ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനം മലയാളചെറുകഥയിൽ:
തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ അവലംബമാക്കിയുള്ള പഠനം

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ
ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിന്റെ
ഭാഗികപൂരണത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

ലിസ പി.

മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാല

2015

ഡോ. ആർ.വി.എം. ദിവാകരൻ
അസി.പ്രൊഫസർ
മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാല

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന '**ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനം മലയാളചെറുകഥയിൽ: തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ അവലംബമാക്കിയുള്ള പഠനം**' എന്ന ഈ പ്രബന്ധം **ലിസ പി.** എന്റെ മാർഗനിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവഹിച്ച ഗവേഷണത്തിന്റെ രേഖയാണെന്നും ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ആശയചോരണം നടത്തിയിട്ടില്ലെന്നും ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാല
22. 07. 2015

ഡോ. ആർ.വി.എം.ദിവാകരൻ

ഡോ. എൽ. തോമസ്കുട്ടി
വകുപ്പധ്യക്ഷൻ
മലയാള-കേരളപഠനവിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാല

സത്യപ്രസ്താവന

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന ഈ പ്രബന്ധം ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും സർവകലാശാലയുടെയോ തത്തുല്യമായ സ്ഥാപനത്തിന്റെയോ ബിരുദത്തിന് അടിസ്ഥാനമായിട്ടില്ലെന്നും പ്രബന്ധത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തിനനുസൃതമല്ലാത്തവിധം ആശയചോരണം നടത്തിയിട്ടില്ലെന്നും ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല **ലിസ പി.**

22. 07. 2015

കൃതജ്ഞത

കാലിക്കറ്റ് സർവകലാശാലയിൽ ഡോക്ടർ ഓഫ് ഫിലോസഫി ബിരുദത്തിനായി തയ്യാറാക്കിയ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ രചനയ്ക്ക് മാർഗ നിർദ്ദേശം നൽകിയ എന്റെ മാർഗ്ഗദർശകൻ ഡോ.ആർ.വി.എം.ദിവാകരനോട് എനിക്ക് കൃതജ്ഞതയുണ്ട്. ഈ പ്രബന്ധപൂർത്തീകരണത്തിനായി സൗഹൃദപൂർണമായ പ്രോത്സാഹനം നൽകിയ വകുപ്പുമേധാവി ഡോ. എൽ.തോമസ്കുട്ടിയോടും കൃതജ്ഞത രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഗവേഷണകാലയളവിൽ വകുപ്പധ്യക്ഷന്മാരായിരുന്ന ഡോ.ടി.പവിത്രൻ, ഡോ.എം.എൻ.കാരശ്ശേരി, ഡോ.അനിൽ വള്ളത്തോൾ, ഡോ.പി.എം.വിജയപ്പൻ എന്നിവരോടും മലയാളവിഭാഗത്തിലെ അധ്യാപകരായ ഡോ.കെ.എം.അനിൽ, ഡോ.ഉമർ തറമേൽ, ഡോ.പി.സോമനാഥൻ, ഡോ.എം.ബി.മനോജ് എന്നിവരോടും എന്റെ കൃതജ്ഞത രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. പ്രബന്ധരചനയുടെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ സംശയനിവാരണം നൽകി സഹായിച്ച ഡോ. കെ.എസ്. മാധവൻ, ഡോ.പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്ന്, കെ.കെ.കൊച്ച്, എം.ആർ.രേണുകുമാർ, കെ. പി. രവി എന്നിവരോടുള്ള എന്റെ കടപ്പാട് ഇവിടെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഗവേഷണത്തിന്റെ ഭാഗമായി റഫറൻസ് സൗകര്യം ചെയ്തുതന്ന കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റിയിലെ സി.എച്ച്. സെൻട്രൽ ലൈബ്രറി, മലയാള, സ്ത്രീപഠന, ചരിത്രവിഭാഗം ലൈബ്രറികൾ, അപ്പൻതമ്പുരാൻ സ്മാരക ലൈബ്രറി, കോഴിക്കോട് താലൂക്ക് റഫറൻസ് ലൈബ്രറി, അന്വേഷി ലൈബ്രറി എന്നിവിടങ്ങളിലെ ജീവനക്കാരോടും ഡിടിപി ചെയ്തുതന്ന ഗിജേഷിനോടും മലയാളവിഭാഗം ഓഫീസ് ജീവനക്കാരോടും കൃതജ്ഞത രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഗവേഷണകാലഘട്ടത്തിൽ ഒന്നിച്ചുണ്ടായിരുന്ന മുഴുവൻ സുഹൃത്തുക്കൾ, മാതാപിതാക്കൾ, മകൾ അമേലിയ ജീവിതസഖാവ് ടി. പ്രദീപ് എന്നിവരെയും കൃതജ്ഞതയോടെ സ്മരിക്കുന്നു.

ലിസ പി.

ഉള്ളടക്കം

		പേജ്
ആമുഖം		1–9
	പഠനലക്ഷ്യം	
	പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി	
	പഠനരീതി	
	പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ	
	ഉപാദാനങ്ങൾ	
	പ്രബന്ധരൂപരേഖ	
അധ്യായം 1		10–104
ദലിത്സ്ത്രീവാദം: ചരിത്രവും സിദ്ധാന്തവും		
1.1.	ദലിത് എന്ന പദം	
1.2.	ജാതിവ്യവസ്ഥ	
1.2.1.	ജാതിജീവിതം ഇന്ത്യയിൽ	
1.2.2.	ജാതി എന്ന സ്ഥാപനം കേരളത്തിൽ	
1.2.3.	ജാതിയും രാഷ്ട്രീയവും	
1.2.4.	ഹിന്ദുമതത്തിലെ മനുഷ്യത്വരാഹിത്യം	
1.2.4.1.	ജാതി സ്ഥാപിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ	
1.2.4.2.	പ(ു)രുഷശാസനം	
1.2.5.	ജാതിയും സ്ത്രീകളും ഭിന്നകർത്തൃത്വങ്ങളും	
1.2.5.1.	സവർണസ്ത്രീ	
1.2.5.2.	കന്യക	
1.2.5.3.	പതിവ്രത	
1.2.5.4.	അവർണസ്ത്രീ	
1.2.5.5.	പരികർമ്മി	
1.2.5.6.	ദൈവത്താൾ	
1.2.5.7.	രജസ്വല	
1.2.5.8.	ഗർഭിണി	
1.2.5.9.	വയറ്റാട്ടി	
1.2.5.10.	അടിമയമ്മ	
1.2.6.	കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ അനുകൂലഘടകങ്ങൾ	
1.2.6.1.	ബ്രിട്ടീഷ് ഭൂനിയമങ്ങൾ	
1.2.6.2.	വിദ്യാഭ്യാസസ്വാതന്ത്ര്യവും മതപരിവർത്തനവും	
1.2.7.	ജാതിവിരുദ്ധ മുന്നേറ്റങ്ങൾ	
1.2.7.1.	സത്യശോധക്സമാജം	
1.2.7.2.	ആത്മാഭിമാനസംഘടന	
1.2.7.3.	ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലെ കീഴാളധാര	
1.2.8.	ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും ഗാന്ധി-അംബേദ്കർ നിലപാടുകളും	
1.2.9.	അംബേദ്കറുടെ ജാതിവിരുദ്ധപ്രവർത്തനങ്ങൾ	
1.2.10.	നവോത്ഥാനം	
1.2.10.1.	നാരായണഗുരുവും ധർമ്മപരിപാലനയോഗവും	

1.2.10.2.	അയ്യങ്കാളിയും സാധുജനപരിപാലനസംഘവും	
1.2.10.3.	പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനും പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയും	
1.2.10.3.1.	പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയിലെ പാട്ടുകളിലെ ദലിത്ജീവിതം	
1.2.11.	ദലിത്സ്ത്രീമുന്നേറ്റങ്ങൾ	
1.2.12.	ദലിത്വിമോചനവാദം	
1.2.13.	ദലിത്ലാവണ്യശാസ്ത്രം	
1.2.13.1.	ദലിത്ഭാഷ	
1.2.13.2.	ദലിത്സാഹിത്യം	
1.2.13.2.1.	സാഹിത്യമാതൃകകൾ	
1.2.13.2.2.	ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ തമസ്കരണം	
1.2.14.	ദലിത്സ്ത്രീവാദചരിത്രം	
1.2.14.1.	സൈദ്ധാന്തികതലം	
1.2.14.2.	കറുത്ത സ്ത്രീവർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്വാധീനം	
1.2.14.3.	വ്യത്യസ്ത നിലപാടുകൾ	
1.2.14.4.	കേരളീയ പരിസരം	
1.2.15	പൊതുസ്ത്രീവാദപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ	
1.2.16.	വ്യത്യസ്ത സ്ത്രീവാദസംഘടനകൾ	
അധ്യായം 2	**മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ**	105–195
2.1.	പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ	
2.2.	പേരുകളും പ്രതിനിധാനവും	
2.3.	നാടൻപാട്ടുകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ	
2.3.1.	നീലിയമ്മത്തോറ്റം	
2.3.2.	പൂമാതൈപൊന്നമ്മ	
2.3.3.	പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലം	
2.4.	പഴഞ്ചൊല്ലുകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വം	
2.5.	ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ കവിതയിൽ	
2.5.1.	മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ	
2.5.2.	കൊതിയേറ്റുന്ന ലൈംഗികശരീരം	
2.5.3.	ഉണരുന്ന മാനവികത	
2.5.4.	ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബോധന ചെയ്ത ജാതിക്കുമ്മി	
2.5.5.	ദലിത്സമുദായപരിഷ്കരണകവിതകൾ	
2.5.6.	കറ്റയേന്തിയ ഗ്രാമശ്രീകൾ	
2.5.7	അരികുകൾ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ	
2.5.8.	വേലകൾ ചെയ്യുന്ന കിടാത്തി	
2.5.9.	അധികാരത്തെ അട്ടിമറിക്കുന്ന കലവും അരിവാളും	
2.5.10.	ദലിത്സ്ത്രീജീവിതാഖ്യാനങ്ങൾ	
2.5.11.	ആധുനികതയിലെ ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങൾ	
2.5.12.	കറുപ്പിന്റെ പ്രതിരോധം	
2.5.13.	ദലിത്സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ ജ്വലനം	
2.5.14.	ബഹുസ്വരതയുടെ ഭൂമിക	
2.6.	നോവൽസാഹിത്യവും ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനവും	
2.6.1.	ദലിത്ജീവിതമെഴുതിയ നോവലുകൾ	
2.6.2.	മാറുന്ന സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയം	

2.6.3. പുതിയ ചലനങ്ങൾ
2.7. മലയാള ചെറുകഥയിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ
2.7.1. സമുദായപരിഷ്കരണവും മതപരിവർത്തനവും
2.7.2. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ കദനകഥ
2.7.3. സമരം, പ്രതിരോധം, അതിജീവനം
2.7.4. ചാരിത്ര്യബോധവും സംസ്ഥാപനവും
2.7.5. 'ചങ്ക്രാന്തിഅട'യും 'റിഹേഴ്സ'ലും
2.7.6. ഗർഭപാത്രത്തോട് യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ലോകം
2.7.7. വിദ്യാഭ്യാസം ചലനാത്മകമാക്കിയ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങൾ
2.7.8. മാതൃത്വം മണക്കുന്ന രതിബിംബങ്ങൾ
2.7.9. ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ വൈവിധ്യങ്ങൾ
2.7.10. അപകർഷതയുടെ അടയാളങ്ങൾ
2.7.11. ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ ഉപകരണയുക്തി
2.7.12. പുതിയ തിരിച്ചറിവുകൾ

അധ്യായം 3 196–295
ദലിത്സ്ത്രീ: അധ്വാനവും ആഖ്യാനവും

3.1. ഉത്പാദനപ്രക്രിയയും അധ്വാനരൂപങ്ങളും
3.1.1. അധ്വാനസങ്കല്പങ്ങൾ
3.2. അധ്വാനവും സ്ത്രീയും പ്രാചീനകേരളത്തിൽ
3.2.1. അധ്വാനചൂഷണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ നാടോടിവാങ്മയങ്ങളിൽ
3.3. മധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹികജീവിതം
3.3.1. തോട്ടി: തൊഴിൽ ജാതിയാകുമ്പോൾ
3.3.2. വണ്ണാത്തിമാറ്റ്
3.4. അധ്വാനവൈവിധ്യം സ്ത്രീകളിൽ
3.4.1. അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന അറിവുകൾ
3.4.2. കൃഷി ഒരു സാഹസികസംരംഭം
3.4.3. ഭൂപരിഷ്കരണത്തിലെ പാളിച്ചകൾ
3.5. ദലിത്സ്ത്രീയും അധ്വാനരൂപങ്ങളും ആധുനികകേരളത്തിൽ
3.5.1. അസംഘടിതമേഖലകൾ
3.5.2. സ്വയംതൊഴിലുകൾ
3.5.3. കുടുംബശ്രീ, സ്വയംസഹായസംഘങ്ങൾ, തൊഴിലുറപ്പുപദ്ധതികൾ
3.5.4. അധ്വാനരംഗത്തെ പീഡനങ്ങൾ
3.5.4.1. ടീച്ചറുദ്യോഗവും പുലയജാതിയും
3.5.4.2. സംഘടിതപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ജാതീയപീഡനം
3.5.4.3. നിയമപാലക ദലിതയായാൽ
3.5.5. തുടരുന്ന അടിമത്തം
3.5.6. കങ്കാണിമാരുടെ ചൂഷണതന്ത്രങ്ങൾ
3.5.7. മേസ്ത്രിമാരുണ്ടാകുന്നത്
3.5.8. മാറുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ
3.6. അന്നത്തെ കൂലി-കാരൂർ നീലകണ്ഠപിള്ള
3.6.1. കഥ
3.6.2. ആചാരങ്ങളിലെ ചൂഷണതന്ത്രങ്ങൾ

3.6.3. വീട്ടുകാരിയുടെ ധാർമ്മികത
3.6.3.1. തോപ്പിൽഭാസിയുടെ ഒളിവിലെ ഓർമ്മ
3.6.4. ഗർഭാവസ്ഥയിലെ അധ്വാനം
3.6.5. മൂല്യബോധം
3.6.6. സാമൂഹികബോധം
3.6.7. അതിജീവനതന്ത്രങ്ങൾ
3.6.8. അന്യായവിധി
3.7. രണ്ട് തലമുറ-ടി.കെ.സി.വടുതല
3.7.1. കഥ
3.7.2. അധ്വാനരംഗത്തെ സ്ത്രീ-പുരുഷസമത്വം
3.7.3. അടവുനയങ്ങൾ
3.7.4. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സൗന്ദര്യബോധം
3.7.5. വിവാഹം എന്ന ഭൗതികവ്യവഹാരം
3.7.6. കുടുംബസങ്കല്പം
3.7.7. തിരിച്ചറിവു നഷ്ടപ്പെടുന്ന സമൂഹം
3.7.8. നീലി ഒരു കർത്തൃത്വമാകുന്ന വിധം
3.7.9. ജാതി-വർഗ്ഗം-പുരുഷാധിപത്യം
3.7.10. ഒരു ദലിത് കുടുംബനാഥ
3.7.11. ജീവിതമൂല്യങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച പെണ്ണത്തം
3.7.12. ദലിതരുടെ അന്യവത്കരണം
3.7.13. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികബോധം
3.7.14. കുടിയൊഴിക്കൽ
3.8. അമ്മേ, അവര് നമ്മടെ ആകാശം കട്ടെടുത്തു-
ഇ.ഹരികുമാർ
3.8.1. കഥ
3.8.2. ബഹുമുഖ ചൂഷണതന്ത്രങ്ങൾ
3.8.3. തൊഴിലിടങ്ങളിലെ ലൈംഗികചൂഷണം
3.8.4. ഗാർഹികത്തൊഴിലിടങ്ങളിലെ
ദലിത്സ്ത്രീജീവിതാവസ്ഥ
3.8.5. വിവാഹത്തിലെ ചൂഷണസാധ്യതകൾ
3.8.6. ദലിത്പുരുഷന്മാരുടെ നിസ്സഹകരണമനോഭാവം
3.8.7. ജീവിതങ്ങളുടെ അന്തരങ്ങൾ
3.8.8. 'മാനം' കവരുന്ന സംസ്കാരം
3.8.9. ലേബർ ക്യാമ്പുകൾ
3.9. നായ്ക്കോലം-കെ.ആർ.മീര
3.9.1. കഥ
3.9.2. ഒരു ദലിത് പത്രപ്രവർത്തകയുടെ അനുഭവം
3.9.3. സേവനവ്യവസായസംസ്കാരം
3.9.4. കെടുത്തിക്കളയുന്ന ദലിത്ജീവിതങ്ങൾ
3.9.5. ദലിത് ക്രിസ്ത്യൻ സമൂഹം
3.9.6. ദലിത് പത്രപ്രവർത്തകയുടെ സ്വകാര്യജീവിതം

അധ്യായം 4 296-360
ദലിത്സ്ത്രീ: ഉടലും ആഖ്യാനവും

4.1. ലൈംഗികത
4.2. ശരീരസങ്കല്പനങ്ങൾ
4.3. ജാതിയും ലൈംഗികതയും

4.3.1. സ്ത്രൈണലൈംഗികത പൗരാണികഘട്ടത്തിൽ
4.3.2. ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങളും ലൈംഗികതയും
4.3.3. ലൈംഗികവിലക്കുകളും സദാചാരവും
4.4. ദലിത്സ്ത്രീയും ലൈംഗികതയും
4.4.1. ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥിതിയിലെ ഉപകരണാത്മകയുക്തി
4.4.2. ലൈംഗികത്തൊഴിലിടങ്ങളിലെ ലൈംഗികാക്രമണങ്ങൾ
4.4.3. നീതിക്കുവേണ്ടി കന്യകാത്വപരിശോധന
4.4.4. കുടുംബാസൂത്രണപരിപാടികളും ദലിതരും
4.4.5. സ്വവർഗ്ഗലൈംഗികതയും അനുബന്ധപ്രശ്നങ്ങളും
4.5. പുലിവേട്ട-മാധവിക്കുട്ടി
4.5.1. കഥ
4.5.2. ആഖ്യാനഘടന
4.5.3. ജാതീയത കേരളത്തിനു പുറത്ത്
4.5.4. അധികാരവും ലൈംഗികതയും
4.5.5. ബലാത്സംഗസംസ്കാരം
4.5.6. എഴുത്ത് ഒരു സമരായുധമാകുമ്പോൾ
4.5.7. ജീവിതാവസ്ഥയുടെ പ്രതിഫലനം
4.5.8. നീതിയുടെ കാവലാളുകൾ അനീതിയുടെ പക്ഷം ചേരുമ്പോൾ
4.6. അരിമ്പാറ-ഒ.വി.വിജയൻ
4.6.1. കഥ
4.6.2. ആഖ്യാനഘടന
4.6.3. ഉദ്ധൃതമാകുന്ന ലൈംഗികചോദനകൾ
4.6.4. വിധേയമാകുന്ന ലൈംഗിക കർത്തൃത്വം
4.6.5. പ്രാകൃതമായ മലിനസത്ത
4.6.6. കന്മദം മണക്കുന്ന സൗന്ദര്യം
4.6.7. രതിവൈകൃത(വൈരുധ്യ)ങ്ങളുടെ അധിനിവേശങ്ങൾ
4.7. പ്രേതഭാഷണം-സി.അയ്യപ്പൻ
4.7.1. കഥ
4.7.2. പ്രേതം കർത്തൃത്വമാകുമ്പോൾ
4.7.3. കാമത്തിന്റെ അധിനിവേശരൂപങ്ങൾ
4.7.4. സങ്കീർണമാകുന്ന രക്തബന്ധങ്ങൾ
4.7.5. ജാതീയത അഹൈന്ദവസമൂഹങ്ങളിൽ
4.7.6. പ്രണയവും ലൈംഗികതയും
4.7.7. ദലിതരിലെ സവർണാഭിമുഖ്യം
4.8. കുടിയന്റെ മക്കൾ-എം.കെ.ശോഭന
4.8.1. കഥ
4.8.2. അപമാനിക്കപ്പെടുന്ന ലൈംഗികശരീരം
4.8.3. കഥയിലെ ലൈംഗികതലം
4.8.4. അമ്മ എന്ന പൊതുസങ്കല്പം
4.8.5. മദ്യം എന്ന സാമൂഹികവിപത്ത്
4.8.6. അരക്ഷിതമാകുന്ന ബാല്യം

അധ്യായം 5 361–436
ദലിത്സ്ത്രീ: പ്രതിരോധവും ആഖ്യാനവും

5.1.	പ്രതിരോധസംസ്കാരം
5.2.	പ്രതിരോധമുറകളിലെ സർഗാത്മകത
5.3.	കേരളത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിരോധം
5.3.1.	നാടോടിവ്യവഹാരങ്ങളിലെ പ്രതിരോധം
5.3.1.1.	പൊറാട്ടുനാടകം
5.3.2.	പ്രതിരോധസമരങ്ങൾ
5.3.2.1.	മാറുമറയ്ക്കൽ സമരം
5.3.2.2.	അയ്യങ്കാളി നയിച്ച സമരങ്ങൾ
5.3.2.2.1.	മൂക്കുത്തിപ്രക്ഷോഭം
5.3.2.2.2.	കാർഷികപണിമുടക്ക്
5.3.2.2.3.	സാധുജനപരിപാലനസംഘത്തിന്റെ സമരങ്ങൾ
5.3.2.2.4.	കല്ലുമാല ബഹിഷ്കരണം
5.3.2.2.4.1.	ദലിത്സമരനായികയായ കൊച്ചുകാളി
5.3.2.2.5.	ഭാഷാപ്രതിരോധം
5.3.2.3.	കായൽസമ്മേളനം
5.3.2.4.	ക്ഷേത്രപ്രവേശനസത്യാഗ്രഹങ്ങൾ
5.3.2.5.	കർഷകസമരങ്ങൾ
5.3.2.5.1.	വിളകൊയ്ത്ത് സമരം
5.3.2.5.2.	പുല്ലരിയൽ സമരം
5.3.2.5.3.	കലംകെട്ട് സമരം
5.3.2.5.4.	തോൽവിറക് സമരം
5.3.2.5.5.	ചിറ്റാരിസമ്പ്രദായത്തിനെതിരെ നടത്തിയ സമരം
5.3.2.5.5.1.	പാട്ട് ഒരു സമരായുധം
5.3.2.6.	അതിജീവനസമരാനുഭവങ്ങൾ
5.3.2.6.1.	മിച്ചഭൂമിസമരം
5.3.2.6.2.	കുടിവെള്ളസമരവും മദ്യനിരോധനസമരവും
5.3.2.7.	പ്രതിരോധത്തിന്റെ പുതുധാരകൾ
5.4.	പുഴ-പി.വത്സല
5.4.1.	കഥ
5.4.2.	കഥാഘടനയും ജാതിയും
5.4.3.	ദലിത്സ്ത്രീയുടെ പ്രതിരോധമാർഗ്ഗം
5.4.4.	പ്രകൃതിയിൽനിന്നുള്ള വീണ്ടെടുപ്പ്
5.4.5.	പ്രയോജനയുക്തി
5.4.6.	മൊഴി എന്ന ആയുധം
5.4.7.	പുരുഷകേന്ദ്രിതവീക്ഷണം
5.4.8.	പാരിസ്ഥിതികസമീപനം
5.5.	വെളുത്ത നിർമ്മിതികളും കറുത്ത കണ്ണാടിയും-സാറാജോസഫ്
5.5.1.	കഥ
5.5.2.	കറുപ്പും വെളുപ്പും എന്ന ദ്വന്ദ്വകല്പന
5.5.3.	കറുപ്പ് ഒരു പ്രതിനിധാനമെന്ന നിലയിൽ
5.5.4.	പരിഹാസ്യരാകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹം
5.5.5.	കറുപ്പിന്റെ പ്രതിരോധതലവും പുരാവൃത്തവും
5.5.6.	ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങൾ
5.6.	ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ-സി.വി.ശ്രീരാമൻ
5.6.1.	കഥ
5.6.2.	പ്രതിരോധത്തിന്റെ വിവിധ മുഖങ്ങൾ

5.6.3.	ആഖ്യാനഘടനയും ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനവും	
5.6.4.	ദുരവസ്ഥകൾ	
5.6.5.	ദലിത്പുരുഷസമൂഹത്തിലെ ജീർണതകൾ	
5.7.	പന്തിഭോജനം-സന്തോഷ് ഏച്ചിക്കാനം	
5.7.1.	കഥ	
5.7.2.	ജാതി തന്നെ പ്രതി	
5.7.3.	ജാതി എന്ന വികാരം	
5.7.4.	ജാതിയും ഭക്ഷണവും	
5.7.5.	പ്രണയത്തിലെ ജാതി	
5.7.6.	പന്തിഭോജനവും അയ്യപ്പനും	
5.7.7.	ആധുനികകാലത്തെ ജാതിബോധം	
5.7.8.	സംവരണ വിരുദ്ധത എന്ന മനോനില	
5.7.9.	മുസ്ലീം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ അഭാവം	
ഉപസംഹാരം		437-453
ഗ്രന്ഥസൂചി		454-484
അനുബന്ധം		
	തമോരാശിയിൽ - വി.കെ.അമ്മുണ്ണി	
	നീലി - എം.നാരായണക്കുറുപ്പ്	
	തിരഞ്ഞെടുത്ത രാജകീയ വിളംബരങ്ങൾ	

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

ആമുഖം

സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ പലതലങ്ങളിൽ വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാനം, സംസ്കാരപഠനം എന്നിവ ഇത്തരം വിശദീകരണങ്ങളിൽ നിർണ്ണായക പ്രാധാന്യം നേടിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ 'സ്ത്രീകൾ' എന്നത് ഒറ്റ 'ലിംഗപദവി' (ഴലിറലൃ) യായാണ് പൊതുവിൽ ഇത്തരം പഠനങ്ങളിൽ വിവക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ പൊതുവെയും കേരളത്തിൽ സവിശേഷമായും സ്ത്രീകൾ ഒരു പൊതുസംവർഗ്ഗമല്ല. ജീവശാസ്ത്രപരമായി സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ പൊതുശ്രേണിയിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കെത്തന്നെ ജാതീയമായി അവ വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു. അവർണ്ണ-ദലിത്സ്ത്രീകൾ പൊതുസ്ത്രീസമൂഹത്തിൽനിന്ന് ഇങ്ങനെ സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നുവെന്നത് അതിനാൽ ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ അനിവാര്യമായ ഗവേഷണവിഷയമായി തീരുന്നു.

ഒരു ജനാധിപത്യരാഷ്ട്രമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യയിലെ ജനസമൂഹത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന പ്രധാന ഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ. പ്രാചീന-മധ്യ-ആധുനികകാലഘട്ടങ്ങളിൽ ചരിത്രപരിണാമപ്രക്രിയയോടൊപ്പം സാമ്പത്തിക, സാമൂഹികാധികാരവുമായും രാഷ്ട്രീയപ്രക്രിയകളുമായും നിരന്തരം ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ വികസിച്ചുവന്നിട്ടുള്ളത്. കേരളസമൂഹത്തിലെ ജാതിരൂപീകരണപ്രക്രിയ പിൽക്കാല സംഘകാലഘട്ടം മുതൽ ആരംഭിച്ചതും മധ്യകാല സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലങ്ങളുമായി അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുമാണ്. അധ്വാനിക്കുന്ന ആൺ-പെൺ മനുഷ്യശരീരങ്ങളെ കേവലം വസ്തുക്കളും അയിത്ത ശരീരങ്ങളുമായി നിർവ്വചിക്കുകയും സ്ഥാനപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഭൗതികപ്രക്രിയകളും പ്രത്യയശാസ്ത്രധർമ്മങ്ങളും വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് വികസിച്ചുവന്നിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യേകത ജനനാടിസ്ഥാനത്തിൽ, ജാതിയുടെ ഉയർന്ന പദവിക്കനുസരിച്ച് അതിലുൾപ്പെടുന്ന വ്യക്തികൾക്കു ലഭിച്ചിരുന്ന അധികാരവും അംഗീകാരവുമായി

രുന്നു. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും വ്യവഹാരങ്ങളിലുമെല്ലാം ജാതിയുടെ അദൃശ്യമായ സ്വാധീനമുണ്ട്. ശ്രേണീവത്കൃതമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ യുടെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലെ മനുഷ്യർക്ക് സാമൂഹികവിഭവങ്ങളും സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നുവരുന്നതിനുള്ള അവസരങ്ങളും ചരിത്രപരമായി നിഷേധിക്കുന്ന ഒരു ചൂഷണവ്യവസ്ഥയായിട്ടാണ് ജാതി പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. വസ്തുനിഷ്ഠമായ കാര ണങ്ങളൊന്നുംകൂടാതെ ദലിതർക്ക് നീതി നിഷേധിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. കേവലം മനുഷ്യരെന്ന പരിഗണന പോലും ലഭിക്കാതെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്നും ഇവർ അതിനിന്ദ്യമായി പുറത്താക്കപ്പെട്ടു. അറിവിൽനിന്നും അധികാര ത്തിൽനിന്നും അകറ്റപ്പെട്ട ഈ മനുഷ്യർ ജാതിയെ ബഹിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് അവരെ സ്വയം നിർവചിക്കുന്നതിനായി പ്രതിരോധാത്മകമായി സ്വയം സ്വീകരിച്ച നാമ മാണ് ദലിത് എന്ന സംജ്ഞ. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക ജാതിയെ ഇത് കുറിക്കു ന്നില്ല. പകരം ജാതിക്ക് അതീതമായ സാമൂഹികമായ സമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ലോകത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുകയും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരോട് ഐക്യ പ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ബഹുമുഖമായ ചൂഷണങ്ങൾക്കും വിവേചനങ്ങൾക്കും വിധേയരാകുന്നവരാണ് ദലിത്സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീജനങ്ങൾ. ജാതി-ലിംഗ-വർഗ്ഗ പീഡനങ്ങൾക്ക് ഒരേസമയം ഇരകളാകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സത്താപരവും (ീ ിീഹീഴശരമഹ ലഃശലേിരല) ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരവുമായ (ലുശേൊീഹീഴ്യ) അട യാളപ്പെടുത്തലുകൾ സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീക ളുടെ അനുഭവങ്ങളെ ജ്ഞാനവത്കരിക്കുകയും അവരുടെ കർത്തൃത്വാവസ്ഥയെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരമായി സമീപിക്കുകയും അതിനെ ഒരു രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരമായി മാറ്റിത്തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെയാണ് പൊതുവെ ദലിത്സ്ത്രീവാദം എന്ന് പറയുന്നത്.

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ഏറ്റവും സജീവവും ചലനാത്മകവുമായ ഒരു വ്യവഹാരരൂപമാണ് ചെറുകഥ. ഒരു വ്യക്തിയുടെയോ സംഭവത്തിന്റെയോ സാമൂ ഹികസ്വത്വത്തിലേക്ക് ഏകാഗ്രതയോടെ നിരീക്ഷണം ചെയ്ത് അതിന്റെ നിഗമന ങ്ങളെ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന ചെറുകഥയിൽ സവർണ്ണ പുരുഷാധിപത്യസമൂഹം വിധേ

യപ്പെടുത്തിയ ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നുള്ള പരിശോധന ഒരു ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ അനിവാര്യമായ കർത്തവ്യമാകുന്നുണ്ട്. ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ എങ്ങനെയാണ് സാഹിത്യത്തിൽ രൂപപ്പെട്ടതെന്നും അത്തരം പ്രതിച്ഛായകൾ രൂപപ്പെട്ടതിൽ ജ്ഞാനശാസ്ത്രപരവും സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരവുമായ അടിത്തറയെന്താണെന്നും മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ മുഖ്യാവലംബമാക്കി പഠിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. പ്രതിനിധാനം (ൃലു്യലലിമേശീ) എന്നത് പരിമിതമായ അർത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. ദലിത് സ്ത്രീകളെ ഒരു പഠനവിഷയമെന്ന നിലയിൽ പൊതുവേ സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലാത്ത വിഷയമാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ ഒരു സംസ്കാരക്രമത്തിനുള്ളിൽ രൂപപ്പെട്ട സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങളിൽ അന്വേഷിക്കേണ്ടത് സമകാല സാമൂഹിക സാംസ്കാരികപ്രശ്നങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുമ്പോൾ അനിവാര്യമാകുന്നു.

പഠനലക്ഷ്യം

രണ്ടുതരം കാഴ്ചപ്പാടുകൾ കേരളീയ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തിയതായി കാണാം. ഒന്ന്: ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ഉയർന്ന സമുദായങ്ങളുടെ കാഴ്ച. രണ്ട്: സ്വന്തം ജാതിയിലും ഉയർന്ന ജാതിയിലുമുള്ള പുരുഷന്മാർ രൂപപ്പെടുത്തിയ കാഴ്ച. ഈ രണ്ട് കാഴ്ചപ്പാടുകളും ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുത്തിയ കാഴ്ചകളിലും വ്യവഹാരങ്ങളിലും ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവമെന്തെന്നും ദലിത്സമൂഹവും സ്ത്രീകളും സ്വയം നിർണ്ണയിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്നും പഠനവിഷയമാക്കുന്നു. പൊതുവിൽ സാംസ്കാരികവ്യവഹാരങ്ങളായ ചൊല്ലുകൾ, ശൈലികൾ, നാടോടിവാങ്മയങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെ പഠനവിധേയമാക്കുന്നതോടൊപ്പം മലയാളത്തിലെ തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ സവിശേഷമായി പഠിക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്.

നോവലുകൾ ബൃഹദ് സാമൂഹികാഖ്യാനങ്ങളാകയാൽ ചെറുകഥയോളം വൈകാരികമായ സൂക്ഷ്മതകൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ വ്യത്യസ്ത കാലങ്ങളിൽ രചിക്കപ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ മുഖ്യകഥാപാത്രമായി വരുന്ന ചെറുകഥകൾ പഠനവിധേയമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മലയാള ചെറുക ഥാസാഹിത്യത്തിൽ സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ പല രീതിയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരുമുൾപ്പടെയുള്ള കഥാകൃത്തുക്കൾ നടത്തിയിട്ടുള്ള ഇത്തരം ആവിഷ്കാരങ്ങൾ അതാതു കാലഘട്ടത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീജീവിതത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാമൂഹിക സാംസ്കാരികബന്ധങ്ങളെയും സംഭവങ്ങളെയും വെളി പ്പെടുത്തുന്ന ചരിത്രരേഖകൾ കൂടിയാണ്. സമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ചൂഷ ണത്തിനു വിധേയരായ ദലിത്സ്ത്രീകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് എഴുത പ്പെട്ട രചനകളുടെ സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയവിവക്ഷകളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും നിർദ്ധാരണം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അത്തരം ചെറുകഥകളെ തിരഞ്ഞെടുത്ത് പഠി ക്കുകയാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി

ദലിത്സ്ത്രീവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളെ അടിപ്പടവാക്കിക്കൊണ്ട് മലയാളസാഹിത്യ ത്തിലെ തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ സവിശേഷമായി അപഗ്രഥിക്കുന്നു എന്ന താണ് ഈ ഗവേഷണപഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തി. മലയാളസാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങ ളിൽ ഇത്തരം പഠനങ്ങൾ അതിന്റെ സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ നിലവിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്നത് ഈ പഠനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം വർധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പഠനരീതി

ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന് ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന രീതി ശാസ്ത്രം വിഷയാന്തരസ്വഭാവ(ശിലേൃറശരെശുഹശിമ്യ)മുള്ളതാണ്. സംസ്കാരപ ഠനം, ദലിത്ജ്ഞാനസൗന്ദര്യശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തം, ദലിത്സ്ത്രീവാദപഠനം, ചരിത്രപ ഠനം, ആഖ്യാനപഠനം തുടങ്ങിയവയെ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയി ട്ടുണ്ട്.

പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ

ദലിത് രചനകളെക്കുറിച്ചും ദലിതരുടെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരികരംഗത്തെ പ്രാതിനിധ്യത്തെക്കുറിച്ചും സ്ത്രീവാദപ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചും വളരെയേറെ പഠനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ദലിത്സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ സാംസ്കാരികപദവിയെക്കുറിച്ചും പ്രതിനിധാനത്തെക്കുറിച്ചും ഗൗരവമായ പഠനങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ അധികം ഉണ്ടായിട്ടില്ല.

ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യകാലരചനകളും നാടോടിവിജ്ഞാനീയശാഖയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ശേഖരിക്കപ്പെട്ട നാടോടിവാങ്മയങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്ന സമാഹൃതകൃതികളും പൂർവ്വപഠനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. പി. കെ.ബാലകൃഷ്ണന്റെ 'ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും' (1983), കവിയൂർ മുരളിയുടെ 'ദലിത്സാഹിത്യം' (2001), പോൾ ചിറക്കരോട്, എബ്രഹാം അയിരുക്കുഴി, എം.സത്യപ്രകാശം എന്നിവർ ചേർന്ന് എഡിറ്റ് ചെയ്ത 'ദലിത്കവിതകൾ ഒരു പഠനം' (1992), ചെറായി രാംദാസ് എഡിറ്റ് ചെയ്ത 'അവർണപക്ഷരചനകൾ' (1997), ആണ്ടലാട്ടിന്റെ 'ചരിത്രത്തിൽ വിലയം പ്രാപിച്ച വികാരങ്ങൾ' (2015), 'രേഖയില്ലാത്ത ചരിത്രം' (1990) കെ.കെ.കൊച്ചിന്റെ 'കേരളചരിത്രവും സമൂഹരൂപീകരണവും' (2012), ഡോ.പ്രദീപൻ പാമ്പിരികുന്നിന്റെ 'ദലിത്പഠനം സ്വത്വം സംസ്കാരം സാഹിത്യം' (2007), ഡോ.എം.ബി.മനോജിന്റെ 'ആദർശം അദർശം എഴുത്ത് അവസ്ഥ ദലിത്സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ' (2008), കെ.കെ. ബാബുരാജിന്റെ 'മറ്റൊരു ജീവിതം സാധ്യമാണ്' (2008) എന്നീ കൃതികളെല്ലാം ദലിത്സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുസിദ്ധാന്തങ്ങൾ, ദലിത്രീതിശാസ്ത്രം ഉപയോഗിച്ചുള്ള സാഹിത്യപഠനങ്ങൾ എന്നിവ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പൂർവ്വപഠനങ്ങളാണ്. ഇതിൽ ദലിത്കവിതകൾ ഒരു പഠനം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ എന്ന അധ്യായത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീയെ സവിശേഷമായി പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

ഇതുകൂടാതെ സ്ത്രീവാദപഠനങ്ങളായ ഉമ ചക്രവർത്തിയുടെ 'ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ' (2008), സി.എസ്.ചന്ദ്രികയുടെ 'കേരളത്തിലെ സ്ത്രീമു

ന്നേറ്റങ്ങളുടെ ചരിത്രം' (1998), ജെ. ദേവികയുടെ 'കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ? അഥവാ ആധുനിക മലയാളസ്ത്രീകളുടെ ചരിത്രത്തിന്നൊരാ മുഖം' (2010), പി.വസന്തകുമാരിയുടെ 'ഫോക്ലോറിലെ സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മിതി' (2000), ഗീതയുടെ 'പെൺകാലങ്ങൾ' (2010) തുടങ്ങിയ കൃതികൾ പൂർവ്വപഠനങ്ങ ളായി സ്വീകരിക്കാവുന്നതാണ്.

സാംസ്കാരികപഠനങ്ങളായ എം.ഗംഗാധരന്റെ 'സ്ത്രീയവസ്ഥ കേരള ത്തിൽ' (2004), കെ.എം. വേണുഗോപാലിന്റെ 'കേരളം ലൈംഗികത ലിംഗനീതി' (2006), കെ.ഇ.എന്നിന്റെ 'കറുപ്പിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം' (1999) തുടങ്ങിയ കൃതി കളും പൂർവ്വപഠനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. ഈ പഠനങ്ങളെല്ലാം കേരള ത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീജീവിതത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങളെ ഉപരിപ്ലവമായി സ്പർശി ക്കുന്നുവെങ്കിലും കേരളചരിത്രത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും അടിസ്ഥാനമാക്കി ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തെ സൂക്ഷ്മമായി അവലോകനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നി ല്ല.

ഉപാദാനങ്ങൾ

ചെറുകഥാസാഹിത്യത്തിലെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികളാണ് ഗവേഷണത്തി നുള്ള പ്രധാന ഉപാദാനങ്ങൾ. അധ്വാനം പ്രമേയമായി വരുന്ന കാരൂർ നീലകണ്ഠ പിള്ളയുടെ 'അന്നത്തെ കൂലി' (1933), ടി.കെ.സി.വടുതലയുടെ 'രണ്ടുതലമുറ' (1950), ഇ.ഹരികുമാറിന്റെ 'അമ്മേ അവര് നമ്മുടെ ആകാശം കട്ടെടുത്തു' (2006), കെ.ആർ.മീരയുടെ 'നായ്ക്കോലം' (2010) എന്നിവയും ലൈംഗികത പ്രമേയമായി വരുന്ന മാധവിക്കുട്ടിയുടെ 'പുലിവേട്ട'(1974), ഒ.വി.വിജയന്റെ 'അരിമ്പാറ'(1979), സി.അയ്യപ്പന്റെ 'പ്രേതഭാഷണം' (2008), എം.കെ.ശോഭനയുടെ 'കുടിയന്റെ മക്കൾ'(2012) എന്നിവയും പ്രതിരോധം പ്രമേയമായി വരുന്ന പി.വത്സലയുടെ 'പുഴ' (1982), സാറാജോസഫിന്റെ 'വെളുത്ത നിർമ്മിതികളും കറുത്ത കണ്ണാടിയും' (1995), സി.വി.ശ്രീരാമന്റെ 'ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ' (1997), സന്തോഷ് ഏച്ചിക്കാനത്തിന്റെ 'പന്തിഭോജനം' (2006) എന്നിവയും വിശദപഠനത്തിനായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള ചെറു

കഥകളാണ്. ചെറുകഥകളുടെ തിരഞ്ഞെടുപ്പിൽ അതത് കഥകളുടെ പ്രമേയം മാത്രമാണ് പരിഗണിച്ചിട്ടുള്ളത്. കഥകളെ താരതമ്യം ചെയ്തിട്ട് ഗുണദോഷങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കാൻ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥ കളെ എഴുതപ്പെട്ട കാലത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയിട്ടാണ് ക്രമീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അധ്വാനം, ലൈംഗികത, പ്രതിരോധം എന്നിങ്ങനെ വിഭജിച്ചുകൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീ പരിസരങ്ങളെ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഇവ വേർതിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്നതല്ല. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിൽ ഈ ഘടകങ്ങൾ ഇഴുകിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നുണ്ട്.

ദലിത്സ്ത്രീവാദപഠനങ്ങളും ദലിത്ജ്ഞാനസൗന്ദര്യശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തപഠ നങ്ങളും ജാതിയെയും സ്ത്രീയെയും മുഖ്യവിഷയമായി സമീപിച്ച പഠനഗ്രന്ഥ ങ്ങളും ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിന് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്.

പ്രബന്ധരൂപരേഖ

ആമുഖവും ഉപസംഹാരവും കൂടാതെ അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളായാണ് ഈ പ്രബന്ധം ക്രമീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഒന്നാമത്തെ അധ്യായം 'ദലിത്സ്ത്രീവാദം: ചരിത്രവും സിദ്ധാന്തവും' എന്ന താണ്. ഈ അധ്യായത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീവാദം രൂപപ്പെടാനുണ്ടായ കാരണങ്ങളും അവയുടെ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങളുമാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

രണ്ടാമത്തെ അധ്യായം 'മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാ നങ്ങൾ' എന്നതാണ്. ഈ അധ്യായത്തിൽ പ്രധാനമായും ചെറുകഥ, നോവൽ, കവിത എന്നീ സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങളിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനമാതൃകകളെ അന്വേഷിക്കുകയും വിശകലനം നടത്തുകയുമാണ് ഇതിൽ ചെയ്യുന്നത്.

മൂന്നാമത്തെ അധ്യായം 'ദലിത്സ്ത്രീ: അധ്വാനവും ആഖ്യാനവും' എന്നതാ ണ്. ഈ അധ്യായത്തിൽ പ്രധാനമായും അധ്വാനസങ്കല്പങ്ങൾ അവതരി പ്പിച്ചശേഷം അധ്വാനം പ്രധാന വിഷയമായി വരുന്ന കഥകളെ തിരഞ്ഞെടുത്ത് പഠി ക്കുന്നു.

‘ദലിത്സ്ത്രീ: ഉടലും ആഖ്യാനവും’ എന്ന നാലാമത്തെ അധ്യായത്തിൽ ലൈംഗികതയെ നിർവ്വചിച്ച് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികത പ്രധാന പ്രശ്നമായി എഴുതപ്പെട്ട കഥകൾ തിരഞ്ഞെടുത്ത് പഠിക്കുന്നു.

അഞ്ചാമത്തെ അധ്യായം ‘ദലിത്സ്ത്രീ: പ്രതിരോധവും ആഖ്യാനവും’ എന്നതാണ്. പ്രതിരോധസങ്കല്പനത്തെ വിശകലനം ചെയ്തശേഷം ദലിത്സ്ത്രീ കളുൾപ്പെട്ട പ്രതിരോധമാതൃകകളെ വിശദീകരിച്ച് അത്തരം പ്രമേയമുള്ള ചെറുകഥകളെ പഠിക്കുന്നു.

കൂടാതെ ഗ്രന്ഥസൂചി, അനുബന്ധം എന്നിവകൂടി ഉൾപ്പെടുന്നതാണ് പ്രബ ന്ധം. മലയാളത്തിൽ ‘ദലിത്’, ‘ദളിത്’ എന്ന രണ്ട് രൂപങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതിൽ നിന്നും ‘ദലിത്’ എന്ന രൂപമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

അധ്യായം 1

ദലിത്സ്ത്രീവാദം: ചരിത്രവും സിദ്ധാന്തവും

അധ്യായം ഒന്ന്

ദലിത്സ്ത്രീവാദം: ചരിത്രവും സിദ്ധാന്തവും

വ്യത്യസ്ത സൈദ്ധാന്തികധാരകളോട് കൂടിയതും സൂക്ഷ്മവും സവിശേഷ വുമായ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഉള്ളടങ്ങിയതുമായ പുതിയൊരു സമീപനരീതിയാണ് സമകാല സ്ത്രീവാദത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്നത്. സ്ത്രീയനുഭവങ്ങൾ വളരെയ ധികം വ്യത്യസ്തമായതിനാൽ അവയെ പൊതുവായിട്ടെടുക്കാൻ കഴിയില്ല. ജാതി-മത-വർഗ-വർണ-വംശഘടകങ്ങളും ലിംഗപദവിയിലുണ്ടാകുന്ന അധികാരഘടക ങ്ങളും ഈ വ്യത്യസ്തതയ്ക്ക് ആക്കം കൂട്ടുന്നുണ്ട്[1]. സ്ത്രീയനുഭവത്തിന്റെ വളരെ യധികം സൂക്ഷ്മമായ തലത്തിലുള്ളൊരു സമീപനരീതിയാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദം. പൊതുസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ വളർച്ചയിലെ ഒരു പ്രത്യേക ചരിത്രഘട്ടത്തിലാണ് ദലിത് സ്ത്രീവാദം(ഉമഹശ േഎലാശിശൊ) രൂപപ്പെട്ടത്. സമൂഹത്തിന്റെ ഓരോ മേഖലയിലുമുള്ള സവിശേഷമായ സമരങ്ങൾകൊണ്ടേ അതത് മേഖലയിലെ വൈരുധ്യങ്ങൾ പരിഹരിക്കപ്പെടുകയുള്ളൂ എന്നുള്ള കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഇതിനു പിന്നിലുള്ളത്[2].

1.1. ദലിത് എന്ന പദം

'ദലിത്' എന്നത് ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേകജാതിയെ മാത്രം കുറിക്കുന്ന പദമല്ല. അത് ജാതിക്ക് അതീതമായ, സാമൂഹികസമത്വത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ലോകത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുകയും ജാത്യാനുഭവങ്ങളുള്ള ജനങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെ ടുകയും ചെയ്യുന്നു. 'ദലിത്' എന്നത് ഒരു ജീവിതാവസ്ഥയാണ്. അത് കേവലം ഭാഷാപരമായ ഒരു പ്രകാശനമല്ല. മേൽജാതി ബ്രാഹ്മണ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക-സാംസ്കാരിക-രാഷ്ട്രീയചൂഷണത്തിനും അടിച്ചമർത്ത ലിനും വിധേയമാകുന്ന ദലിത്ജനതയുടെ ജീവിതാവസ്ഥയെയാണ് അത് സ്വഭാവ വത്ക്കരിക്കുന്നത്. പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ബഹിഷ്കൃതരാക്കപ്പെട്ട എല്ലാ ജനവിഭാ ഗങ്ങളെയും ദലിത് എന്ന സംജ്ഞയ്ക്കുള്ളിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. സാമൂഹിക മായി അടിമത്തം അനുഭവിച്ചതുകൊണ്ട് എല്ലാ വിഭാഗങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളും, മറ്റ്

പിന്നാക്കവിഭാഗങ്ങളുമെല്ലാം ദലിതരാണെന്ന വീക്ഷണം ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ജാതി നൽകിയ സാമൂഹികപദവി അംഗീകരിച്ച മറ്റ് പിന്നാക്കജാതിക ളോ, മറ്റ് ജാതിജനവിഭാഗങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളോ തങ്ങൾ ദലിതരാണെന്ന് സ്വയം വെളിപ്പെടുത്തുകയോ അംഗീകരിക്കുകയോ ചെയ്തിട്ടില്ല. മറിച്ച് ദലിത് എന്നത് ജാതി നിർമ്മിക്കുന്ന ഒരുപദം എന്ന പൊതുമനോഭാവമാണ് അവർ പങ്കുപറ്റുന്നത്. ദലിത് എന്ന പദത്തിനുള്ളിലെ ജാതിവിരുദ്ധതയോ, വിശാലമായ ഐക്യപ്പെടലോ അവർ കാണാതെ പോകുന്നു. ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥ തകർത്ത ഇന്ത്യൻ സമൂഹ ത്തിൽ, യാതൊരു തരത്തിലുള്ള കാരണങ്ങളുമില്ലാതെ, കേവലം ജനനത്തെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കി നിർവചിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹികപദവിയിൽനിന്നും അധികാ രത്തിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെട്ട ജനവിഭാഗങ്ങളെ, ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലിരുന്നവരെയാണ് ദലിത് എന്ന പദം കൊണ്ട് വ്യവഹരിക്കുന്നത്. സഹ സ്രാബ്ദങ്ങളായി അയിത്തം അനുഭവിച്ചവരും അവരുടെ പിൻതലമുറയുമാണ് അവർ. മനുഷ്യരായി ജനിച്ചിട്ടും മനുഷ്യരായി ജീവിക്കാനുള്ള അവകാശം അവർക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. അറിവധികാരത്തിൽ നിന്നും അകറ്റപ്പെട്ട ഈ വിഭാഗ ത്തെയാണ് 'ദലിത്' എന്ന പദംകൊണ്ട് ഇവിടെ സംബോധന ചെയ്യുന്നത്.

'ദലിത്' എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം ദലനം ചെയ്യപ്പെട്ട, പിളർക്കപ്പെട്ട, ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ട എന്നൊക്കെയാണ്[3]. 'ദല്' എന്നാണ് മൂലരൂപം. ഹീബ്രുവിലാണ് ദലിത് എന്ന പദത്തിന്റെ മൂലം എന്നൊരു അഭിപ്രായം നിലനിൽക്കുന്നു. നാമ മായോ നാമവിശേഷണമായോ പ്രയോഗിക്കുമ്പോൾ പിളർക്കപ്പെട്ടത് (ുഹശലേറ), ശിഥിലീകരിക്കപ്പെട്ടത് (യ്യീസലി), പൊടിക്കപ്പെട്ടത് (രൃൗവെലറ), മർദ്ദിക്കപ്പെട്ടത് (റീി ീ വശററലി), ചിതറിക്കപ്പെട്ടത് (രെമഌേലറ), തകർക്കപ്പെ ട്ടത് (റലൃെീ്യലറ) എന്നിങ്ങനെയാണ് അർത്ഥങ്ങൾ[4]. പൊതുവെ ഈ സംജ്ഞയ്ക്ക് മാധ്യമങ്ങളിൽ 'ദലിത്', 'ദളിത്' എന്ന വകഭേദം കാണാറുണ്ട്. ദലിത് എന്നത് മറാത്തിവാക്കാണ്. 'ദലിത്', 'ദലിയ' എന്നീ വാക്കുകളുടെ മൂലധാതു 'ദൽ' ആണ്. മാത്രമല്ല, 'ള' അക്ഷരം മറാത്തിയിലില്ല. മലയാളത്തിൽ 'ദലിത്' എന്നതിന്

ദലനം ചെയ്യപ്പെട്ട എന്നാണ് ശബ്ദതാരാവലിയിൽ അർത്ഥം കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. ദലിതർ ദലനം ചെയ്യപ്പെട്ടവരാണ്. ആര്യാധിനിവേശകാലത്ത് ശിഥിലഗോത്രങ്ങളായി തീർന്ന ഇന്ത്യയിലെ ആദിമനിവാസികൾ ആര്യൻ അധീശവർഗ്ഗത്തിന് കീഴടങ്ങിയവരുടെ ആശ്രിതരായിത്തീരുകയോ വനങ്ങളിൽ അഭയം പ്രാപിക്കുകയോ ചെയ്തു എന്നാണ് അംബേദ്കർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്ക് 'ദലിത്' എന്ന പ്രയോഗം തന്നെയാണ് ഉചിതം[5]. ദലിത് പദം ഒരു സമുദായത്തോട് ചേർത്ത് ആദ്യമായി ഉപയോഗിച്ചത് മഹാത്മാ ജ്യോതിബാഫുലെയാണ്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അധഃകൃതരുടെ ഉദ്ധാരണം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ 'ദലിതോദ്ധാരൺ' എന്ന് അദ്ദേഹം പ്രയോഗിക്കുകയുണ്ടായി[6]. എന്നാൽ അംബേദ്കറാണ് ഈ പദം ആദ്യം ഉപയോഗിച്ചത് എന്നു കരുതുന്നവരുണ്ട്[7]. ദലിത് എന്ന പദം ആദ്യമായി നാണയപ്പെടുത്തിയത് പട്ടികജാതിവിഭാഗത്തെ സൂചിപ്പിക്കാൻവേണ്ടി അംബേദ്കറാണ്[8]. 1970-കളിൽ രൂപംകൊണ്ട ദലിത്പാന്തർപ്രസ്ഥാനത്തിൽ മറാഠികവിയായ നാംദേവ് ധസൽ വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ 'ദലിത്' എന്ന പദം പ്രയോഗിക്കുന്നതോടുകൂടിയാണ് ഇത് പ്രചാരം നേടുന്നത്.

ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അധഃസ്ഥിതരാക്കപ്പെട്ട ജനവിഭാഗത്തെ കാലാകാലങ്ങൾക്കനുസൃതമായി വ്യത്യസ്തമായി സംബോധന ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഒരു പ്രത്യേകവിഭാഗത്തിൽ ജനിച്ചു എന്ന യാദൃച്ഛികതയെ കാരണമാക്കി ഒരുപറ്റം മനുഷ്യരെ ഭ്രഷ്ടരായി കണക്കാക്കി സമൂഹത്തിൽനിന്ന് നൂറ്റാണ്ടുകളായി അകറ്റിനിർത്തുകയും പുറംജാതികൾ (ീഡരേമെലേ) എന്ന് വേലി കെട്ടിത്തിരിച്ചു നിർത്തുകയുമാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. അംബേദ്കർ ജാതിയെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ അയിത്തജാതിക്കാർ, അസ്പൃശ്യർ തുടങ്ങിയ പേരുകൾ പ്രയോഗിച്ചിരുന്നു. ഗാന്ധിജി 'ഹരിജൻ' എന്നാണ് നാമകരണം ചെയ്തത്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഉലുൃലലൈറ ഇഹമലൈ(അധഃസ്ഥിതവർഗം), ഋഃലേൃശീൃ ഇമലേ (പുറംജാതികൾ) എന്ന് രേഖപ്പെടുത്തി. ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാർ നിയമിച്ച സൈമൺ കമ്മീഷനാണ് അധഃസ്ഥിതരെ 'ടരവലറൗഹലറ ഇമലേ' എന്ന് നാമകരണം ചെയ്തത്[9]. കേവലം സൗകര്യാർത്ഥത്തിനുവേണ്ടി

വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരങ്ങളിലുള്ള ഒരുപറ്റം അവർണജാതികളെ ഏകീകരിച്ച് നടത്തിയ പട്ടികപ്പെടുത്തലായിരുന്നു അത്. 1935-ലെ ഗവൺമെന്റ് ഓഫ് ഇന്ത്യ ആക്റ്റിൽ ഈ പദം ഔദ്യോഗികമായി രേഖപ്പെടുത്തപ്പെട്ടു. അങ്ങനെയാണ് അധഃസ്ഥിത അഹിന്ദുസമൂഹത്തിന് 'പട്ടികജാതികൾ' എന്ന പേരു വീണത്. പില്ക്കാലത്ത് അംബേദ്കറിന്റെ ബുദ്ധമതപരിവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ഈ വിഭാഗം 'നിയോബുദ്ധിസ്റ്റുകൾ' എന്നുകൂടി അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഹിന്ദുസമൂഹത്തിനു പുറത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന ഈ ജനസമൂഹത്തെ പിന്നീട് ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് ചേർക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഇവിടെ പരാമർശിക്കപ്പെട്ട പേരുകളൊന്നും ഈ ജനത സ്വയം സ്വീകരിച്ചതായിരുന്നില്ല എന്നത് എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. അവിടെയാണ് 'ദലിത്' എന്ന നാമത്തിന്റെ പ്രസക്തി വർദ്ധിക്കുന്നത്. ഏകജാതിസ്വത്വത്തിനപ്പുറത്ത് പരസ്പരം ഐക്യപ്പെടുന്ന വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ ദലിത്ജനത സ്വയം സ്വീകരിച്ച പേരാണ് ദലിതർ എന്നത്. കാഞ്ച ഐലയ്യ മുന്നോട്ടുവെച്ച 'ദലിത് ബഹുജൻ' എന്ന സങ്കല്പം ഇതുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നുണ്ട്.

സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യയിൽ സാമൂഹികമായും സാമ്പത്തികമായും ചൂഷണമനുഭവിക്കുന്ന ജാതിശ്രേണിയുടെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലുള്ള ജനവിഭാഗത്തെ അയിത്തജാതിക്കാരെന്നോ പട്ടികജാതിക്കാരെന്നോ വിശേഷിപ്പിച്ചാൽ അവർ അനുഭവിക്കുന്ന പീഡനത്തിന്റെ തീവ്രത പ്രകടിപ്പിക്കാനാവില്ല. തങ്ങളുടേതല്ലാത്ത കാരണങ്ങളാൽ മറ്റുള്ളവരാൽ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരാണ് ദലിതർ. അസ്പൃശ്യത കല്പിക്കപ്പെടുകയും ഇന്ത്യൻ സമൂഹശ്രേണിയുടെ അടിത്തട്ടിലേക്ക് നിർദ്ദയം ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തപ്പെടുകയും ചെയ്ത വിഭാഗത്തിന്റെ ജീവിതാവസ്ഥ സമ്പൂർണ്ണമായി സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരുപദം അന്വേഷിച്ചുപോയവർക്ക് ദലിത്പദം സർവ്വഥാ അംഗീകാരയോഗ്യമായി. അങ്ങനെയാണ് അധഃകൃതജനത 'ദലിതർ' എന്ന പേര് സ്വീകരിച്ചത്[10]. ദലിത് എന്നത് ഒരു ജാതിയല്ല, തിരിച്ചറിവാണെന്ന് അർജുൻ ഡാങ്ളെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[11]. ഒരാൾ ദലിതനാ(യാ)ണെന്ന് താനും സമൂഹവും തിരിച്ചറിയുമ്പോൾ മാത്രമേ അയാൾ ദലിതനാ(യാ)കുന്നുള്ളൂ. ജന്മം കൊണ്ടോ സർട്ടിഫിക്ക

റ്റ്കൊണ്ടോ ഒരാളും ദലിതനാ(യാ)കുന്നില്ല. ഒരാളുടെ ആത്മബോധവും സാമൂഹി കപദവിയുമാണ് പ്രധാനം[12]. ദലിതത്വം എന്നത് ദലിത് ചരിത്രപരമായ അവബോ ധമോ തിരിച്ചറിവോ ആണ്. ദലിത് സമൂഹത്തിൽ പിറന്നു എന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ഒരു വ്യക്തി ദലിതവബോധം നേടിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. ദലിതവബോധം ഒരേസ മയം ജാതിവിരുദ്ധതയും സ്വത്വബോധവുമാണ്. ദലിത് എന്നത് വംശീയ സംജ്ഞ യല്ല. കാരണം ദലിതർ എന്നത് ഒരു പദവിബോധമാണ്. ജാതീയമോ വിഭാഗീയമോ ആയ ആത്മബോധമല്ല ദലിത് സ്വത്വം. അത് നിശ്ചയമായും ചരിത്രപരമായ ഒരു തിരിച്ചറിവാണ്. അംബേദ്കറിൽനിന്ന് ആരംഭിക്കുന്നതും ജാതിയിൽനിന്ന് ജാതിവി രുദ്ധതയിലേക്കും ക്രമത്തിൽ എല്ലാ ചൂഷിതരുമായി ഐക്യപ്പെട്ട് വികസിക്കുന്നതു മായ സാമൂഹികബോധമാണത്. സാമൂഹികമായ അധഃകൃതാവസ്ഥയെ ചരിത്രപര മായി സമീപിക്കുന്നതാണ് അതിന്റെ വിശകലനരീതി. സ്വന്തം പാരമ്പര്യത്തെയും അസ്തിത്വത്തെയും ആദരിക്കുന്ന കർത്തൃത്വപദവിയിലേക്ക് ദലിതർ എത്തിച്ചേരു ന്നു[13].അങ്ങനെ ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിലെ വിശാലമായ തുല്യനീതിയാണ് അത് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത്.

1.2. ജാതിവ്യവസ്ഥ (ഇമലെേ ്യെലോ)

'ജാതി' (രമലെേ) എന്ന പദത്തിന്റെ മൂലം പോർട്ടുഗീസ് ഭാഷയാണ്. എറി യുക, ഗണിക്കുക, നിരാകരിക്കുക, വംശം, വർഗ്ഗം തുടങ്ങിയ അർത്ഥങ്ങളിൽ തങ്ങ ളെത്തന്നെ വിശേഷിപ്പിക്കാൻ പോർട്ടുഗീസുകാർ സാധാരണയായി ഉപയോഗി ക്കുന്ന പദമാണത്. കാലക്രമേണ ജാതി, വർണം എന്നീ പദങ്ങൾ സങ്കല്പിക്കാ വുന്ന തലത്തോളം യഥാർഥത്തിലുള്ളതോ പരമ്പരാഗതമോ മതപരമോ ആയ ഏത് വിഭാഗത്തെയും വേർതിരിക്കാവുന്ന നിർവചനമായി തീർന്നു[14]. 'ചാതു ർവർണ്യം മയാസൃഷ്ടം ഗുണകർമ്മവിഭാഗശ്ച' എന്ന് ഇന്ത്യയിലെ ചാതുർവർണ്യ ത്തെ ഭഗവത്ഗീതയിൽ പ്രമാണീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതായത് ആദ്യമുണ്ടായതോ എക്കാലവും നിലനിന്നിരുന്നതോ ആയ ഈശ്വരനാണ് ജാതിസമ്പ്രദായത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവ്. ഈശ്വരനല്ലാതെ ഭൂമിയിലെ ഒരു ശക്തിക്കും ജാതിയെ നശിപ്പിക്കാനാവി

ല്ലെന്ന് ജാതിയുടെ വക്താക്കൾ അവകാശപ്പെടുന്നു. ജന്മംകൊണ്ടാണ് ജാതിയിലെ അംഗത്വം നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ചാതുർവർണ്യമാണ് ജാതിയുടെ ഉറവിടം. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും സാമൂഹികപദവി നിർണയിക്കുന്നതും ജാതി തന്നെയാണ്. അനേകം നിയമങ്ങളിലൂടെയും വിലക്കുകളിലൂടെയുമാണ് ജാതി നിലനിൽക്കുന്നത്. ഹൈന്ദവതയുടെ ആധികാരിക അടയാളമായി ജാതി പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിന് ഹിന്ദുക്കൾ ഊന്നൽ നൽകിയിരിക്കുന്നു. ജാതി അടഞ്ഞ ഒരു വർഗ്ഗമാണെന്ന് (ഇമലെ ശ െമ രഹീലെറ രഹമലൈ) അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[15]. മനുഷ്യബന്ധത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽപോലും ആധിപത്യവിധേയത്വത്തിന്റെ അവസ്ഥകൾ പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ജാതിസമ്പ്രദായം വെല്ലുവിളിക്കപ്പെടാതെ ഒരു സ്വാഭാവികസ്ഥാപനമായി അസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രാഥമികതലമായി തീർന്നിരിക്കുന്നു. യൂറോപ്യൻ ഫാസിസം പോലും ഊർജ്ജം സ്വീകരിച്ച സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളിലൊന്നാണ് ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥ. ഇന്ത്യൻ ഫാസിസത്തെ യൂറോപ്യൻ ഫാസിസത്തിന്റെ പകർപ്പായി കാണുന്നതിന് പകരം യൂറോപ്യൻ ഫാസിസത്തിനു തന്നെ പ്രചോദനം നൽകിയ, അതിന്റെ നിരവധി പ്രേരകങ്ങളിൽ ഒന്നായി പ്രവർത്തിച്ച ഭീകരമായൊരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ. സ്ഥലത്തിലും ബന്ധത്തിലും കാലത്തിലും ഭാഷയിലും മനുഷ്യനെ നഗ്നമായ വിവേചനത്തിന് ഇങ്ങനെ വിധേയമാക്കുന്ന മറ്റൊരു തത്ത്വശാസ്ത്രവും ലോകത്ത് വേറെയില്ല[16]. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ പ്രാചീനതയും സമകാലികതയുമുള്ള സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ജാതി. ജാതിയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന വാക്ക് മലയാളത്തിനു മാത്രമല്ല മറ്റ് ദ്രാവിഡഭാഷകൾക്കും തനതായി ഇല്ല. 'ജാതി' എന്നത് അന്യദേശ ആശയത്തെയാണ് ദ്രാവിഡമായ ആശയത്തെയല്ല പരിസ്ഫുരിപ്പിക്കുന്നത്[17]. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയാണ് ജാതിക്ക് അടിസ്ഥാനം. അയിത്താചരണമാണ് അതിലെ പ്രധാന ഘടകം. ഋഗ്വേദത്തിലെ പത്താം മണ്ഡലത്തിലെ തൊണ്ണൂറാം സൂക്തമായ പുരുഷസൂക്തത്തിലാണ് ചാതുവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ''ഹിന്ദുക്കളെ സംബന്ധിച്ച സുപ്രധാന വസ്തുത

അവൾ ഹിന്ദുക്കളാകുന്നതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും ജാതികളിലെ അംഗങ്ങളായിരിക്കുമെന്നതാണ്. ഈ ജാതികളാകട്ടെ അത്യന്തം ഒറ്റപ്പെട്ടതും പരസ്പരം വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നവയുമാണ്. അതിനാൽ ഒരു ഹിന്ദുവാണെന്ന ബോധമാണ് ഒരു ഹിന്ദുവിന് ഒരു അഹിന്ദുവിനോടുള്ള പെരുമാറ്റത്തിന്റെ മുഖ്യമായ മാർഗദർശനം. എന്നാൽ വ്യത്യസ്ത ജാതിക്കാരായ ഒരു ഹിന്ദുവിനെതിരായി പ്രവർത്തിക്കാൻ വഴികാട്ടിയാവുന്നത് ജാതിബോധമാണ്. അതിനാൽ രണ്ട് ഹിന്ദുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ജാതിപരമായ സമാനമനസ്കതയാണ് അവർ ഹിന്ദുക്കളായതുകൊണ്ടുള്ള സമാനമനസ്കതയേക്കാൾ ശക്തമായിട്ടുള്ളത്.''[18] ഇന്ത്യൻ ജാതി (ഇമലെേ)യേക്കാൾ ശക്തമായ അനുബന്ധസ്ഥാപനമാണ് ഉപജാതി (ടൗയരമലെേ).

1.2.1. ജാതിജീവിതം ഇന്ത്യയിൽ

ജാതിയെപ്പറ്റിയുള്ള ജ്ഞാനരൂപീകരണം ആധുനിക ഇന്ത്യൻദേശരാഷ്ട്രത്തെ സങ്കല്പിച്ചെടുക്കുന്ന ചരിത്രനിർമ്മിതിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് വികസിച്ചുവന്നത്. ഇന്ത്യ എന്ന ഏകീകൃത സാംസ്കാരിക സ്ഥലരാശിയുടെ ചരിത്രഭൂതകാലത്തെ നിരൂപിച്ചെടുത്തപ്പോൾ ഏറ്റവും കൂടുതൽ അഭിമുഖീകരണം ആവശ്യമായി വന്ന ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസവും ജാതി തന്നെയായിരുന്നു. ദേശരാഷ്ട്രത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ ചരിത്രരചനകൾ ഇന്ത്യ എന്ന ഏകീകൃത ദേശരാഷ്ട്രത്തിന് വിഘാതമായി നിൽക്കുന്നതും ചരിത്രത്തിൽനിന്നും ചരിത്രരചനയിൽനിന്നും മായ്ച്ചുകളയേണ്ട ഒന്നായിട്ടാണ് ജാതിയെ പരിഗണിച്ചത്[19]. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ മാറ്റമില്ലാത്തത് അടിമത്തമോ സ്വാതന്ത്ര്യമോ ആയിരുന്നില്ല ജാതിയായിരുന്നു. ഫലത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം, അടിമത്തം എന്നീ അവസ്ഥകൾ ജാതിയിൽത്തന്നെ ലീനമായിരുന്നു[20]. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തി ആദ്യമായി തിരിച്ചറിയുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥയാണ് ജാതി. കേവലം ജനനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യർക്ക് നീതി പല തട്ടിലാവുന്ന പ്രതിഭാസമാണത്. സാമ്പത്തികവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായ സ്ഥാനക്കയറ്റം കിട്ടുമ്പോൾ പോലും അധഃകൃതരുടെ അധഃകൃതാവസ്ഥ പൂർണ്ണമായും മാറുന്നില്ല. ജാതി അവളുടെ/അവന്റെ സ്വത്വത്തിന്റെ തന്നെ

നിർവചനത്തിലെ ഒരു മുഖ്യഘടകമായാണ് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്[21]. ഇന്ത്യൻ ഹ്യൂമൻ ഡവലപ്പ്മെന്റ് നടത്തിയ സർവ്വേയുടെ റിപ്പോർട്ടിൽ ഇന്ത്യയിൽ നാലിലൊരാൾ ഇപ്പോഴും അയിത്തം ആചരിക്കുന്നുവെന്ന് കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്[22]. ആദ്യകാലത്തെ ജാതിസംബന്ധമായ ധാരണകളോട് ഏറ്റവും ഗണ്യമായ വെല്ലുവിളികൾ ഉയർത്തിയിട്ടുള്ളത് ദലിത്‌വാദ, സ്ത്രീവാദ, ദലിത്‌സ്ത്രീവാദ പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളാണ്. ലിംഗസ്വത്വങ്ങൾ ജാതിസ്വത്വങ്ങളിൽ അന്തർലീനമാണ്. അങ്ങനെ അവ ജാതിസ്വത്വങ്ങളുടെ നിർമ്മാണത്തിലേക്ക് ഊർജ്ജം നൽകുന്നു[23].

ഇന്ത്യൻ അവസ്ഥയിൽ ജാതീയമായ അന്യവൽക്കരണമാണ് ഒരു ദലിത(ൻ) അനുഭവിക്കുന്ന ആദ്യത്തെ സാമൂഹികപ്രശ്നവും ആത്മബോധവും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിവിരുദ്ധബോധത്തിലൂടെയല്ലാതെ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല[24]. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ സവർണ്ണപുരുഷന്റെ കർത്തൃത്വത്തെയും സുരക്ഷിതത്വത്തേയും ഉറപ്പിക്കുക എന്നതായിരുന്നു മുഖ്യധാരാ ആഖ്യാനങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്ത ദൗത്യം. ദലിതർ, സ്ത്രീകൾ, ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾ എന്നിവരെയെല്ലാം കർത്തൃത്വമില്ലാത്തവരായും അപരരായും ആവിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇത് സാധ്യമാകുന്നത്[25]. സംസ്കൃതഭാഷയുടെ ആധികാരികത, സാമൂഹികശ്രേണിയിൽ സവർണ്ണവിഭാഗങ്ങളുടെ അപ്രതിരോധ്യമായ നില, അതാതുകാലത്തെ ഭരണകൂടവുമായുള്ള ബന്ധം, സിദ്ധാന്തവൽക്കരണത്തിനും സ്ഥാപനത്തിനും ലഭ്യമായിരുന്ന സമയം, വാമൊഴിക്കുമേൽ വരമൊഴിക്കുണ്ടായ അപ്രമാദിത്വം, ശൂദ്രർക്കും അതിശൂദ്രർക്കും മേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട അക്ഷരവിലക്ക്, സ്വന്തം അനുഭവങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയുന്ന കർത്തൃത്വപദവിയിലെത്താത്ത കീഴാളവസ്ഥ ഇവയെല്ലാമാണ് സവർണ്ണവ്യക്തിയുടെ കർത്തൃത്വം സ്ഥാപിക്കപ്പെടാൻ ചരിത്രപരമായ കാരണമായിത്തീർന്നത്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയും നവോത്ഥാനവുമെല്ലാം സവർണ്ണകേന്ദ്രീകൃതമായിരുന്നുവെന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[26]. ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികസാഹചര്യത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട പ്രധാനപ്പെട്ട രാഷ്ട്രീയസംഘടനകളൊന്നുംതന്നെ ജാതിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ തയ്യാറായിരുന്നില്ല.

അങ്ങനെ നവോത്ഥാനത്തിനും പുരോഗമനപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കും കഴിയാതിരുന്ന പുതിയൊരു ഭാവുകത്വമാണ് ദലിത് സാംസ്കാരികരൂപീകരണത്തിലൂടെ ഉയർന്നു വന്നത്. ജാതിവിരുദ്ധവ്യവഹാരം സാധ്യമാക്കിയ ദലിത് രാഷ്ട്രീയകർത്തൃത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി സവർണ്ണമൂല്യബോധത്തെ അപനിർമ്മിച്ചുകൊണ്ട് അംബേദ്കറുടെ സമത്വദർശനത്തെ ലക്ഷ്യം വെക്കുന്ന പുതിയൊരു ജനാധിപത്യവൽക്കരണപ്രക്രിയ സജീവമായി.

1.2.2. ജാതി എന്ന സ്ഥാപനം കേരളത്തിൽ

ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് കേരളത്തിൽ ജാതിവിഭജനം രൂപപ്പെടുന്നത്. കേരളത്തിൽ നാമെല്ലാം ഒരു ജാതി സമുദായത്തിൽ ജനിച്ച് അതിൽ ജീവിക്കുന്നു. നമ്മുടെ ഓരോരുത്തരുടെയും സഹജപ്രതികരണങ്ങൾ സ്വരൂപിക്കുന്നത് ജാതിയാണ് എന്ന ദുഃഖസത്യം അംഗീകരിക്കാൻ നമ്മിൽ മിക്കവർക്കും കഴിയാത്തവണ്ണം അത്ര രൂഢമൂലമാണ് ജാതിയുടെ സ്വാധീനം[27]. ഈ ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലും ജാതിയെ മറികടന്നുകൊണ്ട് ഒരു വ്യക്തിക്ക് ജീവിക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നത് അത് എത്രമാത്രം ആഴത്തിൽ വ്യക്തിമനസ്സിൽ അവബോധമുണ്ടാക്കി എന്നതിനാലാണ്. ഇന്നും പലരിലും ജാതിബോധം നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട്, ഇവിടെ നിലനിന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അസ്സൽരൂപം ഇന്ന് വിവരിക്കുന്ന ആൾ ജാതീയമായ വിലയിരുത്തലുകൾക്ക് വിധേയനാ[28](യാ)യേക്കും എന്ന അപകടമുണ്ട്. ഇന്ന് ജാതിബോധം ഉൾവലിഞ്ഞ് ഏതാണ്ട് ലൈംഗികതയെപ്പോലെയാണ് പല മനസ്സുകളിലും നിലനിൽക്കുന്നത്. ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച് തുറന്നെഴുതുന്ന ആൾ കലശലായ ലൈംഗികാസക്തിയുള്ള ആളായി പലപ്പോഴും തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ ജാതിയെക്കുറിച്ച് എഴുതുന്ന ആളും തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ടേക്കുമെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[29].

അസംഖ്യം ജാതി, ഉപജാതി വിവരണവും അവയുടെയെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായ ആചാരവിശ്വാസങ്ങളും കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. കേരളം ഒരു ഭ്രാന്താല

യമെന്ന തിരിച്ചറിവുകൊണ്ട് സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ ഇങ്ങനെ പ്രസ്താവിക്കുക യാണ് ചെയ്തത്. ''മലബാറിൽ ഞാൻ കണ്ടതിനേക്കാൾ കവിഞ്ഞ ഒരു വിഡ്ഢിത്തം ഇതിനുമുമ്പ് ലോകത്തെവിടെയെങ്കിലും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടോ? സവർണർ നടക്കുന്ന തെരുവിലൂടെ പാവപ്പെട്ട പറയർക്ക് നടന്നുകൂടാ, പക്ഷേ മിശ്രമായ ഒരു ഇംഗ്ലീഷ് നാമം അല്ലെങ്കിൽ മുഹമ്മദീയനാമം സ്വീകരിച്ചാൽ മതി എല്ലാം ഭദ്രമായി. മലബാറുകാരെല്ലാം ഭ്രാന്തന്മാരാണ്. അവരുടെ വീടുകളത്രയും ഭ്രാന്താലയവും''[30].

കേരളത്തിൽ ജാതി എന്ന യാഥാർത്ഥ്യമില്ലെന്നും ജാതിക്കുമുകളിൽ നട ക്കുന്ന സംവാദങ്ങൾ അംസബന്ധമാണെന്നും അത് ഭാവനാത്മകമാണെന്നുമുള്ള വിലയിരുത്തലുകൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്[31]. ചാതുർവർണ്ണ്യവ്യവസ്ഥ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയം തന്നെ ജാതിപ്രതിനിധാനങ്ങളിലാണ് എന്നത് ഇത്തരം വാദ ങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ നാട്ടിൽ വളരെക്കാലം പരസ്യമായി നിലനിന്ന ജാതി വ്യവസ്ഥ നമ്മുടെയെല്ലാം ബോധാബോധതലങ്ങളിൽ അവശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ഇഷ്ടാ നിഷ്ടങ്ങൾ ഇന്നും നമ്മുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തെ കലുഷമാക്കുന്നുണ്ടെന്നും, അതിനെ വേണ്ടതുപോലെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ പരിഷ്കൃതമായ ഒരു പൗരസമൂഹം എന്ന നിലയ്ക്ക് പെരുമാറാനും പ്രവർത്തിക്കാനും കഴിയുകയുള്ളൂ എന്നതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ''മനുഷ്യാവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ച് കൃത്യമായ അവബോധ മുള്ള സമൂഹങ്ങളിൽ സ്ത്രീവാദിയാകാതിരിക്കാനോ ദലിത്വാദി ആകാതിരി ക്കാനോ ആർക്കും സാധിക്കുകയില്ല''[32].

1.2.3. ജാതിയും രാഷ്ട്രീയവും

ഇന്ത്യയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം നാം വിലയിരുത്തുമ്പോൾ ഒരേ ഒരു കാര്യത്തിൽ മാത്രമേ സമസ്ത ജനങ്ങൾക്കും ഇന്നോളം സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ചിട്ടുള്ളൂ. അത് പ്രായ പൂർത്തി വോട്ടവകാശം എന്ന ഏക കാര്യത്തിലാണ് (അഃൗഹ േഎ്യമിരവശലെ ഡിശ്ല്യമെഹ ഌഹലരശ്യോമലേ). ഒരാൾക്ക് ഒരു വോട്ട് അതിന് ഒരു മൂല്യം (ഛില ാമി, ഛില ഢീലേ, ഛിില ഢമഹൗല) എന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യം അംബേ

ദ്കർ തന്നെ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'ഒരാൾക്ക് ഒരു വോട്ട്; അതിന് ഒരേ മൂല്യ'മെന്ന തത്ത്വം നാം രാഷ്ട്രീയത്തിൽ അംഗീകരിച്ചേക്കാം. എന്നാൽ സാമൂഹിക സാമ്പത്തികഘടനയിൽ ഒരു മനുഷ്യന് ഒരു മൂല്യമെന്ന തത്ത്വത്തിന്റെ നിഷേധം തുടരുകതന്നെ ചെയ്യുന്നു[33]. സമകാലിക രാഷ്ട്രീയ നിലപാടുകളിലും ജാതിയുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമാണ്. "ശ്രീനാരായണഗുരുവിന് മുമ്പുള്ള കേരളവും ഇന്നത്തെ കേരളവും തമ്മിൽ ജാതിപരമായ വീക്ഷണത്തിൽ വലിയൊരു വ്യത്യാസമുണ്ട്. അന്ന് ജാതി വെളിയിൽ കാണാമായിരുന്നു. ഇന്ന് അത് ഉള്ളിൽ ഒതുങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഉള്ളിലൊതുങ്ങൽ നശിക്കൽ അല്ല. വെളിപ്പെടലിനേക്കാൾ ഭയങ്കരമായ ഒരു സ്ഥിതിയാണ് ഉള്ളിലൊതുങ്ങൽ. ഉള്ളിലിരിക്കുന്ന എന്തിനും ശക്തി കൂടും. ബഹിർസ്ഫുരിതമായ ജാതിയെ മാത്രമേ നാരായണഗുരുവിന് എതിർക്കേണ്ടിയിരുന്നുള്ളൂ. ഇന്നാവട്ടെ അദൃശ്യമായ ജാതിയുടെ പരാക്രമങ്ങൾക്ക് നിസ്സഹായരായ നാം ഇരയായി തീർന്നിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് അവർണൻ വീട്ടിൽ കയററുതെന്ന് ഒരു സവർണനും പറയുകയില്ല. അവർണന്റെ കൂടെ ഭക്ഷണം കഴിക്കാനും സവർണന് മടിയില്ല. പക്ഷേ, അവരുടെ നേതാക്കൾ സംസാരിക്കുമ്പോൾ ആ രാഷ്ട്രീയകക്ഷിയുടെ ശബ്ദമല്ല, തങ്ങളുടെ സമുദായത്തിന്റെ ശബ്ദമാണ് അവർ കേൾക്കുന്നത്. ജാതിമനോഭാവത്തിന്റെ കൂടുതൽ ശക്തമായ പുനരവതാരമാണിത്"[34]. സമകാലിക രാഷ്ട്രീയത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതും നിർണ്ണയിക്കുന്നതുമെല്ലാം ജാതിഘടകങ്ങളാണ്. സ്ഥാനാർഥിയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതും ഭൂരിപക്ഷവോട്ട് രേഖപ്പെടുത്തുന്ന വോട്ടർമാരെ കണ്ടെത്തുന്നതുമെല്ലാം വ്യത്യസ്ത ജാതിവിഭാഗങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ്. അങ്ങനെ പലതരത്തിൽ രൂപവും വേഷവും മാറി, ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും, കേരളീയസമൂഹത്തിൽ ജാതിയുടെ സജീവസാന്നിധ്യമുണ്ട്[35]. ജാതിവികാരങ്ങളെ പലതരത്തിൽ ഉത്തേജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് രാഷ്ട്രീയസംഘടനകൾ ഭൂരിപക്ഷപിന്തുണ നേടാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. കുടുംബയോഗങ്ങൾ, വിവാഹങ്ങൾ, ജാതിസംഘടനകളുടെ കർമ്മപരിപാടികൾ തുടങ്ങിയവ സംഘടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് രാഷ്ട്രീയപിന്തുണയ്ക്കായി ജാതി വ്യാപകമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു.

1.2.4. ഹിന്ദുമതത്തിലെ മനുഷ്യത്വരാഹിത്യം

മനുഷ്യസ്വത്വത്തെ അപമാനിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലാണ് ഹിന്ദുമത സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ അടിസ്ഥാനപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. സ്മൃതിപാരമ്പര്യമാണ് അതിന്റെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രാടിത്തറ. സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ സങ്കല്പ നങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ്യമൂല്യവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അന്യമാണ്. ബ്രാഹ്മണമൂല്യവ്യവസ്ഥയെ സാധൂകരിക്കുന്ന സാഹിത്യതത്ത്വശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളാണ് ഋഗ്വേദം, സ്മൃതികൾ, ഭഗവത്ഗീത തുടങ്ങിയവ. ബഹുഭൂരിപക്ഷം വരുന്ന അധ്വാനിക്കുന്ന സമൂഹങ്ങളെ ഹിന്ദുപ്രത്യയശാസ്ത്ര അടിമത്തത്തിൽ നിലനിർത്തുന്ന ദൗത്യമാണ് ഈ തത്ത്വ ശാസ്ത്രസാഹിത്യകൃതികൾ ചരിത്രത്തിൽ നിർവഹിച്ചിട്ടുള്ളത്. ജ്ഞാനം, തൊഴിൽ, സാമ്പത്തികസ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയവയെ അധ്വാനിക്കുന്ന സമൂഹങ്ങ ളിൽനിന്നും അന്യവത്ക്കരിച്ച ജ്ഞാനപദ്ധതിയാണ് വേദങ്ങളും ധർമ്മശാ സ്ത്രങ്ങളും പ്രചരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്[36]. ജനങ്ങളെ ഉന്നതജാതികളായും നീചജാതിക ളായും വേർതിരിച്ചുകൊണ്ട് അന്യോന്യം സമ്പർക്കം പുലർത്തുന്നതിന് തടയിടുക യാണ് ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ ചെയ്യുന്നത്. സംയോജനത്തിന് പകരം വിഭജനമാണ് അതിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വം. ഒരു ഹിന്ദുവായിരിക്കുക എന്നതി നർത്ഥം കൂടിച്ചേരാതിരിക്കുക, എല്ലാറ്റിൽനിന്നും വേറിട്ടുനിൽക്കുക എന്നതാണ്. ഹിന്ദുമതവും സാമൂഹികമായ ഐക്യവും പരസ്പരവിരുദ്ധമാണെന്ന് അംബേദ്കർ പറയുന്നു. സാമൂഹിക ഐക്യത്തിനായി ഒന്നായി തീരണമെന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഹിന്ദുമ തത്തെ തിരസ്കരിക്കേണ്ടിവരും. ഹിന്ദുമതത്തിൽനിന്നുത്ഭവിച്ച ജാതിവ്യവസ്ഥ മറ്റ് മതങ്ങളും സ്വാംശീകരിക്കുകയും അനുകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി കാണാം. രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ ലക്ഷ്യങ്ങളോടെ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ അടി ച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട ചങ്ങലയാണ് ഹിന്ദുമതമെന്നും ജാതിയും വർണചിന്തയും നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ കടന്നുവന്നതിന്റെ കാരണം മതങ്ങളും ദൈവങ്ങളും വേദ ശാസ്ത്രങ്ങളുമാണെന്നും ഹിന്ദുമതത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവായ പെരിയോർ ഇ.വി.രാമസ്വാമി സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്[37]. ഈ വ്യവസ്ഥയും ബ്രാഹ്മണികമൂല്യങ്ങളും അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രവർത്ത

നങ്ങളും സവിശേഷമായ ഒരു ലോകബോധവും അനുദിനബോധരൂപങ്ങളും ഓരോ ജാതികളും സൃഷ്ടിക്കുക വഴി വിരോധവും വെറുപ്പും അപമാനവും പരസ്പരം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു മാനസികഘടനയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥയും വർണബോധവും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ചിരപുരാതനമായ വൈദികപാരമ്പര്യം തങ്ങൾക്ക് ദാനമായിത്തരുന്ന കീഴാളസമൂഹത്തിന്റെ വിധേയത്വം ആധുനികവത്ക്കരണത്തിന്റെയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും തുറസ്സുകളിലേക്ക് പടിയിറങ്ങിപ്പോകുന്നത് തടയാനുള്ള ഇന്ത്യൻ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയും ബ്രാഹ്മണാദിവിഭാഗങ്ങളുടെയും ഭ്രാന്തമായ വ്യഗ്രതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രരൂപമാണ് ഹിന്ദുത്വം[38].

ബ്രാഹ്മണജ്ഞാനശാസ്ത്രം എപ്പോഴും മോക്ഷത്തെയും അനശ്വരതയെയുമാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചിട്ടുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണാശയസിദ്ധാന്തങ്ങൾ അനുഭൂതിസിദ്ധാന്തമാണ്. ആസ്വാദനമാണതിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം. ഭൗതികലോകത്തെ നിരാകരിച്ച് ധ്യാനാത്മകമാകാനും അറിവിനെ നിഗൂഢവത്ക്കരിക്കാനും ഹൈന്ദവസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുന്നു. സവർണ്ണഭാവുകത്വമുള്ള ഒരു കവിക്ക് വയലുകളിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന പച്ചപ്പിനെ നോക്കി പച്ചക്കടൽത്തിരമാലകളായി സങ്കല്പിക്കാൻ കഴിയും. എന്നാൽ അതിന്റെ സമൃദ്ധിക്കുവേണ്ടി വെയിലത്തും മഴയത്തും ചെളിയിലിറങ്ങി പണിയെടുക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ അധ്വാനത്തിൽ സൗന്ദര്യം ദർശിക്കാനോ അവരുടെ വിയർപ്പിനെ അശുദ്ധിയുടെയും ദുർഗന്ധത്തിന്റെയും അടയാളമായിട്ടല്ലാതെ പരിഗണിക്കാനോ കഴിയുകയില്ല. ഇത് ബ്രാഹ്മണ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതിയാണ്.

1.2.4.1. ജാതി സ്ഥാപിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ

ഹിന്ദുമതവിശ്വാസാചാരങ്ങൾ പാലിക്കപ്പെടുന്നതിനായി എഴുതപ്പെട്ട മിക്ക ഗ്രന്ഥങ്ങളും ജാതി സ്ഥാപിക്കുന്നവ കൂടിയാണ്. മാത്രമല്ല അവ സ്ത്രീകളെ പല തട്ടുകളിലായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുക കൂടി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മനുസ്മൃതി, ശാംകരസ്മൃതി എന്നിവ പോലുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങൾ സ്ത്രീവിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന

വയുമാണ്. മനുസ്മൃതിയിലെ 3, 5, 9 എന്നീ അധ്യായങ്ങളിൽ വിവാഹകർമ്മങ്ങളും സ്ത്രീധർമ്മങ്ങളുമാണ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. ഭാര്യ, അമ്മ, കന്യക എന്നീ നിലകളി ലുള്ള സ്ത്രീ പങ്കാളിത്തം വേദങ്ങൾ നിർണയിക്കുന്നത് തികച്ചും പുരുഷാധി ഷ്ഠിതവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അനുകൂലമാണ്. ഉപനിഷത്തുക്കൾ, അർത്ഥശാസ്ത്രം, കാമ സൂത്രം, ദർശനങ്ങൾ, ഇതിഹാസങ്ങൾ, പുരാണങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വൈദിക ഹൈന്ദ വസംസ്കാരത്തിനുള്ളിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആശയങ്ങളിലെല്ലാം പ്രായേണ ജാതി-ലിംഗവിരുദ്ധത അന്തർലീനമായിട്ടുണ്ട്.പതിവ്രതകളായ കുല സ്ത്രീകൾ അനുഷ്ഠിക്കേണ്ടുന്ന നിയമാവലികളാണ് ശാംകരസ്മൃതിയിലുള്ളത്. ഇവിടെ സ്ത്രീകളെ വർഗ്ഗീകരിക്കുന്നത് വർണവ്യവസ്ഥയുടെയും ജാതിയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാകുന്നു. 'ഈ ലോകത്തിന്റെ സ്ഥിതി മുഴുവനും സ്ത്രീകളുടെ പാതിവ്രത്യനിഷ്ഠയിലാകുന്നു'[39] എന്ന് സ്മൃതികാരൻ പറയുന്നു.

ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ, ശൂദ്രർ എന്നീ നാലു വർണങ്ങൾക്കും സ്വജാതിയിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ഭാര്യമാരെ തിരഞ്ഞെടുക്കേണ്ടത് എന്ന് വാത്സ്യാ യനൻ 'കാമസൂത്ര'ത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അവരിലുണ്ടാകുന്ന ഔരസപുത്രൻമാരെ മാത്രമേ സമൂഹം അംഗീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. മറ്റ് സ്ത്രീകളുമായുള്ള വേഴ്ചകൾ കാമകേളികൾക്കു മാത്രമാണെങ്കിൽ നിഷിദ്ധമല്ല. അവരിൽ സന്താനലബ്ധി പാടില്ല[40]. സ്ത്രീധർമ്മങ്ങളെക്കുറിച്ചും വിശദമായി ഇതിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. വർണവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് പുറത്തുള്ള സ്ത്രീകളെ പതിവ്രതകളായി കാണാനാവാത്ത മനോഭാവമാണ് വാത്സ്യായനനെക്കൊണ്ട് ഇങ്ങനെ പറയിപ്പിച്ചത്. അത്തരം സ്ത്രീകളുടെ ശരീരം കാമകേളികൾക്ക് മാത്രമായി പുരുഷനുപയോഗപ്പെടുത്താ മെന്ന സവർണ്ണ പുരുഷാധിപത്യമനോഭാവം ഇവിടെ പ്രകടമാകുന്നു[41]. സമൂഹം അംഗീകരിക്കണമെങ്കിൽ സവർണ്ണജാതിസ്ത്രീകളിലും പുത്രൻമാരുണ്ടാകണം എന്നാണ് പറയുന്നത്. പുത്രിമാരെ പ്രസവിക്കുന്ന സവർണ്ണസ്ത്രീയെ സമൂഹം പുറന്തള്ളിയിരുന്നുവെന്ന് ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നു. സ്ത്രീയെയും പുരുഷ നെയും പല ഗണങ്ങളായി തരംതിരിച്ച വാത്സ്യായനൻ സുഹൃത്തുക്കളെ സ്വീകരി

ക്കേണ്ടതും ജാതി നോക്കിയാവണമെന്ന് പറയുന്നു[42].

1.2.4..2. പ(ു)രുഷശാസനം

"നമ്മുടെ രാജ്യത്ത് സ്വജാതിയിലോ ഉയർന്ന ജാതിയിലോപെട്ട പുരുഷന് വശംവദയാകാത്ത സൻമാർഗഹീനകളായ സ്ത്രീകളുണ്ടെങ്കിൽ അവരെ ഉടൻ വധിക്കേണ്ടതാകുന്നു"വെന്ന കാർത്തികപ്പള്ളിരാജാവിന്റെ ശാസനം[43] പുരുഷാധി പത്യസമൂഹം ഭരണകൂടത്തിന്റെ പിൻബലത്തോടുകൂടി സ്ത്രീകളെ എത്രത്തോളം ഭീകരമായാണ് അടിച്ചമർത്തിയത് എന്നതിന് ഒരു തെളിവായി ഇത് അവശേഷിക്കുന്നു. പരപുരുഷന് വഴങ്ങാത്തവരായിരുന്നു അന്ന് അസാന്മാർഗികൾ. ഇത്രയും വിചിത്രമായ ഒരു ശാസനം രൂപപ്പെട്ട സമൂഹത്തിന്റെ സംസ്കാര ത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ശരീരവും അതിന്മേൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരി ക്കുന്ന ചാരിത്ര്യവും ലൈംഗികതയുമാണ് ഇവിടെ സ്ത്രീയുടെ ബാധ്യതകളാകു ന്നത്[44].

1.2.5. ജാതിയും സ്ത്രീകളും ഭിന്നകർത്തൃത്വങ്ങളും

ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്തുന്നതി നുള്ള ശക്തമായ മാധ്യമമായി നിലനിർത്തിയിരുന്നത് സ്ത്രീകളെയായിരുന്നു. യഥാർഥത്തിൽ ജാതി എന്ന സ്ഥാപനം ശുദ്ധി-അശുദ്ധി സങ്കല്പങ്ങൾക്കൂന്നൽ നൽകിക്കൊണ്ട് ശക്തമായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത് സ്ത്രീകളിലൂടെയായിരുന്നു. ജാതിശുദ്ധിയുടെ അളവുകോലനുസരിച്ച് കർശനനിയന്ത്രണം സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ ചുമത്തിയിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥിതി പുരുഷന്മാരെയപേക്ഷിച്ച് സ്ത്രീകളെയാണ് കൂടുതൽ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയത്. സ്ത്രീകൾക്കാണ് ജാതിജന്യമായ സ്പർധ കൂടു തലുള്ളതെന്നെ കൊച്ചിൻ സ്റ്റേറ്റ് മാന്വലിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[45]. ആഭിജാത്യ ത്തിന്റെ കുറുമ്പ് കൂടുതലും സ്ത്രീകളെ ആശ്രയിച്ചാണ് അല്ലെങ്കിൽ സ്ത്രീകളിലൂ ടെയാണ് നിലനിർത്തിപ്പോന്നത്[46]. എല്ലാ ജാതികളിലുംപെട്ട സ്ത്രീകളുടെ ജീവിത ങ്ങളെ ജാതി എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്നത് പ്രധാന പ്രശ്നമായി

വിശകലനം ചെയ്യപ്പെട്ട കൃതിയാണ് ഉമ ചക്രവർത്തിയുടെ 'ജാതിയെ ലിംഗവത്ക്കരിക്കുമ്പോൾ' എന്നത്. ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യം ഹിന്ദുസ്ത്രീകളെ വിധേയപ്പെടുത്തിയതെങ്ങനെയെന്ന് ഈ കൃതി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്[47].

ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ത്രീകളുടെ കുറ്റകരമായ പങ്കാളിത്തത്തെക്കുറിച്ച് നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞയായ ലീല ദുബെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തങ്ങളുടേതായ കുടുംബസംസ്കാരം തുടർന്നുപോകുന്നതിൽ, ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്തും ശുദ്ധി പരിരക്ഷിച്ചും ജാതിയെ നിലനിർത്തുന്നതിൽ സ്ത്രീകൾ മുഖ്യമായൊരു പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് അവർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

''പാചകത്തിനും ഭക്ഷണത്തിനും അതിന്റെ വിതരണത്തിനും ഉയർന്നജാതിക്കാരുടെ ശാരീരികശുദ്ധിയുമായി ബന്ധമുണ്ട്. അവ കുടുംബത്തിലെയും ജാതിയിലെയും പുരുഷൻമാരുടെ ശുദ്ധിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു പങ്കുവഹിക്കുന്നു. ഭക്ഷണത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ശുദ്ധാശുദ്ധങ്ങളുടേതായ ഉത്ക്കണ്ഠകൾ കുടുംബത്തിലാണ് തുടങ്ങുന്നത്. ജാതിതത്ത്വങ്ങളിൽ ഗാർഹികഇടവും വീടും പുറംലോകവും തമ്മിൽ വ്യക്തമായൊരു വേർതിരിവ് നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഭക്ഷണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സ്ത്രീകൾ നടത്തുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങൾ ജാതിയുടെ ശ്രേണീഘടനയെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നതിൽ സുപ്രധാനമായ ഒരു പങ്ക് വഹിക്കുന്നു.''[48]

പൊതുസമൂഹത്തിൽ ഒരു കുറ്റത്തിന് ജാതിയനുസരിച്ചായിരുന്നു ശിക്ഷ. ബ്രാഹ്മണ പുരുഷാധിപത്യത്തിനുകീഴിൽ കുറ്റം എന്നത് ജാതി മാറുന്നതിനനുസരിച്ച് ലഘൂകരിക്കപ്പെടുന്നതായിരുന്നു. അധികാരശാസനങ്ങൾ ലംഘിച്ചാൽ പുരുഷന് ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു ശിക്ഷയെങ്കിൽ, സ്ത്രീയ്ക്ക് അത് പുരുഷസദാചാരത്തിന്റെ കൂടി മേൽനോട്ടത്തിലായിരുന്നു[49]. പൊതുവിൽ 'സ്ത്രീ' എന്ന ഒറ്റ സംവർഗത്തിൽനിന്ന് സ്ത്രീകളെ വർഗ്ഗീകരിച്ച് ചിതറിപ്പിക്കുകയാണ് ജാതി ചെയ്തത്.

1.2.5.1. സവർണസ്ത്രീ

*മനുസ്മൃതി*യിലെ നീതിശാസ്ത്രം അബോധത്തിലെങ്കിലും അംഗീകരിച്ചവരായിരുന്നു ഇന്ത്യയിലെ സവർണസ്ത്രീകൾ. ജാതിവലിപ്പം കൂടുതലും സ്ത്രീകൾക്കാണ് എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[50]. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ പുരുഷന്മാരുടെ ബഹുമാന്യതയും പദവിയും പരിരക്ഷിക്കുന്നവരും കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നവരുമെന്ന നിലയിലാണ് സവർണ്ണസ്ത്രീകളെ വീക്ഷിക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതിനുള്ള ബിന്ദുക്കളെന്ന നിലയിൽ[51] ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകളെ കവാടങ്ങളായാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്ക് ലിംഗാധിഷ്ഠിതവിവേചനങ്ങൾ അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ടാവും. എന്നാൽ അവർ തങ്ങളുടെ ജാതിക്കാരായ പുരുഷന്മാരുടെ ഭൗതികവിഭവങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്[52]. ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യം സ്ത്രീകളെയും അധഃസ്ഥിതരെയും ഒരേപോലെ തങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിൽ കൊണ്ടുവരികയും ജാതികൾ തമ്മിലുള്ള അതിരുകൾ നിലനിർത്തുന്നതിന് സ്ത്രീകൾ പ്രധാനപ്പെട്ട മാധ്യമമാവുകയും ചെയ്തുവെന്ന് ഉമ ചക്രവർത്തി വിലയിരുത്തുന്നുണ്ട്. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയ്ക്കുമേൽ ഏർപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള കഠിനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കും അവരുടെ ചലനങ്ങൾക്ക് ഏർപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള പരിധികൾക്കും ഉയർന്ന മൂല്യം നൽകിയിരുന്നതാണ് ഉയർന്ന വർണ്ണത്തിൽപ്പെട്ടവരുടെ-അത് ബ്രാഹ്മണനോ ക്ഷത്രിയരോ വൈശ്യരോ ആകട്ടെ-ഉയർന്ന പദവിക്ക് കാരണമായിത്തീരുന്നതെന്ന് അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്ത്രൈണലൈംഗികതയ്ക്കുമേലുള്ള നിയന്ത്രണം പൊതുവിൽ എല്ലാ മേൽവർണ്ണസമുദായങ്ങൾക്കിടയിലും ഉണ്ടായിരുന്നു[53]. ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ ഭാരം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചിരുന്നത്, അല്ലെങ്കിൽ ചുമന്നിരുന്നത് ഒരർത്ഥത്തിൽ ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീകളായിരുന്നു[54]. ഈ അവസ്ഥയെ ഉമചക്രവർത്തി 'ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ സവർണസ്ത്രീകളുടെ കുറ്റകരമായ പങ്കാളിത്തം' എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. ഗൃഹ്യസൂത്രങ്ങൾ മേൽജാതിബ്രാഹ്മണസ്ത്രീകളെ പുരുഷാധിപത്യത്തിനും ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കും കീഴിൽ അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ ഒതുക്കുകയാണ് ചെയ്തിരുന്നത്[55].

ദലിതർക്കെതിരെയുള്ള അക്രമങ്ങളിൽ ജാതിയും ലിംഗവും ഒന്നുചേരുന്നുണ്ട്. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും നിയമപരവുമായ തലങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെ താത്ത്വികപരികല്പനകൾ വ്യാപകമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അതിന് അംഗീകാരം നൽകിയത് പുരുഷൻമാർ മാത്രമല്ല. സ്ത്രീകളുടെ അംഗീകാരവും അതിനുണ്ടായിരുന്നു. സ്വജാതിയിൽനിന്നും അനുയോജ്യരായ വരൻമാരെ ലഭിക്കുന്നതിനുള്ള സാധ്യതകൾ കുറയ്ക്കുവാൻ മണ്ഡൽ പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ കാരണമാകുമെന്ന വാദമുന്നയിച്ച് മണ്ഡൽ പ്രഖ്യാപനത്തിനെതിരെ സമരം ചെയ്ത വിദ്യാർത്ഥിനികൾ ഇക്കാര്യം തെളിയിക്കുന്നു[56].

1.2.5.2. കന്യക

സവർണപുരുഷപ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രാവർത്തികമാക്കിയ രണ്ട് സ്ഥാപനങ്ങളായിരുന്നു ശൈശവവിവാഹവും സതിയും. രണ്ടിലും പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം ജാതിശുദ്ധതയായിരുന്നു. പെൺകുട്ടിയുടെ കന്യകാത്വം നഷ്ടപ്പെടുമോ എന്ന ഭയത്താലാണ് ശൈശവവിവാഹം നടത്തിയിരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണ പെൺകുട്ടികളുടെ വിവാഹപ്രായത്തെക്കുറിച്ച് തീരുമാനമെടുക്കുന്ന കമ്മറ്റിക്ക് മുമ്പാകെ ഹാജരായി അഭിപ്രായം രേഖപ്പെടുത്തിയ ബ്രാഹ്മണരുടെ വാദത്തെ പെരിയാർ ഇ. വി.രാമസ്വാമി തന്റെ കൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്: ‘‘ബ്രാഹ്മണസമുദായത്തിലെ പെൺകുട്ടികൾക്ക് വളരെ ചെറുപ്പത്തിൽത്തന്നെ ലൈംഗികചോദനകൾ വികസിച്ചുവരും. അതുകൊണ്ട് രജസ്വലകളായിക്കഴിഞ്ഞാൽ അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കന്യകാത്വം കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നതു ബുദ്ധിമുട്ടാണ്. ഈ അവസ്ഥയിലുള്ള പെൺകുട്ടികളെ കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നത് രക്ഷാകർത്താക്കളെ സംബന്ധിച്ചും ഏറെ ഭാരിച്ച ഉത്തരവാദിത്തമാണ്. പെൺകുട്ടികളുടെ കന്യകാത്വം സംശയാസ്പദമായാൽപ്പിന്നെ അവർക്ക് ജീവിതത്തിൽ ഏറെ പ്രതിസന്ധികളെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരും’’[57]. പെൺകുട്ടികളുടെ ശരീരത്തിനുമുകളിൽ അവരുടെ സമ്മതമോ അറിവോ കൂടാതെ എടുക്കുന്ന തീരുമാനങ്ങൾ നടപ്പിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സവർണപുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ തന്ത്രമെന്ന നിലയിലാണ് ഇത് മനസ്സിലാ

ക്കേണ്ടത്. ബാലികമാരുടെ ബുദ്ധിയുറയ്ക്കുംമുമ്പ് അവരെ വിവാഹം കഴിപ്പിക്കുന്നതിനു പിന്നിലെ ലക്ഷ്യം സവർണരുടെ ജാതിശുദ്ധി തന്നെയാണ്. മറ്റ് മതജാതിസമുദായങ്ങളും ബ്രാഹ്മണരുടെ ശൈശവവിവാഹത്തെ അനുകരിച്ചിരുന്നു. സതി അനുഷ്ഠാനവും വിധവാ പുനർവിവാഹ നിയന്ത്രണവും വഴി വിവിധ വിഭാഗങ്ങളിലുള്ള സ്ത്രീകളുടെ എണ്ണത്തെ അതതു വിഭാഗങ്ങൾക്കു പുറത്ത് ബഹിർവിവാഹ രീതികൾ(ലഃീഴമാ്യ)വഴി പുരുഷന്മാരെ കണ്ടെത്തുന്നതിൽനിന്നും തടയുകയും സ്വന്തം സമൂഹങ്ങളിൽനിന്നും വിവാഹം കഴിക്കുന്ന അന്തർവിവാഹക്രമം (ലിറീഴമാ്യ) ഒരു വ്യവസ്ഥയായി മാറുകയും ചെയ്തു.

സ്വന്തം ജാതിശുദ്ധി(ുൗൃശ്യേ ീള രമലെേ)യിലുള്ള ഭീതിയാണ് മരിച്ചുപോകുന്ന ഭർത്താവിനോടൊപ്പം ഭാര്യമാരെ ചുട്ടുകൊല്ലുന്ന സതിസമ്പ്രദായത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. ഭർത്താവില്ലാതെയുള്ള സ്ത്രീയുടെ ജീവിതം അവളുടെ ലൈംഗികതയെ സംശയിക്കുകയും വിധവയെ സംരക്ഷിക്കുന്നത് സമുദായത്തിന് ബാധ്യതയാകുമെന്നതിനാൽ അവളെ ഇല്ലാതാക്കിക്കൊണ്ട് രക്തശുദ്ധി ഉറപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യം ചെയ്തിരുന്നത്. ഇങ്ങനെ കർശനനിയന്ത്രണങ്ങളിലുള്ള ലൈംഗികസദാചാരനിയമങ്ങളിലൂടെ ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യസമൂഹം സ്വസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളെപ്പോലും ക്രൂശിക്കുകയാണുണ്ടായത്.

1.2.5.3. പതിവ്രത

ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ സവർണസ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയ്ക്കുമുകളിൽ കനത്ത വിലക്കുകളായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. കർശനനിയമങ്ങൾ മൂലം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടതും നിയന്ത്രണവിധേയവുമായിരുന്നു അത്. ജാതി പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ശുദ്ധിയെ സാധൂകരിക്കുന്നതിലും സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട പാതിവ്രത്യം പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരുപങ്ക് വഹിക്കുന്നുണ്ട്. പരമ്പരകളുടെ രക്തശുദ്ധിയെ നിലനിർത്തുന്നതിൽ സ്ത്രീകളുടെ ശുദ്ധി പ്രധാനമായതിനാലും വിപുലമായൊരു സാമൂഹികശ്രേണിയിൽ കുടുംബത്തിന്റെ സ്ഥാനം പ്രധാനമായതിനാലും കുടുംബങ്ങൾക്കകത്തും (പുറത്തും) സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രത്യേകമായ സ്ഥാനമാണുണ്ടായിരുന്നത്. സ്ത്രീധർമ്മത്തെക്കുറിച്ച് അഥവാ പതിവ്രതാധർമ്മത്തെക്കുറിച്ച് സ്ത്രീകളെ ബോധവത്ക്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രതലത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്കു മേലുള്ള നിയന്ത്രണം നിറവേറ്റിയിരുന്നത്. താത്ത്വികർ മുന്നോട്ടുവെച്ച പതിവ്രതയെക്കുറിച്ചുള്ള മാതൃകാപരമായ നിയമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ജീവിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ പത്നീധർമ്മങ്ങൾ സ്വാംശീകരിക്കുന്നു. ഹൈന്ദവസമൂഹത്തിലെ ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ കാര്യത്തിൽ, പുരുഷാധിപത്യപരമായ വർഗ-ജാതിഘടനയുടെ രൂപം ആവിഷ്കരിച്ചത് ബ്രാഹ്മണരാണ്. ഹൈന്ദവസമൂഹത്തിലെ ഭാര്യയുടെ കടമയായ പതിവ്രതാധർമ്മം അങ്ങനെ സ്ത്രീകൾ അംഗീകരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി മാറി. അതവർ മോഹിക്കുന്ന പദവിയുമായി. ശുദ്ധിയും ഭാര്യയുടേതായ വിശ്വസ്തതയും അവരുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ഏറ്റവുമുന്നതമായ പ്രകാശനമായിത്തീർന്നു[58].

ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് വിധേയപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകൾ തങ്ങളുടെ ലൈംഗികതയെ സ്വയം നിയന്ത്രിക്കുന്നു. പാതിവ്രത്യഭംഗം വന്ന സ്ത്രീകളെ 'സാധനം' എന്ന് മുദ്ര കുത്തി സ്മാർത്തവിചാരം നടത്തി സമുദായത്തിൽ നിന്നും പുറന്തള്ളിയിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണസമുദായത്തിലെ പുരുഷന്മാരുടെയും സ്ത്രീകളുടെയും ദൈനംദിനജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് വി.ടി.ഭട്ടതിരിപ്പാട് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരി

ക്കുന്നു. പുരുഷന്മാരാണെങ്കിൽ 'ഉണ്ണുക, ഉറങ്ങുക, ഗർഭം ഉണ്ടാക്കുക' എന്നിവയും സ്ത്രീകളാണെങ്കിൽ 'വെക്കുക, വിളമ്പുക, പ്രസവിക്കുക' എന്നിവയുമാണ്[59] ചെയ്തുപോന്നിരുന്നത്. തങ്ങൾ അനുസരിക്കുന്ന നിയമങ്ങളിലൂടെ ശക്തിയും മാന്യതയും കൈവരുന്നതായി സ്ത്രീകൾ കരുതുന്നു. പാതിവ്രത്യം, ഹിന്ദുസ്ത്രീ യുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പർദ്ദയായിട്ടാണ് കരുതിയിരുന്നത്[60]. കാരണം, ശുദ്ധിയും ഭാര്യമാരുടേതായ വിധേയത്വവും മോക്ഷത്തിനുള്ള ഉപാധികളായി കണ ക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്ത്രീകളുടെ അംഗീകാരത്തോടെ, അസമവും ശ്രേണീപരവു മായ വ്യവസ്ഥയെ പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയുമായിരുന്നു അത്. സ്ത്രൈണലൈംഗികതയ്ക്കുമേൽ നിയന്ത്രണങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള യഥാർത്ഥ പദ്ധതികളും സ്ഥാപനങ്ങളും; അതുപോലെ തന്നെ സ്ത്രീകൾക്ക് പൊതുവായി അനുഭവിക്കേണ്ടിവന്ന കീഴായ്മയും ഇത്തരത്തിൽ പൂർണ്ണമായും മറ യ്ക്കപ്പെട്ടു. വളരെയധികം 'സ്വാഭാവികവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട'തിനാൽ ഒരു പ്രത്യയശാ സ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ പുരുഷാധിപത്യം ആഴത്തിൽ സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടു[61]. അങ്ങനെ സവർണ്ണസ്ത്രീയുടെ രക്തത്തിന്റെ കലർപ്പില്ലായ്മയിൽ അഭിമാനിച്ച ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യം അവളെ 'ഭാരതസ്ത്രീയുടെ ഭാവശുദ്ധി'യെന്നു വാഴ്ത്തിപ്പാടുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അതേസമയം സവർണ്ണപുരുഷന് ജാതി ശ്രേണിയിൽ കിട്ടുന്ന എല്ലാ സാമൂഹികപദവികളും സവർണസ്ത്രീകൾകൂടി പങ്കി ടുകയും ചെയ്തു. അസംഖ്യം വിലക്കുകൾക്കുള്ളിൽ പാകപ്പെടുത്തിയെടുത്ത സവർണസ്ത്രീയുടെ കർത്തൃത്വം അബോധത്തിൽ അവയെ സ്വാംശീകരിക്കുകയും സ്വശരീരത്തിൻമേലുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങളെ തങ്ങളുടെ ഉയർന്ന ജാതിശുദ്ധിയുടെ മികവായി അംഗീകരിക്കുകയും അത് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്തു.

ജാത്യാചാരങ്ങളെയും സ്വജാതിവിവാഹങ്ങളെയും നിലനിർത്തുന്നതിനുള്ള ഏറ്റവും പ്രായോഗികമായ വഴിയായിരുന്നു ഒരു വ്യക്തിയെ അവരുൾപ്പെടുന്ന ജാതിയിൽനിന്നും പുറത്താക്കുകയെന്നത്. പടിയടച്ച് പിണ്ഡം വെക്കുക എന്നത് സ്ത്രീകൾ ഭയന്നിരുന്ന ഒരു ശിക്ഷാവിധിയായിരുന്നു. 'ഭ്രഷ്ട്' വ്യക്തികളെ അച്ച

ടക്കം പഠിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തമായ മാധ്യമമായിരുന്നു[62]. പ്രാചീനകാലങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന 'പുലപ്പേടി', 'മണ്ണാപ്പേടി' തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങൾ ഇങ്ങനെ പാതിവ്ര ത്യഭംഗം വന്ന സ്ത്രീകളെ അകത്തുനിന്നും തന്ത്രപൂർവ്വം പുറത്താക്കാനുള്ള അഥവാ ഭ്രഷ്ടരാക്കാനുള്ള സവർണരുടെ ഉപായം കൂടിയായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടു ണ്ട്[63].

1.2.5.4. അവർണസ്ത്രീ

ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ പ്രവർത്തനം കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്നതായിരുന്നില്ല. വീടിന് പുറത്ത് ദലിത്സ്ത്രീകൾ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാമ്പ ത്തിക സാമൂഹിക കാർഷിക ഉത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ സജീവമായി പ്രവർത്തിച്ചി രുന്നു. വൃദ്ധരായ മാതാപിതാക്കളും കുട്ടികളുമടങ്ങുന്ന കുടുംബം പുലർത്തേണ്ട തിന്റെ ബാധ്യതയും ഉത്തരവാദിത്തവും പുരുഷനേക്കാൾ സ്ത്രീകൾക്കായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ അവസ്ഥകളിലും പുരുഷനൊടൊപ്പം തുല്യ മായിത്തന്നെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രവർത്തിച്ചു. പുലർകാലത്ത് അധ്വാനിക്കാൻ ഇറങ്ങി ഇരുട്ടത്ത് കുട്ടികൾക്കും ഭർത്താവിനും വെച്ചുവിളമ്പി നിത്യമായ കഠിനപ്ര യത്നത്തിൽ സ്വജീവിതം സുഖസൗകര്യങ്ങളറിയാതെ ആധിയിലും വ്യാധിയിലും കഴിച്ചുകൂട്ടി. അങ്ങനെ പൊതുസമൂഹവും ദലിത്സമുദായവും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനത്തിലാണ് നിലനിന്നത്.

സാമൂഹികമായി യാതൊരു തരത്തിലുമുള്ള അംഗീകാരവും പദവിയും അർഹിക്കാത്ത, അത് നൽകേണ്ടതില്ലാത്ത, കൂടുതൽ അധ്വാനിക്കുന്ന, എളുപ്പ ത്തിൽ വശംവദയാക്കാവുന്ന, വിധേയയായ ഒരുവളെന്ന കർതൃത്വമാണ് പൊതു സമൂഹം ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കു നൽകിയിരുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലിംഗപദവി (ഴലിറല്യ) അവരുടെ ജാതീയമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥ, സാമൂഹികാധ്വാനം(ീരശമഹ ഹമയീൗ്യ), പൊതുഇടങ്ങളിൽ പുരുഷനോടൊപ്പമുള്ള ദൃശ്യത തുടങ്ങിയ ഘടക ങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചാണ് നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടത്. "ഏറ്റവുമധികം അധികാരം

കൈപ്പിടിയിലൊതുക്കുന്ന മേൽജാതിക്കാരനായ പുരുഷൻ, നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം അവകാശങ്ങളനുഭവിക്കുന്ന ഗണത്തിലെ അംഗമാണ്. ഈ ഗണത്തിന്റെ വിപരീതാഗ്രത്തിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനം.''[64]

ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ കീഴ്ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്ക് ഒരുതരത്തിലുള്ള കുലീനതയുമില്ല. കീഴ്ത്തട്ടുകളിലെ സ്ത്രീകളെ ഹൈന്ദവമൂല്യമണ്ഡലത്തിലെ മാനദണ്ഡങ്ങൾക്കനുസൃതമായി കുടുംബിനികളായി കണ്ടിരുന്നില്ല. മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്കു മാത്രമായിരുന്നു ആ പദവി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കുലീന, കുടുംബിനി, പതിവ്രത, തറവാട്ടമ്മ തുടങ്ങിയ സ്ത്രീസ്വഭാവത്തെ മഹത്ത്വവത്ക്കരിക്കുന്ന വിശേഷണപദങ്ങളൊന്നും ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുമായി ചേർക്കപ്പെടുന്നില്ല. ''കേരളത്തിൽ സ്ത്രീകളെ വിശേഷിപ്പിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന രണ്ട് പ്രയോഗങ്ങളാണിവ-'തറവാട്ടിൽ പിറന്നവൾ', 'ചന്തപ്പെണ്ണ്', 'മാന്യതയുള്ള സ്ത്രീ'യെ 'തറവാട്ടിൽപിറന്നവൾ' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുമ്പോൾ 'മാന്യതയില്ലാത്ത സ്ത്രീ'യെ 'ചന്തപ്പെണ്ണ്' എന്ന് വിളിക്കുന്നു. ഈ വിളിയിൽ പഴയ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അംശങ്ങൾ പതിയിരിക്കുന്നുണ്ടെന്നു തീർച്ച. 'തറവാട്' എന്നാൽ പഴയ ജാത്യാഭിമാനത്തിന്റെ, സാമ്പത്തിക-സാമൂഹികാധികാരത്തിന്റെ കേന്ദ്രമായിരുന്നല്ലോ. 'ചന്ത'യോ? പല ജാതിക്കാർ, പ്രത്യേകിച്ച് കീഴ്ജാതിക്കാർ, പല മതക്കാർ, ആണും പെണ്ണും ഒത്തുചേരുന്ന, 'ജാതിശുദ്ധം' തീരെ പാലിക്കാൻ പറ്റാത്ത ഇടമാണ്. അപ്പോൾ തറവാട്ടിലിരിക്കുന്നവൾ പരിശുദ്ധയും ചന്തയിൽ പണിയെടുക്കുന്നവൾ അശുദ്ധയുമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടു[65]. മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രത്യുത്പാദനത്തിന്റെ തലങ്ങൾക്കുപുറത്ത് മറ്റ് പ്രവർത്തനങ്ങളൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, ലൈംഗികത (യശീഹീഴശരമഹ ൃലുൃീറൗരശേീ) പ്രദാനം ചെയ്യുകയെന്ന് ഏക അക്ഷത്തിലേക്ക് അവർ ന്യൂനീകരിക്കപ്പെടുന്നു. സവർണ്ണജാതിയുടെ വംശശുദ്ധി നിലനിർത്തുന്നതിന് സവർണ്ണസ്ത്രീകളുടെ ഗാർഹികനിയന്ത്രണം അത്യാവശ്യമായിത്തീർന്നു[66]. എന്നാൽ അതേസമയം ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് ഇത്തരം ഭാരങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയിൽ പ്രത്യേകിച്ച് കാർഷികോത്പാ

ദനപ്രക്രിയയിൽ സാമൂഹികാധ്വാനം(ീരശമഹ ഹമയീൗ) പ്രദാനം ചെയ്തും അധ്വനിക്കുന്ന ശരീരങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ലൈംഗികാധ്വാന(ലെഃൗമഹ ഹമയീൗ)ത്തിലും അവർ പ്രധാന പങ്ക് വഹിക്കുന്നു[67]. എന്നാൽ അധ്വാനത്തെ ആദരിക്കുന്ന സാംസ്കാരികോന്നമനം അക്കാലത്തെ സവർണ്ണസംസ്കൃതജനത നേടിയിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് സാമൂഹികമായി ഒരു പദവിയിലേക്കുയരുന്ന തിൽനിന്നും ദലിത് സ്ത്രീകൾ തഴയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

ദലിത്ജാതികൾക്കകത്ത് സ്ത്രീകളെ പുരുഷന്മാർ അടിച്ചമർത്തുന്നതിന്റെ തോത് വളരെ കുറവാണെന്ന് പൊതുവായി അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അതിനു കാര ണമായി പറയുന്നത് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെമേൽ 'പാതിവ്രത്യവ്യവസ്ഥ'കളുടെ ഭാര മില്ല എന്നതും അവർ സാമൂഹിക ഉത്പാദകരായി തൊഴിൽപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടു ന്നതുകൊണ്ടും എല്ലായ്പ്പോഴും ആദരിക്കപ്പെടേണ്ട 'ആദരണീയ'ജന്മങ്ങളായി ദലി ത്സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാർക്ക് പരസ്പരം സമീപിക്കേണ്ടിവരുന്നില്ല എന്നതുമാണ്. മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകളുടെ ബഹുമാന്യതയുടെ അടിസ്ഥാനം അവരുടെ പുരുഷന്മാർക്ക് പൊതുസമൂഹത്തിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്ന ആദരവാണ്. എന്നാൽ ദലിത് സ്ത്രീകൾക്ക് ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരുതലത്തിൽ നിൽക്കേണ്ടിവരുന്നില്ല[68].

1.2.5.5. പരികർമ്മി

അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ മാത്രമല്ല, ദലിതരുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനപ്രക്രിയക ളിലും സ്ത്രീകൾക്ക് അവരുടേതായ പങ്കുണ്ടായിരുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് മല യരുടെ ബാധോച്ചാടനകർമ്മത്തിൽ മലയസ്ത്രീകളും പങ്കെടുക്കുന്നുണ്ട്. മനു ഷ്യർക്ക് പറ്റുന്ന കണ്ണേറും നാക്കേറും തീർക്കാൻ മലയസ്ത്രീകൾ 'തച്ചുമന്ത്രിക്കൽ' പാട്ട് പാടുന്നു. ഇതിന് ആറന്മുളശാസ്ത്രം എന്നും പേരുണ്ട്. നിഴൽ നീക്കുന്ന കർമ്മമാണ് മലയസ്ത്രീ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. നിഴൽ പറ്റിയ ആളെ ഇരുത്തിയിട്ടാണ് തെച്ചിച്ചെടി തലയിലുഴിഞ്ഞ് പാടുന്ന ചടങ്ങ്. ആറന്മുളശാസ്ത്രം എന്ന ഈ കണ്ണേറ് ബാധപ്പാടിന് 'തിരുനിഴൽമാല'യുമായി ബന്ധമുണ്ട്. അപൂർവ്വമായി നട

ത്തുന്ന ഈ കൂത്തിന് 'ദേവക്കൂത്ത്' എന്നാണ് പറയുന്നത്[69]. കോലത്തുനാട്ടിലെ ചെറുകുന്നിൽ മലയസ്ത്രീ തെയ്യം കെട്ടുന്നുണ്ട്. വള്ളിയും നാരദനുമാണ് ദേവക്കൂത്തിലെ വേഷങ്ങൾ. വള്ളി മലയസ്ത്രീയും നാരദൻ മലയപുരുഷനുമായിരിക്കും. തോറ്റം ചൊല്ലാനും ചൂട്ട് കത്തിക്കാനും മലയസ്ത്രീകൾ സജീവമായി രംഗത്തുണ്ടാകാറുണ്ട്. മലയസ്ത്രീകൾ തെയ്യാട്ടത്തിൽ പരികർമ്മികളും ആകാറുണ്ട്[70].

1.2.5.6. ദൈവത്താൾ

ദലിതരുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെ ദൈവരൂപങ്ങൾ മിക്കതും സമുദായത്തിലെ തന്നെ മുൻതലമുറയിൽപ്പെട്ടവരായിരിക്കും. കേരളത്തിൽ പലയിടത്തും അരങ്ങേറുന്ന മിക്കവാറും തെയ്യങ്ങളും തിറകളുമെല്ലാം അഭിമാനം സംരക്ഷിക്കാനാവാതെ ചത്തുതുലഞ്ഞ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിരൂപങ്ങളോ പെൺപ്രതിരോധങ്ങളുടെ ചരിത്രാഖ്യാനസ്വഭാവങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നവയോ ആണ്. പ്രാദേശികഭേദമനുസരിച്ച് ഇത്തരം കഥകൾ ഇന്നും സുലഭമാണ്. പറച്ചിക്കല്ലുകളും പുലക്കല്ലുകളും മൺമറഞ്ഞ ദലിത്വനിതകളുടെ സ്മരണാർത്ഥം നാട്ടിയവയാണ്. ഓരോന്നിന്റെയും പിന്നിലുള്ള ഐതിഹ്യങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമാണ്. ദലിത് ജനസമൂഹത്തിന്റെ മിക്ക ആരാധനാമൂർത്തികളും ഇങ്ങനെ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതികളോട് പടപൊരുതി ദൈവങ്ങളായി പരിണമിച്ചവരാണ്. ജന്മിയുടെ ഇഷ്ടത്തിനു വഴങ്ങാത്തതുകൊണ്ട് കൊല്ലപ്പെട്ട ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ പിന്നീട് കണ്ടിത്തെയ്യമായി മാറി. ചെമ്മീൻ കണ്ടി ചെളിയിട്ട് കുടുക്കുന്ന ഒരു പണി ദിവസം അവൾ പുല്ലുവാരി തലയിൽവെച്ച് വരുമ്പോൾ കൂടെ പണിയെടുക്കുന്നവർ മുതലാളിമാർക്കുവേണ്ടി അവളുടെ കണ്ണിലേക്ക് ചെളി വാരിയെറിഞ്ഞു. ആഴമുള്ള കണ്ടിയിലേക്ക് കാൽ വഴുതി വീണ് ഒഴുക്കിൽപ്പെട്ട് മരിച്ച ആ സ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മയാണ് 'കണ്ടിത്തെയ്യം'[71]. ഉഗ്രരോഗങ്ങൾക്ക് അടിപ്പെട്ട് മരിച്ചുപോയവരും മൂർത്തികളായി ആരാധിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരുകാലത്ത് ദൈവകോപമായി കരുതിയിരുന്ന വസൂരിബാധയെത്തുടർന്ന് ചത്തുപോയവരെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചതാണ് 'പണ്ടാരമൂർത്തി' എന്ന ദൈവത്തറകൾ. ഇങ്ങനെ ദലിത്സമൂഹത്തിന്റെ ആരാധനാക്രമങ്ങൾ സ്വന്തം കുലത്തോടും

പ്രകൃതിയോടും അഭേദ്യമായ ബന്ധം പുലർത്തുന്നവയാണ്.

1.2.5.7. രജസ്വല

സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതകാലഘട്ടത്തിൽ വളരെയേറെ പ്രാധാന്യമുള്ള സമയമാണ് ആർത്തവ-പ്രസവകാലഘട്ടം. ജീവശാസ്ത്രപരമായി പല മാറ്റങ്ങളും പ്രത്യേകതകളും ഈ കാലഘട്ടത്തെ എല്ലാ സമുദായങ്ങളും വേറിട്ട് കണ്ടിരുന്നു. പൊതു ഇടത്തിൽനിന്നും വീടിനകത്തുനിന്നും സ്ത്രീകളെ മാറ്റിനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ആർത്തവകാലഘട്ടത്തെ ആഘോഷിച്ചത്. പുഷ്പിണിയാവുക, ഋതുമതിയാവുക എന്നെല്ലാം ആലങ്കാരികമായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഈ കാലഘട്ടം ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ച് വലിയ പ്രാധാന്യമുള്ളതായിരുന്നില്ല. ഒരു കന്യകയുടെ ആദ്യത്തെ ആർത്തവം വലിയ ആഘോഷമായി നടത്താൻ ദലിത്സമുദായങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ പിന്നീടത് പ്രാധാന്യമുള്ള വിഷയമല്ലാതായി മാറുന്നു. ആർത്തവസംബന്ധിയായി ശാരീരികപ്രത്യേകതകളൊന്നും ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെ സംബന്ധിച്ച് എടുത്തുപറയേണ്ടതല്ലാത്തതാണ്. ശാരീരികാസ്വസ്ഥതകളിലും പാടത്തും പറമ്പിലും അവൾ അധ്വാനിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. മറ്റ് സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളെപ്പോലെ ഈ സമയം ശരീരത്തിന് പരിചരണം നൽകാനോ വിശ്രമത്തിലേർപ്പെടാനോ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സാഹചര്യങ്ങൾ അവളെ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ആർത്തവ-പ്രസവകാലഘട്ടങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ സ്വസമുദായത്തിൽനിന്ന് വിലക്കും വിവേചനവും അനുഭവിച്ചിരുന്നു. ഈ രണ്ടവസ്ഥകളിലും നിരന്തരമായ അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടേണ്ട സ്ഥിതിയും ഉണ്ടായിരുന്നു.

1.2.5.8. ഗർഭിണി

ദലിത്വിഭാഗങ്ങളിലെ ഗർഭിണികളുടെ ജീവിതാവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് മലബാർ മാന്വലിൽ വില്യം ലോഗൻ വിവരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

പ്രസവവേദന തുടങ്ങിയാൽ ഗർഭിണിയെ ഒറ്റപ്പെട്ട ഒരു ആലയിൽ കൊണ്ടു

വിട്ട് ഒരു യോഗഭാഗ്യംപോലെ മരിക്കുകയോ ജീവിക്കുകയോ ചെയ്തോ എന്ന് പറഞ്ഞ് ബന്ധുക്കൾ പിൻവാങ്ങുന്നു. 28 ദിവസത്തേക്ക് ഗർഭിണിക്ക് ഒരു സഹായവും ചെയ്തുകൊടുക്കരുതെന്നാണ് ആചാരം. വല്ല മരുന്നും വേണ്ടിവന്നാൽ അകലെനിന്ന് എറിഞ്ഞുകൊടുക്കും. കുഞ്ഞു ജനിക്കുന്നതിന് തൊട്ടുമുമ്പ് ഗർഭിണിയുടെ സമീപത്ത് ഒരു പാത്രം തിളച്ച വെള്ളം വെച്ചുകൊടുക്കുന്നതാണ് ഏക സൗകര്യം[72].

കോഴിക്കോട് ജില്ലയിലെ നെടുങ്ങാട്ടുമ്മൽ ഉപ്പായിയമ്മ തന്റെ ദലിത്ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും പ്രസവാനുഭവത്തെക്കുറിച്ചും ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

''അന്നത്തെ പോലൊരു കാലം ഇനി വരരുത് എന്നാണ് നിരീക്കുന്നത്. പെണ്ണുങ്ങളായിരുന്നു എല്ലാ ദുരിതവും പേറേണ്ടിയിരുന്നത്. രാവിലെ കോഴി കൂവുന്നതിന് മുമ്പെന്നെ പറമ്പിലുള്ള മുതിർന്നോരെല്ലാം പണിക്കുപോവും. കുട്ടികളേം പ്രായമായവരേം നോക്കി ഞങ്ങൾ കുറച്ച് വല്യേ കുട്ടികൾ മാത്രം പൊരേലുണ്ടാവും. നേരം ഇരുട്ടിയാലേ അവര് തിരിച്ചുവരൂ. അതുവരെ അമ്മമാരെ കാണാതെ പിഞ്ചുകുട്ട്യോൾടെ ഒച്ചത്തിലുള്ള നിലവിളിയെ ഉണ്ടാവൂ''.

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനബാഹുല്യത്തേയും അവർക്ക് മാത്രമായി നിശ്ചയിച്ച് മാറ്റിവെച്ച ചുമതലകളേയും ഈ ജീവിതാഖ്യാനത്തിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാവുന്നതാണ്. ''എന്റെ തെരണ്ടുകല്ല്യാണം കഴീന്നതിനുമുമ്പെന്നെ കെട്ടുകല്യാണം കഴിപ്പിച്ചു. അച്ഛനുമമ്മേം കാർന്നോമ്മാരും പറഞ്ഞുറപ്പിച്ച് വാക്കാൽ ആണിന്റെ കൈയ്യിലേൽപ്പിക്കുന്നതായിരുന്നു കല്യാണം. പെൺപണം കൊടുത്തിട്ടാണ് എന്നെ കെട്ടിച്ചത്. താലിയോ മാലയിടലോ ഒന്നും ഉണ്ടായ്ര്ന്നില്ല. മറ്റ് ഉയർന്ന ജാതിക്കാര് പെണ്ണുങ്ങളെപ്പോലെ കല്യാണം കഴിഞ്ഞ് വീട് നോക്കിയിരിക്കാനൊന്നും പറ്റില്ല. കെട്ട്യോന്റൊപ്പം എന്നും പണിക്കിറങ്ങണം. പുലർച്ചെ പാടത്തിറങ്ങി നെല്ല് കൊയ്ത് അതിൽനിന്ന് കൂലി കിട്ടുന്ന ഉരി പച്ച നെല്ല് കൊണ്ടുവന്ന് ഇരുട്ടത്ത് വറുത്തു കഞ്ഞിവെച്ചു വിളമ്പണം. അന്ന് വെളിച്ചോംണ്ടായിര്ന്നില്ല.

ഇര്ട്ടന്നെ ഇരുട്ട്. നിലാവെളിച്ചത്തില്, ചാണകം മെഴുകിയ മുറ്റത്ത് പാത്രങ്ങൾ നെരത്തിവെക്കും. എല്ലാര്ക്കും ഒരു കയിലെങ്കിലും ഒരുപോലെ വെളമ്പി എത്തിക്കണം. അവസാനം കലത്തിലൊന്നുണ്ടാവില്ല. മഴക്കാലത്ത് പണിയൊന്നുല്ലാതെ, ചോർന്നൊലിക്കുന്ന കൂരയിൽ എല്ലാരും പട്ടിണിയിലായിരിക്കും. അപ്പോഴാണ് ഞങ്ങൾ പെണ്ണ്ങ്ങള് വിരുതോടെ കരുതിവെച്ച മുളമ്പാത്തിയിലെ അരീം, നീണ്ടിക്കെഴങ്ങുമെല്ലാം പുറത്തെടുക്കുക''.

ജാതിവ്യവസ്ഥയിലെ ഏറ്റവും നികൃഷ്ടമായ ആചാരമായിരുന്നു അയിത്തം. അത്യന്തം പ്രാകൃതവും മനുഷ്യവിരുദ്ധവുമായ ഈ ആചാരം ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വത്തെതന്നെ തമസ്കരിക്കുന്നതും അകറ്റിനിർത്തുന്നതുമായിരുന്നു. ''പുറത്തേക്ക് ഇറങ്ങണമെങ്കിൽ തീണ്ടലാണെന്ന് അറിയിക്കാൻ ഒച്ചയാട്ടണമായിരുന്നു. ഓയ്...ഓയ് എന്ന് പറഞ്ഞാണ് നടക്കുക. പണിക്കുപോയാൽ ഒരു നേരം കഞ്ഞികിട്ടും. അത്ന്നെ നെലത്ത് കുഴികുത്തി ഇല കോട്ടിവെച്ച് കുഴിയിൽ ഒഴിച്ചിട്ടാണ് തര്ന്നത്. ഞങ്ങൾ പണിക്കാര് ദൂരെ മാറിനിക്കും. എല്ലാ കുഴികളിലും ഒഴിച്ച് കഴിഞ്ഞാലെ അടുത്ത് വരാൻ പറ്റൂ. അപ്പോഴേക്കും കാക്കയോ കോഴിയോ ഒക്കെ കഞ്ഞിയിൽ കൊത്തിയിരിക്കും. നല്ല കുപ്പായമോ മുണ്ടോ ഉടുക്കാനുണ്ടായ്ര്ന്നില്ല. കല്ലേം മാലേം നിറച്ച് കഴ്ത്തിലിടും. കുപ്പായം കുറേകഴിഞ്ഞാണ് ഇടാൻ തൊടങ്ങിയത്. കല്ലേം മാലേ പിന്നീട് സമരക്കാര് വന്ന് ഊരിപ്പിച്ചു. അമ്പലത്തിലും കൊളത്തിലും ഞങ്ങളെ കൊണ്ടുപോയിരുന്നു. പെറ്റെണീക്കൽ ഒരു ഭാഗ്യം പോലെയാണുണ്ടാവുക. ഞാൻ ആറു പെറ്റു. രണ്ടാള് പേറില്തന്നെ മരിച്ചുപോയി. പേറ് നടക്കുമ്പോ ആരും തിരിഞ്ഞുനോക്കില്ല. അയിത്താണ്. പെറ്റിട്ട കുട്ടീന്റെ പൊക്കിൾകൊടി നമ്മളെ കൊണ്ട്ന്നെ മുറിപ്പിക്കും. പെറ്റിട്ട രണ്ടെണ്ണത്തിന് ജീവനില്ലായ്രുന്നു. ചത്ത കുട്ടീനെ ഞാൻ തന്നെ തുണിയില് ചുരുട്ടിയെടുത്ത് നടന്ന് മേലേപറമ്പില് കൊണ്ടോയി കുഴികുത്തി മൂടി. എല്ലാംന്നെ കൊണ്ടന്നെ കൂട്ടക്കാരും കാർന്നോമ്മാരും ചെയ്യിച്ചു. ഇന്നേതെങ്കിലും പെണ്ണ് അതൊക്കെ ചെയ്യോ? പണ്ടത്തെ കാലം ഇനി ഒരിക്കലും ണ്ടാവര്ത്''[73]. ജീവശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യുത്പാ

ദനത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീ പ്രധാന പങ്ക് വഹിക്കുമ്പോഴും പ്രസവം എന്ന പ്രക്രിയയിൽ സ്ത്രീ അനുഭവിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണിത്.

1.2.5.9. വയറ്റാട്ടി

മലയസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ കുലത്തൊഴിൽ മന്ത്രവാദവും പേറെടുക്കലുമാണ്. പുരുഷന്മാരോടൊപ്പം തെയ്യക്കാവിൽ തോറ്റംപാട്ട് പാടാനും സ്ത്രീകൾ പോകാറുണ്ട്. ഉത്തരകേരളത്തിലെ പ്രസിദ്ധ തെയ്യാട്ടക്കാരനായിരുന്ന കുഞ്ഞിമംഗലം കേളുപ്പണിക്കരുടെ മകളും അഴീക്കോട്ടെ പ്രഗത്ഭ കോലക്കാരൻ കുഞ്ഞിരാമൻ പെരുമലയന്റെ ഭാര്യയുമായ സി.പി.നാണി തന്റെ അനുഭവങ്ങളിങ്ങനെ പങ്കുവെക്കുന്നു. ''കുട്ടി ജനിക്കാനായെന്ന് ഞാങ്ങക്ക് ലക്ഷണം വഴി തന്നെയാ മനസ്സിലാകുക. ഈ സമയത്ത് വീട്ടുകാരോട് നിറവിളക്കും നിറനാഴിയും ഒരുക്കാൻ പറയും. ഭൂദർശനസമയത്താണ് ഇത് പറയുക. കുട്ടി അമ്മയുടെ വയറ്റിൽ നിന്ന് പുറത്തുവരുമ്പോൾ നിറവിളക്കും നിറനാഴിയും കണി കാണണമെന്ന് പഴയ സങ്കല്പം. കുട്ടി ആണാണെങ്കിൽ വീട്ടിലെ കാരണവർ പച്ചമട്ടൽ (മടൽ) മിറ്റത്തടിച്ച് ഒച്ചയുണ്ടാക്കണം. പെണ്ണാണെങ്കിൽ കിണ്ണം മുട്ടണം. ഞങ്ങളുടെ ആൾക്കാരാണെങ്കിൽ (മലയർ) ആണിന് ചെണ്ട കൊട്ടിയും പെണ്ണിന് മണി മുട്ടിയുമാണ് ശബ്ദമുണ്ടാക്കേണ്ടത്. കലാശപ്പാട്ടു പാടിയാണ് കുട്ടിയെ എടുക്കുക.

''എടുത്ത പേറ്റിച്ചിയേയും
അലക്കിയ വണ്ണാത്തിയേയും പറയിപ്പിക്കല്ലാ
പിറപ്പിച്ച അച്ഛനേയും
പെറ്റമ്മേനെയും പറയിപ്പിക്കല്ലാ''.

എന്ന് തുടങ്ങുന്നതാണ് കലാശപ്പാട്ട്. അതിനുശേഷം ബന്ധുക്കളുടെ സാന്നിധ്യത്തിലാണ് കുട്ടിയെ അമ്മയ്ക്ക് നൽകുന്നത്''[74]. ആധുനികകാലഘട്ടത്തോടെ ഇങ്ങനെ പൈതൃകമായി തുടർന്നിരുന്ന പേറെടുക്കൽ സംസ്കാരമെല്ലാം അന്യംനിന്നു പോയിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ഓരോ ജാതിക്കൂട്ടങ്ങളും അവരുടെ കുല

ത്തൊഴിലിൽ സ്ത്രീ-പുരുഷസമത്വത്തോടെ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു. പാണസ്ത്രീകൾ പാട്ടുപാടി പാട്ടിയായപ്പോൾ പറയസ്ത്രീകൾ പനമ്പു പൊളിച്ച് കൊട്ടയും മുറവും ഉണ്ടാക്കി. നിരവധി വ്യത്യസ്ത കൈത്തൊഴിലുകളും ആചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാന ങ്ങളും വിശ്വാസങ്ങളും ഗൃഹവൈദ്യവും തങ്ങളുടെ കുലത്തിന്റെ നിലനില്പിനായി ദലിത് സ്ത്രീകൾ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു.

1.2.5.10. അടിമയമ്മ

അടിമക്കച്ചവടത്തിന്റെ ഇരകളായിരുന്നു ദലിതർ. കുടുംബത്തെ ഒന്നാകെയും അച്ഛനമ്മമാരെയും മക്കളെയും വേർപിരിച്ചും കച്ചവടം നടത്തിയിരുന്നു. അച്ഛനെയും അമ്മയെയും അറിയാതെ അരക്ഷിതാവസ്ഥയിലുള്ള കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ രോദനം നാടൻപാട്ടുകളിൽ ഉയർന്നുകേൾക്കാം[75]. ഒരു രൂപ മുതൽ പതിനാല് രൂപ വരെയായിരുന്നു ഒരു അടിമയുടെ വില. വിദേശരാജ്യങ്ങളിലേക്കും ഇവിടെനിന്ന് അടിമകളെ കയറ്റി അയച്ചിരുന്നു. കൊച്ചി തുറമുഖത്തും കോഴിക്കോട്ടും പൊന്നാനിയിലും കൊല്ലത്തും വിദേശക്കപ്പലുകൾ വന്ന് അടിമകളെ വിലയ്ക്കു വാങ്ങി കയറ്റിക്കൊണ്ടുപോകുമായിരുന്നു[76]. മൂന്നുതരത്തിലുള്ള അടിമവ്യാപാരമാണ് ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്നത്. ജന്മം, കാണം, പാട്ടം എന്നിവയായിരുന്നു അവ. മുഴുവൻ വിലയും നൽകി ഒരടിമയെ വിലയ്ക്കു വാങ്ങുന്നതാണ് ജന്മം. അത്തരം വില്പന നടന്നുകഴിഞ്ഞാൽ ഉടമസ്ഥന് അടിമയുടെ മേൽ പിന്നെ യാതൊരു അവകാശവും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതല്ല. ഒരു നിശ്ചിത തുക വാങ്ങിക്കൊണ്ട് നിശ്ചിതകാലത്തേക്ക് ഉടമസ്ഥൻ തന്റെ അടിമയെ വേറൊരാൾക്ക് കൈമാറുന്നതാണ് കാണം. അടിമയെക്കൊണ്ട് ജോലി ചെയ്യിക്കാനുള്ള അവകാശം മാത്രമാണ് കൈമാറുന്നത്. അടിമയുടെ മേലുള്ള അവകാശം ഉടമസ്ഥനുണ്ട്. അടിമയെ വാടകയ്ക്ക് കൊടുക്കുന്നതാണ് പാട്ടം. മലബാറിൽ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഒരു പുരുഷന് 8 പണവും ഒരു സ്ത്രീക്ക് 4 പണവും പാട്ടപ്പണമായി ലഭിച്ചിരുന്നു[77]. അടിമത്തത്തിന്റെ മൂന്നുതലങ്ങളായ ജന്മം, കാണം, പാട്ടം എന്നിവയെക്കുറിച്ച് ബുക്കാനൻ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[78]. അടിമകൾ കൊടുത്തിരുന്ന നികുതിയാണ് അടിമക്കാശ്. അടിമക്കച്ചവടം

നടന്നകാലത്ത് അടിമസ്ത്രീകളുടെ പ്രധാന കർത്തവ്യം ജന്മിക്ക് നല്ല അടിമക്കുട്ടികളെ ഉത്പാദിപ്പിച്ചുകൊടുക്കുക എന്നതായിരുന്നു. അടിമവ്യവസായത്തെക്കുറിച്ച് 'മലബാർ മാന്വലി'ൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. 1772-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഇന്ത്യയിൽ അടിമവ്യാപാരം നിർത്തൽ ചെയ്യുന്ന വിളംബരം ഉണ്ടായി. എന്നാൽ 1812-ൽ റാണി ലക്ഷ്മീഭായിയുടെ കാലത്താണ് കേരളത്തിൽ അടിമക്കച്ചവടം നിർത്തലാക്കിയ വിളംബരം വന്നതെങ്കിലും 1862 ജനുവരി 1-നാണ് അടിമത്ത നിരോധന നിയമം പ്രാബല്യത്തിൽ വന്നത്[79]. ചില താലൂക്കുകളിൽ 'അടിമകളെ ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കാൻ കഴിവുള്ള അടിമസ്ത്രീ'ക്ക് വില കൂടുതലാണ്. പത്തുവയസ്സിനുകീഴിലുള്ള ആൺകുട്ടിക്ക് ശരാശരി 3 രൂപ 8 അണ വില കിട്ടും. പെൺകുട്ടിക്ക് വില ഇതിൽ അൽപം കുറയും. 1841 ആഗസ്റ്റ് 10ന് നടന്ന ഒരു കോടതി ലേലത്തിൽ പത്തുമാസം പ്രായമായ ഒരു ഇളംപൈതലിനെ വിറ്റത് 1 രൂപ 10 അണ 6 കാശിനാണ്. അടുത്ത കാലത്തുണ്ടായ ഒരു വ്യവഹാരത്തിൽ തീരുമാനിക്കാനുണ്ടായിരുന്നത് 27 അടിമകളുടെ അവകാശം സംബന്ധിച്ച തർക്കമായിരുന്നു[80] തുടങ്ങിയ പരാമർശങ്ങൾ കേരളത്തിൽ അടിമവ്യാപാരം എത്രത്തോളം സക്രിയമായിരുന്നു എന്ന് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.. 'അടിമയമ്മ' എന്ന സങ്കല്പംതന്നെ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ ഭീകരാവസ്ഥയെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

1.2.6. കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ അനുകൂലഘടകങ്ങൾ

കൊളോണിയൽ അധിനിവേശം സാധ്യമാക്കിയ സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയപരിവർത്തനങ്ങൾ വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലാണ് ഇന്ത്യൻ ജനതയ്ക്ക് അനുഭവപ്പെട്ടത്. തദ്ദേശീയ ഭരണവിഭാഗങ്ങളായ ബ്രാഹ്മണർക്കും ബ്രാഹ്മണമേൽജാതിവിഭാഗങ്ങൾക്കും അവർ പാരമ്പര്യമായി കൈയ്യടക്കിയിരുന്ന സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക മേൽക്കോയ്മയ്ക്കുമേലുള്ള ആധിപത്യമായി കൊളോണിയൽ ഭരണം പ്രവർത്തിച്ചു. എന്നാൽ കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ യൂറോപ്യൻ പ്രബുദ്ധതയുടെ ജനാധിപത്യഉള്ളടക്കവും നൈതികതയും ശാസ്ത്രീയചിന്താഗതിയും മുൻനിർത്തി തങ്ങളുടെതന്നെ പാരമ്പര്യത്തേയും സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക

സാംസ്കാരികസ്ഥാപനങ്ങളേയും ജനാധിപത്യവത്ക്കരിക്കുന്നതിനോ സാമൂഹിക നീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ജനാധിപത്യചിന്ത രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനോ ഈ ബ്രാഹ്മണ സവർണവിഭാഗങ്ങൾ തയ്യാറായില്ല. മറിച്ച് യൂറോപ്യൻ ആധുനികത യുടെ വിഭവരൂപങ്ങളായ വിദ്യാഭ്യാസം, ഭരണകൂടസ്ഥാപനങ്ങളിലെ പങ്കാളിത്തം, ഭൗതികവിഭവങ്ങളുടെ മേലുള്ള സ്വത്തുടമാവകാശങ്ങൾ എന്നിവ സ്ഥാപനവത്ക്ക രിച്ച് കുത്തകയാക്കുവാനും അവ ജാതിശ്രേണിയിൽ പിന്നാക്കം നിൽക്കുന്നവർക്ക് പങ്കുവെക്കാതിരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഇവർ നടത്തിയത്. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യ ഭരണവർഗ്ഗം നേടിയെടുത്ത ഈ അധികാര ക്കോയ്മയെ ഈ വിഭാഗങ്ങളുടെ ആന്തരികവും ബാഹ്യവുമായ (ശ്രീല്യ മിറ ൗല്യേ) സ്ഥാനപ്പെടലും ക്രമപ്പെടലുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്.

ഇതുമൂലം കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ പൊതുമ ണ്ഡലത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നതിനും സാമ്പത്തിക സാംസ്കാരിക മൂലധനരൂപ ങ്ങളും നേടിയെടുക്കുന്നതിനും ദലിതർക്കും മറ്റ് പിന്നാക്കജാതിവിഭാഗങ്ങൾക്കും വമ്പിച്ച രീതിയിലുള്ള ജനാധിപത്യസമരങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ സാധ്യമായിരുന്നുള്ളൂ. കൊളോണിയൽ പൊതുമണ്ഡലത്തിലെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക ഇടങ്ങളിൽ സ്ഥാനപ്പെടുകയും സാമൂഹികനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ ആധുനികകർത്തൃത്വമായി പരുവപ്പെടുന്നതിനുള്ള രാഷ്ട്രീയസമരങ്ങളാണ് ആധു നിക ഇന്ത്യയിലെ ദലിത് മുന്നേറ്റങ്ങൾ ലക്ഷ്യം വെച്ചത്.

1.2.6.1. ബ്രിട്ടീഷ് ഭൂനിയമങ്ങൾ

ബ്രിട്ടീഷ് കാലഘട്ടത്തിൽ നടപ്പാക്കപ്പെട്ട ഭൂനിയമങ്ങൾ ഭൂമിക്കുമേലുള്ള അവകാശങ്ങൾ, പാട്ടം, നികുതി എന്നിവ സംബന്ധിച്ചുള്ള പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ രൂപപ്പെടുത്തി. ഇത് ഇന്ത്യൻ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളിലെ ജാതികേന്ദ്രിത സാമൂഹികനി യമങ്ങളേയും ഭൂസ്വത്താവകാശത്തേയും പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നതിന് കാരണമായി. എന്നാൽ കർഷകർക്കും അധ്വാനിക്കുന്ന ദലിത്‌വിഭാഗങ്ങൾക്കും ഭൂവുടമസ്ഥത

ലഭിക്കുന്നതിന് ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണവും ബ്രിട്ടീഷുകാർ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ച സവർണ, ബ്രാഹ്മണ ഉദ്യോഗസ്ഥരും എതിരായിരുന്നു. എന്നാൽ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യം സൃഷ്ടിച്ച വ്യത്യസ്ത നിയമങ്ങളും പരിഷ്കരണ വ്യവഹാരങ്ങളും ജനാധിപത്യബോധത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കും നിയമത്തിന്റെ മുന്നിലുള്ള തുല്യത എന്ന ആശയത്തിനും പ്രാധാന്യം നൽകി. പരമ്പരാഗതവും ജാതികേന്ദ്രിതവുമായ അധികാരബന്ധങ്ങൾ നിലനിർത്തിയതും പുനരുത്പാദിപ്പിച്ചതും ഇന്ത്യൻ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളിലെ ജാതിബന്ധമായ സാമ്പത്തിക-സാമൂഹിക നിയമങ്ങളായിരുന്നു. ഇത്തരം ഗ്രാമസമുദായങ്ങളെ തകർത്തുകൊണ്ട് ജനാധിപത്യ ജീവിതവീക്ഷണമുള്ള ഗ്രാമസമൂഹങ്ങളുടെ വളർച്ച ബ്രിട്ടീഷ്കാലഘട്ടത്തിലും രൂപപ്പെട്ടില്ല. ജാതീയമായ അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ ശ്രേണീബദ്ധമായ സാമൂഹികനിയമങ്ങൾ നിലനിന്നത് ഈ ഗ്രാമസമുദായങ്ങൾക്കുള്ളിലായിരുന്നതുകൊണ്ട് ജനാധിപത്യപരമായ പരിവർത്തനത്തിന് ഇത്തരം ഗ്രാമസമുദായങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജാതികളുടെ ഉന്മൂലനം ഒരു രാഷ്ട്രീയസമരമായി വികസിപ്പിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ദലിത്മുന്നേറ്റങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളിൽ ഈ പ്രശ്നത്തെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് വികസിച്ചുവന്നത്.

1.2.6.2. വിദ്യാഭ്യാസ സ്വാതന്ത്ര്യവും മതപരിവർത്തനവും

പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനംവരെ കേരളത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം നേടാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നത് മേൽജാതിക്കാരായ സവർണവിഭാഗങ്ങൾക്കുമാത്രമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യരുടെ ആഗമനം മൂലം മിഷനറിപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ വിദ്യാഭ്യാസം ജനകീയമാകാൻ ആരംഭിച്ചു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളും സംസ്കൃതത്തിന്റെ വരേണ്യതയെ പുനഃക്രമീകരിച്ചു. പാരമ്പര്യജാതിഘടനയിൽ ചലനം സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന് ചാലകശക്തിയാകാൻ കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിനുകഴിഞ്ഞു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഏറ്റിറക്കത്തിന്റെ ചൂഷണത്തിൽ അമർന്നിരുന്ന ദലിത്ജനത വൈദേശികശക്തികളുടെ സ്വാധീനം മൂലം ക്രിസ്ത്യൻ, ഇസ്ലാം മതങ്ങൾ സ്വീകരിക്കാൻ നിർബന്ധിതരായി. പുതിയ മതവിശ്വാസം സ്വീകരിക്കുക വഴി

ജാതിയെ മറികടക്കാൻ കഴിയുമെന്നായിരുന്നു ജാതിപീഡനത്തിനിരയായവരുടെ വിശ്വാസം. എന്നാൽ മതപരവും സാമൂഹികവുമായ തുല്യത ഇത്തരം മതങ്ങളിൽ അവർക്ക് കണ്ടെത്താൻ കഴിഞ്ഞില്ല. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ദലിതർ തങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച പുതിയ മതങ്ങളെ നിരസിച്ചുകൊണ്ട് പുതിയ സ്വത്വബോധവും ആത്മീയാന്വേഷണങ്ങളും തേടിയത്.

1.2.7. ജാതിവിരുദ്ധ മുന്നേറ്റങ്ങൾ

ഭൗതികതയിലും സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ സമത്വത്തിലും യുക്തിചിന്തയിലും പൂർണമായും അടിയുറച്ച നവചിന്തകളുടെ ഫലമായി പ്രാദേശികമായി ജനങ്ങൾ സംഘടിച്ചുകൊണ്ട് വ്യത്യസ്ത സംഘടനകൾ ഉയർന്നുവരികയുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സാമൂഹിക അടിമത്തത്തിന്റെ പ്രധാന കാരണം നിരക്ഷരതയായിരുന്നു. സാധാരണ ജനങ്ങൾ വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്തേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയും ബ്രാഹ്മണപൗരോഹിത്യത്തിന്റെ മനുഷ്യത്വവിരുദ്ധമായ ആശയങ്ങളെയും അധികാരത്തെയും പ്രതിരോധിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അന്തഃസത്തയെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് മിക്ക സംഘടനകളും ഉദയം ചെയ്തത്. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിൽത്തന്നെ രാജ്യത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ ജാതിവിരുദ്ധ മുന്നേറ്റങ്ങൾ ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. ഇവയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും നിലപാടുകളും സമൂഹത്തിൽ പുരോഗമനപരമായ മാറ്റങ്ങളുടെ സാധ്യതകൾ വർധിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി.

1.2.7.1. സത്യശോധക് സമാജം

ആദ്യകാല ദലിത് മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിരുന്നു ജോതിബാഫൂലെയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പുനെയിലുണ്ടായിരുന്ന സത്യശോധക് സമാജം. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ചാതുർവർണ്യമാണ് ജാതിയുടെ ഉറവിടം എന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു സത്യശോധക് സമാജത്തിലൂടെ ജ്യോതി ബാഫൂലെ സംഘടിപ്പിച്ചത്. സ്ത്രീകളെയും പിന്നാക്കജാതിക്കാരെയും വിദ്യാഭ്യാസമുള്ളവരാ

ക്കാതെ രാജ്യത്തിന് യഥാർഥ പുരോഗതി കൈവരിക്കാൻ സാധിക്കുകയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. താഴ്ന്ന ജാതികളിലെ പെൺകുട്ടികൾക്കായി ഒരു സ്കൂൾ 1848-ൽ അദ്ദേഹം ആരംഭിച്ചു. ദലിതർക്ക് വായിക്കാൻ ഗ്രാമീണ വായനശാല തുറന്നതും ഇദ്ദേഹമാണ്. മുതിർന്നവരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനായി നിശാപാഠശാലകൾ തുടങ്ങി. ഫൂലെയുടെ ജീവിതപങ്കാളിയായ സാവിത്രി ബാഫൂലെയും പ്രവർത്തന രംഗത്തുണ്ടായിരുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകളെയും പെൺകുട്ടികളെയും വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യിക്കാനും പുരോഗമനപരമായ മാറ്റങ്ങൾ അവരിലുണ്ടാക്കാനും സാവിത്രി നിരന്തരമായി പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെട്ടിരുന്നു. സവർണരുടെ ശക്തമായ എതിർപ്പുകളിൽക്കിടയിലും സത്യശോധക്സമാജം ദലിത്ക്ഷേമപ്രവർത്തനങ്ങൾ തുടർന്നുപോന്നു.

1.2.7.2. ആത്മാഭിമാനസംഘടന

പെരിയോർ ഇ.വി.രാമസ്വാമി നായ്ക്കരുടെ സവർണവിരുദ്ധപ്രവർത്തനങ്ങൾ തമിഴ്നാട്ടിലെ ആത്മാഭിമാനപ്രസ്ഥാന (ലെഹള ൃലഉലരേ ൗീലാലിേ)ത്തിലൂടെയുള്ളതായിരുന്നു. സവർണവിരുദ്ധവും ദൈവവിരുദ്ധവുമായ ഈ സംഘടന മനുഷ്യരുടെ സ്വാഭിമാനത്തെയാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്നത്. ദ്രാവിഡമുന്നേറ്റകഴകത്തിലൂടെ അവർണരുടെ ക്ഷേമവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും അയിത്താചരണവും ഇല്ലാതാക്കുകയും സാമൂഹികസേവനവുമായിരുന്നു പെരിയോറിന്റെ ലക്ഷ്യം. ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരെ നിരവധി പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് പെരിയോർ സംഘടിപ്പിച്ചത്. വിവിധ ജാതികളെ സംഘടിപ്പിച്ച് മിശ്രഭോജനം നടത്തുകയും ഹൈന്ദവഗ്രന്ഥങ്ങളായ 'മനുസ്മൃതി'യും 'രാമായണ'വും കത്തിക്കുവാനുള്ള ആർജ്ജവം കാണിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈശ്വരാരാധനയെയും ഹിന്ദുദൈവങ്ങളെയും പരസ്യമായി അദ്ദേഹം എതിർത്തു. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ അവർണരിൽ വിദ്യാഭ്യാസപരവും സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പുരോഗതിയും സാമൂഹികപദവിയും സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാൻ തന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിരുന്നു.

1.2.7.3. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലെ കീഴാളധാര

സവർണരുടെയും അവർണരുടെയും സാമൂഹികമായ സമത്വം രൂപപ്പെട്ടത് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെയായിരുന്നു. അവർണരുടെ മുന്നേറ്റമാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിൽ പ്രധാന്യം നേടിയത്. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം പുരോഗമിച്ചത് വ്യത്യസ്തജാതി-മത ധാരകളിലാണെങ്കിലും അടിസ്ഥാനപരമായി അവ മനുഷ്യരുടെ സമത്വം, വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹികാവസ്ഥ, ദൈവവുമായുള്ള അടുപ്പം തുടങ്ങിയവയ്ക്കാണ് ഊന്നൽ നൽകിയത്. പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന മഹർജാതിയിൽപ്പെട്ട ചൊക്കാമലയുടെ ഒരു ഭക്തിഗീതം ജാതീയതയ്ക്കെതിരെയുള്ള വിമർശനമാണ്.

"ശൂദ്രമക്ഷരസംയുക്തം
ദുരതഃപരിവർജ്യയേത്"

എന്ന ബ്രാഹ്മണനിയമം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയും അക്ഷരലോകത്തിലേക്ക് സാധാരണ ജനത പ്രവേശിക്കാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്തു. ചെരുപ്പുകുത്തി (രവിദാസ്), ക്ഷുരകൻ (സേനൻ), നെയ്ത്തുകാരൻ (കബീർ), ഇറച്ചിവെട്ടുകാരൻ (സദനൻ), തുന്നൽക്കാരൻ (നാമദേവൻ) തുടങ്ങി ഭൗതികവും പ്രായോഗികവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളിലുംപെട്ട മനുഷ്യരുടെ വിശ്വാസങ്ങൾ ഇതിൽ കണ്ണി ചേർക്കപ്പെട്ടു. ബ്രാഹ്മണവ്യവസ്ഥയോട് കലഹിച്ചിരുന്ന ബ്രാഹ്മണവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരും ഈ പ്രസ്ഥാനത്തെ ബലപ്പെടുത്തി. തുളസീദാസ്, ഏകനാഥ് തുടങ്ങിയവർ ഇതിൽ പ്രധാനികളാണ്. രാമാനുജൻ, രാമാനന്ദൻ എന്നിവരുടെ വൈഷ്ണവസിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഖ്യ ഉറവിടം. ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെ രൂപപ്പെട്ടുവന്ന കീഴാളധാര സാമൂഹികജീവിതത്തിലെ ജാതീയമായ സങ്കീർണമായ ഘടനയെ പരിഹരിക്കുന്നതിലൂന്നിയിരുന്നില്ല. കീഴാളഭക്തിരൂപങ്ങളെയപേക്ഷിച്ച് വരേണ്യഭക്തിരൂപങ്ങളാണ് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ടത്.

1.2.8. ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും ഗാന്ധി-അംബേദ്കർ നിലപാടുകളും

ജാതിബദ്ധമായ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളുടെ ഘടനാപരമായ അധികാരബന്ധങ്ങളെ തകർക്കുന്നതിന് ശ്രമിക്കാതെ ജാതിയുടെ നിഴലായി നിലനിൽക്കുന്ന അയിത്തത്തെ നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയപ്രവർത്തനമാണ് ദേശീയപ്രസ്ഥാനം ഏറ്റെടുത്തത്. ഇത്തരം ഗ്രാമസമുദായങ്ങളെ സ്വയംപര്യാപ്തമായ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളായി ആദർശവത്ക്കരിക്കുകയും ബ്രിട്ടീഷ് ആധിപത്യം ഈ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളിൽ ഉണ്ടാക്കിയ മാറ്റങ്ങളെ അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങൾക്കുകൂടി ഗുണപരമായി മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിനുപകരം സാമ്പ്രദായിക സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയശക്തികളുടെ സാമൂഹികാധികാരം ക്രമപ്പെടുത്തുന്ന തരത്തിൽ ഈ ഗ്രാമസമുദായങ്ങളെ പുനരേകീകരിക്കുകയാണ് ദേശീയപ്രസ്ഥാനം ലക്ഷ്യം വെച്ചത്. എന്നാൽ ദലിതരുൾപ്പടെയുള്ള പുറംജാതി-വർണബാഹ്യജനസമൂഹങ്ങളുടെ വിമോചനം ജാതിബദ്ധമായ ഇത്തരം ഗ്രാമസമുദായങ്ങളുടെ തകർച്ചയിലൂടെ അതായത് ജാതിഉന്മൂലനത്തിലൂടെ പാരമ്പര്യാധികാരകോയ്മകളുടെ ഇല്ലാതാകലിലൂടെ മാത്രമേ സാധ്യമാകുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഗ്രാമസമുദായങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച ഗാന്ധിജിയുടേയും അംബേദ്കറിന്റേയും രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകൾ മേൽ സൂചിപ്പിച്ചതിനനുസൃതമായിരുന്നു. ജാതിയെ നശിപ്പിക്കാതെ അയിത്തത്തെ മാത്രം ഉച്ചാടനം ചെയ്യാനുള്ള പദ്ധതിയിൽ ഗാന്ധി നിലകൊണ്ടപ്പോൾ ജാതിയുടെ നശീകരണത്തിന് പാരമ്പര്യഗ്രാമസമുദായങ്ങളുടെ ജാതിബദ്ധമായ അധികാരഘടന തകർക്കണമെന്നായിരുന്നു അംബേദ്കറിന്റെ നിലപാട്.

1.2.9. അംബേദ്കറുടെ ജാതിവിരുദ്ധപ്രവർത്തനങ്ങൾ

മഹർജാതിയിൽ ജനിച്ച അംബേദ്കറിനുണ്ടായ ജാതീയമായ പീഡാനുഭവങ്ങളാണ് ജാതിയെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ അന്വേഷിക്കാനും അതിനെ നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യുന്ന രാഷ്ട്രീയത്തെ രൂപപ്പെടുത്താനും അദ്ദേഹത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. എന്നാൽ അധഃസ്ഥിത ജാതികളുടെ പ്രതിനിധി എന്നതിലുപരിയായി ആധുനിക രാഷ്ട്ര

ത്തിന്റെ സാമൂഹികപുരോഗതിക്കനുകൂലമായി മാനവികമായ ആശങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്ത ഒരു ഹ്യൂമനിസ്റ്റ് എന്ന നിലയിലാണ് അംബേദ്കറെ വിലയിരുത്തേണ്ടത്. അംബേദ്കർ ജാതിയെ സമീപിക്കുന്നത് ഗാന്ധിജിയെപ്പോലെ അതിനെ പരിഷ്കരി ച്ചെടുക്കുക എന്ന രീതിയിലല്ല. മറിച്ച് സമൂഹത്തിൽനിന്നും ജാതിയെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയായിരുന്നു. ദലിതരും ജാതിനിന്ദ്യരുമായ അധ്വാനി ക്കുന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ദേശീയകർത്തൃത്വം ചരിത്രപരമായി രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടിരി ക്കുന്നത് ജാതീയമായ അടിച്ചമർത്തലും അധ്വാനരൂപങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ജൈവബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഈ വീക്ഷണം മുൻനിർത്തിയാണ് 1936–ൽ അംബേദ്കർ ഇൻഡിപെൻഡന്റ് ലേബർ പാർട്ടി രൂപീകരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ജനത' എന്ന പുസ്തകത്തിലെ ലേഖനത്തിൽ താൻ രൂപീകരിച്ച പാർട്ടിയുടെ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ ഉള്ളടക്കത്തെപ്പറ്റി ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ അധഃസ്ഥിത ജനതയുടെ ഇന്നത്തെ സാമൂഹികനിലയ്ക്ക് കാരണമാ യത് അംബേദ്കറുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള പുരോഗമനപ്രവർത്തനങ്ങളായിരുന്നു[81]. അസമത്വത്തിന്റെയും അനീതിയുടേയും സ്ഥാപനവത്ക്കരണമായിരുന്നു ജാതി. ഇതിനെതിരെ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായ ഏറ്റവും സമഗ്രമായ വിചാരവും പ്രവർത്തനവും അംബേദ്കറിന്റേതുതന്നെയാണെന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[82].

സാമൂഹികമായ ഇത്തരം അനീതികൾ എങ്ങനെയാണ് അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗ ങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരെ മാത്രം ബാധിക്കുന്നത്. ജാതിയുടെ ആനുകൂല്യങ്ങൾ പറ്റുന്ന വിഭാഗങ്ങൾക്ക് ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ മുഖ്യധാരയിലേക്കെത്തിക്കാൻ കഴിയാത്തതെ ന്താണ് എന്ന ചോദ്യങ്ങളുയരുന്നത് ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിലാണ്. ഇതിനുള്ള മറുപടി അംബേദ്കർ തന്നെ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അവർ താഴ്ന്ന വർഗ്ഗങ്ങളുടെ അഭിലാഷങ്ങളോട് സഹാനുഭൂതി പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ പിന്നാക്കസമുദായത്തിൽ പ്പെട്ട ഞങ്ങൾ ഒരുപക്ഷേ ഞങ്ങളുടെ ഭാഗധേയം ഈ മുന്നാക്കസമുദായങ്ങളെ ഏൽപ്പിക്കുമായിരുന്നു. എന്നാൽ കൂടുതലുയർന്നവരെന്നും അഭ്യസ്തവിദ്യരെന്നും പറയപ്പെടുന്ന വർഗങ്ങളുടെ ആധിപത്യത്തിന്റെ കയ്പ്പേറിയ അനുഭവമാണ്

നൂറ്റാണ്ടുകളായി ഞങ്ങൾക്കുണ്ടായിട്ടുള്ളത്. അസ്പൃശ്യരെന്നു കണക്കാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ജനവിഭാഗം ഇവിടെ ജീവിക്കുന്നു എന്നത് തീർച്ചയായും മുന്നാക്കക്കാർക്ക് ബഹുമതിയല്ല. അധഃകൃതവർഗ്ഗങ്ങളുടെയും ക്രിമിനൽവർഗ്ഗങ്ങളുടെയും പദവി ഉയർത്താൻ അവർക്കു കഴിയുമായിരുന്നുവെന്നതിനെപ്പറ്റി സംശയം വേണ്ട. അവർക്ക് അവരുടെ സംസ്കാരം ഞങ്ങളിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്ന് ഞങ്ങളെ തുല്യരാക്കാൻ കഴിയുമായിരുന്നു. അങ്ങനെ അവർ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നെങ്കിൽ''[83] അംബേദ്കറിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ജാതി ഇനം തിരിക്കപ്പെട്ട അസമത്വത്തിന്റെ (ഏ്യമറലറ കിലൂൗമഹശ്യേ) ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. അതിൽ ജാതികളെ ബഹുമാന്യതയുടേതായ ഒരു ആരോഹണക്രമത്തിലും നിന്ദയുടേതായ ഒരവരോഹണക്രമത്തിലുമാണ് സ്ഥാനീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതായത് ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ നിങ്ങൾ ഉയർന്ന വിതാനങ്ങളിലേക്ക് പോകുമ്പോൾ ജാതികളുടെ അധികാരവും പദവിയും കൂടുന്നു. താഴ്ന്ന വിതാനങ്ങളിലേക്ക് പോകുമ്പോൾ, ജാതികളോടുള്ള നിന്ദയുടെ അളവ് കൂടുന്നു. വർണ്ണസങ്കല്പത്തിലധിഷ്ഠിതമായ മൂല്യവ്യവസ്ഥയിലാണ് ജാതികൾ പിന്നീട് അതിന്റെ തുടർച്ച നിലനിർത്തിയത് എന്ന് അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[84]. വർണ്ണസങ്കല്പവും തരംതിരിച്ചുള്ള സാമൂഹികാസമത്വവും രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ചരിത്രസാമൂഹികസാഹചര്യത്തെ അംബേദ്കർ തന്റെ 'ശൂദ്രന്മാർ ആരായിരുന്നു' എന്ന കൃതിയിൽ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്[85]. അന്തർവിവാഹക്രമമാണ് (ലിറീഴമ്യ) ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അടിത്തറയെന്ന് അംബേദ്കർ സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്[86]. സമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വിവിധതരത്തിലുള്ള ബഹിർവിവാഹക്രമ(ലഃീഴമാ്യ)ങ്ങളുടെ മേൽ അന്തർവിവാഹക്രമം (ലിറീഴമാ്യ) നേടിയെടുത്ത ആധിപത്യമാണ് ജാതിയുടെ രൂപീകരണത്തിലേക്ക് നയിച്ചത് എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു[87].

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെമേൽ സവർണ്ണഹിന്ദുസമൂഹം നടത്തിയ കൈയ്യേറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നിരവധി ഉദാഹരണങ്ങൾ അംബേദ്കർ തന്റെ പുസ്തകങ്ങളിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യത്തിൻ കീഴിൽ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലെ

വിഭാഗമായി വരുന്നത് ദലിത് സ്ത്രീകളാണെന്ന ബോധ്യം അംബേദ്കർ പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. പൊതുവെ സമൂഹത്തിലെ മുഴുവൻസ്ത്രീകൾക്കും ഗുണകരമാവുന്ന നിലപാടുകളും തീരുമാനങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെതായിട്ടുണ്ട്. ഒരു സമൂഹം പുരോഗതി പ്രാപിച്ചുണ്ടോ എന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് ആ സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതനിലവാരത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാകണമെന്ന് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരുന്നു[88].

“ഇന്ത്യയിലെ മൊത്തം ജനങ്ങൾക്കും വേണ്ടുന്നവിധത്തിൽ ജനാധിപത്യത്തെ ഘടനാപരമായി പൊളിച്ചെഴുതാനും സിദ്ധാന്തവത്ക്കരിക്കാനും അംബേദ്കർ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങൾ, ദലിതർക്കൊപ്പം പിന്നാക്കവിഭാഗങ്ങൾക്കും ന്യൂനപക്ഷങ്ങൾക്കും സ്ത്രീകൾക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം നടത്തിയ സമരങ്ങൾ, സവർണ്ണരും അവർണ്ണരും വിദേശികളുമായ തന്റെ കാലത്തെ പ്രമുഖ വ്യക്തികളേയും ചിന്താധാരകളേയും ഉൾക്കൊണ്ടുള്ള സംവാദങ്ങൾ, വിപുലമായ എഴുത്ത്, സർവോപരി അദ്ദേഹം സാധ്യമാക്കിയ ‘സ്ഥല-സമുദായ-രാഷ്ട്രീയം’ ഇവയെല്ലാം ആധുനിക ഇന്ത്യയെ ജനാധിപത്യത്തിലും സാമൂഹികനീതിയിലും മാനവികതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദേശരാഷ്ട്രമാക്കുന്നതിന് ലക്ഷ്യം വെച്ചുകൊണ്ട് ആധുനിക ഇന്ത്യയുടെ ശാക്തീകരണത്തിനായി അംബേദ്കർ നല്കിയ സംഭാവനകളായിരുന്നു”[89].

1.2.10. നവോത്ഥാനം

നവോത്ഥാനകാലഘട്ടം ആധുനിക മനുഷ്യസങ്കല്പത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയ ചിന്താപ്രക്രിയയായും സമൂഹത്തിന്റെ മുഴുവൻ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പായി വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യബോധം, യുക്തിചിന്ത, മനുഷ്യനെ അളവുകോലാക്കുന്ന പ്രപഞ്ചവീക്ഷണം എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെ എല്ലാ സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങളിലേയും ജനങ്ങൾ വിവിധ സംഘടനകളിലൂടെ പ്രവർത്തനനിരതരായി. കേരളീയ നവോത്ഥാനം ജാതിപരിഷ്കരണപ്രക്രിയയിലൂടെയും സമുദായങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തോടെയുമാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. എല്ലാ സമുദായങ്ങളും അവരവ

രുടെ സമുദായങ്ങളിൽ നിലനിന്ന അനാചാരങ്ങളേയും മാമൂലുകളേയും നിരാകരിക്കുകയും സംഘടനകളിലൂടെ സാമുദായികസ്വത്വങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തു. പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളും മൂല്യബോധവും ജാതിസമുദായങ്ങളെ ആന്തരികമായി നവീകരിച്ചപ്പോൾ കൊളോണിയൽ ഭരണത്തെത്തുടർന്നുണ്ടായ സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങൾ ജാതിവിഭാഗങ്ങളെ സജാതിവത്ക്കരിക്കുകയും സമുദായങ്ങളായി പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയുമാണ് ചെയ്തത്.

നവോത്ഥാനം മുന്നോട്ടുവെച്ച ഈ മുന്നേറ്റങ്ങൾ ജാതിപരിഷ്കരണത്തിന്റേയും അയിത്തോച്ചാടനത്തിന്റേയും ചാലകശക്തികളായി മാറി. എന്നാൽ ഇതിനോടൊപ്പം ജാതിനശീകരണത്തിനും മതനിരാസത്തിനും പ്രാധാന്യം കൊടുത്തിരുന്ന ഒരു ധാര കൂടി വികസിച്ചുവന്നു. ജനാധിപത്യബോധവും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യവും മാനവികതയിലും തുല്യനീതിയിലും അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയ രാഷ്ട്രീയഭാവുകത്വത്തിന് രൂപം നൽകി. വിവിധ സമുദായങ്ങളിൽനിന്നും ആ സമുദായത്തെ പരിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ട് പുരോഗമനകാംക്ഷികളായ നേതാക്കൾ ഉയർന്നുവന്നു. അയ്യാവൈകുണ്ഠൻ, ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗി, ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ, നാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവൻ, വി.ടി.ഭട്ടതിരിപ്പാട്, മന്നത്ത് പത്മനാഭൻ തുടങ്ങിയവർ സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താക്കളായി അറിയപ്പെട്ടത് അവരുടെ മാനവികതയിലൂന്നിയ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടേയാണ്. നാരായണഗുരുവിന്റെ 'ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്', സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ 'ജാതി വേണ്ട, മതം വേണ്ട, ദൈവം വേണ്ട മനുഷ്യന്' എന്നീ വാക്യങ്ങൾ ആധുനിക മനുഷ്യസമൂഹത്തെയും സമത്വത്തെയും വിഭാവനം ചെയ്യുന്നവയായിരുന്നു. അയ്യങ്കാളി, സഹോദരൻ അയ്യപ്പൻ, കുമാരഗുരുദേവൻ തുടങ്ങിയവരായിരുന്നു ജാതിനശീകരണത്തിലൂന്നിയ ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കായി പ്രവർത്തിച്ച നവോത്ഥാനധാരയിലെ പ്രമുഖർ. ആധുനിക പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപീകരണം, വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പുരോഗതി, രാഷ്ട്രീയ

സാമുദായികസംഘടനകളുടെ ഇടപെടലുകൾ തുടങ്ങിയവ ഇക്കാലഘട്ടത്തെ നിർണ്ണയിക്കത്തക്ക ശക്തികളായിരുന്നു[90].

1.2.10.1. ശ്രീനാരായണഗുരുവും ധർമ്മപരിപാലനയോഗവും

ശ്രീനാരായണഗുരു (1854-1928) അവർണസമുദായങ്ങളുടെ സമുദ്ധാരണ ത്തിനുവേണ്ടി സ്ഥാപിച്ച സംഘടനയായിരുന്നു ശ്രീനാരായണ ധർമ്മപരിപാലന യോഗം. എന്നാൽ പിന്നീട് ഇത് ഈഴവസംഘടന മാത്രമായി മാറുകയാണുണ്ടായ ത്. 'ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്ന വാക്യം സാമൂഹികതിന്മ കൾക്കെതിരെയുള്ള ആഹ്വാനം കൂടിയായിരുന്നു. ജാതീയമായ വ്യത്യാസം ഉപരി പ്ലവം മാത്രമാണ് എന്നും ഒരു മരത്തിലെ എല്ലാ ഇലകളിലും ഒരേ ചാറ് തന്നെയാ ണുണ്ടാവുക എന്നും അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാട്ടി. ഹിന്ദുമതത്തിലെ തിന്മകൾക്കെതിരെ പ്രവർത്തിച്ച അദ്ദേഹം 1888-ൽ അരുവിപ്പുറത്ത് ക്ഷേത്രം നിർമ്മിക്കുകയുണ്ടായി. അവർണരുടെ ഈശ്വരരാധനയ്ക്കുവേണ്ടി അദ്ദേഹം കേരളത്തിൽ വ്യാപകമായി ക്ഷേത്രങ്ങൾ പണിയുകയും സവർണരെ വെല്ലുവിളിക്കുകയും ചെയ്തു. എല്ലാ മത ങ്ങളുടെയും ഏകത്വത്തെ ഉദ്ഘോഷിച്ച നാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ദുർബലവിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിതത്തെ സജീവമാക്കുകയുണ്ടായി. സമുദായങ്ങളിലെ ദുരാചാരങ്ങളെ എതിർത്ത അദ്ദേഹം അവർണസമുദായങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങൾക്കുമുള്ള പരിഹാരം വിദ്യ സമ്പാദിക്കലാണ് എന്ന് ഉറച്ചുവിശ്വ സിച്ചു. 'വിദ്യ കൊണ്ട് സ്വതന്ത്രരാകുക, സംഘടന കൊണ്ട് ശക്തരാകുക' എന്ന തായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സന്ദേശം.

1.2.10.2. അയ്യങ്കാളിയും സാധുജനപരിപാലനസംഘവും

ജാതീയമായ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾക്കെതിരെ ദലിതരിൽനിന്നും ആദ്യമുയർന്ന സ്വരമായിരുന്നു അയ്യങ്കാളിയുടേത്. പുലയസമുദായത്തിൽ ജനിച്ച അയ്യങ്കാളി

1905-ൽ സാധുജനപരിപാലനയോഗം രൂപപത്ക്കരിച്ചതോടെ ദലിതരുടെ അനിഷേധ്യനേതാവായി ഉയർന്നു. സവർണ്ണ പ്രമാണികളുമായി നിരന്തരം ഏറ്റുമുട്ടലുകൾ നടത്തി താൻപോരിമ പ്രകടിപ്പിച്ചു. സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യനിഷേധത്തിനെതിരെ വില്ലുവണ്ടിയാത്രയിലൂടെ സമരം നടത്തി. ദലിതസമൂഹത്തെ വെറും അധ്വാനോപകരണങ്ങളാക്കി കണ്ടിരുന്ന ജന്മിമാർക്കുമുമ്പിൽ തന്റെ സമുദായത്തെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ഒരു വർഷംനീണ്ട ആദ്യത്തെ കാർഷികപണിമുടക്ക് നടത്തി. ദലിത്സ്ത്രീകളെ സമരരംഗത്തേക്കിറക്കിയത് അയ്യങ്കാളിയായിരുന്നു[91]. ദലിത്സ്ത്രീകൾ മാറുമറയ്ക്കരുതെന്ന സവർണരുടെ ഉഗ്രശാസനത്തെ ധൈര്യപൂർവ്വം നേരിടാൻ അദ്ദേഹം ആഹ്വാനം നൽകി. ദലിത്സ്ത്രീകൾ അടിമത്തത്തിന്റെ അടയാളമായി അവർ അണിഞ്ഞിരുന്ന ഇരുമ്പുവളയങ്ങളും കല്ലുമാലകളും ഉപേക്ഷിക്കാനും മേൽവസ്ത്രം ധരിക്കാനും തുടങ്ങിയത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദലിത്സ്ത്രീശാക്തീകരണപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമായിരുന്നു. അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ 1915-ൽ കൊല്ലത്തെ പീരങ്കിമൈതാനത്തു സംഘടിപ്പിച്ച സമ്മേളനവേദിയിൽവെച്ച് ജാതീയ അടിമത്തത്തിന്റേയും കീഴായ്മയുടെയും ചിഹ്നങ്ങൾ വലിച്ചെറിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ അടിമത്തത്തെയും അയിത്തത്തെയും ദലിത്സ്ത്രീപക്ഷത്തുനിന്നും നോക്കിക്കാണാൻ അയ്യങ്കാളിക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകളിൽ അധ്വാനം, നീതി എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി സ്വാതന്ത്ര്യബോധമുണ്ടാക്കിയെടുക്കാനും അയ്യങ്കാളി ശ്രമിച്ചു[92].

1.2.10.3. പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാനും പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയും

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽ പ്രബലമായ ഒരു യാഥാസ്ഥിതിക നാടുവാഴി ഭരണകൂടം നിലനിന്ന തിരുവിതാംകൂറിൽ രൂപപ്പെട്ട ഒരു സാമൂഹിക മുന്നേറ്റവും ആധ്യാത്മികപ്രസ്ഥാനവുമാണ് പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ. ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്ഥാപകനും ആധ്യാത്മികവിശ്വാസകേന്ദ്രവുമാണ് പൊയ്കയിൽ ശ്രീകുമാരഗുരുദേവൻ എന്ന പൊയ്കയിൽ യോഹന്നാൻ. ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരുടെ മതപരിവർത്തനത്തിന് കീഴാളവിഭാഗങ്ങൾ വിധേയമായ പത്തൊ

മ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ശ്രീകുമാരഗുരുദേവന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട 'പൊയ്കക്കൂട്ടം' സജീവമാകുന്നത്. 1905–കളിൽ ഹൈന്ദവപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കുള്ളിലും ക്രൈസ്തവസഭകളിലും 'പൊയ്കക്കൂട്ടർ' അറിയപ്പെട്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. പാരമ്പര്യേതരമായ ഒരാത്മീയത മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ട് വ്യവസ്ഥാപിത ഹിന്ദു–ക്രിസ്ത്യൻ വിശ്വാസലോകത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുക മാത്രമല്ല ചലനാത്മകമായ ഒരു പുതുസമുദായത്തിന്റെ ഭാവനാലോകം പണിയുക കൂടിയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്തത്[93]. ആത്മീയതയെ സമുദായത്തിന്റെ വിഭവനിർമ്മിതിക്കായി അദ്ദേഹം പ്രയോജനപ്പെടുത്തി. സമ്പത്തില്ലാത്തവരായി സ്വയം കരുതിയിരുന്ന സമുദായത്തെനോക്കി സ്വന്തമായുണ്ടാക്കാവുന്ന വിഭവങ്ങളുടെ വലിയൊരു നിര തന്നെ അദ്ദേഹം കാണിച്ചുകൊടുത്തു[94]. പുതിയ സാമുദായികസ്വത്വബോധവും ആധുനിക ലോകത്തിന്റെ പൊതുജീവിതചര്യകളും ഒരേ സമയം നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കാണ് കുമാരഗുരുദേവൻ നേതൃത്വം നൽകിയത്. ആധുനിക വസ്ത്രധാരണരീതി, പുതിയ ദിനചര്യകൾ, സാമൂഹികഇടപെടലിനായുള്ള പുതിയ പെരുമാറ്റസംഹിതകൾ എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു ആധുനിക സ്വത്വനിർമ്മിതിയുടെ ഉപാധികൾ. സ്ഥാപനങ്ങൾ, ഭൂമി, വിദ്യാഭ്യാസം, രാഷ്ട്രീയപ്രാതിനിധ്യം തുടങ്ങിയ ഭൗതിക–സാമൂഹികവിഭവസമാർജ്ജനത്തിലൂടെ സമകാലിക മൂലധനമണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശനം ഉറപ്പാക്കാനുള്ള നിരന്തര പ്രവർത്തനം കുമാരഗുരുദേവന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്നതായി കാണാം[95]. ഇന്ത്യയിൽ അടിമകളാക്കപ്പെട്ട ഒരു ജനതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ആത്മീയതയാണ് പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയിലൂടെ ശ്രീകുമാരഗുരുദേവൻ അവതരിപ്പിച്ചത്[96]. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പാട്ടുകളിൽ അടിമവംശത്തിന്റെ സ്മൃതിരേഖകൾ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രത്തിൽ അടിമയാക്കപ്പെട്ട ഒരു വംശത്തെ സാമൂഹിക ഓർമ്മകളിലൂടെ കണ്ടെടുക്കുകയും അവരുടെ സ്വത്വബോധത്തെ നിർണ്ണയിക്കുകയുമായിരുന്നു തന്റെ പാട്ടുകളിലൂടെ അദ്ദേഹം ചെയ്തിരുന്നത്.

"ഉർവിയിൽ പിറന്ന നര–

ജാതിയിലും കുല-

ഹീനരെന്നു ചൊല്ലീടുന്ന എന്റെ വംശത്തെ

കാണുന്നില്ലൊരക്ഷരവും

എന്റെ വംശത്തെപ്പറ്റി

കാണുന്നുണ്ടനേകവംശത്തിന്റെ ചരിത്രങ്ങൾ''[97]

സാമ്പ്രദായികചരിത്രനിർമ്മിതിയിൽ പാഠവത്ക്കരിക്കപ്പെടാതെ പോയ അടിമ ജാതികളുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ വർത്തമാനത്തെ സാമൂഹിക ഓർമ്മകളിൽ കണ്ടെത്തുന്ന ഒരു രീതിശാസ്ത്രം ഇത്തരം പാട്ടുകളിൽ ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. കുലഹീനരാക്കപ്പെട്ട ജനതയുടെ ചരിത്രസ്വത്വം വീണ്ടെടുക്കുന്ന ആഖ്യാനരീതിയും സ്വത്വാന്വേഷണത്തിന്റെ വംശാവലിയും ഇത്തരം പാട്ടുകളിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു.

1.2.10.3.1. പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയുടെ പാട്ടുകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീജീവിതം

ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതീയതമൂലം ഇതരമതങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച ദലിതർ അനേകമുണ്ട്. ക്രൈസ്തവമതങ്ങളിലേക്ക് മാറിയവർ വീണ്ടും തങ്ങളുടെ ജാതിപ്പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടപ്പോൾ പള്ളികളിലും മറ്റ് ആചാരങ്ങളിലും ഇവർക്ക് പ്രത്യേകമായി വിഭാഗീകരിച്ചപ്പോൾ ഇവർ സംഘടിക്കുകയും പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവന്റെ പാട്ടുകളിൽ ദലിത്സമൂഹവും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതവും ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭയുടെ ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളിൽ വംശം ഒരു പ്രധാന പരികല്പനയാണ്. സഭയുടെ അനവധി ഗീതങ്ങളിൽ വംശം പലതലങ്ങളിൽ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[98]. അടിമത്തവും അപ്പനമ്മമാരും കുട്ടികളും വേർപെട്ടുപോവുന്നതും ഉറുമ്പരിച്ച് കുഞ്ഞുങ്ങൾ മരിക്കുന്നതും പട്ടിണിയുടെ ക്രൗര്യവുമെല്ലാം ഈ പാട്ടുകളിൽ തെളിയുന്നു.

''അപ്പനെയൊരിടത്തും

അമ്മയെ വേറിടത്തും

സന്താനങ്ങളങ്ങുമിങ്ങും അലഞ്ഞുവിളിച്ചു''

''അമ്മയും പോയ് തിന്താരാ

ഒരു മുലയിൽപ്പാലുംകൊണ്ട്

ഇനിയാരുവരുമോ''

''പള്ളി പിരിഞ്ഞു വെളിയിൽ

പറക്കള്ളിയെന്നും പുലക്കള്ളിയെന്നും''[99]

തുടങ്ങിയ ഗീതങ്ങളിലെല്ലാം അടിമവംശത്തിന്റെ ദുഃഖം ഉറഞ്ഞുകൂടിയിരിക്കുന്നു. അടിമവംശത്തെ വളർത്തിയെടുക്കുന്നതിൽ സ്ത്രീകൾ അനുഭവിച്ച പ്രയാസങ്ങൾ ഓരോ ഗീതങ്ങളിലും ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. കുമാരഗുരുദേവനുശേഷം സഭാധ്യക്ഷയായിരുന്ന വി.ജാനമ്മയും ശത്രുക്കളുടെ ആക്രമണത്തിൽനിന്നും സാഹസികമായി ഗുരുദേവനെ രക്ഷിച്ച സഭയുടെ സജീവപ്രവർത്തക കൊമരകം ചിന്നയും നവോത്ഥാനകേരളത്തിന്റെ അടിത്തട്ടുകളിൽ പ്രത്യക്ഷരായ ദലിത്സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനങ്ങളാണ്.

1.2.11. ദലിത്സ്ത്രീമുന്നേറ്റസമരങ്ങൾ

കേരള നവോത്ഥാനചരിത്രത്തിലെ മികച്ച അധ്യായങ്ങളിൽ പലതും ദലിത്സ്ത്രീകൾ സജീവപങ്കാളിത്തം വഹിച്ച സമരങ്ങളായിരുന്നു. ദലിതരുടെ കുട്ടികൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നിഷേധിച്ചതിനെ തുടർന്നുണ്ടായ ഒരു വർഷം നീണ്ട 'കാർഷികപണിമുടക്കി'ൽ അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പങ്കെടുത്തിരുന്നു. കൂടാതെ സവർണർ കല്പിച്ചുനൽകിയ ജാതിചിഹ്നങ്ങളായ 'കല്ലുമാല പൊട്ടിച്ചെറിയൽ സമര'വും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ മുന്നേറ്റങ്ങളെക്കുറിക്കുന്നതാണ്. ചാന്നാർസ്ത്രീകൾ മാറുമറച്ചപ്പോൾ, തങ്ങളുടേതിന് സമാനമായ വസ്ത്രധാരണം നടത്തിയെന്ന സവർണസ്ത്രീകളുടെ പരാതിയെത്തുടർന്ന് സവർണപുരുഷന്മാർ നടത്തിയ കലാപത്തെ തുടർന്ന് കേരളത്തിൽ ജാതീയതയ്ക്കെതിരെയും സവർണ പുരുഷമേധാവിത്തത്തിനെതിരെയും 'മാറുമറയ്ക്കൽ സമരം' ഉണ്ടായി. ചാന്നാർ

സ്ത്രീകളുടെ മാറുമറയ്ക്കൽസമരം കേരളത്തിന്റെ ജാതിവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് ശക്തി പകരുന്നവിധത്തിലുള്ള ഉജ്ജ്വലവിജയമായിരുന്നു. മാറുമറയ്ക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം അനുവദിച്ചുകൊണ്ട് 1859 ജൂലൈ 29ന് തിരുവിതാംകൂർ രാജാവിന് വിളംബരം പുറപ്പെടുവിക്കേണ്ടിവന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകളിൽ ഉണർന്ന സമരബോധത്തിന്റെ വലുതായ ശക്തിയെയാണ് ഇത് കാണിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ ദലിത് ബിരുദധാരിണികളിലൊരാളായ ദാക്ഷായണി വേലായുധൻ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുശേഷം രൂപവത്ക്കരിച്ച ഭരണഘടനാനിർമ്മാണസഭയിലെ അംഗമായിരുന്നു. സഭാപ്രതിനിധി എന്ന നിലയിൽ അവർ അംബേദ്കറിന്റെ നിലപാടുകളെ പിന്തുണച്ചുകൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സവിശേഷപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

പലയിടത്തും സ്ത്രീകൾ ഒറ്റയ്ക്കും കൂട്ടമായും സമരങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യാവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കാനുള്ള ഒരുവിഭാഗം സ്ത്രീകളുടെ രാഷ്ട്രീയ അഭിവാഞ്ഛ പ്രത്യക്ഷമായ കാലഘട്ടമായിരുന്നു ഇത്. വിദ്യാഭ്യാസം, കുലത്തൊഴിലിൽനിന്നുള്ള മോചനം, മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിതസാഹചര്യം, സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യം, പ്രജാസഭ പോലുള്ള അധികാരകേന്ദ്രങ്ങളിൽ പ്രവേശം തുടങ്ങിയ ഭൗതികവും കുടുംബം, വസ്ത്രധാരണസ്വാതന്ത്ര്യം, മതജീവിതം തുടങ്ങിയ ആത്മീയവുമായ വിഭവങ്ങൾ ആർജ്ജിക്കാൻ ഇവരെ സഹായിച്ചു. സാമ്യങ്ങളേക്കാൾ അധികം വ്യത്യസ്തതകൾ ആണ് ഉള്ളതെങ്കിലും ജാതിക്കെതിരെയുള്ള പ്രാദേശികചെറുത്തുനിൽപ്പുകളിൽ അയ്യങ്കാളിയുടെയും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ സ്ത്രീകളുടെ പങ്കാളിത്തം വളരെ വലുതായിരുന്നു. കുമരകം ചിന്നമ്മ തുടങ്ങിയ സ്ത്രീകൾ പി.ആർ.ഡി.എസ്. പ്രസ്ഥാനത്തിലും എനിപാച്ചി, കാലു, അമ്മു, അനിയത്താൽ അത്താണി, കുളിരി തുടങ്ങിയവർ അയ്യങ്കാളിപ്രസ്ഥാനത്തിലും സജീവമായിരുന്നു[100].

1930-കളിൽ നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനം വിവിധ സമുദായപരിഷ്ക്കരണസംഘടനകളിലൂടെ സ്ത്രീയുടെ പീഡിതാവസ്ഥയെ ബാഹ്യലോകത്തെത്തിക്കാൻ ശ്രമി

ച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ പൊതുവായി പരിശോധിച്ചാൽ ഇതിൽ സ്ത്രീവിമോചനാശയ ത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയതിരിച്ചറിവ് ചിലരിൽ മാത്രമായി ഒതുങ്ങിപ്പോയിരുന്നു എന്ന് കാണാം. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നാല്പതുകളിലാണ് സ്ത്രീകളുടെ സംഘടിതമുന്നേറ്റമുണ്ടായത്. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഇന്ത്യയുടെ തെക്കൻഭാഗങ്ങളിലും മലബാറിലും തിരുവിതാംകൂറിലും കൊച്ചിയിലും സ്ത്രീപ്ര സ്ഥാനങ്ങൾ വളർന്നു. 1942-ൽ കോഴിക്കോട് വെച്ച് വനിതാസംഘടന രൂപീകരിക്കു ന്നതിന്റെ സമ്മേളനം നടന്നു. 1943-ൽ കേരള മഹിളാസംഘം രൂപീകൃതമായി[101].

മലബാറിലെ കാർഷികസമരങ്ങളിൽ കർഷകസ്ത്രീകളുടെയും തിരുവിതാം കൂറിലെ തൊഴിൽസമരങ്ങളിൽ കയർവ്യവസായത്തിലേർപ്പെട്ട സ്ത്രീത്തൊഴിലാളി കളുടെയും പങ്കാളിത്തം വലുതായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇത്തരം സമരങ്ങളിലെ ദലിത് സ്ത്രീസാന്നിധ്യം തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. ഇതിനെക്കുറിച്ച് കേരള ത്തിലെ ദലിത് ഫെമിനിസ്റ്റ് രേഖാരാജ് ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു: ''നാൽപതുകളി ലെ ഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ് വലിയ ഒരളവുവരെ നവോത്ഥാനം നേടിയെടു ത്ത ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ദൃശ്യതയെ ദുർബ്ബലപ്പെടുത്തിയത്. രാഷ്ട്രീയ ഏജന്റ് എന്ന നിലയിൽനിന്ന് അവർ കൂട്ടങ്ങളായി പരിണമിച്ച കാലമായിരുന്നു അത്. ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ വിവിധങ്ങളായുള്ള പ്രത്യക്ഷങ്ങളായ പ്രകടനങ്ങളിൽ-ജാഥകൾ, സമരങ്ങൾ-ദലിത് സ്ത്രീകൾ നിരന്തരമായ സാന്നിധ്യമാണ്. എന്നാൽ ഈ കേവല കാഴ്ചപ്പെടലുകൾക്ക് അപ്പുറം നിർണ്ണായകമായ അധികാരസ്ഥലങ്ങളിലോ, അധി കാരം പങ്കാളുന്ന വ്യത്യസ്ത ഫോറങ്ങളിലോ ഇവരുടെ പങ്കാളിത്തം ഉണ്ടായില്ല. ഇതര സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളെ അപേക്ഷിച്ച് വിലപേശാൻ ശേഷിയില്ലാത്ത ആൾക്കൂട്ടം മാത്രമായി അവർ മാറി. ഇപ്രകാരം ഒരേസമയം ദൃശ്യപ്പെടുകയും അസന്നിഹിതരാവുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രത്യേക രാഷ്ട്രീയസംത്രാസം ഇടതുപക്ഷപ്ര സ്ഥാനത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. തീവ്രഇടതുപക്ഷപ്രസ്ഥാ നത്തിലും അതിന്റെ വ്യത്യസ്തധാരകളിലും സ്ഥിതി ഏറെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമാ യിരുന്നില്ല.''

1.2.12. ദലിത് വിമോചനവാദം

ജനാധിപത്യം എന്ന പദത്തെ അതിന്റെ പരിപൂർണ്ണമായ അർത്ഥത്തിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് ദലിത്‌വാദത്തിന്റെ ആത്യന്തികമായ ലക്ഷ്യം. അധ്വാനത്തേയും മനുഷ്യ അന്തസ്സിനേയും മാനവികമൂല്യങ്ങളേയും ആദരിക്കാത്ത ഒരു സംസ്കാരത്തിനെതിരെ അനിവാര്യമായും തുടരേണ്ട നിരന്തര സമരത്തിന്റെ ആവശ്യകതയാണ് ഈ വാദം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യയുടെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരികചരിത്രത്തിന്റെ അവിഭാജ്യ ഭാഗമാണ് ദലിത് വിമോചനവാദം. ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം വൈദേശിക സാമ്രാജ്യാധിപത്യത്തിൽനിന്ന് നാടിനെ മോചിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ പ്രക്രിയ പൂർണ്ണമാകണമെങ്കിൽ അയിത്തജാതിക്കാർ എന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന സമൂഹത്തിലെ വലിയൊരു വിഭാഗം ജനങ്ങളെ അയിത്തമെന്ന സാമൂഹികതിന്മയിൽനിന്നും അതിനെ നിലനിർത്തുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നും മോചിപ്പിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. അയിത്തജാതിക്കാരെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിന് ജാതിനശീകരണം എന്ന ശ്രമകരമായ ദൗത്യമാണ് ദലിത് നേതാക്കന്മാർ ഏറ്റെടുത്ത് പൂർത്തീകരിച്ചത്. ഇന്ത്യയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ, സമത്വത്തിന്റെ, സാമൂഹികനീതിയുടെ പൂർവ്വഗാമികൾ അവരായിരുന്നു[102].

ഇന്ത്യയിലെ അധഃസ്ഥിത ഭൂരിപക്ഷം അകപ്പെട്ടുപോയ ഒരു സ്വത്വക്കെണിയാണ് ഹിന്ദു എന്ന നാമം. പ്രാക്-കൊളോണിയൽ ഇന്ത്യയിൽ അയിത്തജാതിക്കാർ ഹിന്ദു എന്ന പൊതുസംജ്ഞയിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. സവർണസ്വത്വത്തെ ദേശീയസംസ്കാരമായി പരിവർത്തിച്ചതിലൂടെയാണ് ഇത് സാധ്യമായത്. സവർണ്ണ അധഃസ്ഥിതവൈരുധ്യത്തെ മറച്ചുവെക്കാനും അധഃസ്ഥിതരെ ഹിന്ദുസ്വത്വത്തിന്റെ വാഹകരാക്കാനും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിൽ അന്തർലീനമായിരുന്ന ഈ ഹൈന്ദവ രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. പത്തൊമ്പതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ ജ്യോതിബാഫുലെയുടെ ശുദ്ധിപ്രസ്ഥാനത്തിലൂടേയും സത്യശോധക് പ്രസ്ഥാനത്തിലൂടേയും

ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനായുള്ള പെരിയാറിന്റെ ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധപ്രവർത്തനങ്ങളി ലൂടെയും വികസിച്ചുവന്നതാണ് ഈ ഭൂരിപക്ഷ ഹിന്ദുസ്വത്വനിർമ്മിതി[103]. 1917 വരെ യുള്ള കാലഘട്ടത്തിൽ മഹാരാഷ്ട്രയാകെ, നാഗ്പൂർ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ദലിത് കൂട്ടാ യ്മകൾ രൂപം കൊണ്ടു. ആദിധർമ്മപ്രസ്ഥാനം (പഞ്ചാബ്), ആദിഹിന്ദു പ്രസ്ഥാ നം(ഉത്തർപ്രദേശ്), ആദിദ്രാവിഡപ്രസ്ഥാനം (തമിഴ്നാട്), നാമശൂദ്രപ്രസ്ഥാനം (ബംഗാൾ), ശ്രീനാരായണഗുരു, അയ്യങ്കാളി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ (കേരളം) എന്നിവയും രംഗത്തുവന്നു[104].

1907-ൽ അയ്യങ്കാളി സ്ഥാപിച്ച 'സാധുജനപരിപാലനസംഘ'മാണ് കേരള ത്തിലെ ആദ്യ ദലിത് സംഘടന എന്ന് പറയാം. എന്നാൽ ഇത് ദലിതേതരരായ ദരി ദ്രജനങ്ങളേയും ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്ന വിശാലമായ കാഴ്ചപ്പാടുള്ള ഒരു സംഘടനയാ യിരുന്നു. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെ 'പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ' മറ്റൊരു ദലിത് സംഘടനയാണ്. ദലിത് സമൂഹത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരിക, അവരിൽ അവ ബോധം സൃഷ്ടിക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യംവെച്ചു പ്രവർത്തിച്ചവയായിരുന്നു ദലിത് പരി ഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ. ഈ ദലിത്/അബ്രാഹ്മണമുന്നേറ്റങ്ങൾ തങ്ങൾ ഹിന്ദുക്ക ളാണെന്ന സ്വത്വബോധത്തിലല്ല മറിച്ച് ജാതിവിരുദ്ധവും ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധവുമായ ഒരു രാഷ്ട്രീയം വികസിപ്പിച്ച് പുതിയ ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയഭാവു കത്വം രൂപപ്പെടുത്താനാണ് ശ്രമിച്ചത്.

1.2.13. ദലിത് ലാവണ്യശാസ്ത്രം

ഉത്പാദനത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള വിമോചനോന്മുഖമായ സൗന്ദര്യാനുഭവ മാണ് ദലിത് ലാവണ്യശാസ്ത്രം. വ്യത്യസ്തമായ പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയും നിരൂപണ ങ്ങളിലൂടെയും സവർണസംസ്കാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെ തിരസ്കരിക്കുക എന്നതാണിതിന്റെ ലക്ഷ്യം. അടിയാളവീക്ഷണത്തിലൂടെ എഴുത പ്പെട്ട സാഹിത്യത്തെയും ചരിത്രത്തെയും പുനർവായിക്കുകയും അതിലൂടെ ദലിത് സംസ്കാരത്തെയും ചരിത്രത്തെയും പ്രതിഷ്ഠാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു[105].

സവർണസംസ്കാരം ഉപഭോഗകേന്ദ്രിതമായ ആനന്ദത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ സൗകര്യങ്ങളും കുത്തകയാക്കിക്കൊണ്ടുതന്നെ ആത്മാവിന്റെ മോക്ഷവും അനുഭൂതിയും നിർവൃതിയും കുടികൊള്ളുന്ന ആത്മീയതയെ അത് ആദർശജീവിതലക്ഷ്യമായി ഉന്നംവെച്ചു. മിച്ചമൂല്യം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ പങ്കാളിയാകാതെ സമയത്തെ ആഘോഷമാക്കുന്ന ആസ്വാദനരീതിയായിരുന്നു അത്. ഭാഷയുടെ സാഹിത്യാത്മകത എന്ന സങ്കല്പത്തെ സംഭാഷണാത്മകതയിലൂടെയും അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടുന്നതിനോടൊപ്പം രൂപപ്പെടുന്ന ഭാഷണാത്മകതയെ അതിന്റെ സാമൂഹികപരതയിലൂടെയും കലകളിലെ നിശ്ചലാവസ്ഥയെ ചലനാത്മകതയിലൂടെയും സാമ്പ്രദായികസവർണസൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെ ദലിത് ലാവണ്യശാസ്ത്രം മറികടക്കുന്നു. കലയുടെ സൃഷ്ടിപരതയെ സാമൂഹിക ഉത്പാദനവുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ദലിത് ലാവണ്യശാസ്ത്രം സവർണ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രസങ്കല്പത്തിൽനിന്നും അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ വിച്ഛേദം നിലനിർത്തുന്നു. പ്രകൃതിയിലെ സ്വാഭാവികഘടന പോലെ ഭാഷയിലും വർത്തുളമായ വ്യവസ്ഥയാണ് ദലിത്കലകളിൽ സ്വീകരിക്കുന്നത്. മുഖ്യധാരാസാഹിത്യസങ്കല്പങ്ങളിലെല്ലാം സൗന്ദര്യമെന്നത് സ്ത്രൈണതയിലേക്ക് ആവാഹിച്ചതാണ്. എന്നാൽ അത് ചുറ്റുപാടിനെ സാമൂഹികാധ്വാനത്താൽ മാറ്റിത്തീർക്കുന്ന കരുത്തുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് ദലിത്‌വീക്ഷണത്തിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്. നിശ്ചലമായതിൽ സൗന്ദര്യം കണ്ടെത്തുന്ന ലാവണ്യദർശനത്തിന് വിപരീതമായി അധ്വാനത്തെ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമായി സ്വീകരിക്കുന്നു. അതിജീവനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ദലിത്കലകൾ പിറവിയെടുത്തിട്ടുള്ളത്. അതിനാൽ അലസമായ ആസ്വാദനം അതിന്റെ ലക്ഷ്യമല്ല. പുനർജന്മത്തെ, ആത്മാവിനെ, വിധിയെയെല്ലാം തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് ദലിത്‌ലാവണ്യശാസ്ത്രം മാനവികതയിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു.

1.2.13.1. ദലിത്ഭാഷ

ഒരു ജനസമൂഹത്തിൽ ഭാഷ നിർവ്വഹിക്കുന്ന ഉത്തരവാദിത്തങ്ങൾ വളരെ സങ്കീർണ്ണമാണ്. സ്ത്രീ-പുരുഷവിവേചനത്തിന്റേയും ജാതി-വർഗ്ഗവിഭജനത്തിന്റേയും മികച്ച ദൃഷ്ടാന്തമാണ് ഭാഷ. പ്രാചീനകാലത്ത് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്ക് സംസ്കൃതം സംസാരിക്കാൻ അവകാശമില്ലായിരുന്നു. സവർണപുരുഷനുമാത്രം സംവരണം ചെയ്യപ്പെട്ട വരേണ്യഭാഷയായിരുന്നു അത്. ദലിതർക്ക് ഭാഷ തന്നെ വിലക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം നേടാൻ കഴിയാതിരുന്ന സമൂഹം തങ്ങളുടെ വാമൊഴികളിൽ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി നാടൻപ്രയോഗങ്ങളും പദങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചാണ് ആശയവിനിമയം നടത്തിയിരുന്നത്. ദലിത്ജനത ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന വേറിട്ട പദസംവർഗ്ഗങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആശയക്കൈമാറ്റരീതിക്ക് ഉപയുക്തമായ ദലിത്ഭാഷ ഇന്ന് അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്[106]. ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിയിലെ ജീവിക്കുന്ന ഇരകൾ മാത്രമാണ് ഇന്ന് ഈ ഭാഷ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. തേങ്ക, മാങ്ക, കഞ്ചി മുതലായ അനുനാസികാതിപ്രസരം സംഭവിക്കാത്ത രൂപങ്ങൾ, ചൊപ്പനം, തൊപ്പനം എന്നിങ്ങനെ തകാര, ചകാരങ്ങളെ വെച്ചുമാറൽ, ക-ങ, ച-ഞ, ട-ണ, ത-ന, പ-മ തുടങ്ങിയ വ്യഞ്ജനങ്ങൾ എന്നിവ ഈ ഭാഷയിൽ കാണുന്നു. മീട് (മുഖം), അന്തി, മോന്തി (സന്ധ്യ), പൊയ്(കള്ളം), പൂക്കൈത (സൂര്യൻ) തുടങ്ങിയ പദപ്രയോഗങ്ങൾ ദലിത്ഭാഷയിൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നു[107]. ദലിത്സ്ത്രീകളാണ് ദലിത്ഭാഷയുടെ ജൈവികത നിലനിർത്തിയിരുന്നത്. ജനനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ട മനുഷ്യരുടെ ഭാഷയും സമൂഹത്തിൽനിന്ന് നീക്കം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നു. സംസ്കൃതപദങ്ങൾ തീരെയില്ലാതെ തനി നാടൻമലയാളപദങ്ങളാൽ സംവദിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ഭാഷയാണ് ദലിത്ഭാഷ. ഭാഷയുടെ പ്രാക്തനസംസ്കാരവും താളവും വൃത്തവും ശൈലിയുമെല്ലാം ആരംഭിക്കുന്നത് ദലിത്ഭാഷയിൽനിന്നാണ്. ദലിത്ഭാഷയുടെ തനിമ നിലനിർത്തി, പില്ക്കാലത്ത് നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ പദങ്ങളെ ശേഖരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതപ്പെട്ട കവിയൂർ മുരളിയുടെ 'ദലിത്ഭാഷാനിഘണ്ടു'[108] മറവിയിലമർന്ന ഒരു ഭാഷയെയും സംസ്കാരത്തെയും അടയാളപ്പെട്ടുത്തുന്നുണ്ട്. വിദ്യാഭ്യാസം വ്യക്തികളെ ആന്തരികവും

ബാഹ്യവുമായ മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്. താൻ ജീവിക്കുന്ന മത-ജാതി-ലിംഗ-സ്വത്വങ്ങളിൽനിന്നും വ്യതിചലിച്ച് സാംസ്കാരികമായി പുതിയ കർത്തൃത്വത്തിലേക്ക് ഉയർന്ന് അവബോധമാർജ്ജിച്ചെടുക്കാൻ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ കഴിയുന്നു. എന്നാൽ ഉയർന്ന വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ സവർണർ തങ്ങളുടെ വരേണ്യഭാഷ പൊതുവേദികളിൽപ്പോലും ഉപയോഗിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും മറ്റ് സാമുദായികവിഭാഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ വാമൊഴി ഉപേക്ഷിക്കുന്നതുമായിട്ടാണ് കണ്ടുവരുന്നത്. ഉയർന്ന ജാതിസമുദായങ്ങളുടെ മൊഴി അതേപോലെത്തന്നെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് അന്തസ്സുള്ളതും മറ്റ് അവർണസമുദായങ്ങളുടെ വാമൊഴി അപമാനമാർന്നതുമാകുന്ന വരേണ്യസംസ്കാരം സമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മറ്റ് സമുദായങ്ങൾപോലും വരേണ്യഭാഷയെ അനുകരിച്ചുപോരുന്നത്[109]. വിദ്യാഭ്യാസം നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ദലിത്സമൂഹങ്ങളിലെ പൂർവികരുടെ വാമൊഴിയെ പരാമർശിച്ചുകൊണ്ട് പരിഹസിക്കുകയും ദലിതർ അവരുടെ വ്യക്തിഭാഷ ശുദ്ധിയോടെ ഉപയോഗിച്ചാൽ ഇകഴ്ത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രവണതകൾ പൊതുസമൂഹത്തിൽ പ്രകടമാണ്.

1.2.13.2. ദലിത് സാഹിത്യം

ദലിത് അവബോധത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് ദലിത് സാഹിത്യം. സാമൂഹികപരിവർത്തനം ലക്ഷ്യംവെച്ചുകൊണ്ടുള്ള ദലിത് മുന്നേറ്റത്തിന്റെ ഭാഗമാണത്. ദലിത് സാഹിത്യത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രചോദനം അംബേദ്കറിൽനിന്നും ആത്മീയപ്രചോദനം ബുദ്ധനിൽനിന്നും ഉത്ഭവിക്കുന്നതാണ്[110].

> "മൂവായിരം വർഷത്തെ മൗനം ഭേദിച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും വിമോചനപദ്ധതികളും ജീവിതദർശനങ്ങളും ഇവർ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു. ദലിത്സാഹിത്യം അതിന്റേതായ ഒരു സൗന്ദര്യശാസ്ത്രവും സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. അടുത്ത കാലംവരെ ഇരുട്ടിനും നിശബ്ദതയ്ക്കും കീഴ്പ്പെട്ടിരുന്ന വലിയൊരനുഭവ ഭൂഖണ്ഡത്തെ മുഴുവൻ കണ്ടെ

ത്തിയും അന്വേഷിച്ചും ആവിഷ്കരിച്ചും സാഹിത്യത്തിന്റെ ഭൂപടം മാറ്റിയെ ഴുതിക്കൊണ്ട് ഒരു വൻ ശുദ്ധീകരണത്തിലൂടെ സാഹിത്യത്തെ ജഡാ വസ്ഥയിൽനിന്ന് മോചിപ്പിച്ച് നവീകരിച്ചുകൊണ്ട്, മേലാളരുടെ വന്ധ്യമായ ആത്മസംതൃപ്തിയെ വെട്ടിമുറിവേൽപ്പിച്ചുകൊണ്ട്, യാഥാർഥ്യത്തെ നോക്കിക്കാണുന്ന അവരുടെ സ്ഥിരം രീതികളെയും അറിവിനെ ചിട്ടപ്പെടു ത്തുന്ന അവരുടെ ജീർണ്ണസമ്പ്രദായങ്ങളെയും സൗന്ദര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ അധികാരോന്മുഖസങ്കല്പങ്ങളെയും യാഥാസ്ഥിതിക സാഹിത്യ സങ്കല്പങ്ങളെയും വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട്, മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ വിലക്ക പ്പെട്ടതും അവഗണിക്കപ്പെട്ടതും അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടതുമായ മാനങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കാരകേന്ദ്രത്തിലേക്കാനയിച്ചുകൊണ്ട്, എല്ലാറ്റിനുമുപരി 'സാഹിത്യ ഭാഷയെ' അനലങ്കൃതമാക്കി, നഗ്നവും ശക്തവുമായ വാമൊഴിയുടെ നാനാസാധ്യതകളുപയോഗിച്ച്, സാക്ഷരസമൂഹം വിസ്മരിക്കുകയോ പുച്ഛിക്കുകയോ ചെയ്തിരുന്ന സാമാന്യജനഭാഷയെ ആവിഷ്കാരമാധ്യമ മാക്കിക്കൊണ്ട്, പാരമ്പര്യകാവ്യശാസ്ത്രം 'ഗ്രാമ്യം', 'അശ്ലീലം', 'ച്യുതസം സ്കാരം'എന്നെല്ലാം പേരിട്ടുമാറ്റി നിറുത്തിയിരുന്ന വാക്കുകളും പ്രയോഗ ങ്ങളും ദലിത്സാഹിത്യത്തിൽ ധാരാളമുണ്ട്''[111].

മുഖ്യധാരാസാഹിത്യത്തിലെ പ്രാദേശികഭാഷാസാഹിത്യത്തിന് സാധുത യും പ്രചാരവും നൽകാൻ സമീപകാലത്ത് ഏറ്റവുമധികം കാരണമായത് ദലിത് സാഹിത്യമാണ്. ഇത് ബോധപൂർവ്വം വരേണ്യസമൂഹത്തെ ഞെട്ടിക്കാൻ മാത്രം ചെയ്തതല്ല. തങ്ങളുടെ അനുഭവത്തെ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കാൻ തങ്ങൾ കേട്ടുവളർന്ന നിത്യഭാഷയ്ക്കേ കഴിയൂ എന്നും ക്ലാസ്സുകളിൽ പഠിച്ച വരമൊഴി 'പരമൊഴി'യാണെന്നുമുള്ള തിരിച്ചറിവിന്റെ ഫലമായി സ്വാഭാവികമായി ഉണ്ടായതാണ്. ഫലത്തിൽ അത് വരേണ്യസമൂഹത്തെ ഞെട്ടിച്ചുകൊണ്ട് പ്രതിരോ ധാത്മകമാവുന്നു[112].

കേരളത്തിൽ പൂർവ്വസന്ദർഭത്തിൽനിന്നു തുടങ്ങുന്ന ചരിത്രമാണ് ദലിത്സാ

ഹിത്യത്തിനുള്ളത്. അനുഭൂതികളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള സവർണഭാവുകത്വത്തേയാണ് ദലിത്‌ലാവണ്യബോധം അഭിമുഖീകരിച്ചത്. നവോത്ഥാന പൂർവ്വഘട്ടത്തിൽ തുടങ്ങിയ ദലിത്പക്ഷരചനകൾ, ദലിതരുടെ സാമൂഹികഇടപെടലുകൾ എന്ന നിലയിൽ സമുദായവത്ക്കരണത്തിന്റെ ആന്തരികവിനിമയങ്ങളെ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന പ്രക്രിയ കൂടിയായിരുന്നു. ദലിത്‌സാഹിത്യം വികസിച്ചുവന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിൽ അത് അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നത് ജാതി, ആധുനികത, പൊതുമണ്ഡലം, ചൂഷണം, വിവേചനം, വരേണ്യഭാവുകത്വം എന്നീ ഘടകങ്ങളെയായിരുന്നു. സവർണലാവണ്യശാസ്ത്രത്തിനുള്ളിലെ ചിന്താമണ്ഡലമായിരുന്നു അക്കാലത്ത് പ്രബലമായിരുന്നത്. അതാകട്ടെ നിരക്ഷരരും ഉയർന്ന വായനാസാധ്യതകളില്ലാത്തതുമായ ദലിത്‌സമൂഹത്തിന് അപ്രാപ്യവുമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭാവുകത്വപരമായും പ്രതിനിധാനപരമായും സമകാലീനതയിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ ഇടങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി ആവിഷ്കരിക്കുക എന്നതായിരുന്നു ദലിത്‌സാഹിത്യത്തിന് നിർവ്വഹിക്കാനുണ്ടായിരുന്നത്. കല്ലറ സുകുമാരൻ, ടി.കെ.സി.വടുതല, പോൾ ചിറക്കരോട്, പാമ്പാടി ജോൺ ജോസഫ്, സി.അയ്യപ്പൻ തുടങ്ങിയവരുടെ സർഗ്ഗാത്മക ഇടപെടലുകളാണ് ദലിത്‌സാഹിത്യത്തെ സജീവമാക്കിയത്. ദലിത്‌സ്ത്രീകളുടേതായ ഇടപെടലുകൾ അക്കാലത്ത് ദൃശ്യവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ദലിത്‌സ്ത്രീയവസ്ഥകളെ കുറിച്ചുള്ള സർഗ്ഗാത്മകസംവാദങ്ങൾ ഇതര എഴുത്തുകാരിലൂടെ സജീവമായിരുന്നു. തൊണ്ണൂറുകളിലാണ് ദലിത്‌സാഹിത്യത്തെകുറിച്ച് നടന്ന സംവാദങ്ങൾ മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിലേക്കെത്തിയത്. ഈ സന്ദർഭങ്ങളിലാണ് വ്യവസ്ഥാപിത ഭാവുകത്വത്തിന് അപരിചിതമായ നിരവധി ഘടകങ്ങൾ സാഹിത്യമണ്ഡലത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്നത്. സ്ത്രീവാദ സാംസ്കാരികവിമർശനങ്ങളുടേയെല്ലാം ചരിത്രാന്വേഷണങ്ങളുടേയും മാനവികമായ ആശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനം ഈ സംവാദത്തിന് ആക്കം കൂട്ടി. ഉത്തരാധുനികതയുടെ പരിസരങ്ങളിലാണ് ദലിത്‌സ്ത്രീസംവർഗ്ഗങ്ങൾ എഴുത്തിന്റെ മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷരായത്. നാടൻപാട്ടുകളിൽ സജീവമായിരുന്ന ഇവരുടെ തുടർച്ച പിന്നീട് നഷ്ടപ്പെട്ടു

പോവുകയോ തമസ്കരിക്കുകയോ ആയിരുന്നു. കേരളത്തിൽ ഭൂമിക്കുവേണ്ടി നടന്ന വിപ്ലവസമരങ്ങൾ, വിവർത്തന ദലിത്സാഹിത്യകൃതികൾ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനം, പുതിയ ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ബഹുസ്വരത തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ അപ്രത്യക്ഷമായ സ്വരം വീണ്ടെടുക്കാൻ കാരണമായി. ആത്മകഥക ളിലൂടേയും പുതുകവിതകളിലൂടേയും നിരൂപണങ്ങളിലും ആധുനിക ദലിത്സ്ത്രീ അവസ്ഥയുടെ പുതിയ മുഖം ദർശിക്കാവുന്നതാണ്.

1.2.13.2.1. ദലിത് സാഹിത്യമാതൃകകൾ

ദലിത്ചേതനയുടെ ആദ്യത്തെ ശക്തമായ ആവിഷ്കാരം സംഭവിച്ചത് കവി തയിലാണ്[113]. ദലിത് കവയിത്രികൾ സ്ത്രീ എന്ന നിലയിലും ദലിതയെന്ന നിലയി ലും തങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന ബഹുമുഖപീഡനത്തെക്കുറിച്ച് കവിതകൾ എഴുതിയി ട്ടുണ്ട്[114]. പാമയുടെ 'സംഗതി' എന്ന നോവൽ ദലിത്സ്ത്രീജീവിതത്തെ ചിത്രീക രിക്കുന്നു. എന്നാൽ ആധികാരികതയും അനുഭവതീക്ഷ്ണതയുംകൊണ്ട് ദലിത് സാഹിത്യത്തിൽ ഏറ്റവുമധികം ശ്രദ്ധപിടിച്ചുപറ്റിയത് ആത്മകഥകളായിരുന്നു[115]. പാമയുടെ 'കുരുക്ക്', ബേബി കാംബ്ലേയുടെ 'ജിസ്അസ് അഹേ' (നമ്മുടെ ഇത്തരം ജീവിതം), സെലീന പ്രക്കാനത്തിന്റെ 'എന്റെ ജീവിതം', മറിയാമ്മച്ചേടത്തിയുടെ 'മാണിക്യംപെണ്ണ്', ഫൂലൻദേവിയുടെ 'ഞാൻ ഫൂലൻദേവി', മീന കന്ദസാമിയുടെ 'കവിതകൾ' തുടങ്ങിയവ ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. എന്നാലിവയിൽ മിക്കതും കേട്ടെ ഴുത്തുകളായിരുന്നു. ശരൺകുമാർ ലിംബാളയുടെ 'അക്കർമാശി' (അർധജാതി ക്കാരൻ)യുടെ ആമുഖത്തിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു: ''എന്റെ ചരിത്രം എന്റെ അമ്മയുടെ ജീവിതമാണ് ഏറിയാൽ അമ്മൂമ്മ വരെ പോകുന്നത്. അതിനപ്പുറം എനിക്ക് പൂർവികരില്ല. എന്റെ അമ്മ അയിത്തക്കാരിയാണ്. അച്ഛൻ ഉപരിവർഗ്ഗത്തിലെ ഒരു മേൽജാതിക്കാരനും. അമ്മ കുടിലിൽ കഴിയുന്നു. അച്ഛൻ മാളികയിലും. അച്ഛൻ ജന്മി, അമ്മ ഒരു തുണ്ടുഭൂമിയില്ലാത്തവൾ. പ്രബലർ ദുർബലരെ ആക്രമിക്കുമ്പോഴും അവരെ ചൂഷണം ചെയ്യുമ്പോഴും സാധാരണയായി പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് സ്ത്രീകളാണ്.

ഈ നെറികെട്ട സമൂഹത്തിൽ പുരുഷൻരെ വ്യഭിചാരത്തെ സാധൂകരിക്കുവാൻ അവന് സ്വന്തം ശക്തി, സമ്പത്ത്, സമൂഹം, സംസ്കൃതി, മതം എന്നിവയുടേ യെല്ലാം പിൻബലമുണ്ട്. എന്നാൽ സ്ത്രീക്കോ? അവൾക്കാ ബലാത്സംഗത്തെ തന്റെ വയറ്റിൽ പേറി നടക്കേണ്ടിവരുന്നു. ആ ബലാത്ക്കാരത്തിന് ജന്മം നൽകേണ്ടിവരുന്നു. ആ ബലാത്കാരത്തെ പോറ്റി വളർത്തേണ്ടിവരുന്നു. പിന്നെ ഈ ബലാത്കാരം ഒരു ജന്മം ജീവിച്ചു തീർക്കേണ്ടിവരുന്നു. എന്റെ അമ്മ ആ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ബലിമൃഗമാണ്''[116]. മേൽജാതിക്കാരന്റെ ബലാത്സംഗത്തിനിരയായ ഒരു ദലിത് സ്ത്രീയുടെ ജീവിതമായി 'അക്കർമാശി'യെ വായിച്ചെടുക്കാവുന്നതാണ്. കാഞ്ചാ ഏലയ്യയുടെ 'എന്റെ അമ്മ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ ലോകേഷ് ഖോട്കയും ഷെഫാലി ജയ്നും ചേർന്നുവരച്ച ചിത്രങ്ങളിലൂടേയാണ് കറുത്ത ശരീരമുള്ള അമ്മയെക്കുറിച്ച് ഓർക്കുന്നത്. ആടുകളെ മേയ്ക്കുന്ന, നൂല് നൂൽക്കുന്ന, തൈകൾ നടുന്ന, കായ്കൾ പറിക്കുന്ന, വില്പനക്കാരോട് വില പേശുന്ന, ചെന്നായ വിഴുങ്ങിയ ആടുകളുടെ എണ്ണമറിയുന്ന വനപാലകരുടെ കള്ളങ്ങൾ പൊളിക്കുന്ന, പാട്ടു പാടുന്ന, വിശേഷങ്ങൾ പറയുന്ന, തർക്കം തീർക്കുന്ന, ജന്മിമാരുടെ സ്വത്തുവകകളുടെ കണക്കുകൾ കൃത്യമായി അറിയുന്ന കറുത്ത ഒരുവളാണ് ആ അമ്മ.

1.2.13.2.2. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ തമസ്കരണം

ദലിത്സാഹിത്യത്തിൽ ദലിതരുടെ മൊത്തം സംഭാവനകളിൽ നാലിൽ ഒരു പകുതി പോലുമില്ലാത്തതാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടേതായിട്ടുള്ളത്. സാഹിത്യരംഗത്തേക്കുള്ള പ്രവേശനം വരേണ്യസ്ത്രീകൾക്ക് മാത്രമായിരുന്നു. ഇന്ന് എല്ലാ വ്യവഹാരമേഖലകളിലും മുഖ്യധാരയുമായി സംവദിക്കുന്നത് ഉപരിവർഗ്ഗത്തിലുള്ളവരാണ്. പേരിനോടൊപ്പം ജാതിവാല് കൂട്ടിച്ചേർത്തുകൊണ്ടാണ് ഇവർ സാമൂഹിക സാംസ്കാരികരംഗങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷരാകുന്നത്. കനത്ത സാമ്പത്തിക, സാംസ്കാരിക മൂലധനങ്ങളുടെ അഭാവം, പിറകിൽനിന്ന് പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കാതെ മുഖ്യധാരയ്ക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തുക, ശുപാർശ ചെയ്യുക തുടങ്ങിയവയ്ക്കായി ശ്രദ്ധേയ

രായ വ്യക്തിത്വങ്ങൾ ദലിതരോടൊപ്പമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവർ അദൃശ്യവത്ക്കരണത്തിന് വിധേയരാകുന്നുണ്ട്. ''ഭാരതത്തിലെ ഏറ്റവും സ്വാതന്ത്ര്യം കൂടിയവരാണ് (ചില സമുദായങ്ങൾ ഒഴിച്ചാൽ) കേരള സ്ത്രീകൾ എന്ന് പറയപ്പെടാറുണ്ട്. പക്ഷേ, എവിടേയും അവർ എന്നും സാഹിത്യലോകത്തിൽ പട്ടികജാതി പട്ടികവർഗ്ഗക്കാരായിരുന്നു. സാഹിത്യത്തോടടുക്കുവാൻ വിലക്കുണ്ട്. തീണ്ടലും തൊടീലുമുണ്ട്. അന്തസ്സും ആഭിജാത്യവുമുള്ള കുടുംബങ്ങളിൽ സ്ത്രീകളുടെ ശബ്ദം പുറത്തുകേട്ടുകൂടാ എന്നാണ് വിധി''[117]. വരേണ്യമായ സ്ത്രീകളുടെ കാര്യമാണ് ലളിതാംബിക അന്തർജനം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. അപ്പോൾ യഥാർഥ പട്ടികജാതി-പട്ടികവർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്ഥിതിയെന്തെന്ന് ഊഹനീയമാണ്. എന്നാൽ കുടുംബത്തിന്റെ ആഭിജാത്യത്തെക്കരുതി പുറത്തിറങ്ങാതേയും ശബ്ദം കേൾപ്പിക്കാതേയുമിരുന്ന വരേണ്യസ്ത്രീകൾ ഇന്ന് സമൂഹത്തിന്റെ വിവിധ മണ്ഡലങ്ങളിൽ ഉയർന്ന പദവിയിൽ വിരാജിക്കുന്നു. അതേസമയം അന്നും ഇന്നും പൊതുസമൂഹവുമായി അടുത്തിടപഴകിയിരുന്ന ദലിത്‌സ്ത്രീകൾ അദൃശ്യരായിത്തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നു. മലയാളസാഹിത്യമണ്ഡലത്തിൽ ഒരു ദലിത്‌സ്ത്രീ ഉയർന്നുവന്നിട്ടില്ലാത്തതിനെ 'ആർത്തവമുള്ള സ്ത്രീകൾ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ സി.എസ്.ചന്ദ്രിക പ്രശ്നവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. സംവരണസീറ്റുകൾ ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽ രാഷ്ട്രീയസംഘടനകളിൽപോലും നേതൃസ്ഥാനത്ത് ഇക്കൂട്ടരില്ല. കേരളംപോലെ ഉയർന്ന സാംസ്കാരിക പുരോഗതിയാർജ്ജിച്ച ഒരു സംസ്ഥാനത്താണ് ഈ സ്ഥിതിയുള്ളത് എന്നതാണ് ഇതിലെ വൈരുധ്യം. കേരളത്തിലെ മുഖ്യധാരാരാഷ്ട്രീയത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ജാതിവിവേചനത്തെക്കുറിച്ച് വിവിധ സംഘടനകളിൽ പ്രവർത്തിച്ച് അനുഭവമുള്ള ഗൗരി ഗോപിനാഥ് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. ''കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തക എന്ന രീതിയിലല്ല ഞാൻ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്. പട്ടികജാതിക്കാരിയായ പ്രവർത്തക എന്ന നിലയിലായിരുന്നു. സംഘടനയിൽ നേതൃസ്ഥാനത്തേക്ക് അവഗണിക്കപ്പെടാൻ പ്രധാന കാരണം ജാതി തന്നെയായിരുന്നു''[118]. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിലെ സജീവപ്രവർത്തകയായിരുന്ന ദലിത്‌സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവവും സമാനമായിരു

ന്നു. ജാഥകളിലും പ്രകടനങ്ങളിലും നിറയുന്ന ആൾക്കൂട്ടങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു അവർ. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതല്ലായിരുന്നു[119]. എന്നിരുന്നാലും കേരള രാഷ്ട്രീയത്തിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ഉയർന്നുവന്നിട്ടില്ല. സംവരണസീറ്റുകളല്ലാതെ അവർക്ക് മുൻഗണന കിട്ടിയിരുന്നില്ല. ദലിതരിൽനിന്ന് സ്ത്രീകളെത്ര പേരാണ് നേതൃത്വത്തിലേക്ക് വന്നിട്ടുള്ളത് എന്ന അന്വേഷണം ഇവിടെ പ്രസക്തമാവുന്നുണ്ട്. ഉത്തർപ്രദേശ് പോലുള്ള ദലിത്പീഡനങ്ങൾ കൂടുതലുള്ള ഒരു പ്രദേശത്ത് മുഖ്യമന്ത്രിയായി ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയ്ക്ക് ഉയർന്നുവരാൻ കഴിഞ്ഞ സാഹചര്യങ്ങളെ താരതമ്യം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്.

1.2.14. ദലിത്സ്ത്രീവാദചരിത്രം

സ്ത്രീവാദമുന്നേറ്റങ്ങളുടെ ചരിത്രഘട്ടമായ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകത്തിലാണ് പൊതുവായതും സവിശേഷമായതുമായ നിരവധി സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടത്. സ്ത്രൈണാനുഭവങ്ങൾ സാർവ്വലൗകികമാണെന്ന വാദത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ട്, സ്ത്രീകൾ ഏകരൂപമല്ലെന്നും സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്ത മാനങ്ങളുണ്ടെന്നുമുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചുകൊണ്ടാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദം ഒരു പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയിൽ സജീവമാകുന്നത്[120]. അതുവരെയും പൊതുസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടിനുള്ളിൽവെച്ചാണ് മുഴുവൻ സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്തിരുന്നത്. കൂടാതെ സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ വിവിധ മാനങ്ങൾ (ൗഹശേുഹല ഉലാശിശല ശറലിശേ്യേ), ലിംഗപദവി (ഴലിറലൃ ലൂൗമഹശ്യേ), ലിംഗനീതി (ഴലിറലൃ ഷൗശെേരല) തുടങ്ങിയവയിലെ വൈരുധ്യങ്ങളും പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി. ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പുനർവായനയും കറുത്തവരുടെ മൂന്നാംലോകത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ സാംസ്കാരികവിമർശനത്തിന്റെ പാഠങ്ങളും ഇവയെല്ലാം സാധ്യമാകുന്ന അപനിർമ്മാണത്തിന്റെ സാധ്യതകളും കൂടിച്ചേരുന്ന വൈവിധ്യവുമാണ് സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സമകാലികമുഖം.

ഇന്ത്യയിലെ സ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഇരുപതാം വാർഷികാഘോഷസമ്മേളനവേദിയിൽ 1994-ൽ ഹൈദരാബാദിൽ വെച്ചാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാനത്തിന് ഒരു വഴിത്തിരിവുണ്ടായത്. തമിഴ്നാട്ടുകാരിയായ ദലിത്സ്ത്രീവാദപ്രവർത്തക രൂത്ത് മനോരമയുടെ ഒരു പ്രസ്താവനയാണ് പൊതുസ്ത്രീവാദസമീപനത്തിൽനിന്നും ഒരു മാറ്റത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചത്. ആ സമ്മേളനവേദിയിൽവെച്ച് അവർ പറഞ്ഞു: ''ഇന്ത്യയിലെ ഇരുപതുകോടി ദലിതരിൽ പത്തുകോടി സ്ത്രീകളാണ്. ഇവരുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ ജാതിയിൽ തുല്യമല്ല. സ്ത്രീകൾ തുല്യരാണെന്ന അവാസ്തവം തുറന്നുപറയാൻ ദലിത്സ്ത്രീകൾ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. ജാതീയതയുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ അനുഭവിക്കുന്നത് മറ്റുള്ള സ്ത്രീകളേക്കാൾ കൂടുതലാണ്. അതുകൊണ്ട് വർഗം, ജാതി, ലിംഗം എന്നിവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരിക്കണം സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളെ പരിശോധിക്കേണ്ടത്''.

വട്ടമേശസമ്മേളനങ്ങളിൽവെച്ച് അംബേദ്കർ, ദലിത്സമുദായങ്ങളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നും വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നതാണെന്നും അതുകൊണ്ട് അവരെ പ്രത്യേകമായിട്ടാണ് ഗണിക്കേണ്ടതെന്നും പ്രസ്താവിച്ചതുപോലെ, ആനുഭവികമായ ഒരു പ്രശ്നപരിസരത്തിലാണ് രൂത്ത് മനോരമയുടെ ഈ പ്രസ്താവനയും ഉയരുന്നത്. ഇതിനെത്തുടർന്ന് 1990-കളിൽ ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സംഘടന സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു. ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ആദ്യ ദലിത് വനിതാസംഘടനയാണിത്. 1993-ൽ തന്നെ രൂത്ത് മനോരമ ബാംഗ്ലൂരിൽവെച്ച് മറ്റൊരു സമ്മേളനവും സംഘടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ദലിത് സ്ത്രീകൾക്കുനേരെയുള്ള പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ആക്രമണങ്ങൾക്കെതിരെയായിരുന്നു അത്. ആ സമ്മേളനവും ദലിത്സ്ത്രീസംഘടനയ്ക്ക് അടിത്തറ പാകുന്നതിൽ സഹായിച്ചു.

ദലിത്സ്ത്രീകൾ നേരിടുന്ന പ്രത്യേകതരത്തിലുള്ള അടിച്ചമർത്തലുകളെ മുഖ്യധാരാ സ്ത്രീപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ടും ജാതിപ്രശ്നത്തിന് വേണ്ടത്ര പ്രാധാന്യം നൽകുന്നതിൽ സ്ത്രീപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കുള്ള കഴി

വുകേടിലും താല്പര്യമില്ലായ്മയിലും പ്രതിഷേധിച്ചുകൊണ്ടും സമകാലികവേദികൾ തങ്ങൾക്കുവേണ്ടി സംസാരിക്കുന്നില്ലെന്ന് വിശ്വസിച്ചുകൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീകൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടേതായ സംഘടന രൂപീകരിക്കാൻ തയ്യാറായി. ഈ നീക്കം, ജാതിപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ സ്ത്രീപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ നിർബന്ധിതമാക്കി[121]. ദലിത് സംഘടനകളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ മറ്റേതൊരു പുരുഷാധിപത്യ സംഘടനയിലേയുംപോലെ പങ്കാളിത്തത്തിൽ മാത്രമാണ് ഒതുങ്ങുന്നതെന്ന് ദലിത് സ്ത്രീവാദികൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മറ്റ് ഫെമിനിസ്റ്റ് സംഘടനയിൽ വരുമ്പോൾ അവിടെയുള്ള വികസിച്ച ഭാഷ പോലും ദലിത്സ്ത്രീവാദപ്രവർത്തകർക്ക് അപരിചിതമാകുന്നു. എല്ലായിടത്തുനിന്നും തീർത്തും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ടാണ് തങ്ങൾ തനിയെ നിൽക്കുന്നതെന്ന് ദലിത്സ്ത്രീവാദികൾ പറയുന്നു. പുരുഷാധിപത്യപീഡനങ്ങളെ അനന്യമായ രീതിയിലും അതുപോലെ പങ്കാളിത്തരീതിയിലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ അനുഭവിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ഉമാചക്രവർത്തി പറയുന്നു. ജാതിയുടെയും പുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെയും പീഡനങ്ങൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതങ്ങളെ പ്രത്യേകരീതികളിലാണ് ചിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കുമാത്രമായി ഒരു സ്ത്രീസംഘടന വേണമെന്ന് അവർ ആവശ്യപ്പെട്ടതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ലെന്ന് അവർ പറയുന്നു. ഈ അഭിലാഷത്തിന്റെ പൂർത്തീകരണമാണ് 1990-കളിൽ ദേശീയാടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സംഘടന (ഉമഹശേ ണീാലി'െ എലറലൃമശേീ)[122]. ദലിത്സ്ത്രീവാദവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുണ്ടായ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ചരിത്രവും സൈദ്ധാന്തികപരികല്പനകളും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ആനുഭവികപരിസരങ്ങളുമാണ് ഇവിടെ പരിശോധിച്ചിട്ടുള്ളത്. പൊതുസ്ത്രീവാദസംഘടനകളും ദലിത്സംഘടനകളും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സൂക്ഷ്മാർഥത്തിലുള്ള പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ തയ്യാറാകാതെയിരുന്ന ചരിത്രത്തിലെ ഒരു സന്ദിഗ്ധഘട്ടത്തിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദം രൂപപ്പെട്ടത്. ഒരു സ്ത്രീവാദരാഷ്ട്രീയത്തിൽനിന്നുമുണ്ടായ പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യതിയാനത്തിന്റെ ഫലമായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീവാദം.

മറ്റ് സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ തുടർച്ചയായ സംവാദങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കേരളത്തിലും അതിന്റെ സംവാദമണ്ഡലം സൃഷ്ടിച്ചുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ജാതി തങ്ങൾക്ക് പതിച്ചുനൽകിയ മുൻവിധികളേയും മുൻധാരണകളേയും പുറന്തള്ളിക്കൊണ്ടാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ ഈ സംവാദപരിസരത്തിനുള്ളിൽ സജീവമാകുന്നത്. ജാതിവിരുദ്ധസംഘടനകളോ സ്ത്രീപരിഷ്കരണസംഘടനകളോ ഉന്നയിക്കാത്ത ദലിത്സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളെ സമൂഹത്തിനുമുമ്പിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ സ്ത്രീകൾക്ക് തന്നെ കഴിഞ്ഞു എന്നതാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രസക്തി. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ജാതി-സ്ത്രീവിരുദ്ധസമരങ്ങൾക്കെല്ലാം മുന്നിട്ടിറങ്ങിയിരുന്നത് പുരോഗാമികളായ പുരുഷന്മാർ തന്നെയായിരുന്നു. പിന്നീട് യഥാർഥ ഇരകൾ അവബോധം നേടി രംഗത്തേക്കിറങ്ങിയത്. എന്നാൽ ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തെ സംബന്ധിച്ച് ദലിത്സ്ത്രീകൾ തുറന്നുപറഞ്ഞ പ്രശ്നങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ദലിതരും സവർണരും അടങ്ങുന്ന സ്ത്രീപുരുഷസമൂഹം ചർച്ചകളാൽ വിപുലപ്പെടുത്തുകയാണുണ്ടായത്. ഇത്തരമൊരു ചരിത്രസന്ദർഭം സൃഷ്ടിച്ച സാധ്യതകളാണ് മറ്റ് സ്ത്രീവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽനിന്നും ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തെ വ്യതിരിക്തമാക്കിയത്.

1.2.14.1. സൈദ്ധാന്തികതലം

ജാതികേന്ദ്രിതമായ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ സ്ത്രീ എന്നത് ഒരു പൊതു സംവർഗ്ഗമല്ല. ശ്രേണീകൃതമായ ജാതിവിഭജനത്തിന്റെ തട്ടുകളിലോരോന്നിൽ നിന്നും ജാതി നൽകുന്ന സാമൂഹിക സ്ഥാനമാനങ്ങളും സുരക്ഷിതത്വവുംകൂടി അതാത് വിഭാഗത്തിലുൾപ്പെടുന്നവർക്ക് സമൂഹം നൽകുന്നുണ്ട്. ഈ ശ്രേണീവ്യവസ്ഥയുടെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലാണ് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ഇടം. ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ പുരുഷാധിപത്യവും സവർണ്ണമേധാവിത്വവും അവളെ ഒരുപോലെ ചൂഷണത്തിനിരയാക്കുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം ജാതിക്കുള്ളിലെ പുരുഷമേധാവിത്തത്തിലും പൊതുധാരാസമൂഹത്തിലെ സവർണ്ണജാതിമേധാവിത്വത്തിലും അടിച്ചമർത്തപ്പെടുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ ജാതിയിൽ ഉയർന്ന സ്ത്രീകളുടേതുമായി ഒരിക്കലും തുല്യമാകുന്നില്ല.

മൂന്നുതലങ്ങളിലുള്ള പീഡനങ്ങൾക്കാണ് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ ഇരയാകുന്നത് എന്ന് ദലിത് സ്ത്രീവാദികൾ പറയുന്നു.

1. ഉയർന്നജാതിയിൽപെട്ടവരിൽനിന്നും ജാത്യാധിഷ്ഠിതമായ പീഡനം.
2. തൊഴിലെടുക്കുന്നവരെന്നനിലയിൽ വർഗ്ഗപരമായ പീഡനം
3. സ്ത്രീകളെന്നനിലയിൽ എല്ലാ പുരുഷന്മാരിൽനിന്നും-ദലിത്പുരുഷന്മാരുൾപ്പെടെയുള്ളവർ-നേരിടേണ്ടിവരുന്ന പുരുഷാധിപത്യപീഡനങ്ങൾ[123].

വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള ഇത്തരം അടിച്ചമർത്തലുകളിൽനിന്നുമുള്ള മോചനമാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദികൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. സ്ത്രീകളും പുരുഷൻമാരുമടങ്ങുന്ന സവർണ്ണസമൂഹത്തിന്റെയും ദലിത് പുരുഷന്മാരുടെയും ആഗോളവത്ക്കരണത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ 'സങ്കരസംസ്കാര' (വ്യയൃശറ രൗഹഢ്യേല)ത്തിന്റെ 'പുത്തൻതലമുറ'(ിലം ഴലിലൃമശേീ)യുടെയും കോയ്മകളുടേതായ നോട്ടങ്ങളിൽനിന്നും വീണ്ടും വീണ്ടും പ്രാന്തവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സ്വത്വനിർമ്മിതിയാണ് ഇവിടെ പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നത്.

ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രവർത്തനതലത്തിലും സൈദ്ധാന്തികതലത്തിലും ദലിത്സ്ത്രീവാദം വളരെയധികം ശ്രദ്ധ നേടിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ജാതിയെ അത് ഏറ്റവും ഭീകരമായ രീതിയിൽ അനുഭവിച്ച സ്ത്രീകളുടെ പക്ഷത്തുനിന്നും നോക്കിക്കാണേണ്ട ആവശ്യകതയാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദം ഉന്നയിക്കുന്നത്. ഈ ആവശ്യകതയെ ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള നിരവധി പഠനങ്ങളും സംവാദങ്ങളും ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് ഊർജ്ജം പകർന്നിട്ടുണ്ട്.

അംബേദ്കർ ദർശനങ്ങൾ ദലിത്ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ അടിസ്ഥാനതലത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. നവോത്ഥാനചിന്തകരായ ജ്യോതിബാഫുലെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാര്യ സാവിത്രിബാഫുലെയും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ഉന്നമനത്തിനായി പ്രവർത്തിച്ചവരായിരുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകളെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ

ക്കുറിച്ച് ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് അവർ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. ഭൗതികവിഭവ ങ്ങളുടെ (പ്രത്യേകിച്ചും സ്വത്തിന്റെ) കൈവശാവകാശമോ അവകാശമില്ലായ്മയോ ആണ് മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകളും കീഴ്ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകളും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് എന്ന് കാഞ്ച ഐലയ്യ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദലിത്ജാതിവിഭാഗങ്ങളിൽ ഭൂരിപക്ഷംപേരും ഭൂമിയിൽ പാരമ്പര്യ മായി സ്വത്തവകാശമില്ലാത്തവരാകയാൽ കുടുംബങ്ങളിലെ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്ക് തൊഴിലെടുക്കേണ്ടിവരുന്നു. തൊഴിലെടുക്കുന്ന ദലിതരിൽ കുട്ടികൾപോലും ഉൾപ്പെടുന്നു. തൊഴിൽവ്യവസ്ഥകളിലേക്ക് ദലിത്സ്ത്രീകൾ സംയോജിപ്പിക്കപ്പെ ടുന്ന രീതികളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നവയാണ് ഈ ആന്തരഘടനകൾ എന്ന് ഐലയ്യ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[124]. ദലിത് സൈദ്ധാന്തികനായ ഗോപാൽഗുരു 1995-ൽ 'ഋരീിീാശരമ മിറ ജീഹശശേരമഹ ണലലസഹ്യ'യിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഉമഹശേ ണീാമി ഠമഹസ ഉശള്ളലൃലിഹേ്യ' എന്ന ലേഖനം[125] ദലിത്സ്ത്രീവാദപ്രസ്ഥാന ത്തിൽ വളരെയധികം പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നുണ്ട്. 'എല്ലാ ജാതികളിലുംപെട്ട സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തെ ജാതി എങ്ങനെ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു എന്നത് പ്രധാന പ്രശ്നമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ട കൃതിയാണ് ഉമ ചക്രവർത്തിയുടെ 'ജാതിയെ ലിംഗവത്ക്കരിക്കുമ്പോൾ' എന്നത്. കൂടാതെ ഗെയിൽ ഓംവെദ്, ശർമ്മിളരഗെ, ലീലാദുബെ, പത്മവെലാസ്കർ, കൽപ്പന കണ്ണബിരാൻ, വസന്ത് കണ്ണബിരാൻ, പാമ, അനുപമറാവു, രൂത്ത് മനോരമ, സിൻന്തിയ സ്റ്റീഫൻ, സ്വാതിമാർഗരറ്റ് തുട ങ്ങിയ അക്കാദമിസ്റ്റുകളും ആക്റ്റിവിസ്റ്റുകളും ജാതി, ലിംഗപദവി തുടങ്ങിയ വ്യവ ഹാരങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തെ വികസിപ്പി ക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചിട്ടുണ്ട്.

1.2.14.2. കറുത്തസ്ത്രീവർഗ്ഗക്കാരുടെ സ്വാധീനം

പാശ്ചാത്യസ്ത്രീവാദം സ്ത്രൈണാനുഭവങ്ങൾ ഏകീകരിച്ചുകൊണ്ട് വെളു ത്തവർഗ്ഗക്കാരികളായ സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കാണ് ഊന്നൽ നൽകുന്ന തെന്നും ഇതിന് വിപരീതദിശയിലാണ് കറുത്ത സ്ത്രീവർഗ്ഗക്കാരികളുടെ പ്രശ്ന

ങ്ങളെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാരംഭിച്ച കറുത്ത സ്ത്രീവർഗ്ഗപ്രസ്ഥാനം (ആഹമരസ എലാശിശാ) ഇന്ത്യയിലെ ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

1969-ൽ മേരി ആൻവെതർ രചിച്ച 'കറുത്ത സ്ത്രീകളുടെ വിമോചനശക്തി' (അി ആ്യൃഗൗാലിേ ളീൃ ആഹമരസ ണീാലി'െ ഘശയലൃമശേീി മെ മ ഞല്ീഹ്ലാലിേ ളീൃരല) എന്ന ലേഖനം ബ്ലാക്ഫെമിനിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പ്രകടനപത്രികയായി കരുതുന്നു. എല്ലാ സ്ത്രീകളും പലവിധത്തിലുള്ള ചൂഷണത്തിന് വിധേയരാണെന്നും ഒരേതലത്തിൽ ഇതിനെ കാണുക സാധ്യമല്ലെന്നും പറയുന്ന ഇവർ വെള്ളക്കാരിൽ ദരിദ്രർ കൂടുതൽ ചൂഷണത്തിന് വിധേയരാണെന്നും കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ, മെക്സിക്കൻ, കറുത്തവർ തുടങ്ങിയവർ മേൽപ്പറഞ്ഞവരേക്കാൾ മൂന്ന് മടങ്ങ് ചൂഷണത്തിന് കീഴിലാണെന്ന പൊതുബോധത്തിൽനിന്ന് എല്ലായിടത്തെയും സ്ത്രീകളോട് സംസാരിക്കുവാനും സാഹോദര്യം സൃഷ്ടിക്കുവാനും അവരുടെ വിമോചനത്തിനായുള്ള വിപ്ലവശക്തി സമാഹരിക്കലുമാണ് ഞങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം എന്നും അവർ എഴുതുന്നു.

കൊളോണിയൽ കാലത്താണ് ബലാൽക്കാരം എന്നത് കറുത്ത സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തെ അപമാനവീകരിച്ചതെന്നും പടിഞ്ഞാറൻ സ്ത്രീകൾക്ക് ഈ അനുഭവമില്ലെന്നും അടിമത്തമെന്നത് എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും ലൈംഗികാടിമത്തമാണെന്നും ബ്ലാക്ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. എഴുപതുകളിൽ ഈ വാദങ്ങൾ മുന്നോട്ടുപോവുകയും കറുത്ത സ്ത്രീകളുടെ പൗരാവകാശ പ്രസ്ഥാനമായി അത് വളരുകയും ചെയ്തു. വംശീയത(ഞമരശാ), കോളനിവത്ക്കരണം (ഇീഹീശമെശേീി), പിതൃആധിപത്യം(ജമൃേശമൃരവ്യ), ശരീരം(ആീറ്യ), ലൈംഗികത(ടലഃൗമഹശ്യേ) പോലുള്ള വിഷയങ്ങളിൽ ശക്തമായ നിലപാടുകൾ സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. മുഖ്യധാരാസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലും സൈദ്ധാന്തികശൈലിയിലുമുള്ള സ്ഥാനങ്ങൾ പരിഗണിക്കേണ്ടതിന്റെ അനിവാര്യത പലരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബെൽഹുക്സിന്റെ രചന[126] ഇത്തരത്തിലുള്ള

താണ്. കറുത്തവളായും സ്ത്രീയായും ജനിച്ചത് തന്റെ ജീവിതത്തെ നിർണ്ണായക മായി സ്വാധീനിച്ച ഘടകങ്ങളാണെന്നും ലിംഗവും വർണ്ണവും അഭേദ്യമായി കറുത്തവർഗ്ഗ സ്ത്രൈണാനുഭവത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുവെന്നും ആഫ്രോ-അമേരിക്കൻ ഫെമിനിസ്റ്റ് ചിന്തകയായ ബെൽഹുക്സ് നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്[127]. വർണ്ണപരമായ വ്യത്യാസം സ്ത്രീപഠനങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുത്താത്തിനെതിരെ ഹുക്സ് കടുത്ത വിമർശനം ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. അപകോളനീകരണസ്ത്രീവാദം, മൂന്നാംലോക സ്ത്രീവാദം തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകൾ ശക്തിപ്പെട്ടത് ഇക്കാലത്താണ്. സ്ത്രീകളുടെ സാർവ്വലൗകികതയിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന യൂറോകേന്ദ്രിതസ്ത്രീവാദം (ഋൗ്ീ രലിൃേശര എലാശിശൊ), കാലങ്ങളായി തമസ്കരിച്ചിരുന്ന അപരമായി കണ്ടിരുന്ന വ്യത്യസ്ത ഇടങ്ങളിലെ സ്ത്രീശബ്ദങ്ങളെ പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നതാണ് ഇവയുടെ പൊതുസമീപനം.

1.2.14.3. വ്യത്യസ്ത നിലപാടുകൾ

സ്ത്രീകളുടെ സ്വത്വം ശകലിതമാണ് എന്ന ആശയത്തെ എല്ലാ സ്ത്രീവാദി കളും സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ശകലിതാവസ്ഥയുടെ കാരണം ലൈംഗികമല്ല, മറിച്ച് സാംസ്കാരികവും ദേശീയവുമാണ്. ആംഗലേയ സംസ്കാരം അധീശത്വം പുലർത്തുന്ന അമേരിക്കയിൽ ലാറ്റിനമേരിക്കൻ രാജ്യങ്ങളിൽ നിന്നും കുടിയേറി പ്പാർത്ത സ്ത്രീകളുടെ നിലനില്പിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ വെളുത്ത മധ്യവർഗ്ഗസ്ത്രീകളു ടേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണെന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ മൊത്തം സ്ത്രീകളിൽനിന്നും ദലിത്സ്ത്രീകൾ നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത മാണ്. ''ആഗോളവത്ക്കരണാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ജാതിയുടെ അനുഷ്ഠാനബന്ധിത പദവി മാറുകയും പുതിയ രീതിയിലുള്ള സ്വഭാവം കൈവരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു ണ്ട്. പുതിയ രൂപഭാവങ്ങളിൽ ജാതി, അതിനോടൊപ്പം പുതിയതരം ആൺകോയ്മ കൾ പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്നു. ഇത് ദലിത്ല്സ്ത്രീകളുടെ സ്വത്വസംബന്ധിയായ പ്രശ്നങ്ങളെ കൂടുതൽ രൂക്ഷമാക്കുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീ, സവർണ്ണരുടെ (സ്ത്രീ കളും പുരുഷന്മാരുമുൾപ്പെട്ട)യും ദലിത് പുരുഷൻമാരുടെയും ആൺകോയ്മക

ളാൽ പ്രാന്തവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഗോപാൽ ഗുരു എന്ന രാഷ്ട്രതന്ത്രജ്ഞൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നതുപോലെ സൈദ്ധാന്തികബ്രാഹ്മണർ (വേലീ്യലശേരമഹ യ്യമവാശിറ) പ്രത്യക്ഷജീവിതത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലുള്ള ശൂദ്രന്മാരെ പുറത്താക്കുന്നതിന്റെ തുടർച്ചയായാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ സാമൂഹികശാസ്ത്രമണ്ഡലത്തിൽനിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെടുന്നത്''[128].

സാംസ്കാരികമൂലധനവും ജാതിയുമായുള്ള സവിശേഷ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യത്തിന്റെ ബലതന്ത്രപരതയുടെ തുടർച്ചയായാണ് അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ പുറത്താക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണിക് സ്ത്രീപക്ഷവാദം, ജാതിയും ലിംഗവ്യവസ്ഥയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ മായ്ച്ചുകളയുന്നത് മേൽപ്പറഞ്ഞ അധികാരഘടനയുടെ തുടർച്ചയാണെന്ന് ദലിത്സ്ത്രീ/പുരുഷബുദ്ധിജീവികൾ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്[129]. ജാതിയെയും ലിംഗവ്യവസ്ഥയെയുംകുറിച്ച് സുപ്രധാനമായ പഠനം നടത്തിയ, ദലിത് പശ്ചാത്തലമില്ലാത്ത ഗവേഷകയായ അനുപമറാവു, ബ്രാഹ്മണിക് സ്ത്രീപക്ഷവാദത്തിന്റെ, സ്വഭാവത്തിനെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെയാണ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്. 'ജാതിക്ക് പുറത്തൊരു സ്ത്രീപക്ഷവാദനിലപാടിനുള്ള സാധ്യത ഉണ്ടാക്കുകയാണ് ബ്രാഹ്മണിക് സ്ത്രീപക്ഷവാദം ചെയ്യുന്നത്. ജാതിലിംഗവ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധമില്ലാത്ത ഒരു പ്രശ്നമായിക്കാണാനുള്ള സാധ്യതയെ അത് ഉറപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്'[130].

സ്വന്തം ജാതിക്ക് പുറത്തുള്ള വിവാഹത്തിലൂടെ, ജാതിയെ നിലനിർത്തുന്ന രക്തശുദ്ധിയെ തകർത്തുകൊണ്ടുള്ള വിവാഹത്തിലൂടെ മാത്രമേ ജാതിയെ തകർക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന് ഡോ. അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[131]. ബുദ്ധമതത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിനിധാനത്തെ സംബന്ധിച്ച പുതിയ പരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങൾ അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചിരുന്നു. അംബേദ്കർക്ക് മുമ്പുതന്നെ മഹാത്മാ ജ്യോതിബാഫുലെ ദലിത് സ്ത്രീകളുടേയും വിധവകളുടേയും വിദ്യാഭ്യാസമുൾപ്പെട്ട കാര്യങ്ങളെ ബന്ധപ്പെടുത്തിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ നടത്തിയിരുന്നു[132]. ഫൂലെയുടെ 'സാർവ്വജനിക് സത്യധർമ്മ'

എന്ന നാസ്തിക പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ അവകാശങ്ങൾക്ക് പ്രത്യേക സ്ഥാനം കല്പിച്ചിരുന്നു. സാവിത്രിബാഫൂലെയും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. താരാബായ് ഷിൻഡെയുടെ 'സ്ത്രീ-പുരുഷതുലന' എന്ന കൃതി ലിംഗവ്യവസ്ഥയും ജാതിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ പരിശോധിക്കുന്നുണ്ട്.

ദലിത്സ്ത്രീവാദിയായ രൂത്ത് മനോരമ ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ''ദലിത്സ്ത്രീകൾ അധികവും വിദ്യാഭ്യാസം കുറഞ്ഞവരും കുറഞ്ഞ വേതനം ലഭിക്കുന്നവരും അത്തരം തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരുമാണ്. മധ്യജാതികളിൽപെട്ട പുരുഷന്മാർക്ക് ഒരു ഉദ്യോഗം ലഭിക്കുമ്പോൾ അവരുടെ സ്ത്രീകളെ അവർ ജാതിത്തൊഴിലുകളിൽനിന്ന് പിൻവലിക്കും. എന്നാൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ കാര്യം ഇതല്ല. അവരുടെ ഭർത്താക്കന്മാർ ജോലിയുള്ളവരായിരിക്കുമ്പോഴും ദലിത്സ്ത്രീകൾ അവരുടെ ജാതിത്തൊഴിലുകളിൽ തുടരാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്നു. ഡൽഹിയിലെ വാത്മീകിജാതിയിൽപ്പെട്ട പുരുഷന്മാർ പലതും തോട്ടിപ്പണി ഉപേക്ഷിച്ച് മാന്യമായ തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടപ്പോഴും അവരുടെ സ്ത്രീകൾ പഴയ തൊഴിലുകളിൽ തുടരുന്നതായി മാളവികകർലേക്കർ നടത്തിയ പഠനത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. തോട്ടക്കാർ, വീട്ടുജോലിക്കാർ തുടങ്ങിയ തൊഴിൽകമ്പോളത്തിലെ താഴ്ന്ന സ്ഥാനങ്ങൾ നിറയ്ക്കുന്നത് ഇന്നും ജാതിയിൽ താഴ്ന്നവർ ആണ്. തൂത്തുവാരുന്നതും വെള്ളം കോരുന്നതും ഇന്നും ദലിത് സ്ത്രീകളാണ്. കാർഷികരംഗത്തുള്ള ആധുനികവത്ക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യ ഏർപ്പെടുത്തിയതുവഴി ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ ഒട്ടേറെ തൊഴിലവസരങ്ങൾ അപഹരിക്കപ്പെടുക മാത്രമല്ല തൊഴിൽരംഗത്ത് അവശേഷിപ്പിച്ച സ്ത്രീകളുടെ ജോലിഭാരം വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തു.''[133]

ഗോപാൽഗുരുവിന്റെ 1995-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഉമഹശേ ണീാലി 0മഹസ റശളളലൃലിഹേ്യ' എന്ന ലേഖനത്തിലൂടെ ദലിത്സ്ത്രീസംവാദത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചതിനുശേഷം സ്മിതാപാട്ടീൽ, സ്വാതി മാർഗരറ്റ്, എം.ആർ.വാസവി, ബീന

തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെപേർ ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തിന് പുരോഗമനാത്മകരീതിയിൽ തങ്ങളുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ കാല്പനികവത്ക്കരിക്കാവുന്നതല്ലെന്ന് തെളിയിക്കുന്നതാണ് അവർക്കെതിരായി ആവർത്തിച്ചുനടക്കുന്ന ആക്രമണങ്ങൾ. ദലിത്സ്ത്രീ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ചരിത്രവത്ക്കരിക്കേണ്ടതിനെക്കുറിച്ച് ശർമ്മിള രഗെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[134]. പ്രതിമാപരദേശിയുടെ ലേഖനത്തിൽ ശ്രീരാംജനോബ നടത്തുന്ന സമ്പ്രദായത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രചാരണത്തെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള ചർച്ചകൾ മിക്കപ്പോഴും മറ്റുള്ളവരുടെ കാഴ്ചയിൽ അവർക്കെതിരായ അവമതിയുണ്ടാക്കുന്ന വിധമാണ് നടത്തപ്പെടാറുള്ളത്. സവർണ്ണസ്ത്രീകളുടേതിൽനിന്നും അത് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായതിനാൽ, മുഖ്യധാരാസ്ത്രീപക്ഷവാദത്തിന്റെ ലെൻസിലൂടെ അതിനെ വായിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയില്ല. ഇത് ബ്രാഹ്മണിക് സ്ത്രീപക്ഷവാദികൾ തിരിച്ചറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു[135].

ഈ പ്രശ്നം നിലവിലുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് സംഘടനകൾക്ക് മുമ്പിൽവന്ന വെല്ലുവിളിയാണ്. ഫെമിനിസ്റ്റുഗ്രൂപ്പുകൾ പ്രധാനപ്പെട്ട തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുമ്പോൾ അതിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കുള്ള സന്ദർഭങ്ങളുണ്ടാകാറില്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് ഈ നിലപാട് മാറുന്നു എന്ന് തങ്ങൾക്ക് ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നതുവരെ വേറിട്ടുനിൽക്കുമെന്നും അവർ തുറന്നുപറഞ്ഞു. ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രകടിപ്പിച്ച ഈ രാഷ്ട്രീയതിരിച്ചറിവിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ഫെമിനിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികരും പ്രവർത്തകരും തങ്ങളുടെ സമീപനത്തിൽ മാറ്റം വരുത്താൻ നിർബന്ധിതരായിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഏറ്റവും കീഴാളമായ (ഔയമഹലേ്യി) വിമോചന രാഷ്ട്രീയബോധമെന്ന് തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. വെളുത്തവരുടെ സമൂഹത്തിൽ കറുത്ത സ്ത്രീകൾ അനുഭവിക്കുന്നതുപോലെയുള്ള സമാനമായ രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നമാണിത്[136].

1.2.14.4. കേരളീയപരിസരം

ദലിത്സ്ത്രീപരികല്പന മലയാളപൊതുമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവേശിച്ചത് തൊണ്ണൂറുകളുടെ തുടക്കത്തിൽ ആണ്. എൺപതുകളുടെ പകുതിയിൽ വിമോചക ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനവും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് സഭകളിൽ ഉണ്ടായ പരിവർത്തന പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ജാതിവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനങ്ങളും നൽകിയ ഊർജ്ജത്തിൽ നിന്നും പുതിയ ലോകവീക്ഷണം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന ചിന്താപ്രവർത്തനങ്ങൾ സജീവമായിത്തീർന്നു. നവമാർക്സിസ്റ്റ് ആശയത്തിന്റെ പിൻബലത്തോടെ അനേകം പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ വഴി വളർന്നുവന്ന കുറച്ച് സ്ത്രീകൾ ആണ് ആദ്യമായി ദലിത്സ്ത്രീ എന്ന ഒരു സവിശേഷ രാഷ്ട്രീയസ്വത്വ പ്രവേശം നടത്തുന്നത്[137]. മേൽസൂചിപ്പിച്ച പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഉയർത്തിയ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ ബോധ്യങ്ങൾ സഭയ്ക്കകത്തുനിന്ന് ഉയർന്നുവന്ന ജാതിവിരുദ്ധ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്ന് കൈക്കൊണ്ട ഊർജ്ജം, സഭയുടെയും അതിന്റെ വിവിധ സ്ഥാപനങ്ങളുടെയും വിഭവങ്ങളിലും ആർജ്ജിക്കാനായ കുറഞ്ഞ അവസ്ഥയാണെങ്കിലും ഉള്ള പങ്കാളിത്തം തുടങ്ങിയവയൊക്കെ ദലിത്സ്ത്രീ എന്ന രാഷ്ട്രീയസ്വത്വത്തിനും ദൃശ്യത ഉണ്ടാക്കുന്നതിന് ചാലകശക്തിയായി മാറി. കേരളത്തിൽ വെച്ചുനടന്ന ദേശീയവനിതാസമ്മേളനവും അതിനേത്തുടർന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ചർച്ചകളും ഇവിടെ എടുത്തുപറയേണ്ടതുണ്ട്. സമുദായത്തിന്റെ പൊതുവായ വികസനത്തിനും മുന്നേറ്റങ്ങൾക്കും ഉള്ളിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീരാഷ്ട്രീയത്തെയും ഈ സംവാദങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിച്ചത്. ദലിത്സ്ത്രീപഠനങ്ങൾക്കും ശാക്തീകരണപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും ഇത്തരം സംഘടനകൾ ചുക്കാൻപിടിച്ചു. ചെറുതെങ്കിലും നിർണ്ണായകമായ എഴുത്തുകളിലൂടെയും നാടകം, ചിത്രകല, പാട്ടുകൾ തുടങ്ങിയ ഇതര സാംസ്കാരികപ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെയും ദലിത്സ്ത്രീ എന്ന രാഷ്ട്രീയകർത്തവ്യത്തെ ദലിത്പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ഇവരുടെ ശ്രമങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചു.

1.2.15. പൊതു സ്ത്രീവാദ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ

പൊതുസമൂഹത്തിലെ മത-ജാതി-ആചാരനിയമങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്തു കൊണ്ടാണ് എവിടെയും സ്ത്രീവാദം ആരംഭിച്ചിട്ടുള്ളത്. മേരിവോൾ സ്റ്റോൺക്രോഫ്റ്റിന്റെ 'ഢശിറശരമശേീി ീള വേല ഞശഴവെ ീള ണീാലി', ജോൺ സ്റ്റുവർട്ട്മില്ലിന്റെ, 'ടൗയഷലരശേീി ീള ണീാലി' എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങളും, പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ വോട്ടവകാശത്തിനായുള്ള സ്ത്രീകളുടെ പോരാട്ടവുമാണ് സ്ത്രീവാദത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചത്[138]. 1960കളിലെ അവസാനഘട്ടത്തിലാണ് സ്ത്രീവാദസൗന്ദര്യശാസ്ത്രനിരൂപണം ഒരു വിമർശനശാഖയായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടത്. ലിംഗപരമായ അസമത്വത്തെ ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്ന സ്ത്രീവാദപരിപ്രേക്ഷ്യം അതിന്റെ പരിഹാരമാർഗ്ഗങ്ങളെ വ്യത്യസ്ത ഭൂമികകളിൽ നിന്നാണ് കണ്ടെത്തുന്നത്. വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ സ്ത്രീമാതൃകകളാണ് സമീപനത്തിൽ വ്യത്യസ്ത ആശയങ്ങളോടെ നിരന്തരം സംവാദിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്.

സ്ത്രീപുരുഷ സമത്വവും തുല്യ അവകാശവും ഉറപ്പാക്കുന്ന നിയമങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കണമെന്ന ആവശ്യം ഉന്നയിച്ചു കൊണ്ടാണ് ലിബറൽ സ്ത്രീവാദം ഉരുത്തിരിഞ്ഞത്. പുതിയ നിയമനിർമ്മാണത്തിലുടെ തുല്യസ്വത്തവകാശം, തുല്യജോലി അവസരങ്ങൾ, വോട്ടവകാശം എന്നിവ ആവശ്യപ്പെടുന്ന ലിബറൽ ഫെമിനിസം പ്രധാനമായും പൊതു സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളാണ് മുന്നോട്ടു വെച്ചത്. അധികാരം, അധീശത്വം, ശ്രേണീകൃതാവസ്ഥ, മത്സരം, എന്നിവ മുഖമുദ്രയായുള്ള ആൺകോയ്മാസംസ്കാരത്തെ അവകാശസ്ഥാപനത്തിലൂടെയോ, നിയമനിർമ്മാണത്തിലൂടെയോ മാറ്റിയെടുക്കാൻ സാധിക്കുകയില്ല എന്നു വിശ്വസിച്ചുകൊണ്ടാണ് റാഡിക്കൽ ഫെമിനിസം തുടങ്ങുന്നത്. ലിബറൽ, റാഡിക്കൽ സമീപനങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, മാർക്സിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിലൂടെ സ്ത്രീ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരാണ് മാക്സിസ്റ്റ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് സ്ത്രീവാദികൾ. ഫ്രഡറിക് ഏംഗൽസിന്റെ 'കുടുംബം, സ്വകാര്യസ്വത്ത്, ഭരണകൂ

ടം എന്നിവയുടെ ഉത്ഭവം'('ഠവല ഛൃശഴശി ീള വേല എമാശഹ്യ, ജൃശ്മലേ, ജ്യീുലൃശ്യേ മിറ വേല ടമേലേ') എന്ന കൃതിയിലെ വർഗ്ഗാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വിശകലനമാണ് മാക്സിസ്റ്റ് സ്ത്രീവാദത്തിന് അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത്. ലിംഗ രാഷ്ട്രീയം വർഗവ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ഭാഗം മാത്രമാണെന്ന് മാക്സിസ്റ്റുകൾ കണ്ടെ ത്തുന്നു. മർദ്ദിത-മർദ്ദകബന്ധങ്ങൾ മനുഷ്യേതരകാരണങ്ങളാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത ല്ലെന്ന് മാക്സിസം കരുതുന്നു. ആധുനികതയ്ക്ക് മുമ്പുള്ള കുടുംബവ്യവസ്ഥക ളിലാണ് ഏംഗൽസ് നിരീക്ഷണം നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. സ്ത്രീകൾക്ക് അധികാരമു ണ്ടായിരുന്ന കുടുംബസംവിധാനങ്ങൾ മുൻകാലങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് ഈ കൃതി സ്ഥാപിക്കുന്നു. ആധുനിക കുടുംബത്തിൽ സ്ത്രീകൾ തീർത്തും അധി കാരശൂന്യരായിത്തീരുന്നതിന്റെ ചരിത്രഗതി ഈ കൃതി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് സത്രീവാദവും മാക്സിയൻ ആശയങ്ങളെയാണ് അടിസ്ഥാനമാക്കി യിരിക്കുന്നത്. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയാണ് സ്ത്രീപീഡനത്തിന് ഹേതുവെന്ന് മാക്സിയൻ സ്ത്രീവാദികളെപോലെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് സ്ത്രീവാദികളും കരുതുന്നു.

ഫ്രോയ്ഡിന്റെ സ്വപ്നവ്യാഖ്യാനസിദ്ധാന്തത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഉണ്ടായി വന്ന മനോവിശ്ലേഷണ സ്ത്രീവാദം പുരുഷമേധാവിത്വത്തിന്റെ വേരുകൾ ഈഡി പ്പസ് കോംപ്ലക്സിലാണെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നവരാണ്. ലക്കാന്റെയും ദറീദയുടെയും അൽത്തുസറുടെയും സിദ്ധാന്തങ്ങൾ സ്ത്രീവാദസമീപനം സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീ കളുടെ മനഃശാസ്ത്രവും സദാചാരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അപഗ്രഥിച്ചു കൊണ്ട് സ്ത്രീമനസ്സിന്റെ അഗാധതകളിലേക്ക് അന്വേഷണം നടത്തുകയാണ് ലിംഗപദവി സ്ത്രീവാദികൾ ചെയ്തത്. സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ പ്രുമുഖ സൈദ്ധാ ന്തികഗ്രന്ഥമെന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലുണ്ടായ 'ടലരീിറ ടലഃ'ന്റ സ്ത്രീയുടെ അപരസ്ഥാനമാണ് സ്ത്രീപീഡനത്തിന് കാരണമെന്ന് സിമോങ് ദി ബുവ്വ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[139]. ഈ അപരസങ്കല്പം അംഗീകരിക്കുന്നവരാണ് ഉത്ത രാധുനിക സ്ത്രീവാദികൾ. ഉത്തരാധുനികസ്ത്രീവാദം പ്രധാനമായും സാധാരണ

സ്ത്രീകളോടെന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതലായി അക്കാദമിക്തലത്തിലാണ് സംവദിച്ചി രുന്നത്. സ്ത്രീക്കും പ്രകൃതിക്കും മേലുള്ള അതിക്രമങ്ങൾ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടി രിക്കുന്നു എന്ന ധാരണയിൽ നിന്നുയിർകൊണ്ട സമീപനമാണ് പരിസ്ഥിതി സ്ത്രീ വാദം.

മൂന്നാംലോക അധിനിവേശാന്തരസ്ത്രീവാദവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കീഴാള വർഗ്ഗ സ്ത്രീവാദം ശ്രദ്ധേയമാകുന്നത്. 1988 ൽ ഗായത്രിസ്പിവാക്ക് എഴുതിയ 'ഇമി ടൗയമഹല്യേി ടുലമസ' എന്ന രചനയാണ് ഈ മേഖലയിൽ സംവാദങ്ങൾക്ക് തുടക്കം കുറിച്ചത്. ഈ രചനയിൽ, കീഴാളവർഗ്ഗം അവർക്കേൽക്കുന്ന പീഡനങ്ങൾ പുറത്തുപറയാനുള്ള വഴികൾ എങ്ങനെ ആരായുന്നു എന്നു കണ്ടെത്താൻ ശ്രമി ക്കുന്നുണ്ട്. മാക്സിയൻ ആശയങ്ങളോട് ചായ്വുള്ള ഗായത്രി സ്പിവാക്ക് വരേ ണ്യരും ഒന്നാം ലോകബുദ്ധിജീവികളും പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന 'അപര'രോടുള്ള താൽപ ര്യങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്[140]. ബുദ്ധിജീവികൾ കീഴാളരുടെ ശബ്ദത്തിനു ഇടം നൽകാൻ ശ്രമിക്കാറുണ്ട്. പക്ഷേ ഇത്തരം അവസരങ്ങളിലും ബുദ്ധിജീവിക ളുടെ പദവി പല പ്രശ്നങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഉൽപതിഷ്ണുവായ ബുദ്ധിജീ വിക്കും പലപ്പോഴും വരേണ്യരല്ലാത്തവരുടെ പ്രാതിനിധ്യം തന്റെ സംസാരത്തിലും രചനയിലും ഉൾപ്പെടുത്തേണ്ടിവരും.പക്ഷെ ഈ പ്രാതിനിധ്യം ഒരിക്കലും കീഴാള രുടെ തനതായ ഭാഷണത്തെയും പ്രാതിനിധ്യത്തെയും അനുവദിക്കുകയില്ല. മറിച്ച് ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഒരു വരേണ്യബുദ്ധിജീവി, കീഴാളവർഗ്ഗത്തെ കേവലം ഒരു വിഷയം(ഔയഷലരേ) എന്ന സ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതി ലൂടെ ബുദ്ധിജീവി കീഴാളരെ കൂടുതൽ അധിനിവേശപ്പെത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്ന തെന്ന് ഗായത്രി സ്പിവാക്ക് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഇവിടെയെല്ലാം ഒരു വിഷയം എന്ന തിനപ്പുറം സംവാദങ്ങളിൽ പ്രതികരിക്കുന്ന ഒരു വ്യക്തിയായി മാറുവാൻ കീഴാള വർഗ്ഗത്തെ അനുവദിക്കുന്നില്ല. പ്രതിരോധം രേഖപ്പെടുത്തുന്ന പാഠമായി കീഴാള കലാപങ്ങളെ ബുദ്ധിജീവി പരിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവും, പ്രതിനിധാനത്തിനായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്ന ഭാഷയുടെ

സ്വഭാവവും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ചുരുക്കത്തിൽ കീഴാളസ്ത്രീപഠനങ്ങളിൽ കീഴാളർക്കുവേണ്ടി സംസാരിക്കുമ്പോൾ വക്താവിന്റെ പദവിയുടെ വൈശിഷ്ട്യം പ്രമേയത്തെ എങ്ങനെയെല്ലാം നിയന്ത്രിക്കുന്നുണ്ടെന്നാണ് അന്വേഷിക്കുന്നത്[141]. ഇങ്ങനെ കീഴാളരെ കർത്തൃസ്ഥാനീയരാക്കി ചരിത്രത്തെ പുനരാഖ്യാനം ചെയ്യേണ്ടതിനെ കുറിച്ച് ഗായത്രി സ്പിവാക്ക് ഊന്നിപ്പറയുന്നു.

എൺപതുകളോടെ വിഷയത്തിലും അന്വേഷണ രീതിയിലും വ്യാപകമായ മാറ്റമാണ് സ്ത്രീവാദസമീപനങ്ങളിലുണ്ടാകുന്നത്. ഇക്കാലഘട്ടത്തിൽ സ്ത്രീവർഗ്ഗത്തിനുള്ളിൽ തന്നെയുള്ള വ്യത്യാസങ്ങൾ സ്ത്രീവാദ വിഷയമാകുവാൻ തുടങ്ങി. അതുവരെയും വ്യതൃസ്തമേഖലകളിൽ ആൺ-പെൺ വ്യത്യാസം എങ്ങനെയെല്ലാം എന്നതായിരുന്നു സ്ത്രീവാദവിഷയം പുതിയ സമീപനത്തിന് സ്ത്രീവാദത്തെ പ്രേരിപ്പിച്ചത് ഘടനാനന്തരവാദമാണ്. ഘടനാനന്തരവാദത്തിലെ ഒരു പ്രധാന പഠനവിഷയം വ്യവഹാരമാണ്. തിരസ്കൃതമാകുന്ന പദവിയെ സംബന്ധിച്ച വിമർശനാത്മക അന്വേഷണമെന്ന നിലയിൽ ഘടനാനന്തരവാദം സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമായിമാറുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള അന്വേഷമാണ് ‘ഏലിറല്യ ടൗേ റശലe’എന്ന നവസംവാദത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചത്[142]. വിപ്ലവാത്മകമായ ഏതൊരു പുതിയ ചിന്താപദ്ധതിയും ‘ഇസ’മായി മാറുന്നതോടെ അതിന്റെ നിർണായകശക്തി ക്ഷയിക്കുമെന്ന ധാരണയിൽനിന്നാണ് പുതിയ അന്വേഷണമേഖലയെകുറിച്ച് നിരൂപകർ ചിന്തിച്ചു തുടങ്ങിയത്. ‘ഏലിറല്യ ടൗേറശലe’ എന്ന ലിംഗപദവി പഠനമേഖന ഇതിനുള്ള കാരണമായി[143]. സ്ത്രീവാദത്തിന് ബഹുസ്വരത വരാൻ കാരണം പശ്ചിമ-പൂർവ്വരാജ്യങ്ങളിലെ സാമൂഹികജീവിതത്തിലും ദർശനപാരമ്പര്യത്തിലും സ്വയംസിദ്ധമാകുന്ന വ്യതൃസ്തതകളാണ്. എപ്പോഴും പൗരോഹിത്യം പുരുഷനോടൊപ്പം നിന്നു. പുരോഹിതർ സാമൂഹികനിയമങ്ങളുടെ കാവലാളുമായി. ഇവർ പരിണമിച്ചുണ്ടായ ജനാധിപതൃസംവിധാനംപോലും സ്ത്രീവിരുദ്ധമായി[144]. ദലിത്സ്ത്രീവാദം, ലെസ്ബിയൻ സ്ത്രീവാദം, മുസ്ലീംസ്ത്രീവാദം, ബ്രാഹ്മണിക് സ്ത്രീവാദം എന്നിങ്ങനെ വളരെ സൂക്ഷ്മമായ

സ്ത്രീവാദസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകങ്ങളിൽ ഉയർന്നുവന്നു. ഒരു സ്വാഭാവികവസ്തുത എന്നതിനേക്കാളേറെ ലിംഗപരമായ രാഷ്ട്രീയവും മാനസികവും വർണ്ണപരവും സാമ്പത്തികവും ചരിത്രപരവും ഭാഷാപരവുമായ പ്രഭാവങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയായി കാണാനാണ് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന രണ്ട് ദശകങ്ങളിലെ സ്ത്രീവാദികൾ ശ്രമിക്കുന്നത്.

1.2.16. വിവിധ സ്ത്രീവാദസംഘടനകൾ

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം എഴുപതുകളിലാണ് ആധുനിക ഫെമിനിസ്റ്റ് സംഘടനകൾ രൂപം കൊള്ളുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യസംഘടന 'ജ്യൂീഴൃലശ്ശ്ലെ ഛൃഴമിശമെശേീി ളീ ണീാലി' ഹൈദരാബാദിൽ രൂപംകൊണ്ടു. ടീരശമഹശലെ ണീാമി ഏ്യൂീഉ, സ്ത്രീശക്തിസംഘടന, സ്ത്രീമുക്തിസംഘടന, വിമോചന എന്നിങ്ങനെ വിവിധ സംഘടനകൾ അക്കാലങ്ങളിൽ രൂപംകൊണ്ടു. കേരളത്തിലും ഇതിന്റെ ചുവടുപിടിച്ച് ഏതാനും ചില സംഘടനകൾ ഉണ്ടായി. പ്രചോദന (തിരുവനന്തപുരം), ബോധന (കോഴിക്കോട്), മാനുഷി (പട്ടാമ്പി), ചേതന (തൃശ്ശൂർ), ഗ്രാമീണ വനിതാസംഘം (തിരുവല്ല), പ്രബുദ്ധത (കാഞ്ഞങ്ങാട്) എന്നീ പേരുകളിലാണ് ഈ സംഘടനകൾ പ്രവർത്തിച്ചത്[145].

എന്നാൽ ഈ സംഘടനകളിൽ അധികവും വരേണ്യസ്ത്രീകളുടെ പൊതു സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളുമാണ് ചർച്ച ചെയ്തത്. സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മതയിലേക്ക് ഇറങ്ങിപ്രവർത്തിക്കാൻ ഈ സംഘടനകൾക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. നിലവിലുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതയെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ട് ദലിത്ഫെമിനിസ്റ്റ് ഗ്രൂപ്പുകൾ ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങി. 'അന്വേഷി' ദലിത് ഫെമിനിസ്റ്റ് ഗ്രൂപ്പ്, കുറിച്ചി ആസ്ഥാനമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച ദലിത് വിമൻസ് സൊസൈറ്റി, തിരുവല്ല കേന്ദ്രമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച ദലിത് വിമൻ ഡോക്യുമെന്റേഷൻ സെന്റർ, അടൂർ ആസ്ഥാനമാക്കി പ്രവർത്തിച്ച ദലിത് ഡവലപ്പ്മെന്റ് സൊസൈറ്റി എന്നിവയാണ് ഇവയിൽ പ്രധാനമായത്. ലൗലി സ്റ്റീഫൻ, റെസ്‌ലി എബ്രഹാം, അച്ചാമ്മ

ജോൺ, ഇനയമ്മാൾ, കുഞ്ഞുമോൾ, ജോൺസൺ തുടങ്ങിയവർ ദലിത്സ്ത്രീരാഷ്ട്രീയത്തിലെ ആദ്യകാലപ്രവർത്തകരിൽ പ്രമുഖരാണ്. 'പഞ്ചമി' എന്ന പേരിൽ ദലിത്സ്ത്രീസംഘടന പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. കൂടാതെ ചുരുക്കം ചില ദലിത്സ്ത്രീ നേതാക്കൾമാരെയും ദലിത്സ്ത്രീപ്രസ്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബഹുജൻ സമാജ് പാർട്ടിയിൽ നേതാവായിരുന്ന മീനാക്ഷിയമ്മ, സുശീലമോഹനൻ, കെ.എസ്.മാധവി, കേരള ദലിത് പാന്തർ പ്രസ്ഥാനത്തിലെ ഉമ എ.ടി., സുഗന്ധി, ദലിത് സ്റ്റുഡന്റ്സ് മൂവ്മെന്റിലെ പി.സി.ഉഷ എന്നിവർ ശ്രദ്ധേയ വ്യക്തിത്വങ്ങളായിരുന്നു[146].

രണ്ടായിരമാണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീ രാഷ്ട്രീയത്തിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ നിർണ്ണായകമായിരുന്നു. സി.കെ.ജാനുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ആദിവാസി ഭൂസമരം മുതൽ ചെങ്ങറ ഭൂസമരം വരെയുള്ള ഒട്ടനവധി സമരങ്ങൾ ദലിത്സ്ത്രീ നേതാക്കൾക്ക് രൂപം നൽകി. സമരനേതൃത്വം എന്നത് സ്ത്രീകളായി മാറി. ഇവർക്ക് മാധ്യമങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും നല്ല ദൃശ്യത കൈവരികയും ചെയ്തു[147]. മഹിളാ ഫെഡറേഷൻ നേതാവ് മഞ്ജു, ദലിത്ഹ്യൂമൻറൈറ്റ്സ്മൂവ്മെന്റിന്റെ നേതൃസ്ഥാനത്തിരിക്കുന്ന സെലീനപ്രക്കാനം തുടങ്ങിയവർ ഇക്കാലത്ത് ശ്രദ്ധേയരായ വ്യക്തികളാണ്. ഡി.എച്ച്.ആർ.എം. നേതാവ് സെലീനപ്രക്കാനം ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെടുകയുണ്ടായി: ''നവോത്ഥാനമാണ് ഞങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം. ഞങ്ങൾ പുനരുഞ്ജീവിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പൈതൃകത്തിന്റെ കാതൽ ഭാഗങ്ങളിലൊന്നാണ് സ്ത്രീപുരുഷ സമത്വം. ആര്യാഗമനത്തിനുമുമ്പ് സ്ത്രീകൾ അടിമകളായിരുന്നില്ല. ബ്രാഹ്മണമതമാണ് അവരെ അടിമകളാക്കിയത്. ബ്രാഹ്മണമതത്തിൻകീഴിൽപോലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ പൂർണ്ണമായും ദലിത്പുരുഷന്മാരുടെ വരുതിയിലായിരുന്നില്ല. കാരണം ഇരുവരും ഒരുപോലെ ബ്രാഹ്മണമതം അടിച്ചേൽപ്പിച്ച മനുഷ്യവിരുദ്ധ അധ്വാനത്തിന്റെ നുകം വഹിച്ചിരുന്നു. എന്നാലിന്ന് ദലിത്കുടുംബജീവിതത്തിലും ബ്രാഹ്മണ ആശയങ്ങൾ കടന്നുകയറിക്കഴിഞ്ഞതുകൊണ്ട് പെൺകുട്ടികൾ വിവേചനം അനുഭവിക്കുന്നു.''[148] സമകാലീന ദലിത്സ്ത്രീ ഇടപെടലുകൾ സാഹിത്യരംഗത്തും സാമൂഹിക രംഗത്തും സോഷ്യൽമീഡിയനെറ്റ്വർക്കുകളിലും സജീവമാണ്.

ദലിത്സ്ത്രീവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിശകലനത്തെതുടർന്ന് അടുത്ത അധ്യായത്തിൽ മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. കവിത, കഥ, നോവൽ തുടങ്ങിയ സാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളെ എങ്ങനെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്തിട്ടുള്ളതെന്നും അവർ പ്രമേയമായി വരുന്ന കഥാസാഹചര്യങ്ങളെ എങ്ങനെയാണ് ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നും സാമാന്യമായി പരിശോധിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

---

1 K.A.Kunjakkan. *Feminism and Indian Realities.*(New Delhi: Mittal Publications, 2002) 241.

2 Sharmila Rege. 'A Dalit Feminist Stand Point'. *Gender and Caste.* Anupama Rao (Ed.). (New Delhi: Kali for women, 2003) 90-101.

3 {i d WtvTi zcwPn] ß \ mì} nÅ . i Ð Xmcmhen (tl m«bw\ mj WÂ _ pd Ì mÄ, 1980) 992.

4 tU m{] Zq} ³] m¼ mcn p¶ v Ze nXv] T\ w k ZXzw, k wk Ì mcw, k mh nXyw (Xncph\ ´ -] pcw tl cf `mj mC³ Ì näyq«v 2007) 13.

5 sl .k n} pcpj m¯ a³ . Ze nXvk mh nXy{] Ø m\ w (XrÈqÀ: tl cf k mh nXy A¡ mZan, 2008). 20.

6 Ze nXvk mh nXy{] Ø m\ w 14.

7 "Ambedkar defined the category Dalit in his fortnightly Bahishkrit Bharath as dalithood is a kind of life condition which characterises the exploitation, suppression and marginalisations of Dalits by the social, economic, cultural and political discremination of the uppercaste brahmanical order".(Gopal Guru. 'Understanding the Category 'Dalit'. VIKALP No. 2. Vol. VI (Mumbai: Vikas Aakhyan Kendra, 1998) 57-66.

8 Ze nXv] T\ w k ZXzw, k wk Ì mcw, k mh nXyw 13.

9 Sn} p 14þ15

10 I aoZvt Nµ awKe qÀ. "Ze nXv{] Ø m\ w'. amXr-`qan B gN¸ Xn¸ v 1998 amÀ¨ v 27, G {] nÂ 2,

11 Arjun Dangle. *Poisoned Bread.* (New Delhi: Orient Longman, 1992) 265.

12 k nA ¿¸ ³ . "Zf nX} mXI Ä'. t_ m_ nXmak (vF Un). (Xncph\ ´ } pcw ssk ³ _ pd kv, 2010) 156.

13 Ze nXv] T\ w k ZXzw, k wk Ì mcw, k mh nXyw 66.

14 tU m:t Pm¬ hnÂ k ¬ . C´ y³ PmXnhyhØ . F .F ³ .k XyZmk v (h nh.) (Xncph\ ´ -] pcw B tcm_ pd kv, 2006) 24.

15 B.R.Ambedkar. 'Caste in India, their Mechanism, Genesis and Development', *Dr.Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches.* Vol. 1 (Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1979) 15.

16 sl .C.F ³ . CcI f psS amÀ ms^ tÌ m (Xncph\ ´ } pcw Nn´] » nI j Àk v, 2010) 138.

17 h nc ywt e nK³ . ae-_ mÀ amÀ zÂ . h m 1. Sn-h nI rj W³ (h nh.). (tl mgn¡ mSv amXr-`qan _ pd kv, 2012) 97.

18 tU m. A wt_ ZvÀ k ¼qÀ® I rXnIÄ. h m 2] dt¡ mSv F ³ .B ÀI pdp¸ v (h nh.). (\ yqU Âl n tU m.A wt_ ZvÀ ^ut- j ³ , 1996)

19 Prathama Banerjee. 'Caste and the Writing of History'. *Dalit Assortion in Society, Literature and History.* (Ed) Imtiaz Ahmad and Shashi Bhushan Upadhay. (New Delhi: Orient Black Swan, 2010) 216-221.

[20] sdmare Ym̧ À B Zra C´ ymNcn{Xw] nsI .i nh Znk v(h nh .). (t I m¢bw U nk n_ pl k y 2010) 262.

[21] k ¨ nZnh µ³ . A Sn̄ «pl Ä. (t I mgnt¡ nS¥v anXr`qan_ pl k y 2006) 58.

[22] anXr`qanB gN¿ Xņ vA b n̄ w{] t Xyl] Xņ v 92, 41 (2014 U nk w_ À)] p 47.

[23]] nsI .i nh Znk v (F U n) U nk nt I nk mw_ n Pch nXh pw ZÀi \ h pw (Xncp h \ ´] pcw Nń m] » nt j Àk y 2010) 150.

[24] Ccl f psS anh ns^ tÌ m.115

[25] Sn} p 80.

[26] t U m.{] Zo} ³] n¼ncņ p¶ vZe nXvk uµcyi nk {Xw (t I m¢bw U nk n_ pl k y 2011) 12.

[27] t U m.F wKwKn¸ c³ . "B apJ w.] nsI . _ ne I rj W³ . PnXnh yh Ø nXnb pwt I cf Ncn {Xh pw (t I mgnt¡ nS¥v] c{A®] » nt¡ j ³ k y 1997) 14.

[28] Sn} p 14þ15.

[29] Sn} p 6.

[30] h nt h I mh µ³ . h nt h I mh µk nh nXyk ÀÆk zwao¶ mw`nKw (XrÈqÀ: {i oc ma I rj W aTw, 1962) 186þ187.

[31] t_ m_ nt Xmak v(F U n). Zf nX} nX I Ä. (Xncp h \ ´] pcw ssk ³ _ pl k y 2010)

[32] sI .B Àaoc/ci an PnsI .F k vA \ nÂ I panÀ. "k wņ Ww] ¨ ¡ pXnc. 15, 7. (2014 s^ {_ ph cn)] p 10.

[33] I Ãd k pl pane³ . h nt anN\ ¯ nsâ A À° i nk {Xw (t I mgnt¡ nS¥v_ I pP³ k nh nXy A ¡ nZan, 1986) 18.

[34] k pl panÀ A gnt¡ nS¥vKpcp h nsâ ZpxJ w (sI mÃw C³ {] nâ v_ pl k y 1995) 16.

[35] t U m.F wF ³ .I net Ècn "A h Xncn ' F .sI .t e nh nXn£ ³ . C´ yb nse PnXnh yh Ø Et KZwapXÂ `cWL S\ h sc. (XrÈqÀ: I dâ v_ pl k y 2006) 6.

36 Dr. B.R.Ambedkar. *Philosophy of Hinduism.* BAWS Vol 3, (Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1987) 1-92.

[37] s] cnt b mÀ C.h ncmak znan R mª F ´ psI m vI npµ ph Ã. ssI \ I cnh n¦I a³ (h nh .) (Xn cph \ ´] pcw ssa{Xn_ pl k y 2008) 33.

[38] j nPp G enb nk v "sI PnaWnb pw C´ y³ ^ nk nk h pw. k nh nXyt e nh w 37, 56. (sk] ñw_ À þU nk w_ À 2009) 23.

[39] i mw I ck arXn (eL p {] À½{] I mi nI).] qÀÆ nKw Snk n] ct ai z³ aq¢ Xv(h ymJ ym), (XrÈnh t] eqÀ: `mcXnh ne nk w, 1925) 131.

[40] h nÕ ynb \ ³ . I nak q{Xw] nPh I c¡ pdp¸ v(] p .). t U m.sI .A ¿¸¸ Wņ À (F U n). (t I m¢bw U nk n_ pl k y 2003) 18.

41 Kumkum Roy. *The Politics of Reproduction in Early India, The Power of Gender and the Gender of Power: Exploration in Early Indian History.* (New Delhi: Oxford University Press, 2010) 165-190.

[42] I nak q{Xw 19.

[43]] Xn © mw\ qäm nÀ I nÀ¯ ņ Å nb nse \ nS¸ h ngnb psS h nf w_ cw (] nsI .t Kn} ne I r j W³ . t I cf ¯ nsâ k mwk vI ncnI Ncn{Xw (Xncp h \ ´] pcw t I cf `nj m C³ Ì näyq«v 1987) 431.)

[44] b nt¡ m_ vt Xmak v] pÃnwK¯ nsâ t\ m¢§ Ä. (t I mgnt¡ nS¥vh nZynÀ° n] » nt¡ j ³ k y 2011) 26.

[45] t U m.e Xn I \ nb À `ncXk {Xd Ä \ qäm ne¢pS. (t I mgnt¡ nS¥vanXr`qan_ pl k y 2010) 232.

[46]] n¯-mk Ir c\ p® n] s¯ n¼Xmw\ cqkm¯ nse tI cf w (XrÈqÀ: tI cf k mln rXy A¡ mZan, 1988) 63.
[47] Da N{I hÀ¯ n PnX\nsb emwKhXy cn¸ pt¼mÄ.] nF k vat\ nP Iv pamÀ (hmh.) (tI ngm t¡ nSvamX r¯-cqan_ pI k y 2008)
[48] Leela Dube. 'Caste and Women, in Castes: Its Twentieth Century Avatar'. M.N. Srinivas (Ed.). (Delhi: Penguin, 2000) 6-9.
[49] k nF k vN{µ nI . tI cf¯ nse k {Xcap¶ ä§ f psS Ncn{Xw (XrÈqÀ: tI cf k mln rXy A¡ mZan, 1998) 9.
[50]] n¯-mk Ir c\ p® n tI cf wCcp] XmwI cqkm¯ nsâ B cw¯ nÂ . (XrÈqÀ: tI cf k mln rXy A¡ mZan, 2005) 24.
[51] PnX\nsb emwKhXy cn¸ pt¼mÄ. 82.
[52] Sn} p 181
[53] Sn} p 147
[54] Sn} p 128
[55] Jaya Tyagi. *Engendering the Household.* (New Delhi: Orient Longman, 2008) 1-61.
[56] 1990þI f nÂ aÞ Â I ½q \ pamtb n _Ô s¸ «v k vhcWhmcp¶ k ac§ Ä \ S¶ nb k hÀWhmZymÀYn nI Ä DbÀ¯ n¸ nSn¨ ap{ZmhmIyw "R § Ä¡ vDt ZymK Ø cmb hc- nsc e`n¡ WwF ¶ Xmbn cp¶ p.
[57] s] cnb mÀ C.hmcnmak zman R m¯ F ´ psI m v In¶ p phÃ ? hmh. ssI \ I cnhn{I a³ . (Xncp h\ ´] pcw ssa{Xn_ pI k y 2008) 58.
[58] PnX\nsb emwKhXy cn¸ pt¼mÄ. 89.
[59] hnSn¯«Xncn¸ nSv"I ® ccpwI n¶ nhpw. hnSnbpsS k ¼qÀW I rXnI Ä. (tI m«b w U nk n¯_ pI k y 1997) 134.
[60] Sn} p 89
[61] Sn} p89þ90
[62] Sn} p 154
[63] cnL hh ncyÀ, cnP³ Kpcp¡ Ä. tI cf NcnXw c- mw `mKw (i pI] pcw hÅ t¯ mÄ hmZym oTw, 2012) 155þ58.
[64] Sn} p 181
[65] sP.t Zh nI . I pe k {Xcb pwN´ s¸ ® pwD nbsX§ s\ ?A YhmB [p \nI ae b mfn k {Xcf psS NcnX¯ n¶ vHcnmapJ w (Xncp h\ ´] pcw sk â Àt^ mÀ sU he¸ vsaâ v Ì U o k y 2010) 69þ70.
[66] PnX\nsb emwKhXy cn¸ pt¼mÄ. 102
[67] Sharmila Rege. 'Dalit Women Talk Differently: A Critic of 'Difference' and towards A Dalit Feminist Stand point Positions'. *Feminism in India.* Maithrayee Chaudhari (Ed.) (New Delhi: Kali for women, 2004) 211-223.
[68] Sn} p 101þ103
[69] tU m.k R Pch³ A gct¡ nSvsX¿¯ nse PnXmhg¡ w (tI m«b w I dâ v pI k y 2007) 62.
[70] Sn} p 215
[71] I tÃ³ s] mÃ pS³ . F sâ PchnXw (tI m«b w U nk n¯_ pI k y 2010) 27þ28.
[72] ae-_ mÀ amÑ zÂ . 116þ117.
[73] D¸ nbn (87) s\ Sp§ m«½Â , tI ngmt¡ nSv
[74] sX¿¯ nse PnXmhg¡ w 363þ365.
[75] adnb m½ t¨ S¯ n amWn ywss] ® vsk _ m¯ y³ h«aäw(k am) (tI m«b w k mln rXy{] -hÀ¯ I k I I cWk wL w) 44þ45
[76] A SqÀ cmaN{µ³ \ nbÀ. A Sm¯ wtI cf¯ nÂ . (Xncp h\ ´] pcw {] `mXv_ pI k y 2002) 40.

[77] k nA ˋ-ma\ yp A ¿¦ mfin (Xmcph\ ´] pcw: k mwk \/ mcn {] k n² d· є-W h I p¸ y 1990) 28þ29.
[78] Francis Buchanan. *A Journey from Madras through Mysore Canara and Malabar. Vol. 2.* (New Delhi: AES 1988) 370-371.
[79] sI .Sn dPnl pamÀ. A Smah ym] mc\ ntcm[\ wNcn{Xh pw{] [m\ yh pw (tI m«b w: k tI maZc³ {] k n² d· є-W w, 2004) 17þ25.
[80] ae-_ mÀ am\ zÂ , 119.
[81] Eleanor Zelliot. *From untouchable to Dalit Essays on the Ambedkar Movement.* (New Delhi: Manohar Publishers, 1996) 53-73.
[82] A Sn̄ «pd Ä . 59.
[83] t U m_ nB ÀA wt_ Zv À. k ¼ qÀ® I rXn Ä . h m.3. Pnsl .X¼ n(h nh .). (\ yqU Â I n t U mA wt_ Zv À ^ ut- ¡ ³ , 1997) 24.
[84] Sn] p 3þ92
[85] Dr. Babasaheb Ambedkar. *Who were the Sudras? How they can to be the fourth varna in the Indo-Aryan Society. BAWS.* Vol. 7. 3 (Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1990) 21-139.
[86] *Caste in India.* 14.
[87] Dr. B.R. Ambedkar. *Annihilation of the Caste. BAWS* Vol 3 (Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1979)
[88] Jiji Paul S. *Baba Saheb Dr. Bhim Rao Ambedkar, The Soul of Dalits.* (Thiruvananthapuram: Alca Publications, 2010) 61-63.
[89] sI .sI ._ m_ pcnPv"] cnh À¯ \ h mZw'.] ¨ ¡ pXmc. 10, 11. 2014 Pq¬] p 55.
[90] P.J. Cherian (Ed.). 'Perspectives on Kerala History'. *Kerala Gazetteers.* 2, 2. (Thiruvananthapuram: Govt. of Kerala, 1999) 461-495.
[91] SnF ¨ v] n sN´ mct È єn A ¿¦ mfin (Xmcph\ ´] pcw {] `mXv_ pd \/ uk y (1979) 2009) 62þ93.
[92] M.Nisar & Meena Kandasamy. *Ayyankali A Dalit Leader of organic Protest.* (Calicut: Other Books, 2007) 67-92.
[93] h nh nk zman, C.h n A \ nÂ (F U n). HnÀ¯ nSpI ¼ mÄ tJ ZapÅ nÂ . PRDS] T\ § Ä (] ¯ -\ wX n«: B Znb mÀZq] w] » n¡ j ³ k y 2009) 22.
[94] Sn] p 22.
[95] Sn] p 23.
[96] h nh nk zman, C.h n A \ nÂ (k am). {] Xy£ c£ mssZh k `. (] ¯ \ wX n«: B Znb mÀZq] w] » n¡ j ³ k y 2010) 47.
[97] Sn] p 48.
[98] {] Xy£ c£ mssZh k `, HnÀ½¸ m«vNcn{Xt cJ I Ä . h nh nk zman, C.h nA \ nÂ (k am) (] ¯ \ wX n«: B Znb mÀZq] w] » n¡ j ³ k y 2010) 158.
[99] Sn] p 169, 165, 190, 191, 172
[100] t cJ mcnPv'Zf nXk {XoCSs] Se pI Ä t I cf-¯ nÂ '. t U m.F w_ nat \ nPv(F U n) B J ym\ w, k n¶ n[yw, k uµ єyw (tI mgn¡ nSvh nZym À° n] » n¡ j ³ k y 2013) 35þ37.
[101] i i nl pamÀ t Nf ¶ qÀ. "h \ nXnk wL S\ I Ä Ncn{Xh pwh f À¨ b pw'. B cmaw 2 s^ {_ ph cn 2010. 26, 11.
[102] Ze nX vk nh nXy{] Ø m\ w 22.
[103] G. Alousius. *Nationalism without Nation in India.* (New Delhi: Oxford University Press, 1997) 16.
[104] M.S.A.Rao. 'Backward Classess Movement' *Indian Movements: Some Aspects of Dissent Protest and Reform.* S.C.Malik (Ed.) (Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1978) 232-356.
[105] Sharan Kumar Limbale. 'Towards and Aesthetics of Dalit Literature, History, Controversies and Consideration'. Alok Mukherjee (ed.) (New Delhi: Orient Longman, 2004) 103-121.

[106] sI .sI ._ m_ pcnPv"PnXnbpw`nj bpw. hwi cbXbpw`nj bpw (tI ngnl¡ nSv] m¸n tbm¬ , 2001) 38.
[107] I hnbcÀ apcf nZenXvnj . (tI n*bw Unk n_ pI k y 1997) 21.
[108] I hnbcÀ apcf nZenXvnj nn nL - p (tI n*bw Unk n_ pI k y 2010)
[109] sI .sI ._ m_ pcnPvhwi cbXbpw`nj bpw (tI ngnl¡ nSv] m¸nIbm¬ , 2001) 12.
[110] k ¨ nZnh µ³ . A Sn¯ «pI Ä. (tI ngnl¡ nSvanXr`qan_ pI k y 2006) 59.
[111] Sn] p 60
[112] Sn] p 61
[113] Sn] p 59
[114] I ccns_ ³ tk ntU , k zcj ndnWn, ad I µk nan, hnPre Nnd¸ nSv [\ y F wU n XpS§ n bhscÃmw ZenXvk {Xcl f psS PchnXs¯ I hnXI fnÂ {] tab amn pf¶ p vhnPre Nnd¸m Sns â "A ½ Hcp I nevj\ nl I hnXbÃ' F ¶ I hnXnk anh ncw] c¼cnKX anXrk ¦ eÞ s¯ XI Àj pf¶ XnWv "F t¸ ngnWv F sâ PchnXw k Xy¯ nÂ F tâXnbn¯ ccp¶ X{hcv«nÂ] pcpj sâ A k I nj WpX I hnÄ¯ Swl p¯ nl\ nhn, pf¶ p sXcph nÂ PnXnbpsS A k I nj WpX F sâ adpl hnÄ XI À¯ pI f bpf¶ p"pk zcj ndnWn
[115] A Sn¯ «pI Ä. 63.
[116] i c¬ I pamÀ enw_ nsf . A ¡ Àann n I nfnb¯ vZnbanZc³ (hnh.) (tI ngnl¡ nSvanXr-`qan_ pI k y 2005)
[117] e f nXnw_ nl A ´ ÀP\ wB ß I -Ybv vHcnapJ w (tI n*bwk nh nXy{] hÀ¯ I k I - I e-Wk wL w, 1979) 92.
[118] KoX. s] ¬ I ne § Ä. (XrÈqÀ: I dâ v_ pI k y 2010) 105.
[119] Sn] p 176.
[120] Gopal Guru. ‘Dalit Women Talk Differently’ *Gender and Caste.* Anupama Rao (Ed.). (New Delhi: Kali for women, 2003) 80-85.
[121] PnXnsb enwKhXI cnj pI¼nÄ. 161-162.
[122] Sn] p 103
[123] Sn] p 162.
[124] Kancha Ilaiah. *Why I Am not a Hindu.* (Culcutta: Samya, 1997) 19.
[125] Gopal Guru. ‘Dalit Women Talk Differently’. *Economic and Political Weekly.* (October 14-21 1995)
[126] Bell Hooks. ‘Ain’t I a Women’. *Black Women and Feminism.* (Boston: Southern Press, 1981)
[127] Bell Hooks. ‘Black Women: Shaping Feminist Theory’. *Feminist Theory: From Margin to Centre.* (London: Pluto Press, 2000) 1-17.
[128] F wF ³ .k \ nÂ ."ZenXvk {XQ PnXn {_ nÒ-Wnl vk {Xq £ hnZw k wL Àj § f psS `qanl bnb sXngnÂ hnZyn-ynk w, ssewKnl X, enwK\ oXn F ¶ nh .'. tI cf w, ssewKnl X enwK\ oXn sI .F wt h-WpKnj ne³ (F Un) (XrÈqÀ: ssk ³ _ pI k y 2006) 120.
[129] Sn] p 121.
[130] Sn] p 121.
[131] *Annihilation of Caste.* 65-80.
[132] G.P. Deshpande (Ed.). *Selected Writings of Joti Rao Phule.* (New Delhi: Left World Books, 2002) 102.
[133] tI cf wssewKnl X enwK\ oXn 122.
[134] Sn] p 124.
[135] Sn] p 123.
[136] tI cf ¨ nse k {Xcapl ¶ ä§ f psS NcnXw
[137] B J ynh wk n¶ n¢ ywk uµcyw 38.
[138] tI aane nF w A] c`nj y§ Ä. (tI n*bw I dâ v_ pI k y 2005) 11.

[139] Simon De Beauvoir. *The Second Sex.* H.M. Parshley (Trans.) (New York: The Modern Library, 1968) 18.
[140] Gayatri Chakrabarthi Spivak. *In Other World.* (London: Routledge, 1988) 22.
[141] A] c`-mjn y§ Ä. 26þ27
[142] Anupama Rao (Ed.). *Gender and Caste.* (New Delhi: Kali for women, 2003)
[143] Judit Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Supervision of Identity.*(London: Routledge, 1990) 12.
[144]] nh Õ e. "B apJ w' A] c`mjn y§ Ä. tI aamen \ nF w (tI m«b w I dâ v_ pl k y 2005).
[145] k nF k vN{µ nI . tI cf¯ nse k {Xoapt¶ ä§ fpsS Ncn{Xw (XrÈqÀ: tI cf k mln XyA¡ mZan, 1998) 32.
[146] B J ym\ wk m¶ nµ ywk uµ cyw 39.
[147] Sn} p 59.
[148] sk eò {] ¡ m\ w'sP.t Zh nI . "{] mÀY\ m_ p³ \ Ã {] tb mK-_ p³ \ mWv {] t NmZ\ w'. amXr-`qan B gN¸ Xn¸ v 92, 2. 2014 amÀ¨ v30.

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

അധ്യായം 2

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ

അധ്യായം രണ്ട്

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ

ഒരു സംസ്കാരത്തിലുൾപ്പെടുന്ന വ്യക്തികൾക്കിടയിൽ അർത്ഥം ഉത്പാദിപ്പിക്കുകയും വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നതുമായ പ്രക്രിയയുടെ സാരവത്തായ ഘടകമത്രേ പ്രതിനിധാനം[1] (ൃലുൃലലെിമേശേീ). ദൃശ്യങ്ങളിലൂടെയോ ശബ്ദങ്ങളിലൂടെയോ വാക്കിലൂടെയോ ഉള്ള പകരമാകൽ, മറ്റുള്ളവരോട് എന്തിനെയെങ്കിലുംകുറിച്ച് അർത്ഥവത്തായി പറയുന്നത്, പുനരവതരണം, ഒരു കൂട്ടത്തെയോ വ്യക്തിയേയോ പ്രതിനിധീകരിക്കൽ എന്നിങ്ങനെ പ്രതിനിധാനത്തിന് നിരവധി അർത്ഥങ്ങൾ നിർവചിച്ചിട്ടുണ്ട്.

2.1. പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ

സംസ്കാരം തന്നെ ഒരു പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥയാണെന്ന സങ്കല്പമാണ് സ്റ്റ്യുവർട്ട്ഹാൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. സംസ്കാരപഠനത്തിൽ പ്രതിനിധാനത്തിന് പ്രധാനമായ സ്ഥാനമുണ്ട്. പ്രതിനിധാനം അർത്ഥത്തെയും ഭാഷയെയും സംസ്കാരവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. ഭാഷയുടെ പ്രയോഗം (ൗലെ ീള ഹമിഴൗമഴല), ചിഹ്നങ്ങൾ (ശെഴിറ), ബിംബങ്ങൾ (ശാമഴല) എന്നിവ വസ്തുക്കളുടെ പ്രതിനിധാനത്തിനായി നിലകൊള്ളുന്നു. ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ പ്രതിനിധാനം ഭാഷയിലൂടെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന അർത്ഥമാണ്. വസ്തുക്കളും സങ്കല്പനങ്ങളും ചിഹ്നങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് ഭാഷയിൽ അർത്ഥോത്പാദനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. ഈ മൂന്ന് ഘടകങ്ങളെയും കൂട്ടിയാണ് നാം പ്രതിനിധാനം എന്ന് പറയുന്നത്[2]. അർത്ഥങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത്, ആശ്രയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് ലോകത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളുടെ പരസ്പരബന്ധത്തിലാണ്. ഒരു പൊതുഭാഷ പങ്കിടുന്നവർ സങ്കല്പനങ്ങളുടെ ഒരു ഭൂമിക കൂടി പങ്കിടുന്നു. അതുവഴി ഒരേരീതിയിൽ തന്നെയാണ് ഭാഷയിലെ ചിഹ്നങ്ങളെയും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. ടവീൃലേ്യ ഛഃളീൃറ ഋിഴഹശവെ ഉശരശേീിമ്യ രണ്ട് അർത്ഥങ്ങളാണ് പ്രതിനിധാനം എന്ന വാക്കിനായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്.

1. എന്തിനെയെങ്കിലും പ്രതിനിധീകരിക്കുകയെന്നാൽ വിശദമാക്കുക, ചിത്രീകരിക്കുക, വർണ്ണനകളിലൂടെയോ ചിത്രീകരിച്ചോ സങ്കല്പിച്ചോ മനസ്സിലേക്കെത്തിക്കുന്ന ഒന്നിന്റെ സമാനമായതിനെ മനസ്സിൽ പതിപ്പിക്കുക അല്ലെങ്കിൽ നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയബോധത്തിൽ എത്തിക്കുക.

2. പ്രതിനിധാനം എന്നാൽ പ്രതീകവത്ക്കരിക്കുക (ടീ ്യായീഹശ്വല), നിലകൊള്ളുക (ടീ മേിറ ളീൃ), മാതൃകയാക്കുക, പകരമാക്കുക[3].

പ്രതിനിധാനസങ്കല്പത്തിൽ, ഭാഷ എങ്ങനെയാണ് ലോകത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്നതിന് വ്യത്യസ്തങ്ങളായ മൂന്ന് സിദ്ധാന്തങ്ങളെയാണ് സ്റ്റ്യുവർട്ട്ഹാൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

1. പ്രതിഫലനാത്മകം (ൃലളഹലരശ്േല)

2. ഉദ്ദേശ്യപരം (ശിലേിശേീിമഹ)

3. നിർമ്മിതിപരം(രീിേൃൗരശേീിമഹ) എന്നിവയാണവ

വസ്തുക്കളുടെയും ജനങ്ങളുടെയും സംഭവങ്ങളുടെയും ലോകത്ത് ഇതിനകംതന്നെ നിലനിൽക്കുന്ന അർത്ഥത്തെ ഭാഷ കേവലം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയാണോ (ൃലളഹലരശ്േല), സംസാരിക്കുന്നയാൾ, എഴുതുന്നയാൾ അല്ലെങ്കിൽ ചിത്രകാരൻ ആ വ്യക്തിയുടെ ഉദ്ദേശ്യത്തിലുള്ള അർത്ഥം (ശിലേിറലറ ാലമിശിഴ)(വ്യക്തമാക്കാൻ വ്യക്തിപരമായി ആഗ്രഹിക്കുന്ന അർത്ഥം) ഭാഷയിലൂടെ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയാണോ, അല്ലെങ്കിൽ അർത്ഥം ഭാഷയിൽ, ഭാഷയിലൂടെ നിർമ്മിക്കുന്ന(രീിേൃൗരേ)താണോ എന്നിങ്ങനെയുള്ള സമീപനങ്ങളാണ് ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൂടെ അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്നത്. വസ്തുക്കളും സങ്കല്പനങ്ങളും ചിഹ്നങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് ഭാഷയിൽ അർത്ഥോത്പാദനത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. ഈ മൂന്ന് ഘടകങ്ങളേയും കൂടിയാണ് പ്രതിനിധാനം എന്ന് പറയുന്നത്[4].

മേൽസൂചിപ്പിച്ച പ്രതിനിധാനമാതൃകയിൽ മലയാളഭാഷയിലെ സാഹിത്യരൂപങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീ എങ്ങനെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടുവെന്ന് അന്വേഷിക്കുകയാണ്

ഈ അധ്യായത്തിൽ ചെയ്യുന്നത്. മലയാളഭാഷയിലെ പ്രധാന സാഹിത്യരൂപങ്ങളായ ചെറുകഥ, നോവൽ, കവിത എന്നിവയിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ സാമാന്യമായി പരിശോധിക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്.

2.2. പേരുകളും പ്രതിനിധാനവും

ക്രിസ്ത്വബ്ദം ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ട് മുതൽക്കാണ് ജാതീയമായ രേഖപ്പെടുത്തലുകൾ കേരളീയ ചരിത്രോപാദാനസാമഗ്രികളിൽനിന്നും കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ളത്. ഇക്കാലംമുതൽ സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലുള്ള സ്ത്രീകളെ സംബോധന ചെയ്തിരുന്നത് ആൾ, അടിയാൾ, അടിമസ്ത്രീ എന്നിങ്ങനെയായിരുന്നു.കേരളീയ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഏതൊരു വ്യക്തിയും ആ വ്യക്തിയുടെ ജാതിപ്പേരു ചേർത്താണ് വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ അധഃസ്ഥിതസ്ത്രീകൾ അവരുടെ ജാതിപ്പേരിനോടൊപ്പം 'കള്ളി' എന്ന വിശേഷണവും ചേർത്ത് വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പുലച്ചി, പറച്ചി, വണ്ണാത്തി, നായാടിച്ചി, പുലക്കള്ളി, പറക്കള്ളി എന്നിങ്ങനെയെല്ലാം ആദ്യകാലത്ത് ദലിത്സ്ത്രീകൾ വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ജാതിനാമങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യക്തിനാമങ്ങളിലേക്ക് മാറ്റപ്പെട്ട കാലഘട്ടത്തിലും പാത്തി, പൊരുന്തി, കുറുമ്പി, തൂറി, അച്ചേ്യാള്, കോപ്പി, ചാഴി, ചേര തുടങ്ങിയ അഴുക്കാർന്നതും ക്ഷുദ്രവുമായ വസ്തുക്കളുടെയും ജീവികളുടെയും പേരുകൾ ജാതീയമായ അപരനാമങ്ങളായി ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നൽകപ്പെട്ടു. ജാതിഘടനയിൽ എതിരും അപരവുമായി ചിത്രീകരിക്കുകയും ഒരു പ്രത്യേക ജാതിയിലുൾപ്പെടുന്നവരുടെ പേരുകളെ അഴുക്കാർന്ന വസ്തു (റലഠശഹലറ ഔയഷലരേ)ക്കളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥകൂടി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക തലങ്ങൾ പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്നത്. അപര(ീവേലൃ)മായി നിർവചിക്കുകയും അഴുക്കായി പ്രതിനിധീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയാണിത്.

പ്രാചീനകാലഘട്ടങ്ങളിൽ തൊഴിലെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകളെയും പുരുഷന്മാരെയും 'ആൾ', 'അടിയാർ' എന്നായിരുന്നു സംബോധന ചെയ്തിരുന്നത്[5]. 'പെന്റാളും' 'ആണാളും' എന്ന് വിളിച്ചിരുന്നതിലൂടെ ആണിനും പെണ്ണിനും കിട്ടിയിരുന്ന

സാമൂഹികപദവിയും അധ്വാനപ്രക്രിയയിലെ പങ്കാളിത്തവും ഒരേ നിലയിലാ യിരിക്കുമെന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. ചെങ്ങന്നൂരാതി, ഇടനാടൻപാട്ട് എന്നിവ യിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീകളെക്കുറിച്ച് പരാമർശമുണ്ട്. മണ്ണിനോട് ഇവർക്കുള്ള ബന്ധവും അവരുടെ അധ്വാനബാഹുല്യവും കണക്കിലെടുത്താവണം 'മണ്ണിന്റെ മക്കൾ' എന്ന് പിൽക്കാലത്ത് ഇവർ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. മണ്ണിൽനിന്ന് വേർതിരി ക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം അവരുടെ സാമൂഹികാസ്തിത്വം മണ്ണിനോടൊപ്പം (ഭൂമി യോടൊപ്പം) കൈമാറ്റം ചെയ്യാവുന്ന ഉത്പാദന ഉപകരണമായാണ് പ്രവർത്തിച്ചിരു ന്നത്. അധ്വാനിക്കാത്ത ശരീരത്തെ സ്പർശിക്കാൻ പാടില്ലാത്ത വസ്തുക്കളായി നിരാകരിക്കുകയും ഭാഷയിലൂടെ ജാതിശരീരങ്ങളായി ഇവയെ സാമൂഹികസ്ഥലിക ളിൽ വിന്യസിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രയോഗരീതിയായി ഇവിടെ പ്രതിനിധാനമാകു ന്നു. അപ്പോഴത് പ്രതിനിധാനഹിംസ(്യലുൃലലിമേശേീമഹ ്ശീഹലിരല)യായി ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിൽ സംവദിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

2.3. നാടൻപാട്ടുകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ

ആദിമമനുഷ്യന്റെ വികാരവിചാരങ്ങളും സുഖദുഃഖങ്ങളും തനതായ താള ത്തിൽ വാമൊഴികളിലൂടെ നാടൻപാട്ടുകൾ ആവാഹിച്ചിരുന്നു. ഉള്ളിലെ ദുഃഖം മറ്റാ രോടും പങ്കുവെക്കാനില്ലാതെ മണ്ണിനോടും വിണ്ണിനോടും പ്രകൃതിയിലെ മറ്റ് ജീവജാലങ്ങളോടും താൻ വിയർപ്പു തൂകി വിളയിച്ചെടുത്ത വിളകളോടും തന്നോടു തന്നെയും ഉറക്കെപ്പാടി അലിയിച്ചുകളയുന്ന ശീലുകളിലൂടെയാണ് ദലിതർ തങ്ങളുടെ പിൻതലമുറകളോട് സംവദിച്ചിരുന്നത്. ജാതി നൽകിയ അയിത്തപ്പാടു കളുടെയും ലൈംഗികപീഡനങ്ങളുടെയും കൊലപാതകങ്ങളുടെയും വിശപ്പി ന്റെയും വിളികൾ മുഴങ്ങുന്ന ഒട്ടനവധി പാട്ടുകൾ പിൽക്കാലത്ത് രേഖപ്പെടുത്തി യിട്ടുണ്ട്. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനവും അതിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടാകുന്ന കഷ്ടത കളും ലൈംഗികപീഡനങ്ങളുമെല്ലാം കേവലപദസൂചനകളിലൂടെ വാമൊഴിയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

''തമ്പുരാന്റെ തിരുമുമ്പിൽ

കുമ്പിടും പണി പോര,

അന്തിയായാൽ പുഞ്ചയ്ക്ക്

നീര് തേവി കൂട്ടണം

പുഞ്ചനീര് നനയ്ക്കുമ്പം

പുള്ള പീച്ച കൂട്ടുമ്പം

ഞാനയഞ്ഞ് മാടത്തെ

പായിലങ്ങ് കോട്ണ്

എള്ളൊണങ്ങ്ന്നെണ്ണയ്ക്ക്

പുല്ലൊണങ്ങ്ന്നാലയ്ക്ക്

ഞാനൊണങ്ങിത്തീര്ണേ

പാലിയത്തോറെ പള്ളയ്ക്ക്''[6]

ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിന്റെ അകവും പുറവും പണയപ്പെടുത്തുന്ന അനുഭവലോകമാണിതിലുള്ളത്. ഹൃദയദ്രവീകരണശക്തിയുള്ള ഒരു അനുഭവത്തിന്റെ സാന്ദർഭികമായ ആവിഷ്കാരം എന്ന നിലയിൽ ഈ പാട്ട് വേറിട്ടു നിൽക്കുന്നു. പകരം വെക്കാനോ, താരതമ്യപ്പെടുത്താനോ കഴിയാത്ത ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതാനുഭവം ഇതിൽ മറ്റാരാലും തൊട്ടറിയപ്പെടാതെ ചുരുട്ടിവെച്ചിരിക്കുകയാണ്. ഗാർഹികാധ്വാനവും പുഞ്ചയ്ക്ക് വെള്ളം തേകുന്നതുപോലുള്ള കാർഷികാധ്വാനപ്രവൃത്തികളുമെല്ലാം അവളാണ് ചെയ്യുന്നത്. അപ്പോഴെല്ലാം തന്റെ കുഞ്ഞിന്റെ കരച്ചിലാണ് അവളുടെ ഉള്ളിൽ നിറയുന്നത്. അന്തിയായാലും പകലായാലും തന്റെ ജോലികൾക്ക് ഒടുക്കമില്ലെന്ന് അവൾ അറിയുന്നുണ്ട്. തമ്പുരാനെ 'സുഖിപ്പിക്കുന്ന' പ്രവൃത്തികളും തന്റെ ജോലിയുടെ ഭാഗമായിട്ടാണ് അവൾ മനസ്സിലാക്കുന്നത്. തമ്പുരാന്റെ മുമ്പിൽ 'കുമ്പിടുന്ന' പണി എന്ന് ധ്വനിപ്പിക്കുന്നത് ജന്മിയുടെ ലൈംഗികാവശ്യങ്ങളുടെ പൂർത്തീകരണത്തിനായി അവളുടെ സ്ത്രീശരീരം ഉപയോഗിക്കുന്നതിനെയും അയാളുടെ ഇച്ഛയ്ക്കൊത്ത് ലൈംഗികക്രിയകളനുസരിക്കേണ്ടതിനെക്കുറിച്ചുമാണ്. അന്തിയായിട്ടും തന്നെ കാണാതെ കുഞ്ഞ് കരയുമ്പോൾ താൻ തളർന്ന് തമ്പുരാന്റെ കൂടെ പായയിൽ കിടന്ന് കോടുകയാണ്

എന്ന് ആത്മനിന്ദയോടെയാണ് അവൾ ഓർത്തെടുക്കുന്നത്. എള്ള് ഉണങ്ങുന്നത് എണ്ണയ്ക്കുവേണ്ടിയും പുല്ല് ഉണങ്ങുന്നത് ആലയ്ക്കുവേണ്ടിയുമാണെന്നിരിക്കെ താൻ ജന്മിയുടെ സുഖത്തിനുവേണ്ടിയാണ് ഉണങ്ങിത്തീരുന്നതെന്ന തിരിച്ചറിവി ലാണ് ഈ വിലാപഗാനം അവസാനിക്കുന്നത്.

2.3.1. നീലിയമ്മത്തോറ്റം

തോറ്റംപാട്ടുകളിലും വടക്കൻപാട്ടുകളിലും ഐതിഹ്യങ്ങളിലുമെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതപരാമർശം കാണാം. തന്റെ ശരീരത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യാനെത്തുന്ന ജന്മിയെ വെല്ലുവിളിക്കുന്നതാണ് ഇത്തരം കഥകളിലധികവും. വ്യഭിചാരദോഷം ആരോപിക്കപ്പെട്ട നീലിയെ നാല് തുറക്കാരും നായന്മാരും തമ്പ്രാനുമാൾക്കാരുംകൂടി അവളുടെ അച്ഛനോട് ബലികൊടുക്കാൻ കല്പിക്കുന്നതും സത്യാവസ്ഥ ബോധ്യപ്പെടുത്തി നീലി മരിക്കുന്നതുമാണ് നീലിയമ്മത്തോറ്റം[7]. പിഴച്ചു എന്നാരോപിക്കപ്പെട്ട് സ്വന്തം പിതാവിന്റെ കൈയ്യാൽ ബലിയർപ്പിക്കപ്പെട്ട കുഞ്ഞുനീലി പുലയസ്ത്രീയാണ്.

2.3.2. പൂമാതൈ പൊന്നമ്മ

മേലാളചൂഷണത്തിനെതിരെ കീഴാളസ്ത്രീ നടത്തിയ ശക്തമായ ചെറുത്തു നില്പിന്റെ കഥയാണ് 'പൂമാതൈപൊന്നമ്മ'[8]. 'കടലുംകര നാടുവാണ നാടുവാഴിച്ച കാലുഴിയാനേഴോളം പെണ്ണിനെ വെക്കുകയും കടലുംകര കുട്ടിത്തേയി കെട്ടിലമ്മ കഥ പറയാനെട്ടോളം പട്ടരെവെക്കുക'യുമൊക്കെ ചെയ്യുന്ന കാലത്ത് കടലുങ്കര നാടുവാഴിയുടെ ഇംഗിതത്തിനു വഴങ്ങാത്ത പൂലുവത്തി പൊന്നമ്മയെ നടപ്പുദൂഷ്യം കെട്ടിച്ചമച്ച് പൂലുവരെക്കൊണ്ടുതന്നെ ചുട്ടുകൊല്ലിക്കുന്നതുമാണ് പൂമാതൈപൊന്ന മ്മയുടെ ജീവിതദുരന്തം. മുലയും തലയും കരിക്കപ്പെട്ട പൂമാതൈയുടെ ചിത്രം അധികാരഭ്രമം മൂത്ത സവർണപുരുഷാധിപത്യത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. മാച്ചി ത്തം ചെയ്തതായാരോപിക്കപ്പെട്ട പൂമാതൈപൊന്നമ്മയെ ശിക്ഷിക്കുന്നതിനും ചുടുന്നതിനും പൂലുവർക്കിടയിൽ നടപ്പുണ്ടായിരുന്ന ജാത്യാചാരങ്ങളും പാട്ടിൽ തെളിയുന്നു. സ്വന്തം ഇംഗിതത്തിന് വശപ്പെടാത്ത ഒരു ദലിത്‌യുവതിയെ എങ്ങനെ

നാടുവാഴിത്താധികാരത്തിന്റെ ശക്തിയാൽ സ്വസമുദായത്തിൽനിന്നും ബഹിഷ്കരിക്കാമെന്ന് ഈ നാടൻപാട്ടുകാവ്യം തെളിയിക്കുന്നു. മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ അധ്വാനം, ലൈംഗികത, പ്രതിരോധം എന്നിവ ദലിത്സ്ത്രീപക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതിന് തെളിവാണ് ഈ കാവ്യം.

2.3.3. പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലം

വരരുചി എന്ന ബ്രാഹ്മണന് ഒരു പറയസ്ത്രീയിൽ പിറന്ന മക്കളെ പന്ത്രണ്ടു കുലങ്ങളാക്കിത്തിരിച്ച് കേരളത്തിലെ വ്യത്യസ്ത ജാതികൾ എങ്ങനെ രൂപം കൊണ്ടു എന്ന് സമർത്ഥിക്കുന്നതാണ് 'പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലം' എന്ന ഐതിഹ്യം. വർണ്ണസങ്കരത്തിൽനിന്നാണ് ജാതികളുണ്ടായത്. അതായത് അനുലോമ സ്ത്രീപുരുഷബന്ധത്തിലൂടെയാണ് ജാതികളുടെ ഉത്ഭവം എന്ന ബ്രാഹ്മണസിദ്ധാന്തത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന പ്രബലമായ ഒരു മിത്തുകൂടിയാണ് ഈ ഐതിഹ്യം. പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലത്തിന്റെ കഥയിൽ പാക്കനാരുടെ ഭാര്യയുടെ പാതിവ്രത്യം അഗ്നിഹോത്രിയുടെ ഭാര്യയേക്കാൾ മേലെയാണ് എന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നവയുമുണ്ട്[9]. എങ്കിലും പറയിപെറ്റ പന്തിരുകുലം എന്ന സങ്കല്പത്തിൽ ഓരോ കുലത്തെയും പ്രതിനിധീകരിച്ചുകൊണ്ട് ജനിച്ച മക്കൾ പ്രാധാന്യം നേടുകയും അവരുടെ അമ്മയായ പറയി അപ്രധാനീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നതായി കാണാം.

'അന്നംചെറുകിളി'[10], 'കാളിപ്പുലയി', 'മുത്ത്യാളൻ', 'പാടത്തെ കുഞ്ഞളേച്ചി', 'ചെറുപുലയി', 'അയിലാണ്ടി കുഞ്ഞളരി' തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ആൺകോയ്മയോടും ജാതിക്കോയ്മയോടും ഒരുമിച്ചുപോരാടിയ ദലിത്സത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളാണ്. പുലയന് അയിത്തം കല്പിച്ച് മാറ്റിനിർത്തുന്ന തമ്പ്രാൻ അവന്റെ പെണ്ണിനെ പായ്വിരിക്കാനും കൂടെ ശയിക്കാനും ക്ഷണിക്കുന്നു. ഇതിനെപ്പറ്റി പറഞ്ഞ് സ്ത്രീത്വം അടക്കിച്ചിരിക്കുന്നു.

''ആണാളെ തൊട്ടാൽ കുളിക്കുന്ന തമ്പ്രാൻ
പെണ്ണാളെ തൊട്ടാൽ കുളിക്കുകയില്ലെ''

എന്ന് പരിഹസിച്ചുകൊണ്ട് ജാതിസമ്പ്രദായത്തെയും തമ്പ്രാക്കളുടെ സദാചാരത്തെയും ഒരുപോലെ പാട്ടിൽ വിമർശിക്കുന്നു. ചെറുപുലയി നാടൻപാട്ടിൽ ചെറുപുലയിയെ കുടക്കീഴിൽ നിർത്താൻ തമ്പുരാൻ ക്ഷണിക്കുന്നു. അവളുടെ വളകിലുങ്ങി ആളുകളറിയാതിരിക്കാൻ തമ്പുരാൻ പറയുന്നു.

''വളയെല്ലാം കളഞ്ഞുംകൊണ്ടേ
കൊടത്താഴെപ്പോരടി പെണ്ണേ''

അതിനവൾ നല്ല മറുപടി കൊടുക്കുന്നു.

''കൊടയെനിക്കിന്നത്തേക്കും
വളയെനിക്കെന്നത്തേക്കും'' (അയിലാണ്ടി കുഞ്ഞളരി)

ഇങ്ങനെ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അഭിമാനബോധം നാടൻപാട്ടുകളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നതു കാണാം.

ദലിത്സ്ത്രീ തന്റെ ശരീരത്തിന്റേയും ലൈംഗികതയുടേയും മേൽ സ്ഥാപിക്കുന്ന സ്വച്ഛന്ദത(മൗഢീര്യ) ഈ പാട്ടുകളിൽ കാണാൻ കഴിയും. അപ്പോഴും ഇവരോടുള്ള പുരുഷസമീപനം ശരീരമാത്രപ്രസക്തമാണ്. അധ്വാനിച്ചു കൂലി നേടുന്നവളാണെങ്കിലും കുടുംബത്തിനകത്ത് ഭർത്താവിന് കീഴ്പ്പെട്ടും ഭർത്താവിനെ ആരാധിച്ചും പരിചരിച്ചും പെണ്ണത്തമുറപ്പിക്കുന്നവൾ തന്നെയാണ് നാടൻപാട്ടിലെ പെണ്ണും എന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[11]. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ലിംഗസമത്വം പിൽക്കാലത്ത് സവർണ സംസ്കാരം സ്വാംശീകരിച്ചതിന്റെ ഫലമായി നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയതാണ് ഇവിടെ ആരോപിതമായിട്ടുള്ളത്.

2.4. പഴഞ്ചൊല്ലുകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വം

വാങ്മയപാരമ്പര്യത്തിലൂടെ നിലനിന്നുപോരുന്ന പല ഫോക്‌ലോർ ഇനങ്ങളുടെയും സംവാഹകരിൽ ഒരു വിഭാഗമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ. അവർ പഴഞ്ചൊ

ല്ലുകൾ, നാടൻപാട്ടുകൾ, നാടൻകഥകൾ, ശൈലികൾ, പ്രയോഗങ്ങൾ, താരാട്ടു പാട്ടുകൾ, നാടൻഭാഷ തുടങ്ങിയവരുടെ സജീവസംവാഹകരായി നിലകൊള്ളുന്നു[12]. സവിശേഷമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നാണ് പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ പിറവിയെടുക്കുന്നത്. അതത് സാമൂഹികചുറ്റുപാടുകളിൽ ഇടപഴകുന്നവരുടെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളാണ് പഴഞ്ചൊല്ലുകളിൽ നിഴലിക്കുന്നത്. ഓരോ ചൊല്ലുകളും അജ്ഞാതനാമാവായ ഒരു വ്യക്തിയിൽനിന്നുമുണ്ടായി സമൂഹത്തിലേക്ക് പ്രക്ഷേപിക്കപ്പെട്ട ആത്മഗതങ്ങളോ ആപ്തവാക്യങ്ങളോ ആണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഉരുവം കൊണ്ട ചൊല്ലുകളാണ് താഴെ കൊടുക്കുന്നത്.

1. വായിൽ തോന്നിയത് കോതയ്ക്ക് പാട്ട്
2. അരിമണിയൊന്നു കൊറിക്കാനില്ല, തരിവളയിട്ടു കിലുക്കാൻ മോഹം
3. അടുക്കളപ്പെണ്ണിനെ അകത്തമ്മയാക്കരുത്.
4. അങ്ങാടിപ്പയ്യ് ആലയിൽ നിൽക്കില്ല.
5. അങ്ങാടിപ്പെണ്ണിന്റെ സംഗീതത്തിന് മാങ്ങയും കറിവേപ്പിലയും സാഹിത്യം.
6. അടക്കമില്ലാപ്പെണ്ടിക്ക് ആയിരം കോൽത്തിരിയണം.
7. അഴിഞ്ഞപെണ്ണിന് ആചാരമില്ല.
8. അല്ലലുള്ള പുലയിക്കേ ചുള്ളിയുള്ള കാടറിയൂ.
9. അഴകുള്ള പെണ്ണ് പണിക്കാക.
10. ആരാനും മീൻകൂട്ടാനും പാറു തല്ലുകൊള്ളാനും.
11. ഏനേമ്പിയേമ്പി പിള്ള തേമ്പിത്തേമ്പി
12. ഏൻ ചത്തേ കോഴി കൂകൂ.
13. ആരുമില്ലെങ്കിൽ ചീരു/ഏതുമില്ലെങ്കിൽ താള്
14. കാക്ക കുളിച്ചാൽ കൊക്കാകുമോ?

മേൽസൂചിപ്പിച്ച പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ പൊതുസമൂഹത്തിന് ദലിത്സമൂഹത്തോടും ദലിത്സ്ത്രീയോടുമുള്ള പൊതുമനോഭാവത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ഓരോ പഴഞ്ചൊല്ലിലും ദലിത്സ്ത്രീകളോട് സമൂഹം പുലർത്തിയിരുന്ന സമീപനവും മുൻവിധികളും ദർശിക്കാവുന്നതാണ്. പൊതുസമൂഹം എല്ലായ്പ്പോഴും ദലി

തരെ മുൻവിധിയോടെയാണ് സമീപിക്കുന്നത്. ഈ മുൻവിധികൾക്കും മുൻധാരണ കൾക്കും അടിസ്ഥാനം ജാതിയാണ്. ജാതീയമായ ഇത്തരം മുൻവിധികളാണ് ദലി തരുടെ സ്വത്വത്തെ നിർണ്ണയിക്കാൻ പൊതുസമൂഹം മാനദണ്ഡമായി സ്വീകരിച്ചിരു ന്നത്[13]. ഇങ്ങനെയുള്ള മുൻവിധികളിൽ നിന്നുമാണ് ഇത്തരം ചൊല്ലുകൾ രൂപപ്പെ ടുന്നത്. ചില ചൊല്ലുകൾ സ്വയം വിമർശനാത്മകവും ആത്മഗതവും സമാശ്വസിപ്പി ക്കലുമാകുന്നുണ്ട്. ചിലത് സമൂഹത്തോടുള്ള താക്കീതും ഉപദേശവും പ്രസ്താവന യുമാണ്. മേൽ സൂചിപ്പിച്ച എല്ലാ ചൊല്ലുകളും ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തേയും സ്വഭാവത്തേയുമാണ് പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. 4, 6, 7, 13, 14 എന്നീ അക്കങ്ങളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയ പഴഞ്ചൊല്ലുകൾ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെ നേരിട്ട് ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നു. 'അങ്ങാടിപ്പയ്യ്', 'അങ്ങാടിപ്പെണ്ണ്', 'അടക്കമില്ലാപ്പെണ്ടി', 'അഴിഞ്ഞ പെണ്ണ്' തുടങ്ങിയ വിശേഷണങ്ങൾ ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബോധന ചെയ്യാനുള്ളതുകൂടിയാണ്. പൊതുഇടത്തിൽ പുരുഷനോടൊപ്പം ഇടപെടുന്ന ദലി ത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിനുമേൽ പൊതുസമൂഹം വെച്ചുപുലർത്തുന്ന സദാചാര നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന മുൻവിധികളാണ് ഇതെല്ലാം. 1, 5 എന്നീ ചൊല്ലുകൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അജ്ഞതയെ കുറിക്കുന്നതും എഡിറ്റു ചെയ്യാതെ യുള്ള പറച്ചിലിനെയുമാണ് ധ്വനിപ്പിക്കുന്നത്. 3, 9 എന്നിവ താക്കീതുകളും 8, 10, 11, 12 തുടങ്ങിയവ പ്രസ്താവനകളുമാണ്. ദലിത്സാമൂഹികാനുഭവങ്ങളെ സവർണ ബോധമുള്ള പൊതുസമൂഹം എങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷവത്ക്കരിക്കുന്നു എന്നതിന് ഉദാ ഹരണങ്ങളാണിവയെല്ലാം. സമൂഹം എത്രത്തോളം പരിഷ്കൃതമായാലും ഈ മനോഭാവത്തിന് മാറ്റമുണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

2.5. ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ കവിതയിൽ

മലയാളകവിതയിൽ നിരവധി സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഊഴിയിൽ ചെറിയവർക്കായുര ചെയ്ത 'രാമചരിതം' മുതൽ വ്യവസ്ഥാപിത മലയാ ളകവിതാപ്രസ്ഥാനം വരെ ദലിത്സ്ത്രീകളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതെ ങ്ങനെ എന്ന് പരിശോധിക്കുകയാണിവിടെ ചെയ്യുന്നത്.

2.5.1. മണിപ്രവാളകൃതികളിലെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ

ദേവദാസികൾക്ക് പ്രാമുഖ്യമുണ്ടായിരുന്ന സമൂഹത്തെയാണ് മണിപ്രവാള കൃതികളിലൂടെ കാണാൻ കഴിയുന്നത്. സാമൂഹികോത്പാദനത്തിലെ മിച്ചമൂല്യങ്ങളുടെ ആധിക്യവും വിഭവസമാഹരണത്തിലെ ആധിപത്യവും സവർണജനതയെ ജീർണ്ണിപ്പിച്ചിരുന്ന കാലം കൂടിയായിരുന്നു അത്. അതിഭാരമുള്ള സ്തനങ്ങളാലും ഉയർന്ന നിതംബങ്ങളാലും കാൽക്കീഴറ്റമെത്തുന്ന മുടിക്കെട്ടിനാലും നടുവൊടിഞ്ഞുകുനിഞ്ഞ സ്ത്രീകളാണ് ഈ കാവ്യങ്ങളിലെ പ്രധാന കാഴ്ചവസ്തു. സ്ത്രീദേവതകളുടേയും ദേവദാസികളുടേയും ശരീരവർണ്ണന സമാനമായിട്ടാണ് നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. കൈകാലിട്ടടിച്ചുകളിക്കുന്ന ഒരു പെൺകുഞ്ഞ് കമിഴ്ന്നുവീഴുന്നത് കാണുമ്പോൾപോലും കവിയുടെ മനസ്സിൽ ഉണരുന്നത് 'പുരുഷായിത'മെന്ന രതിക്രീഡയുടെ പ്രാരംഭചടങ്ങാചരിക്കുകയാണോ എന്നാണ്[14]. മകളെക്കൊണ്ട് 'വാത്സ്യായനം' മുഴുവനാടിപ്പിച്ചോളാമെന്ന് വഴിപാട് നേർന്ന് പ്രാർഥിക്കുന്നവരേയാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്. ഇക്കാലഘട്ടങ്ങളിലുണ്ടായ അച്ചീചരിതങ്ങളും സന്ദേശകാവ്യങ്ങളും സമൂഹസ്പന്ദനങ്ങളെ യഥാതഥമായി ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'ഉണ്ണിയച്ചി', 'ഉണ്ണിച്ചിരുതേവി', 'ഉണ്ണിയാടി' തുടങ്ങിയ ചരിതങ്ങളിലും 'ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം'പോലുള്ള സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലുമെല്ലാമുള്ള അങ്ങാടിവർണനകളിൽ ചരക്കുപട്ടികകളും നാനാജാതിമതദേശസ്ഥരുടെ മുറിഭാഷങ്ങളും ഉണ്ട്. കർപ്പൂരം മുതൽ പലജാതി മീനുകൾ വരെ അങ്ങാടികളിലെത്തുന്നു. അനന്തപുരവർണ്ണനയിൽ 83 മുതൽ 87 വരെയുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ ചന്തയിൽ വിൽക്കാൻ വെച്ചിരിക്കുന്ന മത്സ്യങ്ങളുടെ പേരാണ്. ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശത്തിലും അങ്ങാടിവർണ്ണനാഭാഗത്ത് മത്സ്യവിവരണം കാണാം. വരാൽ, മത്തി, ഏട്ട, അയില, അടു, മണങ്ങ് മുതലായ നാടൻ മത്സ്യയിനങ്ങൾ വിൽക്കുന്നവരായിട്ടാണ് അങ്ങാടികളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഏതാണ്ടെല്ലാ ജാതി, പണിക്കൂട്ടങ്ങളുടെയും നിരവധി ഉത്പന്നങ്ങൾ മുറിഭാഷണങ്ങളിൽ ചെറുമന്റെയും പറയിയുടെയും പുലയിയുടെയുമെല്ലാം സാന്നിധ്യം സ്വാഭാവികമായി വരുന്നു. അയിത്തത്തിന്റെ സൂചനകളില്ലാതാനും[15]. 'അനന്തപുരംവർണന'ത്തിലൊരിടത്ത് ചെറുമികളുടെ വീടിനെ

പ്പറ്റി 'കുടി' എന്ന പരാമർശമുണ്ടെങ്കിലും അങ്ങാടിഭാഷണങ്ങളിൽ ചെറുമി 'വീട്ടിൽ' എന്നുതന്നെ പറയുന്നുണ്ട്. 'ഭാഷാകൗടലീയ'ത്തിൽ 'കുടി' എന്ന് ജാതി ഭേദമില്ലാതെയുമുണ്ട്. ചെറുമികളെ അവരുടെ വാസസ്ഥലത്ത് കണ്ടുമുട്ടുന്ന ഏക സന്ദർഭമായ 'കോകസന്ദേശ'ത്തിൽ 'ചെറുമികൾ കളത്തിൽ കടക്കിന്റതാകിൽ' എന്നു കാണുന്നു. മീൻവില്പനയ്ക്കിടയിൽ പരസ്പരം വഴക്കടിക്കുന്ന 'ചന്തപ്പെ ണ്ണു'ങ്ങളായിട്ടാണ് മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ത്[16].

''അരിപ്പുതെന്നെക്കൊണ്ടല്ല
കരിപ്പോരാരു(മി)ല്ലയോ?
കഴുതൈച്ചെറുമീനീയെ-
ന്തുഴറിപ്പറയിന്റതു''

എന്ന് ജാതിപ്പേര് വിളിച്ചാക്ഷേപിച്ച് പോരടിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളെ അന ന്തപുരംവർണ്ണനയിൽ കാണാം. അനന്തപുരംവർണനയിൽ 'കാക്കരേ കുമരൻ നോക്കിയതിനാലൊരു ചെറുമി ഞെളിയുന്നു' എന്നൊരു ഭാഷണമുണ്ട്[17]. ആധുനി കസാമൂഹികപരിഷ്കരണസന്ദർഭത്തിൽ വഴിനടപ്പവകാശത്തിനുവേണ്ടി സമരം ചെയ്യേണ്ടിവന്ന ശ്രീപത്മനാഭക്ഷേത്രപരിസരത്തെ വഴികളിൽ ചെറുമരും കത്തിക യ്യനും നമ്പിയുമെല്ലാം കൂടിക്കലരുന്നതാണ് അനന്തപുരവർണനകാഴ്ച. മീൻ വിൽക്കുന്ന ചെറുമികളെ കടന്നാണ് മറ്റാളുകൾ കാന്തളൂർശാലയിലേക്കും ഊട്ടുപു രയിലേക്കും ചെല്ലുന്നത്.

'വൈശികതന്ത്ര'ത്തിൽ സ്ത്രീകളെ ഉത്തമം, മധ്യമം, അധമം എന്ന് മൂന്നായി തരംതിരിച്ചിട്ടുണ്ട്[18]. കൊച്ചുമകൾക്ക് വേശ്യാവൃത്തിയുടെ സമഗ്രപാഠങ്ങൾ പകർന്നുനൽകുന്ന മുത്തിയുടെ ആഖ്യാനമെന്ന നിലയിലാണല്ലോ വൈശികതന്ത്രം രചിച്ചിരിക്കുന്നത്. കാർഷികോത്പാദനത്തിൽ വിത്തിറക്കുന്ന രീതികളെ താരതമ്യ പ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ലൈംഗികബന്ധത്തെ തരാതരമനുസരിച്ച് ആവിഷ്കരിക്കേണ്ട തെങ്ങനെയെന്ന് വൈശികതന്ത്രത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. പുഞ്ചയ്ക്ക് ഒന്ന്, വിരിപ്പിന്

മറ്റൊന്ന്, കാട്ടിൽ മറ്റൊന്ന് എന്ന വിധത്തിൽ വിത്തിറക്കുന്നതുപോലെയാവണം വിടന്മാരെ, അവരുടെ തരാതരഭേദമനുസരിച്ച് ബന്ധം നടത്തേണ്ടുന്നത് എന്ന് വൈശികതന്ത്രം പറയുന്നു[19].

''പുഞ്ചയ്ക്കൊന്നു വിരിപ്പിനൊന്നു
വിപിനേ മറ്റൊന്ന് വിത്തെന്നതും
ചിന്തിച്ചെന്റി വിതയ്ക്കവും
നടുകവും നന്നല്ല''[20]

എന്നിങ്ങനെ കാർഷികോത്പാദനത്തെയും ലൈംഗികബന്ധത്തെയും സമാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഈ കല്പന മറ്റ് മണിപ്രവാളകൃതികളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി വൈശികതന്ത്രത്തിൽ മാത്രമാണ് കാണുന്നത്. കാർഷികവും ലൈംഗികവുമായ രണ്ട് പ്രക്രിയകളെ ഉത്പാദനം എന്ന ഏകത്വത്തിലേക്ക് ഇവിടെ ഇണക്കിയിരിക്കുന്നു.

ഉണ്ണിച്ചിരുതേവിചരിതത്തിൽ ചിറ്റങ്ങാടിയെക്കുറിച്ച് വർണ്ണിക്കുമ്പോഴാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ കച്ചവടത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത്. അവർ വേശ്യാവൃത്തി ചെയ്യുന്നവരല്ല. കച്ചവടക്കാരാണ്. എന്നാൽ കച്ചവടവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വസ്തുക്കൾ ഒന്നും പരാമർശിക്കാതെ അവരുടെ ശണ്ഠയിൽ മാത്രമാണ് ശ്രദ്ധയൂന്നുന്നത്.

''...നിന്നൈച്ചുട്ടുകഴിപ്പൂ
പുലയീ നിന്മുന്നി പഴുത്തിട്ടു
ചത്തിടു പറയീ, മൂത്തമ്മേ മണൽ
മൂഴക്കരിയെന്റൂത്തൽക്കയ്യൻ
ചൊന്നതുകൊണ്ടമ്മൂത്രക്കുഴിമുടൻ
വിറ്റതു മുറ്റുംകാത്തിയ വാണിയ
മല്ലോ നിമ്മിത്തീക്കത്തെടീ, നിൻ
മുല മുച്ചൂർകുരുതലമുരപ്പെടു
കൊള്ളിയെടുത്തക്കൊന്നിയിൽ വയ്പൻ

നിള്ളയെ നൂൽപൂട്ടിന വള്ളോനാർ

കള്ളോതന്നിതു കള്ളച്ചെറുമീ''[21]

ഇങ്ങനെ വിവിധ ജാതിപ്പേരുകൾ വിളിച്ച് പരസ്പരം ശബ്ദിക്കുന്ന ദലിത് സ്ത്രീകളെയാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്. അങ്ങാടികളിൽ അടിമത്തഭാരമില്ലാതെ കച്ചവടം നടത്തുന്ന ഇവരിൽ വളരെയധികം ചലനസ്വാതന്ത്ര്യം കാണാൻ കഴിയുന്നു. എന്നാൽ ഒരു പൊതുസ്ഥലത്തിരുന്ന് വഴക്കടിക്കുന്നവരെന്നവിധം അസ്വാഭാവികമായ രീതിയിൽ അവഹേളനപരമായിട്ടാണ് ഇവരെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം. 'ശാംകരസ്മൃതി'യിലും 'ആശൗചദീപിക'യിലും കാണുന്ന കുലസ്ത്രീകളുടെ അപരമായാണ് ഈ ചന്തപ്പെണ്ണുങ്ങളെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിനിമയബന്ധങ്ങളും കച്ചവടങ്ങളും നിലനിൽക്കുന്ന മധ്യകാലസമൂഹത്തിൽ ഉത്പാദനവിതരണപ്രക്രിയയിൽ കണ്ണിചേരാൻ ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നത് അവരുടെ സാമൂഹികാധ്വാനത്തിലെ പങ്കാളിത്തം കൊണ്ടാണ്. മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ കലഹം ആവർത്തനസ്വഭാവത്തോടെ വരുന്നതിന്റെ വസ്തുതാപരമായ കാരണം അന്വേഷണവിധേയമാക്കേണ്ടതുതന്നെയാണ്. ചന്തപ്പെണ്ണെന്ന അപരത്വം അവർക്ക് മുകളിൽ ഉറപ്പിക്കുന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി ഈ വാക്കേറ്റത്തെ കാണാം. അങ്ങാടി എന്നാൽ ചന്ത. ചന്തയിലോ ചന്തപ്പെണ്ണ്, ചന്തപ്പെണ്ണ് എന്നാൽ വഴക്കാളി എന്ന സമവാക്യത്തിൻമേൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതും ദലിത്സമൂഹത്തെ മുൻവിധിയോടെ നിരീക്ഷിക്കുന്നതുമായ വാർപ്പുമാതൃകകളാണ് മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങളിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ.

ഉണ്ണുനീലിസന്ദേശം എന്ന കൃതി കാർഷികജനതയുടെ ഫലസാധ്യതയെ ഭുജിക്കുന്ന വരേണ്യസമൂഹത്തിലേക്ക് കണ്ണുനട്ടിരിക്കുന്ന കാവ്യരൂപമാണ്. സൂര്യോദയത്തിൽ വേലക്കിറങ്ങിയ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ നഗ്നമായ മാറിൽ പതിയുന്ന സൂര്യരശ്മികളെ കവി കാല്പനികവത്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

''കാലത്തെഴും വെയിലെറുകയിൽപ്പെട്ടുപാടിന്റതും

വേലപ്പെണ്ണിൻ മുലയിലിതമുറ്റമ്പുമെൻതമ്പിരാനേ''

അധ്വാനശരീരം ലൈംഗികശരീരം കൂടിയാകുന്ന നിരീക്ഷണമാണിത്. അങ്ങാടിയിൽ വാണിഭത്തിൽ പങ്കാളിയാകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരം ലൈംഗികശരീരം കൂടിയാണെന്നുള്ള നിരീക്ഷണമാണീ വർണ്ണനയിൽ കാണുന്നത്. ഒരു സവർണ്ണപുരുഷന്റെ കാമനകളെ വരെ ത്രസിപ്പിക്കാൻ ശേഷി യുള്ള ലൈംഗികശരീരങ്ങൾകൂടിയായിരുന്നു അധ്വാനിക്കുന്ന പെൺശരീരങ്ങൾ അത് അധ്വാനത്താൽ നിർണ്ണയനം നേടിയ ശരീരമായതുകൊണ്ടാണ്. കുലസ്ത്രീ യുടെ ഒതുക്കപ്പെട്ട ശരീരത്തിന് അന്യവും അപരവുമായ ശരീരങ്ങളായി മുക്തക ങ്ങളിൽപ്പോലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒരു സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനമഹത്ത്വത്തെ അവഗണിച്ച് ശരീരത്തെ വർണ്ണ്യവസ്തുവാക്കുന്ന ഇത്തരം കല്പനകൾ പച്ചമലയാളപ്രസ്ഥാനത്തിലെ മുക്തകങ്ങളിലും കാണാൻ കഴിയും.

മണിപ്രവാളകാലഘട്ടത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള കൃതികളിൽ സാമൂഹികജീവിതപ്ര തിഫലനം കാണാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. സംഭോഗശൃംഗാരത്തിന്റെ പരകോടിയിലിരുന്ന് ആഖ്യാനം ചെയ്ത അച്ചീചരിതങ്ങളിലും സന്ദേശകാവ്യങ്ങളിലും അക്കാലത്തെ സാമൂഹികജീവിതാംശങ്ങൾ പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നു.

സാമുദായികഭേദമില്ലാതെ മുഴുവൻ ജനങ്ങളേയും വിമർശനത്തിന് പാത്രമാ ക്കിയ കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടെ കലയായി അറിയപ്പെട്ട തുള്ളലിൽ വ്യത്യസ്ത അഭിനയ ക്രമങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചത് ദലിതരുടെ കലാരൂപങ്ങളിൽ നിന്നായിരുന്നു. പറയരുടെ അഭിനയരീതിയിൽ നിന്ന് പറയൻ തുള്ളലും പുലയരുടെ നൃത്തസമ്പ്രദായ ത്തിൽനിന്ന് ശീതങ്കൻ തുള്ളലും കണിയാന്മാരിൽനിന്നും വേലന്മാരിൽനിന്നും ഓട്ടംതുള്ളലും രൂപംകൊണ്ടു[22]. എന്നാൽ ഈ സ്വീകരണത്തിലൂടെ ദലിതരുടെ സാമൂഹികജീവിതപുരോഗതി ലക്ഷ്യം വെച്ചുകൊണ്ടുള്ള വിമർശനരീതി അദ്ദേഹം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തില്ല.

2.5.2. കൊതിയേറ്റുന്ന ലൈംഗികശരീരം

പച്ചമലയാളപ്രസ്ഥാനം കവിതാസാഹിത്യത്തിന് കുറേ മുക്തകങ്ങളെ പ്രദാനം ചെയ്തിരുന്നു. ഒറ്റ ശ്ലോകങ്ങളെന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്ന അവയിലൂടെ പ്രകൃതി

വർണ്ണനകളും ദേവസ്തുതികളും എഴുതപ്പെട്ടു. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സാന്നിധ്യം ഇത്തരമൊരു ശ്ലോകത്തിൽ കാണാൻ കഴിയും.

> ''മൂടില്ലാത്തൊരു മുണ്ടുകൊണ്ടു-
> മുടിയും മൂടീട്ടു-
> വൻകറ്റയും ചൂടിക്കൊണ്ടരിവാൾ
> പുറത്തുതിരുകി
> പ്രാഞ്ചിക്കിതച്ചങ്ങനെ
> മേനിമുഴുവൻ ചേറും പുരണ്ടി-
> ട്ടിപ്പൊഴീ പാടത്തീന്നു വരുന്ന
> നിൻ വരവു കണ്ടിട്ടേറെ
> കൊതിക്കുന്നു ഞാൻ.''[23]

ഒരു സ്ത്രീയെന്ന നിലയിലുള്ള അവളുടെ കഷ്ടതകളോ, അധ്വാന മഹത്ത്വമോ ഒന്നും കവിയുടെ ശ്രദ്ധയെ ബാധിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ ഇതെല്ലാം തിരസ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടും അവളുടെ ശരീരം വസ്തുവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട നോട്ട(ഴമല)ത്താൽ വീണ്ടും മലിനപ്പെടുകയും അവളുടെ ജീവിതവൃത്തി കവിക്ക് കേവലം ഒരു ദൃശ്യാനുഭവം മാത്രമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ അധ്വാനത്തിനുപിറകിലെ അനീതിയോ മറ്റോ കവിയ്ക്ക് ഒരു വിഷയമേയല്ലാത ാകുന്നു.പുലർച്ചെ മുതൽ സന്ധ്യാസമയം വരെ അധ്വാനിച്ച് മറ്റ് ആവശ്യങ്ങളുമാ ലോചിച്ച് തിടുക്കപ്പെട്ട് കറ്റയും തലയിലേന്തി ഇരുട്ടിനോടൊപ്പം പായുന്ന ഒരു ദലി ത്സ്ത്രീയുടെ ചിത്രമാണ് ഈ വരികളിൽ തെളിയുന്നത്. ആ ദൃശ്യം കവി വളരെ മനോഹരമായി വാങ്മയചിത്രത്തിലാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ കവിയുടെ കൊതി എന്തിനാണെന്നുള്ള ആലോചനയിലാണ് ആ സൗന്ദര്യം വൈരുധ്യമാകുന്നത്. അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരത്തോടുള്ള സവർണപുരുഷന്റെ ലൈംഗികമോഹമാണ് കൊതിയായി ധ്വനിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്ന് കാണാം. ഒരു സവർണപുരുഷന് ഇത്തരം മോഹം ഒരു ദലിതയോട് തോന്നിയാൽ അതു പൂർത്തീകരിച്ചുകൊടു ക്കുക എന്നത് അവളുടെ കടമയായിരുന്നു. പാടത്തെ പണി കഴിഞ്ഞ് തമ്പുരാന്റെ

ശാരീരികാവശ്യം നിറവേറ്റിക്കൊടുത്തിട്ടും കുടിലിലേക്ക് വിടാതിരിക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ രോദനം നേരത്തെ നാടൻപാട്ടുകളിൽ കേട്ടുകഴിഞ്ഞതാണല്ലോ.

2.5.3. ഉണരുന്ന മാനവികത

സാഹിത്യസാംസ്കാരികരംഗങ്ങൾ അവർണർക്ക് അപ്രാപ്യമായിരുന്ന ആദ്യകാലങ്ങളിൽ സവർണകവികൾ മാത്രം വിഹരിച്ചിരുന്ന സാഹിത്യസദസ്സുകളിലേക്ക് അവർണകവികളേയും കൈപിടിച്ചുയർത്താൻ ശ്രമിച്ച പുരോഗമനഗാമിയായിരുന്നു സരസകവി മൂലൂർ എസ്. പത്മനാഭപ്പണിക്കർ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാഹിത്യപരിശ്രമങ്ങളുടെ ഫലമായിട്ടാണ് പല അവർണകവികളുടേയും കവിതകൾ വെളിച്ചം കണ്ടത്. കവി എന്ന നിലയിൽ മാത്രമല്ല സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവും പൊതുപ്രവർത്തകനും എന്ന നിലയിലും സമരോത്സുകനായിരുന്നു മൂലൂർ എസ്. പത്മനാഭപ്പണിക്കർ. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതീയതയ്ക്കെതിരെയും മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ സവർണമേധാവിത്തത്തിനെതിരെയും അദ്ദേഹം ശക്തമായി പ്രതികരിച്ചു. അധഃസ്ഥിതരായ എല്ലാ ജനങ്ങളുടെയും പുരോഗതി അദ്ദേഹം ജീവിതലക്ഷ്യമായി കരുതിയിരുന്നു. നാരായണഗുരുവിന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ ചേർന്ന ഒരു യോഗത്തിൽ വെച്ച് ജാതിമാറ്റച്ചടങ്ങുപോലും മൂലൂർ സംഘടിപ്പിച്ചിരുന്നു.

> ''കുലസ്ത്രീകൾപോലെ ചാരിത്ര്യശുദ്ധിയാൽ
> കലർപ്പുപറ്റാത്ത പുലച്ചിമാരെയും
> പുലക്കള്ളിയെന്നു വിളിക്കിൽ തെല്ലുമേ
> ചലിപ്പൂ കൂടാതെ വിളി കേട്ടീടുവോർ''

എന്ന് 'പുലവൃത്ത'ഗാനങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ മനഃശക്തിയെയും സംശുദ്ധിയെയും കുറിച്ച് മൂലൂർ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'കവിരാമായണം', 'കുമ്മിപ്പാട്ട്', സഹോദരീഗാനം' തുടങ്ങിയ കൃതികളും ജാതിപരാമർശങ്ങളുൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്.

2.5.4. ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബോധന ചെയ്ത ജാതിക്കുമ്മി

ജാതിഭേദത്തിനെതിരെ മലയാളത്തിലുണ്ടായ ആദ്യത്തെ കാവ്യം എന്നറിയപ്പെടുന്ന 'ജാതിക്കുമ്മി' 1911-ലാണ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. അദ്വൈതത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ ഊന്നിനിന്നുകൊണ്ട് ജാതിഭേദത്തിന്റെ നിരർത്ഥകതയെ തനിമയാർന്ന പച്ചമലയാളത്തിൽ ആവിഷ്കരിച്ച ജാതിക്കുമ്മി അഭിസംബോധന ചെയ്തത് ദലിത്സ്ത്രീകളേയായിരുന്നു. ദലിത്ജീവിതം പ്രമേയമാക്കിക്കൊണ്ട് എഴുതപ്പെട്ട പല കൃതികളും സവർണഭാവുകത്വത്തെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതായിരുന്നു. അതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി നടാടെയാണ് അധഃസ്ഥിതവിഭാഗത്തിലെ സ്ത്രീകളെ സംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ട് ഒരു കാവ്യം രചിക്കാൻ കെ.പി.കറുപ്പൻ തയ്യാറായത്. മധ്യകേരളത്തിലെ ദലിത്സമുദായങ്ങൾക്കിടയിൽ സ്ത്രീകളും കുട്ടികളും സന്ധ്യാസമയത്ത് വിളക്കുവെച്ച് ജാതിക്കുമ്മി പാടിക്കളിച്ചിരുന്നു. 'അയിത്തക്കുമ്മി' യെന്നു കൂടിയറിയപ്പെട്ട ഈ കൃതി ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള കുമ്മി എന്ന നിലയിൽ സ്ത്രൈണോർജ്ജത്തിന്റെ അനുഭൂതികളെ അനുഭവിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

"ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ സ്വാമി മുന്നം
കാശിയിൽവച്ചു കുളികഴിഞ്ഞു
ഈശനെ കാണുവാൻ
പോയപ്പോഴുണ്ടായ
പേശലിതുകേൾ യോഗപ്പെണ്ണേ! അതു
മോശത്തരം തീർക്കും ജ്ഞാനപ്പെണ്ണേ!
തിങ്കൾത്തലയൻ പറയനുമായ്
ശങ്കരിയെന്ന പറച്ചിയുമായ്
ശങ്കരാചാര്യർ വരുന്ന വഴിമധ്യേ
ശങ്കയെന്ന്യേ നിന്നു യോഗപെണ്ണേ"

ഇങ്ങനെ 'ജാതിക്കുമ്മി'യിലെ എല്ലാ പദ്യങ്ങളും ദലിത്സ്ത്രീകളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നതാണ് എന്നതിൽക്കവിഞ്ഞ് ഈ കൃതി ദലിത്സ്ത്രീകളെ ഒരു പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. എന്നിരുന്നാലും

ഭാവനയുടെ ദലിത്സ്ത്രീപക്ഷമായി ജാതിക്കുമ്മി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[24].

2.5.5. ദലിത്സമുദായപരിഷ്കരണകവിതകൾ

സഹോദരൻ അയ്യപ്പന്റെ കവിതകൾ ദലിത്സമൂഹങ്ങളുടെ പരിഷ്കരണം ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ളവയായിരുന്നു. ദലിത്സമൂഹങ്ങളിലെ പല അനാചാരങ്ങളേയും എതിർത്തുകൊണ്ട് സവർണരുടെ അനീതികളെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ടും അദ്ദേഹം കവിതകളെഴുതി. 'പുലക്കോളനി', 'റാണിസന്ദേശം' തുടങ്ങിയ കവിതകൾ ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. അന്നത്തെ ഭരണാധികാരിയെ സേതുപാർവ്വതീഭായിയോടുള്ള സന്ദേശരൂപേണയെഴുതിയ കവിതയാണ് 'റാണിസന്ദേശം'. ഈ കവിതയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ കഷ്ടപ്പാടുകളെ കവി എടുത്തുകാണിച്ചിട്ടുണ്ട്.

"ഘോരമിടിവെട്ടിമാരിചൊരിഞ്ഞേറ്റം
കേദാരമെങ്ങും കവിഞ്ഞൊഴുകെ
ഹന്ത! വരമ്പിന്റെയറ്റത്തെങ്ങോലകൾ
കൊണ്ടുപൊതിഞ്ഞുള്ള കൂടുകളിൽ
ഈറൻ വെറുംനിലത്തീറ്റു നടത്തുന്നു
സാധുപ്പുലയപ്രണയിനികൾ
ഒന്നല്ല രണ്ടല്ലനവധിയീനാടി-
ലുണ്ടെന്നവിടന്നറിഞ്ഞിടുന്നോ?
ഹർമ്മ്യവാതായനം കാറ്റിലടയ്ക്കായ്കിൽ
തന്നെ ജലദോഷവ്യാധിതയാം
റാണീ, ഭവതിക്കവരുടെ ദുഃഖങ്ങ-
ളൂഹ്യങ്ങൾ രാജജനനിയാളെ
രാപകലെന്നിയെ വേനൽമഴയെന്യെ
ഏതുസമയവും മക്കളുമെല്ലാരു
മൊന്നിച്ചു വേല പലതുചെയ്തും
ധാന്യം ധനികർക്കറയിൽ നിറയ്ക്കുന്നു

തിന്നാനവർക്കില്ല ചീനികൂടി!

എന്തോരനീതിയാണെന്തോരധർമ്മമാ-

ണെന്തൊരതിക്രമമോർത്തിടുമ്പോൾ''[25]

2.5.6. കറ്റയേന്തിയ ഗ്രാമശ്രീകൾ

'ഗ്രാമശ്രീകൾ' എന്ന തന്റെ ആദ്യകവിതാസമാഹാരത്തിലൂടെ തന്നെ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനമഹത്ത്വത്തെക്കുറിച്ചും അവരുടെ പാട്ടിനെക്കുറിച്ചും എഴുതുവാൻ താല്പര്യം പ്രകടിപ്പിച്ച മലയാളത്തിലെ ഏക കവയിത്രിയാണ് കടത്തനാട്ട് മാധവിയമ്മ. മറ്റാരാലും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതിരുന്ന ഒരു കൂട്ടം സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തെ വളരെ സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിച്ച് തന്റെ എഴുത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ ധൈര്യം കാട്ടിയ അവർ, ആ അർത്ഥത്തിൽ ഒരു വിപ്ലവകാരി തന്നെയാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളോട് തനിക്കുള്ള ആഭിമുഖ്യത്തെക്കുറിച്ച് കവയിത്രി 'കണിക്കൊന്ന' എന്ന കവിതാസമാഹാരത്തിന്റെ ആമുഖത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: ''വ്യായാമസുവിഭക്തമായ അംഗങ്ങളോടും വടിവൊത്ത ആകൃതിയോടും കൂടി കറ്റയും തലയിൽ താങ്ങി കയ്യും വീശി നീങ്ങുന്ന ആ തൊഴിലാളിപ്പെണ്ണുങ്ങളുടെ കായികാധ്വാനത്തെ ഞാൻ വിലമതിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ മൂലധനമാണ് അധ്വാനം''[26]. ഗ്രാമശ്രീകൾ എന്ന കവിതയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളെ ഗ്രാമത്തിന്റെ ശ്രീത്വമായിട്ടാണ് കവയിത്രി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

''ഏതൊരു വിശ്വവിദ്യാലയത്തിങ്കലെൻ

സോദരിമാരേ, പഠിച്ചുനിങ്ങൾ

കൈവശമാക്കുവാനിക്കലാവൈഭവ

മേതൊരദ്ധ്യാപകൻ കൂട്ടുനിന്നു?''

പാടത്ത് കാർഷിവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീകളോടുള്ള കവയിത്രിയുടെ ആത്മാർത്ഥതയോടെയുള്ള ചോദ്യമാണിത്. അവരുടെ അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരത്തെ സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണം ചെയ്ത് ചിത്രണം തീർക്കുകയാണ് അടുത്ത വരികളിൽ.

''ചെന്നിയ്ക്കൽ കെട്ടിച്ചെരിച്ചുനിറുത്തിയ
ചെമ്മേലും കുന്തള ബന്ധങ്ങളിൽ
തുമ്മാൻ ചെരുതി, യുടുപുടത്തുക
ളൊന്നുമേലാക്കം കയറ്റിക്കുത്തി
കാലുപുതയും വരമ്പത്തെപ്പാഴ്ച്ചളി-
ത്താരയിൽത്താമരത്താർ വിടർത്തി
വന്നുതുടങ്ങീ, ജഘനഭരാലസ-
മന്ദഗമനകൾ, ഗ്രാമശ്രീകൾ''[27]

കർഷകസ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരസൗന്ദര്യത്തെ സൗന്ദര്യാത്മക മായി ആസ്വദിക്കുകയും അതിൽ മഹത്ത്വം കണ്ടെത്തുകയും ലോകത്തിന്റെ ശ്രദ്ധ യിൽപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു യഥാർഥ കവിയെയാണ് ഇവിടെ കാണാൻ കഴിയുക. 'ചേറിന്റെ കുണ്ടിൽ താഴ്ത്തുന്ന അവരുടെ വിരൽത്തുമ്പുകളാണ് നാടിന്റെ നന്മകൾ നെയ്യുന്നത്' എന്ന് എഴുതിയപ്പോൾ ബഹിഷ്കൃതമാക്കപ്പെട്ട ഒരു കൂട്ടം ശരീരങ്ങൾ ഈ കവിതയിലൂടെ അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഓണ ത്തിനെ കറ്റയേന്തിവരുന്ന ചെറുമിയായ് ചിത്രീകരിച്ച കവിതയാണ് 'ഓണപ്പുലരി'.

''കർക്കടകത്തിന്റെ കല്ലിലെമ്പാടും
തച്ചലക്കിത്തെളിഞ്ഞതെന്നാലും
അച്ചളിപ്പാടിടയിടെപ്പറ്റീ
ഉച്ചലിക്കുമുടുപുടചുറ്റീ
അമ്പിളിപ്പൊളിക്കൊയ്ത്തരിവാളിൽ
പിൻപിടി തന്റെ യുക്കിൽച്ചെരുതീ
വാർനിറുകയിൽ പ്പത്തണം തൊട്ടു
വാരെഴും മേഘപ്പൊളിയാൽ
കാറണിച്ചാണകക്കലം കാട്ടി
നീരുപാറ്റി നിലം ശുചിയാക്കീ
പുന്നെൽച്ചെങ്കതിർകറ്റകൾ പേറീ

വന്നെത്തുന്നിതാ ചിങ്ങപ്പുലരി
സ്വർഗ്ഗസുന്ദരകേദാരഭൂവിൽ
സർഗശക്തിതൻ കൈവിരുതാണ്ടോൾ
ഇത്രനാളും പണിതോൾ, കനക-
ക്കറ്റ കെട്ടിവരുമിച്ചെറുമി!''[28]

ഓണപ്പുലരിയെ തച്ചലക്കിക്കുളിച്ച് അരിവാൾ ഒക്കത്തുതിരുകി പുന്നെല്ലിൽ കറ്റകൾ തലയിലേന്തി ചാണകനീര് തൂകിവരുന്ന ഒരു ചെറുമിയായി കല്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഭാവന സാഹിത്യലോകത്തിൽ നടാടെയായിരുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന അനേകം കവിതകൾ ഈ കവയിത്രിയുടേതായിട്ടുണ്ട്.

''കൂലിയാൽ കൂര പുലർത്തിടേണ്ടും
കൂടിന്നുടയോനെ കാത്ത്കാത്ത്
കഞ്ഞിയും കപ്പയും മീനുമായി
കണ്ണിമ കൂട്ടാതിരിക്കുന്ന''വരുടെയും

''ഓലപ്പുരകളിൽ കാറ്റും കുളിരുമായ്
മൂടിപ്പുതച്ചുകഥപറഞ്ഞു
തീക്കളം ചുറ്റിയിരുന്നു മൺപുറ്റിലെ
ചക്കക്കുരു ചുട്ടുതിന്നുന്ന''വരുടെയും

ജീവിതം മാധവിയമ്മയുടെ കവിതാലോകത്ത് മാത്രമാണ് കാവ്യവിഷയമായി കാണാൻ കഴിയുക. 'വേലയും കൂലിയും', 'മലയാളമങ്ക', 'പുറംപോക്കിൽ', 'കൂട്ടുകൃഷി', 'പാടണംപോൽ' തുടങ്ങിയ കവിതകളിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീസാന്നിധ്യം കണ്ടെത്താം. മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കവിതാലോകത്ത് മൗലികതയുടെ ഒറ്റമരക്കാടായി നിറഞ്ഞുനിൽക്കുകയാണ് മാധവിയമ്മയുടെ കവിതകൾ. നാട്ടിപ്പാട്ടിന്റെ ഈണത്തിൽ മൂളി വയൽച്ചളിഗന്ധം പേറുന്ന ഈ കവിതകൾ സവിശേഷമായൊരു കാലത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തി ചരിത്രദൗത്യം കൂടി നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നു.

2.5.7. അരികുകൾ അടയാളപ്പെടുത്തുമ്പോൾ

ഉള്ളൂരിന്റെ 'വിചാരധാര', 'പുലവൃത്തം' തുടങ്ങിയ കവിതകൾ ദലിത്സ്ത്രീ സ്വത്വത്തെ ബന്ധിപ്പിച്ചുള്ളവയാണ്. വള്ളത്തോളിന്റെ 'നിത്യകന്യക', 'കർഷകരുടെ ജീവിതം', 'ജാതിപ്രഭാവം', ചങ്ങമ്പുഴയുടെ 'വാഴക്കുല' തുടങ്ങിയ കവിതകളിലും ദലിത്സ്ത്രീസാന്നിധ്യം പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ''ഇതിനൊക്കെ പ്രതികാരം ചെയ്യാതടങ്ങുമോ പതിതരെ നിങ്ങൾ തൻ പിൻമുറക്കാർ'' എന്ന വരികൾ ഈ കൃതിയിലേതാണ്.

കുമാരനാശാന്റെ കവിതകളധികവും ജാതീയതയ്ക്കെതിരെ സംസാരിക്കുന്നവയായിരുന്നു. 'ദുരവസ്ഥ'യും 'ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി'യുമാണ് ഇതിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്. കിണറിൽനിന്നും വെള്ളം കോരുന്ന ചണ്ഡാലയുവതിയോട് അല്പം കുടിനീര് ചോദിക്കുന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷു അയിത്തത്തെ തകർത്തെറിയുന്ന പ്രതിബിംബമായി സാഹിത്യലോകത്ത് നിലനിൽക്കുകയും മാതംഗിക്കും പ്രധാനീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ''ജാതി ചോദിക്കുന്നില്ല ഞാൻ സോദരി'' എന്ന ബുദ്ധഭിക്ഷുവിലാകൃഷ്ടയാകുന്ന ചണ്ഡാലയുവതിയുടെ മനഃപരിവർത്തനത്തിലൂടെ ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ സംസ്ഥാപനമാണ് കവിത ലക്ഷ്യം വെക്കുന്നത്. ജാതീയസാമൂഹികക്രമത്തിനെതിരെ ആശാനുയർത്തുന്ന വെല്ലുവിളി ഉള്ളൂർ വായിച്ചെടുക്കുന്നത് ബ്രാഹ്മണയുവതിമാരുടെ ഭഗിനീപദത്തെ അധിരോഹണം ചെയ്യുന്ന ചണ്ഡാലയുവതി എന്നാണ്[29]. ബുദ്ധഭിക്ഷുണിയായിത്തീർന്ന ചണ്ഡാലയുവതിയുടെ മനഃപരിവർത്തനം കാഷായവസ്ത്രം സ്വീകരിക്കുന്നതിലൂടെ അവസാനിക്കുകയും അവൾ മറ്റ് ഭിക്ഷുണിമാരുടെ തോഴിയായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നതായാണ് ഈ അഭിപ്രായത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത്. ശക്തമായ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് രൂപം നൽകിയ ആശാൻ ഒരു ദലിത്സത്രീയെ തന്റെ കവിതയിൽ സ്വത്വബോധത്തോടെ അവതരിപ്പിക്കാൻ തുനിഞ്ഞില്ല എന്നത് ഒരു വൈരുധ്യമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. 1921-ലെ മലബാർകലാപത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലെഴുതപ്പെട്ട ദുരവസ്ഥയിൽ ദലിത്സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യമല്ല. ചാത്തന്റെ കുടിലിലെത്തിയ സാവിത്രി ചെറ്റുകറുത്ത തന്റെ മേനി ഒന്നുകൂടി കറുപ്പിക്കാൻ വയലിലിറങ്ങാം പുലയിയാകാ

മെന്നു പറയുന്നുണ്ട്. സാവിത്രിയ്ക്ക് മറ്റ് പുലയരുടെ സമ്പർക്കമില്ലെന്നാണ് കവിതയിൽ തെളിയുന്നത്. ഒരു വരേണ്യസ്ത്രീയായ സാവിത്രിയെ ചാത്തനെകൂടാതെ ആ കുടിലിലുണ്ടായിരുന്ന രണ്ട് പുലയസ്ത്രീകളുമായി സമ്പർക്കത്തിലേർപ്പെടാൻ കവിതയിൽ അനുവദിച്ചിട്ടില്ല. യഥാർഥത്തിൽ സാവിത്രി ഒരു സ്ത്രീ എന്ന നിലയിൽ ആദ്യം ഐക്യപ്പെടേണ്ടിയിരുന്നത് ചാത്തന്റെ വീട്ടിലെ സ്ത്രീകളുമായിട്ടായിരുന്നു. പെറ്റമ്മയേയും പെങ്ങളേയും ചാത്തൻ സാവിത്രിയ്ക്ക് ബുദ്ധിമുട്ടാവാതിരിക്കാൻ മാറ്റിക്കളഞ്ഞിരിക്കുന്നതായാണ് കവിതയിൽ നിന്നും മനസ്സിലാവുന്നത്. ഒരു പുലയിയായി ജീവിക്കാൻ വേണ്ട സാഹചര്യങ്ങളെല്ലാം സാവിത്രി സ്വയമൊരുക്കിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ്. അതിനവൾ പറയുന്ന കാര്യങ്ങളെല്ലാം ഒരു ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ സംബന്ധിക്കുന്നവയാണ്. വേഷം പകർന്നുനടക്കുക, ഭാഷ പറയുമ്പോൾ ശ്രദ്ധിക്കുക, ശരീരം കറുപ്പിക്കുക, പുലരുംമുതൽ അന്തിനേരംവരെ മഴയും വെയിലും മഞ്ഞുമേറ്റ് ജോലിചെയ്യുക തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഒരു ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിനോടുമാത്രം ചേർന്നുനിൽക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയാകാൻ കഴിയാതെ സങ്കല്പങ്ങളാൽ ഒരു ലോകം തീർത്ത് അതിൽ സവർണയായിതന്നെ ജീവിക്കുകയാണ് സാവിത്രി. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയാവുക എന്നാൽ വളരെ എളുപ്പത്തിൽ എടുത്തണിയാവുന്നൊരു മേൽക്കുപ്പായമല്ലെന്ന് സാവിത്രി മനസ്സിലാക്കിയെടുക്കുന്നു.

2.5.8. വേലകൾ ചെയ്യുന്ന കിടാത്തി

വൈലോപ്പിള്ളി ശ്രീധരമേനോന്റെ കവിതകളിൽ ദലിത്ജീവിതത്തിന്റെ രോദനം മുഴങ്ങുന്നുണ്ട്. 'പടയാളികൾ' എന്ന കവിതയിൽ ദലിത്സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാരുടെ കൂട്ടായ അധ്വാനത്തെ അദ്ദേഹം മഹത്ത്വവത്ക്കരിക്കുന്നതു കാണാം.

> ''പാതിരാക്കോഴി വിളിപ്പതും കേൾക്കാതെ
> പാടത്തു പുഞ്ചയ്ക്കു തേകുന്നു രണ്ടുപേർ
> ഒന്നൊരു വേട്ടുവൻ മറ്റേതവൻ വേട്ട
> പെണ്ണിവർ പാരിന്റെ പാദം പണിയുവോർ''

അടിസ്ഥാനവർഗ്ഗത്തിന്റെ അധ്വാനത്തെ ഭൂമിയുടെ അടിത്തറ പണിയുന്നതായിട്ട് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നതിൽ കവിയുടെ നിരീക്ഷണപാടവം കാണാം. 'കുടിയൊഴിക്കൽ' എന്ന ഖണ്ഡകാവ്യത്തിൽ ജന്മിയുടെ ചൂഷണത്തിൽ അസംതൃപ്തനായി ദലിത്പുരുഷൻ ജന്മിത്തത്തെ എതിർക്കുന്നത് മദ്യപിച്ചുവന്ന് തന്റെ ഭാര്യയെ തെറിപറഞ്ഞ് മർദ്ദിക്കുന്നതിലൂടെയാണെന്ന് കവിതയിൽ വ്യംഗ്യമായി സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

"തേവിടിശ്ശി, എന്തിനീ കഞ്ഞി
തേവിവെച്ചത് ചോറെനിക്കില്ലേ?"

എന്ന ചോദ്യം മുഴുവൻ ദലിത്സ്ത്രീകളുടേയും ലൈംഗികതയുടെ നേർക്കുള്ള ദലിത്പുരുഷന്റെ മനോഭാവത്തെ എടുത്തുകാട്ടുന്നതാണ്. സവർണപുരുഷന്റെ ലൈംഗികാധികാരത്തിനുവഴങ്ങുന്ന ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിൻമേൽ ഒരു ദലിത്പുരുഷൻ നടത്തുന്ന പ്രതിരോധവും അതിജീവനവുമായി മദ്യപിച്ചുള്ള ഈ ആക്രമണത്തെ കാണുമ്പോൾ സമൂഹത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്ത നിലകളിലുള്ള പുരുഷന്മാരുടെ അധികാരത്തിനുകീഴിൽ അമർത്തപ്പെടുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ദയനീയചിത്രം കവിതയിൽ തെളിഞ്ഞുവരുന്നുണ്ട്.

കൂടാതെ ഈ കവിതയിൽ ജന്മി തന്റെ കപടപ്രണയത്താൽ വശീകരിച്ചെടുക്കുന്ന ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിയുടെ സൂചനകളുമുണ്ട്.

"താണവർഗ്ഗത്തിലാകിലും, സ്വച്ഛം
മാനസഗ്രാമപുഷ്പമേ, നിന്നെ
മോതിരക്കൈ പിടിച്ചു ഞാനേറ്റും
മേവും പ്രേമമെന്റെ നാകത്തിൽ"

എന്നാൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെക്കുറിച്ച് സവർണപുരുഷപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള വീക്ഷണകോണിലൂടെയാണ് ഇവ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ തന്നെ 'കാക്ക' എന്ന കവിതയിലെ കാക്ക സൂക്ഷ്മപരിശോധനയിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയാണെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. പുലരുംമുമ്പേ എഴുന്നേറ്റ് മുറ്റവും

തൊടിയും എച്ചിൽവലിച്ച് വൃത്തിയാക്കുകയും ശേഷം കുളിച്ച് വൃത്തി നേടുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ പക്ഷി തന്റെ കറുപ്പിനാലും നന്മ ചെയ്തിട്ടും എല്ലാ മനുഷ്യരാലും ആട്ടിയകറ്റപ്പെടുന്നതിനാലും ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

''ചേലുകൾ നോക്കുവോളല്ല നാനാ-
വേലകൾ ചെയ്യുവോളിക്കിടാത്തി''

എന്ന ഈരടി കവിതയിലെ കാക്ക അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ട തൊഴിലാളിസ്ത്രീയേയാണ് ബിംബവത്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു[30]. കവിതയിൽ വെളിച്ചം ജീവിതത്തിന്റേയും ഇരുട്ട് മരണത്തിന്റേയും പ്രതീകമായിത്തീരുന്നു. ഇരുട്ട് എന്നത് ഇരുണ്ട നിറമുള്ള പക്ഷികളുടെ, ഇരുണ്ട രാത്രിയുടെ, ഉറക്കത്തിന്റെ, പ്രതീകമാകുന്നു. പരലോകത്തിന്റെ നിറം ഇരുട്ടാവുകയും പരലോകപ്പക്ഷി കാക്കയായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന എം.എൻ.വിജയന്റെ നിരീക്ഷണം പ്രസക്തമാണ്. എന്നാൽ പരലോകം മതപരമായ അർഥം കഴിച്ചാൽ പുറമ്പോക്കാണ്. കാക്ക പുറമ്പോക്കിലെ പക്ഷിയാണ്[31]. പുറമ്പോക്കിലെ പക്ഷി എന്നത് പുറമ്പോക്കിലെ സ്ത്രീ എന്നതിലൂടെ ദലിത്സ്ത്രീയുടെമേൽ ആരോപിതമാകുന്ന അർഥസൂചനയിലേക്ക് വികസിക്കുന്നു. വെളുപ്പിനെ വിമർശിക്കുന്നതിലൂടെ സവർണഭാവുകത്വത്തെ വിമർശിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കവി ''താമസപിണ്ഡത്തിന്നുള്ളിലാരോ താമരപ്പൂവുവിടർത്തി''യെന്ന് ആശങ്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് അതേ ഭാവുകത്വത്തിനുതന്നെ കീഴടങ്ങുന്നതായി കാണാം.

2.5.9. അധികാരത്തെ അട്ടിമറിക്കുന്ന കലവും അരിവാളും

ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായരുടെ കവിതകളിൽ ദലിത്സ്ത്രീയവസ്ഥകൾ ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും അനുഭവവേദ്യമാകുന്നുണ്ട്. 'പൂതപ്പാട്ട്' എന്ന കവിതയിലെ പൂതം സമൂഹത്തിന്റെ മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെട്ട, തിരസ്കൃതയായ ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രതിരൂപമാണ്. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുധാരയിൽനിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെട്ട ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ അനുഭവങ്ങളോടാണ് പൂതത്തിന്റെ ജീവിതവും ജീവിതാസക്തികളും അടുപ്പം പുലർത്തുന്നത്[32]. ആറ്റിൻകരയിലെ മാളികവീ

ട്ടിൽനിന്നും വരുന്ന വരേണ്യസ്ത്രീയായ അമ്മയും പറയന്റെ കുന്നിലെ അങ്ങേച്ചെരുവിൽനിന്നും വരുന്ന പൂതവും സമൂഹത്തിലെ സവർണ-അവർണസ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങളാണ്. കവിതയിലൂടെ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിനുമുകളിൽ വരേണ്യസ്ത്രീയുടെ മഹനീയമാതൃത്വത്തെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

'പുത്തൻകലവും അരിവാളും' എന്ന കവിത ദലിതരായ കർഷകരും ജന്മിയും തമ്മിലുള്ള പ്രക്ഷോഭത്തിന്റേതാണ്. നട്ടുനനച്ച് വിള കാത്ത് വളർത്തിയെടുത്ത നെൽക്കതിരുകൾ കോടതി ആമീനും ആൾക്കാരും കൊയ്യുമ്പോൾ പ്രതികരിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളെ കവി അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. കൊയ്ത്തിനെ പ്രതിരോധിക്കാനിറങ്ങിയ ദലിത്പുരുഷൻമാരോടൊപ്പം സ്ത്രീകളും അണിനിരക്കുന്നതായി കവിതയിൽ കാണാം.

> "വെക്കുവാനില്ലാത്ത പുത്തൻകലത്തിനു
> ചുറ്റുംനിരന്നിതരിവാൾകൾ
> പുത്തൻകലവുമരിവാളും കലർ-
> ന്നൊട്ടിടിവെട്ടീ വരമ്പിൻമേൽ"

'അമ്പതുകൊല്ലംകൊണ്ടും' എന്ന കവിതയിൽ വേലക്കാരിസ്വത്വത്തിന്റെ സാമൂഹികാവസ്ഥയുടെ മാറ്റത്തേയാണ് കവി അന്വേഷിക്കുന്നത്.

> "അടിച്ചുതളി നിർത്തീട്ടമ്മ പോരുമ്പോൾ കൂടെ
> യെടുക്കും നിത്യം വളർത്ത കഞ്ഞിയാം തൻലാവണം
> കണ്ണീരാലുപ്പിച്ചു തൻമക്കൾ തൻനിരത്തിയ
> കിണ്ണങ്ങൾതോറും വീഴ്ത്തി വിളമ്പിക്കൊടുക്കുവാൻ
> വാർത്ത വെള്ളവുംകൊണ്ടുപോകുന്നുനിത്യമവൾ
> വാക്കുറ്റമക്കൾക്കതിൽ വറ്റുകൾ മുങ്ങിത്തപ്പാൻ"

തുടങ്ങിയ വരികളിൽ കഞ്ഞിപ്പാത്രത്തിൽ വറ്റുതിരയുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ

വിശപ്പിനുമുന്നിൽ നിസ്സഹായയായിരിക്കുന്ന ഒരു അമ്മയുടെ ചിത്രം തെളിയുന്നുണ്ട്. ഊറിക്കൂടിയ കഞ്ഞിപ്പാടയ്ക്കടിയിൽ വറ്റുകൾ സങ്കല്പിക്കാനാകാത്തവരായിരുന്നല്ലോ ദലിത്സമൂഹം. 'നെല്ലുകുത്തുകാരിപാറുവിന്റെ കഥ', 'ചകിരിക്കുഴികൾ', 'പണിമുടക്കം' തുടങ്ങിയ കവിതകളിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സാന്നിധ്യം കാണാൻ കഴിയും. കറുത്ത മേഘങ്ങൾ മാത്രമല്ല, കുന്നിന്റെ അടിവാരങ്ങളിൽനിന്നും കന്നുകാലികളെ ആട്ടിത്തെളിച്ചുകൊണ്ടുവരുന്ന കറുത്ത സ്ത്രീകൾ കൂടിയാണ് 'കറുത്ത ചെട്ടിച്ചികൾ'. ''അധികാരം കൊയ്യണമാദ്യം നാം അതിനുമേലാകട്ടെ പൊന്നാര്യൻ'' എന്ന വിപ്ലവസ്വരം പുറപ്പെടുവിച്ചുകൊണ്ട് താൻ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന കാലഘട്ടത്തിന്റെ സ്പന്ദനങ്ങൾ തന്റെ കവിതകളിൽ വരച്ചിട്ടു കടന്നുപോയ കവിയാണ് ഇടശ്ശേരി ഗോവിന്ദൻനായർ.

2.5.10. ദലിത്സ്ത്രീജീവിതാഖ്യാനങ്ങൾ

ജി.ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ ' ഒരു പുഴയും മൂന്നരുവിയും ' എന്ന കവിത ഒരു പുലയസ്ത്രീയുടെ ജീവിതാഖ്യാനമാണ്. കാട്ടിലേക്ക് പണിക്കുപോയ ഭർത്താവിനേയും കാത്ത് തനിച്ചുകഴിയുന്ന സ്ത്രീയുടെ അനുഭവങ്ങളുടെ ആഖ്യാനമാണ് കവിത.

''ഒരു തോടിനു രണ്ട്/വക്കാവാം തന്നെക്കാക്കാൻ
ഒരു പെണ്ണിനു പുല/പെണ്ണിനങ്ങനെവയ്യാ''[33]

എന്ന വരിയിലൂടെ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സദാചാരബോധത്തെയും അവൾ സ്വാംശീകരിച്ച മൂല്യബോധത്തെയും കവിതയിലൂടെ ദൃശ്യവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഭർത്താവ് പണിതേടി കാട്ടിലേക്ക് പോയപ്പോൾ തനിച്ചാവുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ നേരിടുന്ന പ്രതിസന്ധികളെ ദലിത്സ്ത്രീപക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് കവി ആഖ്യാനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

''കാളി വാക്കുകളുടെ നിഴലിൽക്കൂടിപ്പാളി
നോക്കിപ്പോയി തനിച്ചങ്ങനെ കുറേനേരം
നിഴലും നിഴലിന്റെ നിഴലുമതിൽത്തൊടും

നിഴലും വളരുന്നു മേൽക്കുമേൽ വാക്കോരോന്നും''

ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിയോടുള്ള പ്രതിഷേധം മൂകമായി സഹിക്കുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ഭാവപ്പകർച്ചയാണ് ഇവിടെ തെളിയുന്നത്. കാളിക്ക് 'പറയാൻ തോന്നിപ്പോകു'ന്നതേയുള്ളൂ. 'പറഞ്ഞീലവൾ, അവളുടെ നാവരിവാളായീല' എന്ന് കവി പറയുന്നുണ്ട്. വാക്കുകളെ ആയുധമാക്കി പ്രയോഗിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തെ ആഴത്തിൽ നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടതിൽനിന്നുമുള്ള പരിസ്ഫുരണമാണ് ഈ വരികൾ.

''പുലയനില്ലാപുത്തി
പുലയനില്ലാ ചുട്ടി
പുലയന്റെയീക്കൂറു
പൂമിയിൽ മറ്റാർക്കാണാവോ''

എന്ന് ദലിത്പക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് കവി ഉറക്കെ ചോദിക്കുന്നുണ്ട്.

ബാലാമണിയമ്മയുടെ 'കുളക്കടവിൽ' എന്ന കവിത ഒരു ദലിത് വേലക്കാരി പെൺകുട്ടിയുടെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. സമപ്രായക്കാരായ യജമാനത്തിക്കുട്ടികളുടെ കൂടെ ഒരു വേലക്കാരിയായി കഴിയുന്ന ദലിത്പെൺകുട്ടിയുടെ മാനസികപ്രതിസന്ധികളിലേക്കാണ് കവിത സഞ്ചരിക്കുന്നത്. നിസ്സാരമായ ഒരു പ്രവൃത്തിയുടെ പേരിൽ യജമാനത്തിക്കുട്ടികളുടെ ശകാരം കേൾക്കേണ്ടിവരുന്ന ദലിത്വേലക്കാരി പെൺകുട്ടി ഇടറിക്കൊണ്ട് 'ഞാൻ നിങ്ങളെ അനിയത്തിമാരെപ്പോലോർത്തിരുന്നു' എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. അത് മറ്റുള്ളവരിൽ പാപബോധമുണ്ടാക്കുന്നതാണ് കവിതാപ്രമേയം. വേലക്കാരിസ്വത്വത്തിനുള്ളിലും ഉയർന്ന ജാതിസ്വത്വങ്ങളുമായി സമരസപ്പെടാനാഗ്രഹിക്കുകയും അതിൽ പരിഹസിക്കപ്പെടുകയും പരാജയപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ദലിത്സ്വത്വത്തിനെയാണ് ഈ കവിതയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ദേശം പുരോഗമിച്ചെങ്കിലും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ദുരിതം തുടരുന്ന യാഥാർഥ്യമായി കവിതയിൽ വിതുമ്പുന്നു.

'ദലിത്കവിതകൾ ഒരു പഠനം' എന്ന സമാഹാരം[34] ദലിതരെക്കുറിച്ച് വ്യത്യ സ്ത കവികൾ എഴുതിയ കവിതകളും അവയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളുമാണ്. ദിവാകരൻ കടവന്ത്രയുടെ 'വയലരികിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ', എം.പി. അപ്പന്റെ 'മുത്തുമാല' എന്നീ കവിതകൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ വ്യത്യസ്ത അനുഭവങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നവയാണ്. 'വയലരികിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ' എന്ന കവിതയിൽ ഒരു പിഞ്ചുകുഞ്ഞിനെ വയലരികിൽ കിടത്തി വയലിൽ പണിയെടുക്കുന്ന ഒരമ്മയുടെ ദുഃഖമാണ് പ്രമേയം. പ്രകൃതിയുടെ മടിത്തട്ടിൽ ചോരക്കുഞ്ഞിനെ കിടത്തി മലകളെ സാക്ഷിനിർത്തി വയലിലേക്കിറങ്ങിയ അവൾ, വെയിലേറ്റ് തളർന്നു കരയുന്ന കുഞ്ഞിന് പാലുകൊടുക്കാൻ കരയ്ക്ക് കയറിയതിന് തമ്പ്രാന്റെ അടിയേറ്റ് ബോധംകെട്ട് വീഴുന്നു. സന്ധ്യയോടെ ബോധം വീണ്ടുകിട്ടിയ അവൾ കാണുന്നത് ഉറുമ്പുകൾ തിന്നുതീർത്ത കുഞ്ഞിന്റെ അവശിഷ്ടമാണ്. ആ എല്ലിൻകൂട് ചേർത്തുപിടിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ദലിതയായ അമ്മയുടെ രോദനമാണ് ഈ കവിത.

2.5.11. ആധുനികതയിലെ ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങൾ

ആധുനികതയുടെ മധ്യാഹ്നത്തിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതപരിസരങ്ങളുടെ പ്രതിസന്ധികളെക്കുറിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മമായ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾക്ക് ആക്കം കൂടിയത്. ബ്രാഹ്മണജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്കൊത്ത് കവിതയെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയാണ് സാമ്പ്രദായിക വായനകൾ ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ആധുനികതയുടെ വിമോചനാത്മക വായനകൾ കവിതയിൽ ഈ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെ ഉൾപ്പിരിവുകളറിയാതെ ഉഴറുന്ന ഇരയെ കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്[35].

സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളിൽ ദലിതരും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുമായ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കുടുംബത്തിന് പുറത്ത് വിവിധ തൊഴിൽമേഖലകളിൽ പണിയെടുത്ത് നിത്യവൃത്തി കഴിച്ചുകൂട്ടുന്ന സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവങ്ങൾ കവി അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു. 'മലമുകളിൽ വീണ്ടും' എന്ന കവിതയിൽ

''കീറത്തുണിത്തൊട്ടിൽ, വേപ്പുമരത്തിന്റെ
തോളത്തുകെട്ടി, യതിൽ വിശക്കും തന്റെ
ചോരക്കിടാവെക്കിടത്തി വെയിലത്തു
ക്രൂരം കരിങ്കല്ലുടയ്ക്കു'' -ന്നവളെ കാണാം.

ദലിതയായ അവൾ സ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ അനുഭവിക്കുന്ന സാമാന്യദുരന്തങ്ങളെ കൂടാതെ ബഹിഷ്കൃതയെന്ന നിലയിൽ സവിശേഷമായ ദുരന്തവും അനുഭവിക്കുന്നവളാണ്. ഉണക്കമീനിന്റെ ഗന്ധത്തിലഭിഷിക്തയായി എത്തുന്ന തെരുവുവേശ്യയും കുതിരച്ചാണകത്തിന്റേയും ജമന്തിപ്പൂക്കളുടേയും മണമുള്ള കറുമ്പിയും സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതകളിലെ വ്യവസ്ഥാപിതസ്ത്രീസങ്കല്പത്തിനുപുറത്തുനിൽക്കുന്ന സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളാണ്. 'കുരുമുളക്' എന്ന കവിതയിൽ ദലിത്സത്രീസ്വത്വത്തെ പ്രതീകവത്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നത് കാണാം.

''കറുത്ത തൊലിക്കകത്ത്

ഒരുഷ്ണമേഖല മുഴുവനൊതുക്കിയവൾ

ചുളിഞ്ഞുണങ്ങുമ്പോഴും എരിവുകൊണ്ട്

വെയിലിന്റെ നാവു പൊള്ളിക്കുന്നവൾ''[36]

എന്നിങ്ങനെ കുരുമുളക് അധ്വാനിച്ചു കറുത്ത് കരുത്തയായ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വവുമായി സാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്നുണ്ട്. 'എഴുത്തച്ഛനെഴുതുമ്പോൾ' എന്ന കവിതയിൽ പനയോലയെല്ലിൽനിന്നും നടന്നടുക്കുന്ന ശൂർപ്പണഖയും താടകയും ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ തിരസ്കൃതസ്വത്വങ്ങളാണ്. 'അഹല്യ'യിൽ വിമോചകബിംബം കറുത്ത ബുദ്ധശിരസ്സും 'മീര പാടുന്നു'വിൽ അത് ശ്യാമവിമുക്തിവിഗ്രഹവുമാണ്. 'ബോധവതി'യിൽ 'ചണ്ഡാലിനി ഞാൻ കറുത്തവൾ' എന്ന വർണ-ലിംഗാധമത്തങ്ങളുടെ അപകർഷബോധം തുടങ്ങിയവ പുരാവൃത്തങ്ങളിലൂടെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നു[37].

'പുലയപ്പാട്ടി'ൽ തലപ്പുലയിയുടെ വാക്കുകളിൽ പൂമേടയിൽ കൊയ്ത്തും കൂത്തും കണ്ട് പൂത്തുനിൽക്കുന്ന തമ്പുരാട്ടിയുടെയും പുലയിയുടെയും അവസ്ഥകൾ തമ്മിൽ താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത് കാണാം. തമ്പുരാട്ടി വെയിലുതട്ടാതെ വെളുത്തിരിക്കുമ്പോൾ പുലയി വെയിലു തട്ടി കറുത്തിരിക്കുന്നു. ഒളികണ്ണെറിഞ്ഞ് തന്നെ വീഴ്ത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു തമ്പ്രാനോട് പ്രതിരോധിക്കുന്ന പുലയിയും കണ്ണെഴുതി വേല കാട്ടിനിൽക്കുന്ന തമ്പുരാട്ടിയും വ്യത്യസ്ത ജീവിതാവസ്ഥകളിലെ സ്ത്രീദ്വന്ദ്വങ്ങളാണ്. 'നദികൾ', 'പശുവും പുലിയും', 'പറയപ്പാട്ട്', 'പാവൽ', 'ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പ്' തുടങ്ങിയ കവിതകളിൽ ''അടിമത്തത്തിന്റെ കറുത്ത ചരടണിഞ്ഞ, കൂടവും വീടും തലയിലേറ്റിയ നീണ്ട നടത്തങ്ങളുടെ വടുക്കളുള്ള, അധ്വാനത്തിന്റെ ചോരയും അടുപ്പുകല്ലിന്റെ തയമ്പുമുള്ള തുടകൾക്കിടയിൽ കാമമില്ലാതെ, വിയർപ്പും വൈധവ്യവും കൊണ്ട് വിശപ്പറിഞ്ഞ് പ്രാകിയടഞ്ഞ തൊണ്ടയുള്ള'' ദലിത്സ്ത്രീസത്തയുടെ ചിത്രണങ്ങൾ കാണാം[38].

2.5.12. കറുപ്പിന്റെ പ്രതിരോധം

കടമ്മനിട്ടയുടെ 'കുറത്തി'യിൽ ഒരുമ്പെട്ടിറങ്ങിയവളുടെ പെണ്ണത്തത്തെ

ദൃശ്യവത്ക്കരിക്കുന്നതിലൂടെ ദലിത്സ്ത്രീകളെ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ ഉണർച്ചയെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു. 'നിങ്ങളെന്റെ കറുത്തമക്കളെ ചുട്ടുതിന്നുന്നോ' എന്ന് ചോദിച്ചുകൊണ്ട് 'നിങ്ങളോർക്കുക നിങ്ങളെങ്ങനെ നിങ്ങളായെന്ന്' എന്ന് പറയുന്ന കുറത്തി തമസ്കരിക്കപ്പെട്ട ദലിത്ചരിത്രത്തെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് വിമോചനം നേടാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. സ്ത്രീസൗന്ദര്യത്തിന്റെ ലോലഭാവങ്ങളല്ല കുറത്തിയിൽ ദീപ്തമാകുന്നത്. കത്തുന്ന അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും ആർജ്ജിച്ചെടുത്ത ചൂടുംചൂരും വീറും വാശിയുമാണ് അവളെ ജ്വലിപ്പിക്കുന്നത്. തന്റെ കുലത്തിൽപെട്ടവരെ മുഴുവൻ അഭിസംബോധന ചെയ്യാനുള്ള ഉൾക്കരുത്തിന്റെ മൂർച്ചയുള്ള നാവാണ് അവളുടെ ഭാഷയെ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയത്. ദലിത്ജനതയുടെ വിമോചനം ദലിത്സ്ത്രീയിലൂടെയാണെന്ന് സങ്കല്പിക്കുന്ന കവിത എന്ന നിലയിൽ 'കുറത്തി' ശ്രദ്ധേയമാകുന്നു.

മാധവിക്കുട്ടിയുടെ 'ആഭിജാത്യം' എന്ന കവിതയിൽ ദലിതരോടുള്ള തന്റെ മനോഭാവം അവർ പ്രകടമാക്കുന്നതായി കാണാം. തന്നെ കാണാൻ വന്ന ദലിത്പാന്തർ പ്രവർത്തകനോട് കപടനാട്യമില്ലാതെ സവർണർ ചെയ്യുന്ന ക്രൂരതകൾക്കെതിരെ നിശബ്ദയായിരിക്കുന്ന തന്നെപ്പറ്റി സ്വയംവിമർശനാത്മകമായി എഴുതിയ കവിതയാണ് 'ആഭിജാത്യം'[39].

''രാത്രിയിലവരുടെ കൂലിയടിമകൾ തങ്ങളുടെ
പെൺകിടാങ്ങളെ കൂടെകിടത്താൻ അവരെയനുവദിച്ചു
ഗർഭമെന്നത് ആ കൊച്ചുകളിപ്പാട്ടങ്ങൾക്ക്
മനസ്സിലാവാത്ത കടങ്കഥ.
കിണറുകളിലും കുളങ്ങളിലും
വലിച്ചെറിയപ്പെട്ട അവർ അവിടെനിന്ന്
താമരയും വെള്ളാമ്പൽപോലെയും
ഉയർന്നുവന്നു.
....

ഇന്ന് അവർ പണക്കാരെ

ഒരിക്കലും ശിക്ഷിക്കാത്ത നിയമങ്ങളെ

പരിഹസിക്കുന്നു. പാവങ്ങൾ മാത്രമാണ്

കൊല്ലപ്പെട്ടത്, കെട്ടിത്താഴ്ത്തപ്പെട്ടത്

പാമ്പിൻകാവുകൾക്ക് പിറകിൽ പാതിരായ്ക്ക്

കുഴിച്ചുമൂടപ്പെട്ടത് അവരുടെ മാത്രം

പറമ്പും കൂരയും ഉപജീവനമാർഗ്ഗങ്ങളും

തട്ടിപ്പറിക്കപ്പെട്ടു. പാവങ്ങൾ പരിഹാസ

പാത്രങ്ങളായിരുന്നു.

....

ചത്തുചീഞ്ഞ പെണ്ണിനെപ്പോലും ഞങ്ങൾ കൊതിച്ചു.''

നാടുവാഴിത്തയുഗത്തിന്റെ സമ്പന്നമായ അരങ്ങിലെ കോമാളികളായി ദലിതരെ വിലയിരുത്തുന്ന കവയിത്രി താൻ ജീവിച്ചിരുന്ന ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും കുട്ടികളുമടങ്ങുന്നൊരു അടിമജനത ചവിട്ടിയരയ്ക്കപ്പെട്ടതായി തിരിച്ചറിഞ്ഞ് ആത്മവിമർശനം നടത്തുന്നതാണ് കവിതാപ്രമേയം. സവർണർ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിച്ച് വലിച്ചെറിഞ്ഞ പെണ്ണുടലുകളും കുഞ്ഞുവയറ്റിൽ മുളച്ച അവിഹിതഗർഭങ്ങളും കുഴിച്ചുമൂടപ്പെട്ട ചാപിള്ളകളും ദലിത്സ്ത്രീകളെ കുറിച്ചുള്ള തീവ്രാനുഭവങ്ങളായി കവിതയിൽ ഉണരുന്നു. ഫ്യൂഡൽ സദാചാരത്തിന്റെ കപടമാന്യതകളെ വലിച്ചുകീറുകയും മുറിവേൽപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ കവിത അവസാനിപ്പിക്കുന്നത് നായർനിഘണ്ടുവിലെ ഏറ്റവും പ്രിയമുള്ള വാക്ക് ആഭിജാത്യമാണെന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ്. ദലിത്പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നൈതികതയെ ഈ കവിതയിലൂടെ അവർ അംഗീകരിക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ ഉയർന്ന തട്ടിലെയും മധ്യവർഗ്ഗത്തിലെയും സ്ത്രീകളുടെ വൈകാരികപ്രശ്നങ്ങളെ സാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രശ്നവത്കരിച്ച അവർ താഴ്ന്ന തട്ടിലെ സ്ത്രീകളനുഭവിക്കുന്ന യാഥാർഥ്യങ്ങളെ ഒരു സാഹിത്യകാരിയായി എന്ന നിലയിൽ തുറന്നെഴുത്തിന് വിധേയമാക്കിയിരുന്നില്ല. യാഥാർഥ്യങ്ങളെ അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് അവലം

ബിച്ചിരുന്ന കുറ്റകരമായ മൗനത്തിൽനിന്നുമുള്ള ഏറ്റുപറച്ചിലാണ് ഒരു ദലിത്പാന്തർ പ്രവർത്തകനോട് പറയുന്ന രീതിയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഈ കവിത.

2.5.13. ദലിത്സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ ജ്വലനം

രാഘവൻ അത്തോളിയുടെ 'കണ്ടത്തി'[40] എന്ന ആദ്യകവിതാസമാഹാരം ദലിത്സ്ത്രീജീവിതത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതാണ്. കണ്ടത്തി എന്നുപേരുള്ള സ്വന്തം മാതാവിനേയാണ് ഈ കവിതയിലൂടെ കവി അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

''തെരുവിൽ കൂമ്പാര
വിഴുപ്പിൽ കത്തുന്ന
വിശപ്പുമായൊരാൾ
വിയർത്തിരിക്കുന്നു.
ഇരവിലത്താഴ
വകയുമായി
വിളക്കണഞ്ഞ കൂരയിൽ
തനിച്ചിരിക്കുന്നു.
വെളുത്ത മേഘത്തെ
കറുപ്പിലേക്കെടുത്തകന്ന
സൂര്യനെ മനസ്സ് പ്രാകുന്നു.
കറുത്ത ദിങ്മുഖം
കൊടുത്ത കൂലിക്ക്
തികയ്ക്കുവാൻ പുല്ല്
പറിച്ചുനില്പവൾ.''

ഭാവനാത്മകമല്ലാത്ത യഥാർഥ ജീവിതസന്ദർഭത്തിൽനിന്നും പിറവിയെടുത്ത ഒരു കഥാപാത്രമാണ് കണ്ടത്തി. ബഹിഷ്കൃതമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ മനുഷ്യർ പ്രതിരോധിക്കുകയും അതിജീവനം നേടുകയും ചെയ്യുന്നത് എങ്ങനെയെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതകൾ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. അധ്വാനിക്കുന്ന

വർക്കുവേണ്ടിയുള്ള ഊർജ്ജമായി പിറവിയെടുക്കുന്ന കവിതകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും സാമൂഹികാനുഭവങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നവയാണ്. 'ചേറ്' എന്ന കവിത യിൽ 'വയലെനിക്കെന്റെ അമ്മ' എന്നെഴുതുന്ന കവി സ്വന്തം മാതാവിന്റെ ജീവിതാ നുഭവങ്ങളാണ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. തന്റെ അമ്മ വീട്ടമ്മയല്ലെന്നും അധ്വാനം ഉരുക്കിവാർത്ത ഒരമ്മയാണ് എന്നുമുള്ള യാഥാർഥ്യബോധമാണ് 'കണ്ടത്തി' എന്ന കവിതയെ ദലിത്സ്ത്രീയനുഭവത്തിന്റെ നേർക്കാഴ്ചകളായി മാറ്റി യിരിക്കുന്നത്.

''കറുത്തപെണ്ണേ
നീ കവിതയായെന്റെ
ഉടലിൽ കൊത്തുക''

എന്ന് 'തനിച്ചിരിപ്പവൾ' എന്ന കവിതയിൽ കാണാം. ''എന്റെ അമ്മയുടെ ഒരു നിശ്വാസത്തിനില്ല തമ്പ്രാക്കൻമാരുടെ വിശ്രമസാഹിത്യം'' എന്ന് വിളിച്ചുപറ യുന്ന കവി സവർണസാഹിത്യം പടച്ചുണ്ടാക്കിയ സാങ്കല്പികസാഹിത്യലോ കത്തെ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ കായികാധ്വാനത്തിൽ നിന്നുയരുന്ന നിശ്വാസ ത്താൽ തകർക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ദലിത് അനുഭവങ്ങൾ സർഗ്ഗാത്മകമാക്കുന്ന അധ്വാനപ്രക്രിയയെ മഹത്ത്വവത്ക്കരിക്കുകയാണിവിടെ. 'ചാവുമഴകൾ', 'മണ്ണുടലു കൾ', 'കനലോർമ്മകൾ' തുടങ്ങിയ കാവ്യസമാഹാരങ്ങളിലെല്ലാം ദലിത്തീവ്രാനുഭ വങ്ങളുടെ ഉണർച്ചകൾ വെളിച്ചപ്പെടുന്നുണ്ട്.

2.5.14. ബഹുസ്വരതയുടെ ഭൂമിക

ദലിതനുഭവങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്ത പ്രമേയങ്ങൾ ആവിഷ്കരിച്ച 'കാതൽ: മല യാളത്തിലെ ദലിത്കവിതകൾ'[41] എന്ന ദലിത്കവിതാസമാഹാരം സാമൂഹികവൈ രുധ്യങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള കരുത്തുറ്റ സർഗാത്മകപ്രതിരോധമായി മലയാളസാഹി ത്യത്തിന്റെ ഉത്തരാധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എം.ആർ.രേ ണുകുമാർ, എസ്.ജോസഫ്, എം.ബി.മനോജ് തുടങ്ങിയവരുടെ കവിതകളിൽ ദലി ത്സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ അടയാളപ്പെടുത്തലുകൾ കാണാം. എം.ആർ. രേണുകു

മാറിന്റെ 'മിണ്ടാപ്രാണി' എന്ന കവിതയിൽ ദലിത്സ്ത്രീയനുഭവത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

''കഞ്ഞികുടിച്ച്
പാത്രം കഴുകിവെച്ച്
വിളക്കണച്ച്
ഇടതുകൈ തലയണയാക്കി
ഒരുവശം ചെരിഞ്ഞകം
പൊള്ളയായ് കിടക്കണം
കാക്ക
നിലത്തിറങ്ങുംമുമ്പ്
ഉണരണം''[42]

കേവലം മനുഷ്യൻ എന്ന സ്വത്വത്തിൽനിന്നും പ്രാന്തവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ ആധിക്യം മൂലം മൃഗസമാനമായ അവസ്ഥയിലേക്ക് രൂപമാറ്റം വന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തേയാണ് കവി ഇവിടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്.

കുരീപ്പുഴ ശ്രീകുമാറിന്റെ 'നടിയുടെ രാത്രി' എന്ന കവിതയിൽ ആദ്യകാല മലയാളസിനിമയായ വിഗതകുമാരനിലെ നായികയായി അഭിനയിച്ച പി.കെ.റോസി എന്ന ദലിത്യുവതിയുടെ ജീവിതമാവിഷ്കരിക്കുന്നു. സിനിമയിലഭിനയിച്ചതിന്റെ പേരിൽ സ്വദേശത്തുനിന്നും ആട്ടിയോടിക്കപ്പെട്ട റോസിയുടെ ജീവിതം ചരിത്രത്തിൽപോലും രേഖപ്പെടുത്താതെ വിസ്മൃതമായിരുന്നു. മലയാള സിനിമയിലെ ആദ്യനടി എന്ന പരാമർശംപോലും സവർണസമൂഹം പി.കെ.റോസിക്ക് നിഷേധിക്കുകയായിരുന്നു. റോസിയുടെ ജീവിതത്തിന്റെ പുനരാഖ്യാനത്തിലൂടെ കുരീപ്പുഴ വീണ്ടെടുക്കുന്നത് റോസിയുടെ ചലച്ചിത്രകർത്തൃത്വം മാത്രമല്ല ദലിത്സ്ത്രീജീവിതത്തിന്റെ പ്രാന്തവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ഭൂതകാലത്തെ കൂടിയാണ്.

ദലിത്പുരുഷാനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദലിത്സ്ത്രീകൾ സവി

ശേഷമായി നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് ഒരു ശ്രദ്ധ ക്ഷണിക്കലാണ് ദലിത്സ്ത്രീ കളുടേതായി പുറത്തിറങ്ങിയ 'മുദിത: മലയാളത്തിലെ ദളിത്സ്ത്രീകവിതകൾ' എന്ന കവിതാസമാഹാരം[43]. ഭാവുകത്വപരമായും പ്രതിനിധാനപരമായും സമകാലീ ന സ്ത്രീഎഴുത്തുകളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായൊരു സമീപനമാണ് ഈ കവിത കൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നത്. ''തേരും ചതുരവും പൊന്നുതീർത്ത്''[44] നടുതിരുമ്മി നിവർന്നെഴുന്നേൽക്കുന്ന ദലിത്പെണ്ണനുഭവങ്ങളുടെ ബഹുസ്വരത ഈ സമാഹാര ത്തിൽ ദർശിക്കാവുന്നതാണ്. 'കയ്ക്കലത്തുണികളായിത്തീരുന്ന' ദലിത്സ്ത്രീയനു ഭവങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തതകളാണ് ഈ സമാഹാരത്തിലെ ഓരോ കവിതകളും.

''പണിക്കാളെക്കൂട്ടാൻ
പലരും വരുന്നുണ്ട്
വെളുപ്പിനേ വന്നതാണ്
വെട്ടം വെയിലായിക്കഴിഞ്ഞു.
എന്നെ പോതിക്കുന്നൊരാൾ
വരുമെന്നു കാത്തിരിക്കുന്നു.
വെയിലേറ്റു മേലു പൊള്ളിച്ചിട്ടും
വിളിക്കാൻ വന്നില്ലാരും
....
ആരോഗ്യമുള്ളവൾക്കും
തുടുത്ത് വെളുത്തവർക്കുമൊക്കെ
ആദ്യം തന്നെ വിളിക്കാൻ വരും
മാങ്ങാച്ചമ്മന്തി മേലേ വെച്ച
ചുടുചോറ് തണുത്ത് വിറങ്ങലിക്കുന്നു.
പ്രായം ചെന്നവരും
എല്ലുന്തിയവരും
ചെമ കൊരയുള്ളവരുമൊക്കെ
കുനിഞ്ഞുകൂടി ഇരിപ്പായി

വെയില് ചൂടായി മാറിയിട്ടുണ്ട്

ഇന്നിനി പണിക്ക് വിളിക്കാനാള് വരില്ല''[45]

ദലിത്ജീവിതാവസ്ഥയുടെ നിരവധി രൂപകങ്ങളാണ് ഈ കവിതയിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ആഖ്യാനം എന്ന രീതിയിൽ എഴുതപ്പെട്ട ഈ കവിത തൊഴിലില്ലായ്മയുടെ തീവ്രതയെക്കുറിച്ചും തൊഴിലിലേക്ക് തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്നവരെക്കുറിച്ചും സംസാരിക്കുന്നു.

രൂപകങ്ങൾക്കും ഉപമകൾക്കും ധ്വനികൾക്കുമപ്പുറം ബഹുസ്വരമാർന്ന ജീവിതപച്ചയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന പുതുകവിതാലോകം ജനാധിപത്യത്തിന്റെ നവസംവാദങ്ങളേയാണ് അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നത്. മലയാളകവിതാസാഹിത്യത്തിൽ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ സാമാന്യമായി അവലോകനം ചെയ്യുകയാണിവിടെ ചെയ്തത്. കവിതാസാഹിത്യത്തിന്റെ വളർച്ചയുടെ വ്യത്യസ്ത ഘട്ടങ്ങളിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കവിതകളിൽ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരെന്ന നിലയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന കവിതകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീ അനുഭവങ്ങൾ കേവലം സാമാന്യവും പ്രത്യക്ഷവുമായ അനുഭവഘടകങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നു. എന്നാൽ നവോത്ഥാനകാലഘട്ടങ്ങളിൽ സമരവും വ്യവസായവിപ്ലവവുമെല്ലാം പ്രകടമാക്കിക്കൊണ്ടും പുരാവൃത്തങ്ങളുമായും പഴഞ്ചൊല്ലുകളുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വങ്ങളേയാണ് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. നവകവിതാലോകത്തിൽ വ്യത്യസ്ത ആഖ്യാനങ്ങളുടെ ബഹുമുഖമായ സ്വരസംഗമമാണ് നടന്നത്. ദലിതരിൽനിന്നുള്ള സ്ത്രീകൾ എഴുത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേർന്ന ഇക്കാലഘട്ടത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹം അനുഭവിക്കുന്ന സവിശേഷപ്രശ്നങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായ രീതിയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുവാനുള്ള ഒരു ഉപാധിയായി കവിത മാറിയിരിക്കുന്നു. മറ്റ് സാഹിത്യരൂപങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് ദലിത്സ്ത്രീകൾ ഏറ്റവും കൂടുതൽ സ്വഗതാഖ്യാനം ചെയ്യാൻ ഉപയോഗിച്ച മാധ്യമവും കവിതയാണ് എന്നതും എടുത്തുപറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. പുതിയ കവിതകൾ ദലിതനുഭവങ്ങളുടെ പുതിയ അക്ഷാംശങ്ങൾ തേടിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

2.6. നോവൽസാഹിത്യവും ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനവും

ബൃഹത്തായൊരു ഭൂമികയിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അസംഖ്യം മനുഷ്യജീവിതങ്ങളുടെ ഉള്ളറകളിലേക്കിറങ്ങി വ്യക്തി, സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെ അപഗ്രഥിച്ച് ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചൊരു ദർശനം നൽകുന്ന സാഹിത്യരൂപമാണ് നോവൽ. മലയാള നോവൽസാഹിത്യത്തിന്റെ ചരിത്രവും കേരളത്തിലെ ദലിത്മുന്നേറ്റവും നേരിട്ട് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[46]. ഇംഗ്ലീഷ് നോവലുകളെ അനുകരിച്ചെഴുതപ്പെട്ട മലയാളത്തിലെ ആദ്യനോവൽ മുതൽ പുതിയകാലഘട്ടം വരെയുള്ള നോവലുകളിലെല്ലാം സാന്നിധ്യംകൊണ്ടോ അസാന്നിധ്യത്തിന്റെ സാന്നിധ്യം കൊണ്ടോ ദലിതർ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ എണ്ണപ്പെട്ട നോവലുകളിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ കർത്തൃത്വസ്ഥാനത്തുവന്നിട്ടുള്ളത്.

2.6.1. ദലിത്ജീവിതമെഴുതിയ നോവലുകൾ

ആദ്യ ഇന്ത്യൻനോവൽ എന്ന വിശേഷണത്തിനർഹമായ ഘാതകവധം 1859-ൽ മിസ്സിസ് കോളിൻസ് എഴുതാനാരംഭിക്കുകയും അവരുടെ മരണശേഷം 1864-ൽ മിസ്റ്റർ കോളിൻസ് പൂർത്തീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. 'ടഹമ്യല്യ ടഹമശി' എന്ന പേരിലെഴുതപ്പെട്ട ഈ നോവലിന്റെ മലയാളപരിഭാഷ 1877-ലാണ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. ദലിതരുടെ ജീവിതാവസ്ഥയാണ് ഈ നോവലിൽ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും വഴിനടക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുമായി ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് മാറിയ പുലയർ ഞായറാഴ്ച തങ്ങൾക്ക് പ്രാർഥനാദിനമായി അനുവദിക്കാൻ നടത്തുന്ന പ്രയത്നങ്ങൾ നോവലിൽ കാണാം. മറ്റെല്ലാ ദിവസങ്ങളിലും പണിയെടുക്കുകയും ഒരു ദിവസം പണിക്കിറങ്ങാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ദലിതരെ ജന്മി വന്ന് അതിക്രൂരമായി മർദ്ദിക്കുകയും ഒരു കുട്ടി മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനെ തുടർന്നുണ്ടാകുന്ന പ്രശ്നങ്ങളാണ് നോവലിൽ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച ദലിതരെ ഞായറാഴ്ച പണിക്കിറങ്ങാൻ വേണ്ടി തിരുവിതാംകൂർ രാജാവ് വിളംബരം നടത്തിയിരുന്നതിന് ചരിത്രരേഖകളുണ്ട്[47]. നോവലിന്റെ ആദ്യഭാഗത്തുപറയുന്ന കുട്ടിയുടെ മരണവും മറ്റും യഥാർഥത്തിൽ നടന്ന

സംഭവമാണെന്ന് മുഖവുരയിൽ ഗ്രന്ഥകർത്താവ് പറയുന്നുണ്ട്[48]. ''അയ്യോ തമ്പുരാനേ, ഞങ്ങളെ അടിക്കരുതേ! ഞങ്ങൾ മൃഗങ്ങളല്ലേ'' എന്ന് പറഞ്ഞുകൊണ്ടുകരയുന്ന ദലിതർ സ്ത്രീ-പുരുഷവ്യത്യാസമില്ലാതെ സവർണരുടെ മർദ്ദനം സഹിക്കുന്നവരാകുന്നു. കോശികുര്യൻ എന്ന ജന്മിയുടെ മർദ്ദനത്തെ തടുക്കാനായി കുഞ്ഞിനെയും കൈയിലെടുത്തുകൊണ്ട് ഇടയിൽ കയറിയ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം നോവലിലുണ്ട്. ആ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ കുട്ടിയാണ് മലയാള നോവൽസാഹിത്യത്തിലെ ആദ്യ രക്തസാക്ഷി. തന്റെ എളിയിലിരുന്ന കുഞ്ഞ് അപ്രതീക്ഷിതമായി മരിച്ചതിനെത്തുടർന്ന് ഉറക്കെ കരയുവാനല്ലാതെ അവർക്ക് മറ്റൊന്നിനും കഴിയുമായിരുന്നില്ല. കരയാൻപോലും ഭയപ്പെട്ട് ഓടിപ്പോകുകയാണവർ ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ പരാമർശങ്ങളിൽ മാത്രമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ അക്കാലത്തെ നോവലുകളിൽ കാണുന്നത്. കേവലം അടിമകളായിരുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകളെന്ന നിലയ്ക്ക് അത്യന്തം പരിതാപകരമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളായിരുന്നു അവർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നതെന്ന് മനസ്സിലാക്കാൻ നോവലിലൂടെ കഴിയുന്നുണ്ട്. കാതറിൻ ഹന്ന മുല്ലൻസിന്റെ 'ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ'[49] എന്ന നോവലിൽ മതംമാറ്റത്തിന് വിധേയരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളിലൂടെ കേരളീയസമുദായങ്ങളിലേക്ക് സാമൂഹികനിരീക്ഷണം നടത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മതപരിവർത്തനം സമുദായങ്ങളിലും സ്ത്രീകളിലും വരുത്തിയ മാറ്റങ്ങളെ ഈ നോവലിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

ആർച്ചുഡീക്കൻകോശിയുടെ 'പുല്ലേലികുഞ്ചു' എന്ന നോവൽ 1882-ലാണ് എഴുതപ്പെട്ടത്. ദലിതർക്ക് നേരെ സവർണർ നടത്തുന്ന അക്രമവും അനീതിയുമാണ് നോവലിൽ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അടിമകളെപ്പോലെ ജീവിക്കുന്ന ദലിത്സമൂഹങ്ങളെ നോവലിൽ കാണാം. അയിത്തവും അക്രമവും കാരണം ഹിന്ദുമതം വിട്ട് ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിക്കുന്ന ദലിതർ അവിടെയും രണ്ടാംകിടക്കാരാകുന്ന കാഴ്ചയും കാണാം. ഗർഭിണിയായ പുലയസ്ത്രീയുടെ പുറത്ത് പുലയക്കിടാവിനെ എടുത്ത് മർദ്ദിക്കുന്ന കാഴ്ച നോവലിൽ ഭയാനകമായി ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ഭീതിദമായ ജീവിതത്തിന്റെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തലാകുന്നുണ്ട്

ഇത്തരം കാഴ്ചകൾ. ക്രിസ്തുമതപ്രഖ്യാപനമാണ് നോവലിന്റെ ലക്ഷ്യമെങ്കിലും സത്യസന്ധമായ സാമൂഹികയാഥാർഥ്യം നോവലിന് പ്രമേയമാക്കുകവഴി എഴുത്തുകാരൻ കേരളചരിത്രത്തിലെ അതിശക്തവും പ്രതിഷേധാർഹവുമായ ഒരു അടയാളപ്പെടുത്തലാണ് നടത്തിയിട്ടുള്ളത് എന്നത് പ്രശംസനീയമാണ്.

മലബാറിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ 1892–ൽ എഴുതപ്പെട്ട നോവലാണ് പോത്തേരി കുഞ്ഞമ്പുവിന്റെ 'സരസ്വതീവിജയം'. ദലിത്പക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ട് പ്രവർത്തിച്ചതിനാൽ 'പുലയൻ കുഞ്ഞമ്പു' എന്ന് ആക്ഷേപിക്കപ്പെട്ട ഇദ്ദേഹം മനുഷ്യർ തമ്മിൽ സഹവർത്തിത്വത്തോടെയും സമത്വത്തോടെയും ഇടപഴകുന്ന ലോകത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണരുടെ അയിത്തത്തിനെ നിരർഥകതയെ നോവലിലൂടെ പരിഹസിക്കുന്ന കുഞ്ഞമ്പു ജാതിനിർമ്മാർജ്ജനം നവസമൂഹനിർമ്മിതിക്ക് എത്രത്തോളം അനുപേക്ഷണീയമാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഈ നോവൽപ്രമേയത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സ്വത്വബോധത്തോടെയുള്ള ഇടപെടലുകളില്ല. സമ്പന്നനായ കുബേരൻ നമ്പൂതിരി തന്റെ യാത്രാവേളയിൽ ഒരു ഗാനം കേൾക്കുകയും അത് പാടുന്നതാരാണെന്ന് അറിഞ്ഞുവരാൻ കാര്യസ്ഥനെ അയയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പുലയയുവാവായ മരത്തനായിരുന്നു പാട്ടുപാടിയിരുന്നത്. കാര്യസ്ഥൻ അയാളെ പാട്ടുപാടിയ കാരണത്തിന് ചവിട്ടിവീഴ്ത്തുന്നു. മരത്തന്റെ അമ്മയെ വിളിച്ച് അയാൾ ചാള ഒഴിയണം എന്ന് കല്പിക്കുന്നു. ''തമ്പുരാനേ, അടിയങ്ങൾ പഷ്ണി കിടന്നു ചത്തുപോകും. ചെക്കനെ പഠിപ്പിച്ചത് അടിയങ്ങളല്ല. അടിയങ്ങൾ അറിയുകയുമില്ല. അടിയങ്ങൾക്കു മറ്റു കൊതിയില്ല'' എന്ന് പറയുന്ന ചെറുമസ്ത്രീ നോവലിൽ നിസ്സഹായതയുടെ പ്രതിരൂപമാണ്. നികൃഷ്ടജന്മങ്ങളെന്നു സ്വയം കരുതിയിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തിലെ ഒരു പ്രതിനിധി മാത്രമാണവൾ. മരത്തനെപ്പോലുള്ള ദലിത് പുരുഷന്മാർക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭ്യമായിരുന്ന സാഹചര്യങ്ങളിലും ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് അതിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ലെന്ന് നോവലിൽ വ്യക്തമാകുന്നു. പുരുഷന്മാർക്ക് മുൻഗണന നൽകി അവരെ വളർത്തിയെടുക്കാൻ സ്ത്രീകൾ വഴിമാറികൊടുത്തുകൊണ്ട് വീടകങ്ങളിലും പാടത്തും പറമ്പിലും അവൾ അധ്വാനിക്കുകയായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുപുറമേ പുതിയ തൊഴിലു

കൾ പഠിപ്പിക്കുന്നത് അവർണസമുദായങ്ങളുടെ ഉയർച്ചയ്ക്ക് കാരണമാകുന്നുവെന്ന് ജോസഫ് മൂളിയിൽ 'സുകുമാരി' എന്ന നോവലിലൂടെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

2.6.2. മാറുന്ന സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയം

തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ 'രണ്ടിടങ്ങഴി', 'തോട്ടിയുടെ മകൻ', 'തലയോട്' തുടങ്ങിയ നോവലുകളിൽ ദലിത്ജനതയുടെ ജീവിതാവിഷ്കാരമാണുള്ളത്. രണ്ടിടങ്ങഴിയിലെ (1949) ചിരുത പ്രകടവും ചലനാത്മകവുമായ ഒരു സാമൂഹികരാഷ്ട്രീയപശ്ചാത്തലത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കഥാപാത്രമാണ്. കോരന്റേയും ചാത്തന്റേയും നടുവിൽ ജീവിക്കുന്ന ചിരുതയുടെ മനോധൈര്യവും ബലവും നോവലിൽ പലപ്പോഴും പരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. കുട്ടനാട്ടിലെ ഒരു പറയസ്ത്രീയുടെ ചാരിത്ര്യബോധമാണ് അവളെയും നയിക്കുന്നത്. രണ്ട് പുരുഷന്മാർക്ക് അവൾ ഒരേസമയം ആകർഷണീയയാകുന്നത് ശരീരസൗന്ദര്യംകൊണ്ട് മാത്രമല്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വൃത്തിബോധം, അധ്വാനിക്കാനുള്ള കരുത്ത്, തന്റേടത്തോടെയുള്ള പെരുമാറ്റം തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു കോരനേയും ചാത്തനേയും അവളിലേക്ക് അടുപ്പിച്ചു നിർത്തിയിരുന്നത്. എന്നാൽ നോവലിലെ സവർണപുരുഷന്മാർക്ക് അവർ വെറും ലൈംഗികോപകരണമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് അവളിലെ സ്ത്രീത്വത്തെ പരിരക്ഷിക്കാൻ അവർ രണ്ടുപേരും സദാ ജാഗരൂകരാകുത്. കൊച്ചുതമ്പുരാൻ അവളെ ഉപദ്രവിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതിനാണ് കോരൻ അയാളെ കൊന്ന് ജയിലിൽ പോകുന്നത്. സൗന്ദര്യമുള്ള ദലിത്സത്രീശരീരങ്ങൾ തമ്പുരാക്കന്മാരുടെ ദൃഷ്ടിക്കുമുമ്പിൽ എത്രത്തോളം മറച്ചുവെക്കപ്പേടേണ്ടതാണെന്ന് ചിരുതയുടെ ചിന്തകളിലൂടെ നോവലിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വയലിലെ കറ്റക്കൂമ്പാരങ്ങൾക്കിടയിൽവെച്ച് സ്ത്രീകൾക്കുമാത്രമറിയാവുന്ന ഒരു രഹസ്യമായി ചിരുത അത് ഓർക്കുന്നു. ജന്മിമാർ അവരുടെ അവകാശമായി ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെ ലൈംഗികമായി വിധേയപ്പെടുത്തുന്നതായിരുന്നു ആ രഹസ്യം. തങ്ങളുടെ പുരുഷന്മാരോട് അത് പറയാൻ സ്ത്രീകൾ ധൈര്യപ്പെടുന്നില്ല എന്ന് കാണാം. തങ്ങളുടെ പുരുഷൻമാരോട് അത് പറഞ്ഞാൽ അവർ ചോദ്യം ചെയ്യുമെന്നും അങ്ങനെ ജന്മി

അവരെ എന്നന്നേയ്ക്കുമായി ഇല്ലാതാക്കുമെന്നും ഉള്ള ഭയമാണ് അവരെ അതിൽനിന്നും പിന്തിരിപ്പിക്കുന്നത്. തകഴിയുടെ മറ്റ് നോവലുകളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി വിപ്ലവചിന്തയും ആത്മബോധമുള്ള കഥാപാത്രമായി ചിരുത മാറി നിൽക്കുന്നുണ്ട്.

കേശവദേവിന്റെ 'ഓടയിൽനിന്ന്' എന്ന നോവലിലെ കല്ല്യാണിയും മകൾ ലക്ഷ്മിയും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടെ പ്രതിനിധികളാണ്. ഇരുട്ടുതപ്പിവന്ന് 'ഒരു കുപ്പി മണ്ണെണ്ണ തരോ' എന്ന ചോദ്യം പപ്പുവിന്റെ ശ്രദ്ധയിൽപ്പെടുന്നതോടെ കഥ മറ്റൊരു തലത്തിലേക്ക് മാറുന്നു. ചെറുകാടിന്റെ 'മണ്ണിന്റെ മാറിൽ' എന്ന നോവലും ബഹിഷ്കൃതരുടെ ജീവിതം ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്.

ടി.കെ.സി.വടുതലയുടെ 'കറ്റയും കൊയ്ത്തും', 'നനവുള്ള മണ്ണ്', 'ചങ്ങലകൾ നുറുങ്ങുന്നു' എന്നീ നോവലുകളിൽ ദലിത് ജീവിതം ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. കറ്റയും കൊയ്ത്തും എന്ന് നോവലിൽ സവർണനായ രാമൻനായർ പുലയസ്ത്രീയെ പീഡിപ്പിക്കാനൊരുങ്ങുന്ന സന്ദർഭം സൃഷ്ടിച്ച് സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ പ്രതിക്കൂട്ടിലാക്കുന്നു. പോൾ ചിറക്കരോടിന്റെ നോവലുകളിലധികവും ദലിത് വിമോചനം ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ടുള്ളവയാണ്. ജാതികേന്ദ്രീകൃതമായ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ തകർത്തുകൊണ്ടു മാത്രമേ ദലിതർക്ക് പുരോഗതിയിലേക്കെത്താൻ കഴിയൂവെന്നുള്ള ഉദ്ബോധനമാണ് നോവലുകളിൽ തെളിയുന്നത്. 'പുലയത്തറ' എന്ന നോവലിൽ ഹിന്ദു-ക്രിസ്ത്യൻമതങ്ങളൊരുപോലെ പിന്തുടരുന്ന ദലിതരോടുള്ള അയിത്തത്തേയും അവഗണനയേയും പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നു. നിഴൽ, മതിൽ, വെളിച്ചം തുടങ്ങിയ നോവലുകളിലും ക്രൈസ്തവതയുടെ സവർണബോധത്തെ വിമർശിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ദലിത്സ്വത്വത്തിൽ ഊന്നി നിൽക്കുന്ന സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങളെ കാണുന്നില്ല. കവിയൂർ മുരളിയുടെ 'അയ്യങ്കാളിപ്പട' (2001) എന്ന നോവലും ദലിത്വിമോചനത്തിന്റെ കരുത്ത് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒ.വി.വിജയന്റെ 'ഖസാക്കിന്റെ ഇതിഹാസം', 'ധർമ്മപുരാണം', പുനത്തിൽ കുഞ്ഞബ്ദുള്ളയുടെ 'സ്മാരകശിലകൾ', എം.മുകുന്ദന്റെ 'ഒരു ദലിത്‌യുവതിയുടെ കദനകഥ', 'പുലയപ്പാട്ട്' തുടങ്ങിയ നോവലുകൾ ദലിത്ജീവിതം പ്രമേയമാക്കിയിരിക്കു

ന്നു. ഭഗവന്തി എന്ന ദലിത് യുവതിയോട് ഗുണ്ടേച്ച എന്ന റൗഡി കാണിക്കുന്ന ലൈംഗികാക്രമണം നാടകത്തിലാവിഷ്കരിക്കുകയും 'ഒരു ദലിത് യുവതിയുടെ കദനകഥ' എന്ന ശീർഷകത്തിനുവിരുദ്ധമായി ഒരു സവർണ്ണനാടകനടിയുടെ കദന കഥയായി മാറുകയും അങ്ങനെ ദലിത് എന്ന പദം കച്ചവടവത്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വൈരുധ്യമാണ് ആ നോവലിനുള്ളത്.

2.6.3. പുതിയ ചലനങ്ങൾ

സാറാജോസഫിന്റെ 'ആലാഹയുടെ പെൺമക്കൾ', സാറാതോമസിന്റെ 'ദൈവമക്കൾ', എ.പി.കളയ്ക്കാടിന്റെ 'സംക്രാന്തി', ഡി. രാജന്റെ 'മുക്കണി', കരിക്കം രാജന്റെ 'കല്ലേലിദേശം', എൻ.മോഹനന്റെ 'ഇന്നലത്തെ മഴ', നാഗവള്ളി ആർ.എസ്.കുറുപ്പിന്റെ 'തോട്ടി', ഇരിഞ്ചയം രവിയുടെ 'അച്ചിപ്പുടവ' തുടങ്ങിയ നോവലുകളിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീകൾ നോവൽ പ്രമേയത്തിന്റെ ഭാഗമായി കടന്നു വരുന്നുണ്ട്. വിനു എബ്രഹാമിന്റെ 'നഷ്ടനായിക' എന്ന നോവൽ മലയാളസിനിമ യിലെ ആദ്യനായികയായ പി.കെ.റോസി എന്ന ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതാഖ്യാന മാണ്. മിക്ക നോവലുകളിലേയും ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ കേവലം കഥാവ തരണത്തിനുവേണ്ട കഥാപാത്രങ്ങളായി കഥാസന്ദർഭത്തിന്റെ പരിമിതിക്കകത്ത് ചുരുങ്ങിയിരിക്കുന്നവരോ അല്പസമയം തല വെളിയിൽ കാണിച്ച് അകത്തേക്ക് പിൻവലിയുന്നവരോ ആണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവങ്ങളെന്ന ശീർഷകങ്ങളു മായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന നോവലുകൾ യഥാർഥത്തിൽ അത്തരം അനുഭവങ്ങളെ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല എന്ന് കാണാം. നോവലിന്റെ നായകസങ്കല്പങ്ങളെ തിരുത്തിക്കുറിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളുണ്ടായെങ്കിലും നായി കാസങ്കല്പങ്ങൾ ഇനിയും തിരുത്തിക്കുറിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

ആദ്യകാലനോവലുകളുടെ പ്രധാന ആകർഷണം സവർണനായികമാരുടെ പേരുകളിലാണ് അവ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്നതായിരുന്നു. എന്നാൽ നായികമാ രുടെ ശരീരമെവിടെ അവസാനിക്കുന്നു കസവെവിടെ തുടങ്ങുന്നു എന്നറിയാതെ ഉഴറുന്ന പുരുഷവീക്ഷണമാണ് അവയിലുണ്ടായിരുന്നത്. പിൽക്കാലത്ത് ശക്തരായ

സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിലും ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ അവൾ നേടിയ കരുത്തും അതിജീവനവും അനുഭവങ്ങളിൽ മൂർച്ചകൂട്ടിയെടുത്ത അറിവുകളും മുഖ്യമായെടുത്ത്, മുഖ്യധാരയ്ക്കകത്തുവെച്ചുതന്നെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന നോവലുകൾ ഇനിയും ഉണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

2.7. മലയാള ചെറുകഥയിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ഏറ്റവും സജീവവും ചലനാത്മകവുമായ സാഹിത്യരൂപമാണ് ചെറുകഥ. തീവ്രമായ ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ ഏകാഗ്രമായി ആവിഷ്കരിക്കുവാൻ ഏറ്റവും ശക്തമായ സാഹിത്യരൂപമാണിത്. ആനുകാലിക പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തോടെയാണ് മലയാളത്തിൽ ചെറുകഥ ഒരു സാഹിത്യരൂപമെന്ന നിലയിൽ ശക്തിപ്പെട്ടത്. മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ ചെറുകഥയായി 1881-ൽ വിദ്യാവിലാസിനിയിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച, ഒരു കല്ലുവെട്ടുകാരന്റെ മനോഗതിയെക്കുറിച്ചു പറയുന്ന 'ഒരു കല്ലൻ' (അജ്ഞാതകർത്തൃകം) എന്ന കഥയേയും 1891-ൽ വിദ്യാവിനോദിനിയിൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ വേങ്ങയിൽ കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാരുടെ 'വാസനാവികൃതി'യേയും വിശേഷിപ്പിച്ചു കണ്ടിട്ടുണ്ട്[50].

2.7.1. സമുദായപരിഷ്കരണവും മതപരിവർത്തനവും

കഥയ്ക്കുവേണ്ടി കഥയുണ്ടാക്കിപ്പറയുന്ന അപസർപ്പകകഥകളുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ ദലിതരുടെ ദുരിതജീവിതം എഴുത്തുകാരെ സ്പർശിച്ചിരുന്നതേയില്ലായിരുന്നു. യുക്തിരഹിതമായ സംഭവങ്ങളേയും പൊള്ളയായ കഥാപാത്രങ്ങളേയും കൂട്ടിയിണക്കി കഥയെഴുതിയ ആദ്യകാല കഥാകൃത്തുക്കൾ കൺമുമ്പിലെ ജീവിതയാഥാർഥ്യത്തെ ആവിഷ്കരിക്കാൻ മടിച്ചു. ഇക്കാലഘട്ടത്തിലെ എഴുത്തുകാരിൽനിന്നും ആദ്യമായുണ്ടായ സാമൂഹികജീവിതപ്രതികരണം മൂർക്കോത്തുകുമാരനിൽ (1874-1941) നിന്നായിരുന്നു. ഫലിതകഥകൾ രചിച്ചിരുന്ന അദ്ദേഹം പിൽക്കാലത്ത് സമൂഹത്തിലെ അനാചാരങ്ങൾക്കും ധൂർത്തിനുമെതിരെ കഥയെഴുത്തിലൂടെ ശബ്ദമുയർത്തി. താനുൾപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തിലെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളും സാമൂ

ഹികപ്രശ്നങ്ങളും അതിശക്തമായ കഥാവിഷയങ്ങളായി സ്വീകരിച്ച് അദ്ദേഹം കഥയെഴുതിത്തുടങ്ങി. അങ്ങനെ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ട് സാമൂഹികലക്ഷ്യബോധത്തോടെ ചെറുകഥയെ സമീപിക്കുവാൻ ചെറുകഥാകൃത്തുക്കൾ നിർബന്ധിതരായി. മൂർക്കോത്തിന്റെ 'പള്ളിയിലെ മണി' (1930) ജാതീയതയ്ക്കെതിരെ പ്രതികരിക്കുന്ന ഒരു ചെറുകഥയാണ്. സമുദായത്തിലെ അനീതികൾക്കെതിരെ ശബ്ദിക്കുവാൻ ഈ വഴിയിലൂടെ കഥാകൃത്ത് ശ്രമിച്ചിരുന്നു. എല്ലാ ജാതികളും ഒന്നാണെന്നും ജാതീയത ശുദ്ധ അസംബന്ധമാണെന്നും പ്രസംഗിക്കുന്ന ഒരു പുരോഗമനേച്ഛുവിന്റെ കപടവേഷം തന്റെ മരുമകൻ പുലയയുവതിയെ വിവാഹം കഴിക്കുന്നതിലൂടെ അഴിഞ്ഞുവീഴുന്നത് നർമ്മത്തോടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ഈ കഥയിൽ. 'പുരോഗമനം' തന്റെ കുടുംബത്തിലാകുമ്പോൾ അതിനെ പൊല്ലാപ്പായിക്കാണുന്ന സാമുദായിക പരിഷ്കർത്താക്കളുടെ അല്പത്തത്തെ തുറന്നുകാണിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ കഥയിൽ ഒരു ദലിത് യുവതി കടന്നുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും അത് ഗൗരവമാർന്ന ഒരു പ്രതിനിധാനസ്വഭാവമുള്ള കഥാപാത്രമായി മാറുന്നില്ല. ദേവയാനി എന്ന പുലയയുവതിയെ കഥാകൃത്ത് ഇങ്ങനെയാണ് അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. "അതുവരെ കൃഷി ചെയ്യാതെയുള്ള ചപ്പും ചവറും ചളിയും വളമായി ചേർന്നു വിത്തിനായി കാത്തുനിൽക്കുന്ന നിലം പോലെ കിടന്നിരുന്ന അവളുടെ മനസ്സും ബുദ്ധിയും സ്കൂൾഫൈനൽ പരീക്ഷ വരെയുള്ള വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ചപ്പോൾ വിസ്മയകരമാംവണ്ണം ഫലവത്തായി തീർന്നിരുന്നു"[51]. വിദ്യാഭ്യാസം ഒരു ദലിത് യുവതിയിലുണ്ടാക്കിയ വിപ്ലവകരമായ പുരോഗതിയാണ് ഈ വാക്യങ്ങളിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ദേവയാനിയും ശ്രീധരനും ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ച് മേരിയും ദാവീദുമായി മാറുന്നതോടെ കഥ അവസാനിക്കുന്നു. പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ അപ്രതിനിധാനമാണ് ഈ കഥയിലെ ദലിത്സ്ത്രീകഥാപാത്രം.

വി.കെ.അമ്മുണ്ണിയുടെ 'തമോരാശിയിൽ'[52] (1933) എന്ന കഥ അയിത്തം മൂലം ദലിതർ അനുഭവിക്കുന്ന ദുരന്തങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ഈ കഥ മൂന്നു ഖണ്ഡങ്ങളിലാണ് എഴുതിയിരിക്കുന്നു. മരണത്തോട് മല്ലടിച്ചുകൊണ്ട് കിടക്കുന്ന

വൃദ്ധ തന്റെ മകന്റെ ഭാര്യയായ തേവിയെ വിളിച്ച് മകനായ നീലനെ അന്വേഷിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നതാണ് ആദ്യഖണ്ഡത്തിൽ കാണുന്നത്. രാത്രിയേറെയായിട്ടും ഭർത്താവിനെ കാണാത്തതിനാലും രോഗിയായ ഭർത്തൃമാതാവിന് കൊടുക്കാൻ കഞ്ഞിവെള്ളം പോലുമില്ലാത്തതിനാലും തേവി ദുഃഖിതയാണ്. അയിത്തം കാരണം സവർണരെ തീണ്ടാതെ കാതങ്ങളോളം നടന്നു തീർത്തിട്ടുവേണം നീലന് വീട്ടിലെത്താൻ. ''സവർണരുടെ പരിപാവനമായ സാന്നിധ്യമുള്ളപ്പോൾ സാധു ക്കൾക്ക് സ്വന്തം പൈസ കൊടുത്തിട്ടുകൂടി ഷാപ്പിൽനിന്നു സാമാനം സമയത്തിനു കിട്ടുന്നില്ല'' എന്ന് കഥാകൃത്ത് വിമർശിക്കുന്നു.

രണ്ടാം ഖണ്ഡത്തിൽ നീലൻ അമ്മയ്ക്കുള്ള മരുന്നും അരിയുമായി രാത്രി യുടെ മറപറ്റി വരുന്നതും സവർണരെ അയിത്തപ്പെടുത്തിയതിന് അവരുടെ പ്രഹര മേറ്റ് തളർന്നുവീഴുന്നതുമാണ് ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നത്, ഒരു മനുഷ്യജീവിയെന്ന പരിഗണനപോലും കൊടുക്കാതെ സാധുക്കളെ ക്രൂരമായി മർദ്ദിക്കുന്ന സവർണ രുടെ ദൈവഭക്തിയെ കഥാകൃത്ത് കഠിനമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മൂന്നാമത്തെ ഖണ്ഡത്തിൽ ഭർത്താവിന്റെ ദേഹത്തെ പരുക്കുകൾകണ്ട് വ്യസനിക്കുന്ന തേവിയെ കാണാം. ഈ ദുർവിധിയിൽ നിന്നുള്ള പരിഹാരമായി കൊന്തയിട്ട് ക്രിസ്ത്യാനിക ളായി ജീവിക്കാമെന്ന് അവൾ ഭർത്താവിനോട് പറയുന്നു. അങ്ങനെ തേവിയും നീലനും പുതിയൊരു ജീവിതം സ്വപ്നം കാണുന്നിടത്ത് കഥ അവസാനിക്കുന്നു. ആ ജീവിതത്തിന് കഥാകൃത്തിന്റെ ആശീർവാദവും കഥാവസാനത്തിൽ ചേർത്തിരി ക്കുന്നു.

അയിത്തത്തിന്റെ ഭയാനകതയെ വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ കഥ ദലിത്ജനങ്ങ ളുടെ സഹനത്തിന്റെ മൂർദ്ധന്യാവസ്ഥയെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം അനീതിയെ ശക്തിയുക്തം എതിർക്കുകയും ദലിത്ജനങ്ങളുടെ അഭിവൃദ്ധിയിൽ പ്രത്യാശ പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. മതം മാറുന്നതോടെ തങ്ങളുടെ ദുരിതങ്ങൾക്ക് അറുതി വരുമെന്ന് പ്രതീക്ഷിക്കുന്ന നിസ്വരായ മനുഷ്യർ ആദ്യകാലകഥകളിൽ ആവർത്തിച്ചു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്.

2.7.2. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ കദനകഥ

ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ദയനീയ ജീവിതം അത്യന്തം ഹൃദയഭേദകമാംവിധം അവതരിപ്പിച്ച ചെറുകഥയാണ് എം. നാരായണക്കുറുപ്പിന്റെ 'നീലി'[53] (1935). ജാതീയത കൊടുമ്പിരിക്കൊണ്ട കാലങ്ങളിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളും അവൾ നേരിടേണ്ടിവരുന്ന വ്യത്യസ്തമായ പ്രശ്നങ്ങളും വേറിട്ട് നോക്കിക്കാണാനും ആദ്യന്തം നീലിയുടെ സാന്നിധ്യംകൊണ്ടും വിധേയത്തത്തിന്റെ ആൾരൂപമെന്ന നിലയിൽ അനുഭവപ്പെടുത്തുന്നതിനും കഥാകൃത്ത് ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു.

അഞ്ചു ഖണ്ഡങ്ങളിലാണ് കഥ നിബന്ധിച്ചിട്ടുള്ളത്. പത്തുമാസം തികഞ്ഞ നീലി മൂന്ന് കുട്ടികളുടെ അമ്മ കൂടിയാണ്. ഭർത്താവ് മരത്തിൽനിന്നും വീണു മരിച്ചുപോയിരിക്കുന്നു. ദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ പരകോടിയിൽ ആണ് ഇവരുടെ ജീവിതം കുട്ടികൾക്ക് കൊടുക്കാൻ കുടിലിൽ ഒന്നുമില്ലെന്ന ആധിയാണ് അവളെ ഗർഭാവസ്ഥയിലും അലട്ടുന്നത്. ഗർഭക്ഷീണംകൊണ്ട് എഴുന്നേൽക്കാൻ പോലുമാകാതെ കിടക്കുന്ന നീലിയെ കൃഷിക്കാരൻ കേളുമേനോൻ ജോലിക്കെത്താത്ത കാരണം പറഞ്ഞ് കഠിനമായി മർദ്ദിക്കുന്നു. നിറവയറിൽ കേളുമേനോന്റെ ചവിട്ടേറ്റ് അവൾ നിലംപതിക്കുന്നു. അസഹ്യമായ വേദനയോടെ നീലി പറയുന്നു: ''തമ്പുരാനേ! പത്തുംതികഞ്ഞു കണ്ടത്തിൽ കുമ്പിട്ടുകൊയ്യാൻ വയ്യാഞ്ഞിട്ടാണ്'' അതിനു പരിഹാരമായി കേളുമേനോൻ കുമ്പിട്ടുകൊയ്യാതെ നിവർന്നുനിന്ന് കറ്റയേറ്റാൻ ഭീഷണിപ്പെടുത്തി അവളെ പറഞ്ഞയയ്ക്കുന്നു.

കഥയുടെ മൂന്നാമത്തെ ഖണ്ഡം അശരണയായൊരു ഗർഭിണിയുടെ ആത്മാലാപത്തിന്റേതാണ്. നിറവയറുമായി മുഴുപ്പട്ടിണിയിൽ വേല ചെയ്യുന്ന നീലിയുടെ ആത്മാവിന്റെ രോദനം കഥാകൃത്തിന്റെ ആഖ്യാനശൈലിയിൽനിന്നും തൊട്ടറിയാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ''നീലിക്ക് കണ്ണു മഞ്ഞനിറമായി. ചെവികൾ മൂളിയടച്ചു. അവയവങ്ങൾ അവശങ്ങളായി സന്ധിബന്ധങ്ങൾ വേറിട്ടുതുടങ്ങി''. മധ്യാഹ്നസൂര്യന്റെ കാഠിന്യത്തിൽ അതിദയനീയമായി ജോലിചെയ്യുന്ന ഗർഭിണിയായ നീലി എല്ലാ

അർത്ഥത്തിലും നിശ്ശബ്ദയായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

നാലാമത്തെ ഖണ്ഡം തുടങ്ങുന്നത് തിപ്പലിക്കാടമ്പലത്തിലെ വാരസ്സദ്യ യുടെ വിഭവങ്ങളുടെ വിവരണമായിട്ടാണ്. നീലിയുടെ വിശപ്പിൽനിന്നും ബ്രാഹ്മ ണർക്ക് കഴിക്കാനുള്ള നിരവധി വിഭവങ്ങളിലേക്കുള്ള തുടർച്ച കഥാഗതിയിൽ ഘ്രാണശക്തിയെ ഉദ്ദീപിപ്പിക്കാൻ പര്യാപ്തമായിട്ടുണ്ട്. സദ്യയുടെ കേമത്തത്തിൽ ആർത്തിപൂണ്ട് ഓടിവരുന്ന കിട്ടൻപട്ടർ, തലയിൽ കറ്റയുമായി നിർജ്ജീവവസ്തു പോലെ വരുന്ന നീലിയുമായി കൂട്ടിമുട്ടുന്നു. കൈയിലുണ്ടായിരുന്ന മുട്ടൻവടി യോങ്ങി പട്ടർ നീലിയെ തല്ലി താഴെവീഴ്ത്തുന്നു. അയിത്തപ്പെട്ട പട്ടർ കുളിക്കുക കൂടി ചെയ്യാതെ ഓടി സദ്യയ്ക്കിരിക്കുന്നു. സവർണർ അയിത്തത്തിൽ പുലർത്തുന്ന അവസരവാദം ഇവിടെ വെളിപ്പെടുന്നു.

അഞ്ചാമത്തെ ഖണ്ഡം നീലിയുടെ മരണം ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ജീവനില്ലാത്ത കുഞ്ഞിനേയും പ്രസവിച്ച് നീലി മരണപ്പെടുന്നു. മറ്റ് മൂന്ന് കുട്ടികൾ അവളുടെ ചുറ്റുമിരുന്ന് കരഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പട്ടിണി കിടന്നുകൊണ്ടുള്ള അത്യധ്വാനം അവളുടെ ജീവിതദുരന്തത്തിലേക്കാണ് നയിച്ചത്. നീലിയുടെ മൃതദേഹം ശ്മശാന ത്തിലേക്കും കുട്ടികൾ അഗതിമന്ദിരത്തിലേക്കും യാത്രയാകുന്നതോടെ കഥ അവ സാനിക്കുന്നു. ''ശൂദ്രന്റെ തപസ്സുകൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണന്റെ ശിശു അകാലമരണം പ്രാപിച്ചതായി പുരാണങ്ങൾ ഘോഷിക്കുന്നു. ഉയർന്ന ജാതിക്കാർ വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കാത്തതായിരിക്കുമോ ഇതരവർഗ്ഗക്കാരുടെ ഇടയിൽ ബാലമൃ തിക്ക് കാരണം?''[54] എന്ന് കഥാകൃത്ത് സമൂഹത്തോട് ഉറക്കെ ചോദിക്കുന്നു. ആദ്യ കാലചെറുകഥകളിൽ 'നീലി' എന്ന കഥാപാത്രം നിശ്ശബ്ദമായ അധ്വാനത്തിന്റെ സാന്നിധ്യമായി, വിധേയത്വത്തിന്റെ കുനിഞ്ഞ തലയുമായി, 'ഒരട്ടിമണ്ണാ'യി ഭീതിദ മായ അനുഭവങ്ങളുടെ വാത്മീകമായി ഉറച്ചുനിൽക്കുന്നു.

നവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിലാണ് സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതയാ ഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ ചെറുകഥകൾക്ക് പ്രധാന വിഷയമായിത്തീർന്നത്. തൊഴിലാളികൾ, കർഷകർ, സ്ത്രീകൾ തുടങ്ങിയവരുടെ ജീവിതമണ്ഡലങ്ങളിലെ കാതലായ പ്രശ്ന

ങ്ങളെ തുറന്ന ചർച്ചയ്ക്ക് എടുത്തവയായിരുന്നു ഇക്കാലത്തെ കഥകൾ. നവോത്ഥാനകഥാകൃത്തുക്കളിൽ ശ്രദ്ധേയനായ കേശവദേവിന്റെ ചെറുകഥകൾ മിക്കതും ദലിത്ജീവിതത്തെ പശ്ചാത്തലമാക്കിയിട്ടുള്ളവയായിരുന്നു. 'നിക്ഷേപം' എന്ന കഥയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതനൈപുണ്യത്തെ ഉചിതമായൊരു കഥാസന്ദർഭത്തിലൂടെ ചിത്രീകരിക്കുകയാണ്. കൊച്ചിക്ക എന്ന ദലിത്സ്ത്രീ തന്റെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഫലമായി സ്വരുക്കൂട്ടിയെടുത്ത നാണയങ്ങൾ ഭർത്താവിൽനിന്നും മക്കളിൽനിന്നും ഒളിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ഒടുവിൽ അത് വെളിച്ചത്താവുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് കഥാപ്രമേയം. കുടിലിലെ ഇല്ലായ്മയും പട്ടിണിയും അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് അവൾ പണം ഒളിപ്പിക്കുന്നത് ജീവിതപ്രാരാബ്ധം മൂലം ഞെരുങ്ങാനിടയുള്ള ഭാവികാലത്തെക്കുറിച്ചോർത്താണ്. ഓണമടുത്തുവരുമ്പോൾ ഉണ്ടാകാവുന്ന ചെലവുകൾ മുൻകൂട്ടിക്കണ്ടാണ് അവൾ തന്റെ നിക്ഷേപം ഒളിപ്പിക്കുന്നത്. ഭർത്താവിന്റെ അലസതയും ഉത്തരവാദിത്തമില്ലായ്മയും കുട്ടികളുടെ കൂടിവരുന്ന വിശപ്പും ആവശ്യങ്ങളും കൊച്ചിക്കയെ കൂടുതൽ അധ്വാനിക്കേണ്ടതിലേക്കും ആറ്റിക്കുറുക്കി കൈയിലെത്തുന്ന നാണയത്തുട്ടുകളെ ഇറുക്കിപ്പിടിക്കേണ്ടതിലേക്കുമെത്തിക്കുകയാണ്. പക്ഷേ, പണം സുരക്ഷിതമായി എവിടെ സൂക്ഷിക്കുമെന്ന ചിന്തയിൽനിന്നാണ് ആർക്കും സംശയം തോന്നാത്തരീതിയിൽ ജൈവികവും അതേസമയം സർഗ്ഗാത്മകവുമായ ഒരിടം അവൾ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നത്. ഈ പ്രവൃത്തിയാണ് കഥയ്ക്ക് വേറിട്ട് അസ്തിത്വം നൽകുന്നത്. കൊച്ചിക്ക കുട്ടയുമെടുത്ത് വയലിലേക്ക് പോയി ചെളിയെടുത്തുകൊണ്ടുവരുന്നു. അവൾ ചെളിയെടുത്ത് കുഴച്ച് ഓണത്തിലേക്കുള്ള അടുപ്പുകുറ്റി നിർമ്മിക്കുന്നു. ഇതിനിടയിൽ മറ്റാരും കാണാതെ അകത്ത് മൂലയിൽ കീറച്ചാക്കിട്ട് മൂടിവെച്ച കലത്തിനുള്ളിൽ നിന്ന് ഒരു തുണിക്കെട്ടെടുത്ത് അടുപ്പുകുറ്റിക്കുള്ളിൽ ഒളിപ്പിക്കുന്നു. മൂന്നടുപ്പുകളുണ്ടാക്കി വെയിലത്ത് ഉണങ്ങാനായി വെക്കുന്നു. അടുപ്പുകുറ്റി സൂക്ഷിക്കാൻ മക്കളെ ഏൽപ്പിച്ച് കൊച്ചിക്ക തൊണ്ടുതല്ലാനായി പോകുന്നു. വൈകുന്നേരം തിരിച്ചെത്തിയപ്പോൾ അടുപ്പുകാണ്മാനില്ലായിരുന്നു. അയൽവീട്ടിലെ കല്യാണി എടുത്തുകൊണ്ടുപോയ അടുപ്പ് കൊച്ചിക്കയുടെ വാഗ്വാദം കാരണം തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരികയും

വലിച്ചെറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. അടുപ്പുകുറ്റിയിൽനിന്നും നാണയങ്ങൾ ചിതറിത്തെറിക്കുന്നു. ഭർത്താവായ വെളുത്തകുഞ്ഞ് എല്ലാം പെറുക്കിക്കൊണ്ടുപോകുന്നു. മൂന്നുകൊല്ലം പണിയെടുത്ത് സമ്പാദിച്ച പണം നഷ്ടപ്പെടുന്നത് കൊച്ചിക്കയ്ക്ക് നോക്കിനിൽക്കാനേ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. അത് വീണ്ടെടുക്കുന്നതിന് അവളെ ഭർത്താവ് വിലക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. തന്റെ ഇല്ലായ്മകളിൽപോലും എടുക്കാതെ തുച്ഛമായ വരുമാനത്തിൽ നിന്നുമുള്ള ഒരു നീക്കിയിരുപ്പായി സൂക്ഷിച്ചുവെക്കാനുള്ള കരുതലും അത് ഒളിപ്പിച്ചുവെക്കാനുള്ള മിടുക്കും കൊച്ചിക്ക എന്ന ദലിത്സ്ത്രീകഥാപാത്രത്തിന് പുതിയൊരു മാനം നൽകുന്നു. ദലിതരുടെ ജീവിതത്തിലെ സ്വാഭാവികമായ ഒരന്തരീക്ഷത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സവിശേഷമായൊരു ജീവിതാനുഭവം അടയാളപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നിക്ഷേപം സർഗ്ഗസമ്പന്നമാവുന്നു.

യഥാതഥപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ (റിയലിസം) പ്രായോക്താക്കളായി ധാരാളം ചെറുകഥാകൃത്തുക്കൾ എഴുതിത്തുടങ്ങി. ജീവിതത്തെ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായിരുന്നു ഇക്കാലങ്ങളിലുണ്ടായ കഥകൾ. ദലിത് ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിതദുരിതങ്ങളുടെ ചിത്രീകരണം ഏറ്റവും കൂടുതൽ അനുഭവപ്പെടുന്നത് ഇക്കാലങ്ങളിലുണ്ടായ കൃതികളിലാണ്.

2.7.3. സമരം പ്രതിരോധം അതിജീവനം

കേശവദേവിന്റെ 'ആലപ്പുഴയ്ക്ക്', 'റെഡ്വളണ്ടിയർ', 'വേശ്യാലയത്തിൽ' തുടങ്ങിയ കഥകളും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതപശ്ചാത്തലം പ്രമേയമാക്കിയ കഥകളാണ്. ഭർത്താവിനെ കാത്തിരുന്ന് മടുത്ത് ഒടുവിൽ കൈക്കുഞ്ഞുമായി പട്ടണത്തിലേക്ക് എത്തുന്ന നിരക്ഷരയായ നാണിയാണ് ആലപ്പുഴയ്ക്ക് എന്ന കഥയിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രം. തൊഴിലാളിസമരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അശരണയും ദലിതയുമായ ഒരു സ്ത്രീ നേരിടുന്ന അനുഭവങ്ങളാണ് കഥാസന്ദർഭം. റെഡ്വളണ്ടിയർ എന്ന കഥയിൽ പാറു, ജാനു എന്ന രണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സാന്നിധ്യമുണ്ട്. കയർഫാക്ടറിയിലെ തൊഴിലാളിസമരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പോലീസിന്റെ പിടിയിലകപ്പെടാതെ നടക്കുന്ന ഗോവിന്ദന്റെ അമ്മ ജാനുവും നിറഗർഭിണിയായ പാറു ഭാര്യ

യുമാണ്. ചെറ്റക്കുടിലിൽ അസൗകര്യങ്ങളിൽ കഴിയുന്ന അവർക്ക് ഗോവിന്ദന്റെ അസാന്നിധ്യം ഭയമുളവാക്കുന്നുണ്ട്. പാറുവിന് പ്രസവവേദന തുടങ്ങുകയും ജാനു മകനെത്തേടി സമരമുഖത്തേയ്ക്ക് ഇറങ്ങിത്തിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പോലീസു കാരുടെ ആക്രമണത്തിൽ മകന്റെ മരണം നേരിട്ടുകാണുന്ന അമ്മയായ ജാനു മകന്റെ സമീപത്തേയ്ക്ക് കുതിക്കുന്നതിനിടെ ലാത്തിയുടെ പ്രഹരമേറ്റ് നിലംപതി ക്കുകയാണ്. തൊഴിലാളിസമരവും പണിമുടക്കും പാവപ്പെട്ട സ്ത്രീകളെ എങ്ങനെ ബാധിക്കുന്നുവെന്ന് കഥയിൽനിന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥല-കാല സാമാന്യബോധവും സമരത്തോടുള്ള അനുഭാവവും കഥയിൽ പ്രകട മാക്കാൻ കഥാകൃത്ത് ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

2.7.4. ചാരിത്ര്യബോധവും സംസ്ഥാപനവും

തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ ചെറുകഥകൾ ദലിത്കർഷകരുടെ ദുരിത ങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നവയാണ്. മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ സമസ്തവികാരങ്ങളും ഭാവങ്ങളും അദ്ദേഹം കഥകളിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഓരോ കഥയും ഓരോ സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളായിട്ടാണ് പരിഗണിക്കേണ്ടത്. 'വെള്ളപ്പൊക്കത്തിൽ' എന്ന കഥയിൽ ഒരു പുലയകുടുംബത്തിന്റെ ദുരിതാവിഷ്ക രണത്തോടൊപ്പം നായയുടെ ദുരന്തവും വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 'വെളുത്തകുഞ്ഞ്' എന്ന കഥ ദലിത്സ്ത്രീകൾ നേരിടുന്ന ലൈംഗികചൂഷണത്തെ ചിത്രീകരിക്കുന്ന ശക്തമായൊരു പ്രമേയമാണ്. പറയസ്ത്രീയായ ചിരുതയും അവളുടെ അമ്മ ഒറോ തയും വയറ്റാട്ടി നീലിയും കഥയിലെ പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങളാണ്. ചിരുതയുടെ ഭർത്താവ് ഇട്ട്യാതി കഥയിൽ ഒരു മൂകസാക്ഷിയായി നിലനിൽക്കുന്നു. കുട്ടനാ ട്ടിലെ പറയസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ ചാരിത്ര്യമാഹാത്മ്യത്തെ വാഴ്ത്തുന്ന ഒരു മിത്ത് കഥയ്ക്കടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു മനുഷ്യപിറവിയുടെ ആരംഭത്തിലെ നിലവിളിയും കർക്കടകമാസത്തിലെ കാലാവസ്ഥാചിത്രീകരണവും കഥയ്ക്ക് ഭീതിദമായ ഒരു തലം നൽകുന്നു. നിറവയർ പൊത്തിപ്പിടിച്ച് കരയുന്ന ചിരുത, നിസ്സഹായനായ ഇട്ട്യാതി, പരിഭ്രാന്തരായ അമ്മയും വയറ്റാട്ടി നീലിയും കൂടാതെ കാലവർഷക്കെടുതിയുള്ള കാലാവസ്ഥയുമെല്ലാം വക്കുപൊട്ടിച്ച് പുറ

ത്തേയ്ക്ക് തെറിക്കാനായുന്ന ഒരു വലിയ സത്യത്തിന്റെ കാവലാളുകളായി മാറുന്നു. ബംഗ്ലാവ് നിർമ്മാണ പണിക്ക് പോയ ചിരുതയെ സായിപ്പ് പീഡിപ്പിച്ചുവെന്നും ജനിക്കാനിരിക്കുന്ന കുട്ടി ഇട്ട്യാതിയുടേതല്ല സായിപ്പിന്റേതാണെന്നും പറഞ്ഞ് ചിരുത പ്രസവത്തോടെ മരിക്കുന്നു. സുന്ദരിയായ ചിരുതയുടെ വൃത്തിബോധമാണ് അവളെ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിക്കാൻ ചൂഷകന് പ്രേരകമായ വസ്തുതയെന്ന് കഥയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. അധ്വാനിക്കാനിറങ്ങുന്ന ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന പുരുഷസമൂഹത്തെ പ്രതിക്കൂട്ടിലാക്കാൻ കഥ ശ്രമിക്കുന്നു. കറുത്തവരുടെ ലോകത്തിലേക്ക് പിറന്നുവീണ വെളുത്തകുഞ്ഞ് സവർണപുരുഷലൈംഗികാക്രമണങ്ങളേയാണ് പ്രതീകവത്ക്കരിക്കുന്നത്.എന്നാൽ തകഴിയുടെ മറ്റ് പെൺകഥാപാത്രങ്ങളുടെ കരുത്ത് ചിരുതയിൽ കാണുന്നില്ല. കുട്ടനാട്ടിലെ പറയസ്ത്രീകളുടെ ചാരിത്ര്യത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെ ഉറപ്പിക്കുന്നതിനായി, പാതിവ്രത്യത്തിന്റെ സംസ്ഥാപനത്തിനായി ചിരുതയേയും കുട്ടിയേയും കൊന്നുകളയാൻ കഥാകൃത്ത് നിർബന്ധിതനാകുന്നു.

കെ.സരസ്വതിയമ്മ (1919–1976)യുടെ 'വൈസ്രോയിസന്ദർശനം' 1945–ൽ എഴുതപ്പെട്ട കഥയാണ്. രാജ്യം ഭരിക്കുന്ന വൈസ്രോയിയുടെ സന്ദർശനം പ്രമാണിച്ച് നാട്ടിലെ റോഡരികിൽ കാഴ്ചയ്ക്ക് അപമാനമുണ്ടാക്കുന്ന കുടിലുകളെല്ലാം പൊളിച്ചുമാറ്റുകയാണ്. അതിന് നിയോഗിക്കപ്പെട്ട ഉദ്യോഗസ്ഥർ കല്യാണിയുടെ വീട് നിർദ്ദാക്ഷിണ്യം പൊളിച്ചുമാറ്റുകയാണ്. ഇവിടെ ബഹിഷ്കൃതജന്മങ്ങളെ ദുരിതത്തിലേക്ക് എടുത്തെറിഞ്ഞുകൊണ്ട് നാടിന്റെ അന്തസ്സ് നിലനിർത്തുന്ന സർക്കാരിന്റെ മനോഭാവത്തെയാണ് കഥാകൃത്ത് വിമർശിക്കുന്നത്. കല്യാണിയുടെ ദുരിത ജീവിതമാണ് കഥയിൽ നിറയുന്നത്. ആസാമിൽനിന്നും നാട്ടിലെത്തിയ ഭർത്താവ് പനിപിടിച്ചു കിടപ്പിലാണ്. അയാൾ നാട്ടിലെത്തിയശേഷം അവൾക്ക് കിട്ടിയ സമ്മാനം നാലാമത്തെ ഗർഭമായിരുന്നു. രോഗിയായ ഭർത്താവിനേയും പിഞ്ചുകുഞ്ഞുങ്ങളേയും പട്ടിണിക്കിടാതിരിക്കാൻ ഗർഭിണിയായ കല്യാണി പല സ്ഥലത്തും പല ജോലികളും മാറിമാറി ചെയ്യുന്നു. ഓടിനടന്ന് ഓരോയിടത്തും ജോലി സമ്പാദിക്കുമ്പോഴേക്കും യന്ത്രങ്ങൾ അവളുടെ ജോലി കവർന്നെടുക്കുന്നു. ഭിക്ഷ യാചി

ച്ചുവരെ കുട്ടികളെ വളർത്താൻ അവൾ ശ്രമിക്കുകയാണ്. ഓല മുഴുവൻ ദ്രവിച്ച് വീഴാറായ കുടിലിൽ മരണം പൂകാറായിരിക്കുന്ന ഭർത്താവിനും കുട്ടികൾക്കും ഒരു നേരമെങ്കിലും വിശപ്പടക്കാൻ മാർഗ്ഗമെന്തെന്ന് ആരായുമ്പോഴാണ് കുടിലുപൊളിക്കാനുള്ള ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെ വരവ്. പുര പൊളിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ അയാൾ അകത്ത് പനിച്ചുകിടക്കുന്ന രോഗിയെ കണ്ടിങ്ങനെ പറയുന്നു: ''അല്ലാ, അച്ഛൻ കിറിഞ്ചാറായല്ലോ. അവളുടെ യോഗം തെളിഞ്ഞുപോയി. ഇയാൾ ആസാമിൽനിന്നും കൊണ്ടുവന്ന പനിയെന്നല്ലേ പറഞ്ഞത്? അഞ്ചുരൂപ ഒന്നിച്ചുകണ്ടിട്ടില്ലാത്തവൾ ആയിരം രൂപ ഒന്നിച്ചുവാങ്ങിക്കാൻ പോകുന്നു. ഗവൺമെന്റിന് സാധുക്കളോടുള്ള ഉദാരത! എന്നിട്ടും ആളുകൾക്ക് നന്ദിയില്ലാത്തതല്ലേ കഷ്ടം!''

ഭർത്താവ് മരിച്ചിട്ടുകിട്ടുന്ന സർക്കാർ ധനസഹായം കൈപ്പറ്റാൻ പോകുന്നതിലുള്ള അസഹിഷ്ണുത പ്രകടമാക്കുന്ന വാക്കുകളാണിത്. ഇതിലൂടെ പൊതുജനമനോഭാവത്തേയാണ് കഥാകൃത്ത് വിമർശിക്കുന്നത്. വൈസ്രോയി പോയിക്കഴിഞ്ഞപ്പോഴാണ് കുട്ടികൾ കുടിലിലെത്തിയത്. മഴയത്ത് കിടന്നുപിടയ്ക്കുന്ന അച്ഛനേയും അച്ഛനെ തിരുമ്മുകയും തടവുകയും ചെയ്യുന്നതിനിടയ്ക്ക് സ്വന്തം കുറുക്കിൽ പിടിച്ചുകൊണ്ട് കണ്ണടച്ച് പല്ലുകടിച്ച് ഞരങ്ങുന്ന അമ്മയേയും അടുപ്പിൻമൂട്ടിൽ ശവംപോലെ നിശ്ചലമായിരിക്കുന്ന ചേട്ടനേയും കണ്ട് അവർ പേടിച്ചു നിലവിളിക്കുന്നു. ഈ ലോകത്തിൽനിന്നും പോകാൻ പിടയുന്ന ഒരു പ്രാണനെ പിടിച്ചു നിർത്താനും ഈ ലോകത്തിൽ പ്രവേശിക്കുവാൻ വെമ്പുന്ന ഒരു പ്രാണനെ പുറത്തിറക്കാനും ഒരേസമയം ശ്രമിക്കുന്ന കല്ല്യാണിയുടെ അവസ്ഥ ഹൃദയദ്രവീകരണശക്തിയുള്ള കാഴ്ചയാകുന്നു. പ്രതിസന്ധികളിൽ തളരാതെ ഏത് സാഹചര്യത്തേയും നേരിടാൻ കരുത്തുള്ള ഒരു കഥാപാത്രമായിട്ടാണ് കഥയിൽ കല്ല്യാണിയെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ജനനത്തേയും മരണത്തേയും ഒരേസമയം അഭിമുഖീകരിക്കുകയും ആ അവസ്ഥയിൽ പോലും തന്നാലാവുംവിധം തനിക്ക് നേരിട്ട സാഹചര്യത്തെ പ്രതിരോധിക്കാൻ അവൾ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ആന്തരികമായ കരുത്ത് പ്രതിബിംബിക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് കല്ല്യാണി.

ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനത്തിന്റെ (1909-1987) 'മാണിക്കൻ', 'കാട്ടുപൂവ്',

'ചുരന്നമുല' എന്നീ കഥകൾ ദലിത്ജീവിതപരിസരങ്ങളിൽനിന്നും സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത താണ്. കാട്ടുപൂവ് എന്ന കഥ കോതയും ചന്തിരനും തമ്മിലുള്ള പ്രണയത്തെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നു. കുട്ടിക്കാലത്തുതന്നെ പരസ്പരം ഇഷ്ടപ്പെട്ട കോതയും ചന്തിരനും അവരുടെ അമ്മമാരുടെ വാക്കേറ്റത്തിന്റെ ഫലമായി പരസ്പരം അക ന്നുമാറേണ്ട സ്ഥിതി വരുന്നു. ഇതിനിടെ ചന്തിരൻ നാടുവിട്ടുപോവുകയും പരി ഷ്കാരിയായി തിരിച്ചുവരികയും ചെയ്യുന്നു. അപ്പോഴേക്കും കോത കേളന്റെ ഭാര്യ യായിത്തീർന്നിരുന്നു. മദ്യപാനിയായ കേളനോടൊപ്പമുള്ള ജീവിതം കോതയ്ക്ക് ദുസ്സഹമായിരുന്നു. മനസ്സുകൊണ്ട് അവൾ അപ്പോഴും ചന്തിരനെ സ്നേഹിക്കുന്നു. എന്നാൽ തന്റെ ഭർത്താവിനെ ആക്രമിക്കാനൊരുങ്ങിയ ചന്തിരനെ അവൾ തടയു കയും തന്റെ കുട്ടിയുടെ അച്ഛനെ രക്ഷിക്കണമെന്നപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കേളന്റെ മരിച്ചുപോയ ഭാര്യയുടെ പ്രേതം ചക്കിയിൽ പ്രവേശിക്കുകയും അവൾക്ക് ബോധം നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കോതയെ നഷ്ടപ്പെട്ടതിൽ ദുഃഖിതനായ ചന്തി രൻ മനോരോഗിയാകുന്നു. ഒരുൾനാടൻ പ്രണയകഥയുടെ നൊമ്പരമാണ് ഈ കഥ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത്. ദലിത്സമൂഹങ്ങളിലെ ആചാരങ്ങളും അനുഷ്ഠാനക്രമ ങ്ങളും കഥയിൽ പ്രകടമാണ്. കോത എന്ന കഥാപാത്രം തന്റെ പ്രണയത്തിൽ സത്യസന്ധത പുലർത്തുന്നതോടൊപ്പംതന്നെ ഭാര്യാധർമ്മത്തിൽ നിന്ന് വ്യതിചലി ക്കുവാനും തയ്യാറാവുന്നില്ല. മദ്യപാനിയായ ഭർത്താവിൽനിന്നുള്ള ഉപദ്രവത്തെ അവൾ അതിജീവിക്കുന്നത് പ്രേതബാധിതയായിട്ടാണ്. വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിക്കാത്ത ദലിത്തലമുറയുടെ പ്രതിനിധിയായ കോത കഥയിൽ കർത്തൃത്വമുള്ള ഒരു കഥാ പാത്രമായി വികസിക്കുന്നില്ല.

ഒരു ദലിത്യുവതിയുടേയും ബ്രാഹ്മണയുവതിയുടേയും അസാധാരണമായ ആത്മബന്ധത്തിന്റെ കഥയാണ് 'ചുരന്നമുല'. വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരങ്ങളിൽ ജീവിച്ച രണ്ട് സ്ത്രീകളായി കാളിയും കുഞ്ഞമ്പ്രാനും കഥയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടു ന്നു. അവർ ജനിച്ചതും പഠിച്ചതും വിവാഹം ചെയ്തതുമെല്ലാം ഒരേ ദിവസമായിരു ന്നതാണ് അവരുടെ അടുപ്പത്തിന് നിദാനമാകുന്നത്. രണ്ട് വ്യത്യസ്ത സമുദായങ്ങ ളിൽ വളർന്ന സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ അടിത്തറ രൂപപ്പെടുന്നതും അതിലെ

വൈരുധ്യങ്ങളും കഥയിൽ കാണാം. ഒരേ ദിവസം ഒരു പ്രദേശത്ത് ജനിച്ച രണ്ട് പെൺകുഞ്ഞുങ്ങളിൽ ഒരാൾ സമ്പന്നമായ നാലുകെട്ടിലും മറ്റേയാൾ ദാരിദ്ര്യത്തില മർന്ന കുടിലിലുമാണ് വളരുന്നത്. പരിഷ്കൃതവും അപരിഷ്കൃതവുമായ രണ്ട് ജീവിതപരിസരങ്ങളാണ് അവരെ നയിക്കുന്നത്. അവരുടെ ഭാവിജീവിതം വികസി ക്കുന്നതും പരിമിതപ്പെടുന്നതും ജനനത്തെ അതായത് ജാതിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി യാണെന്ന് കഥയിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ''കുഞ്ഞമ്പ്രാന്റെ ചോറൂണിന് കാളിക്കു ട്ടിക്കും കിട്ടിയെടീ ഒരെല'' എന്ന് പറയുന്നിടത്ത് ഇത് തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. കുഞ്ഞ മ്പ്രാൻ പൊൻമാലയും കിങ്ങിണിയും കിലുക്കിയപ്പോൾ കാളിയ്ക്ക് കല്ലും മാലയു മാണ് ആഭരണമായി ഉണ്ടായിരുന്നത്. നടുമുറ്റത്തെ പവിഴമല്ലിച്ചുവട്ടിൽ പൂക്കൾ പെറുക്കി കുഞ്ഞമ്പ്രാൻ കളിക്കുമ്പോൾ കാളി തൊഴുത്തുമുറ്റത്തെ കാട്ടുചെമ്പകപ്പൂ ക്കൾ പെറുക്കിക്കളിച്ചു. കുഞ്ഞമ്പ്രാൻ എഴുത്തും പാട്ടും പഠിച്ചപ്പോൾ കാളി കണ്ടം നടാനും കള പറിക്കാനുമാണ് മിടുക്കിയായത്. കുഞ്ഞമ്പ്രാൻ വളർന്ന് 'കുമാരി'യായി, കാളി വളർന്ന് 'പെണ്ണാളാ'യി എന്ന് പറയുന്നിടത്ത് സാമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീകൾ ജീവിക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത പരിസരങ്ങളുടെ ബഹ്വർത്ഥസാധ്യതകളിലേ ക്കുള്ള ധ്വന്യാർത്ഥപ്രയോഗമായി കഥയിൽ വ്യാപിക്കുന്നു. സവർണ്ണസ്ത്രീ ഒരി ക്കലും ഒരു പെണ്ണാളോ ദലിത്സ്ത്രീ ഒരിക്കലും ഒരു കുമാരിയോ ആകുന്നില്ല, അങ്ങനെയാവാൻ സമൂഹം അനുവദിക്കുകയോ അംഗീകരിക്കുകയോ ഇല്ല. കഥ യിലും ആ വിച്ഛേദം പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്. കുട്ടിക്കാലത്ത് ഒരു നാലുകെട്ടിന്റെ മുൻമു റ്റത്തും തൊഴുത്തിന്റെ പിൻമുറ്റത്തുമായി കളിച്ചുവളർന്ന സമപ്രായത്തിലുള്ള ഈ പെൺകുട്ടികൾ ഒരിക്കലും അടുത്തിരുന്നില്ല എന്നത് ജാതി എങ്ങനെയാണ് കുട്ടിക ളിൽപോലും വേർതിരിവുകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതെന്നതിന് ഉദാഹരണമായെടുക്കാം. പ്രസവത്തോടുകൂടി മരിക്കാറായ കുഞ്ഞമ്പ്രാനെയോർത്ത് ഊണും ഉറക്കവുമുപേ ക്ഷിച്ച കാളിയാണ് കഥയിലെ പ്രധാന സാന്നിധ്യം. കുഞ്ഞമ്പ്രാൻ പ്രസവിച്ച കുട്ടിയ്ക്ക് തന്റെ മുലപ്പാൽ നൽകട്ടേയെന്ന് ചോദിച്ചുകൊണ്ട് നാലുകെട്ടിനകത്തള ത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്ന കാളിയിലൂടെ ജാതിയെ പുറന്തള്ളുന്ന സ്നേഹ-സൗഹൃദ പ്രപഞ്ചം കഥാകൃത്ത് ദർശിക്കുന്നുണ്ട്. കാളിയുടെ കുട്ടികൾക്ക് പേരു നിർദ്ദേശിക്കു

കയും അവരുടെ വൃത്തിയിൽ ഉത്ക്കണ്ഠപ്പെടുകയും സന്താനനിയന്ത്രണത്തെക്കുറിച്ച് ബോധവത്ക്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കുഞ്ഞമ്പ്രാൻ ഒരിക്കൽപോലും ജാതിയുടെ മാഹാത്മ്യം കൊണ്ട് തനിക്ക് കിട്ടിയ വിദ്യാധനം കാളിക്ക് പകർന്നുകൊടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. തന്റെ വിശന്നുകരയുന്ന കുട്ടിയെപോലും ഗൗനിക്കാതെ വലിയവീട്ടിലെ കുഞ്ഞമ്പ്രാന്റെ ജീവനുവേണ്ടി തപസ്സനുഷ്ഠിച്ച് കൊടുതികൾ നേർന്ന് മാറത്തലച്ചുകരഞ്ഞ് പതം പറയുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ നിസ്സാരജന്മങ്ങളായി തുടരുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയിലാണ് കഥ നിലനിൽക്കുന്നത്. വലിയ വീട്ടിലെ കുട്ടിയോട് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയ്ക്കുണ്ടാകുന്ന വിനീതഭാവവും വിധേയത്തവും നിരുപാധികസ്നേഹസൗഹൃദവും കാളിയിൽ ഉടൽരൂപം പൂണ്ടിരിക്കുന്നു. സൗഹൃദം വ്യക്തികൾ തമ്മിലുള്ള സമത്വത്തെയാണ് കുറിക്കുന്നതെങ്കിലും രണ്ട് വ്യത്യസ്ത ജാതിപ്രതിനിധികൾ അതിലേർപ്പെടുമ്പോൾ ഒരാൾ മറ്റേയാൾക്ക് കീഴടങ്ങി നിൽക്കേണ്ട അവസ്ഥാവിശേഷം സംജാതമാകാറുണ്ട്. പ്രണയം, സൗഹൃദം, വിവാഹം തുടങ്ങിയ സ്ഥാപനങ്ങളിലെല്ലാം ഇത് ദർശിക്കാൻ കഴിയും. ജാതി-ലിംഗ വ്യത്യാസങ്ങളും സൗന്ദര്യവും പാരമ്പര്യവുമെല്ലാം ഇത്തരം കീഴടങ്ങലുകൾക്ക് കാരണമാകുന്നു. ഇവിടെ അധഃകൃതയായ കാളി സമസ്തവും കുഞ്ഞമ്പ്രാന് മുന്നിൽ അർപ്പിച്ചാണ് ആ പ്രീതി നിലനിർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്ന് കാണാം.

2.7.5. 'ചങ്ക്രാന്തി അട'യും 'റിഹേഴ്സലും'

ടി.കെ.സി.വടുതലയുടെ (1921-1988) മിക്ക കഥകളിലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. ചെറുകഥയുടെ ഏകാഗ്രതയും ഭാവവും നിലനിർത്തി ദലിത് പ്രതിനിധാനസ്വഭാവത്തിലൂന്നുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിനാൽ അടച്ചുറപ്പോടെ കെട്ടിയൊരുക്കിയ ഒരു കഥയാണ് 'ചങ്ക്രാന്തിഅട'. കൊച്ചുകറമ്പി എന്ന ദലിത്സ്ത്രീയെ സ്വത്വബോധമുള്ളൊരു കഥാപാത്രമായിട്ടാണ് കഥയിൽ സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നത്. മരിച്ചുപോയ തന്റെ ഭർത്താവിനെ സ്മരിച്ച് വിശേഷദിവസം അടയുണ്ടാക്കി നിവേദിക്കുകയും തന്റെ കഠിനമായ അധ്വാനത്തിലൂടെ ജീവിതത്തെ ഏകാന്തമായി കരുത്തോടെ നേരിടുകയും ചെയ്യുന്ന കൊച്ചുകറമ്പി, തന്നെ അതിരറ്റു സ്നേഹിക്കുകയും വിവാഹാഭ്യർഥന നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന വള്ളോനെ ധീര

യായി അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പുരോഗാമിയായ വള്ളോനിലൂടെ ദലിതർക്കിടയിലെ അന്ധവിശ്വാസത്തെ കഥാകൃത്ത് തുറന്നെതിർക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

ടി.കെ.സിയുടെ മറ്റൊരു കഥയായ 'റിഹേഴ്സൽ' അതിന്റെ പ്രമേയം കൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സവിശേഷപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിനുമേലുള്ള കൈയ്യേറ്റം അംഗീകരിക്കുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയെ വിമർശിക്കുകയാണ് ഇതിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. കറുത്ത സ്ത്രീയെ സൗന്ദര്യവിരുദ്ധമായ കാഴ്ചപ്പാടോടെ വീക്ഷിക്കുകയും അതേ സമയം അവളുടെ ശരീരത്തെ പുരുഷന്റെ ലൈംഗികാഭിലാഷപൂർത്തീകരണത്തിനായുള്ള ഉപകരണമായി മാറ്റുകയും ചെയ്യുന്ന സവർണപുരുഷപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കഥാകൃത്ത് കഥയിലൂടെ പൊളിച്ചടുക്കുന്നു. കീഴടങ്ങലിന്റേയും വിധേയത്തത്തിന്റേയും രൂപപ്പെടുത്തലുകളാൽ സ്വയം ഒരു ഇരയായി മാറുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയെ കഥയിൽ ആക്ഷേപഹാസ്യത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ്. ''പുലപ്പെണ്ണിന്റെ മാറിലൊന്നു പിടിച്ചുപോയി അതിന് അവനെ ഇങ്ങനെ തല്ലിച്ചതയ്ക്കണോ?'' എന്ന ചോദ്യം സമൂഹമനസ്സാക്ഷിയ്ക്കനുകൂലമായി തന്നെയാണ് ഇന്നും കേൾക്കുന്നത്.

കാരൂർ നീലകണ്ഠപ്പിള്ള (1898-1975)യുടെ മിക്ക കഥകളിലും ബഹിഷ്കൃതരുടെ വേദനകൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 'കുട്ടികളെത്ര' എന്ന കഥയിൽ ദലിത്ജനവിഭാഗങ്ങളിൽ സ്കൂൾ വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യാൻ പ്രായമായ കുട്ടികളുടെ കണക്കെടുപ്പ് നടത്താനിറങ്ങിയ ഒരു അധ്യാപകനിലൂടെ ദലിതരുടെ ജീവിതാവസ്ഥകളുടെ നേർക്കാഴ്ചകളാണ് കഥാകൃത്ത് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. കുട്ടികളെ പള്ളിക്കൂടത്തിലേക്കയക്കാത്തത് എന്താണ് എന്നതിനുള്ള മറുപടി പടിക്കലെ അഞ്ചാറു കാളകളെ തീറ്റിക്കാനാരുമില്ല എന്നാണ്. ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും തങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന തമ്പ്രാക്കൻമാരെക്കുറിച്ചും യാതൊരു ബോധവുമില്ലാത്ത ജനതയായിരുന്ന ദലിതരെ കഥയിൽ ദർശിക്കാം. ചെറിയ കുട്ടികൾ മുതൽ വൃദ്ധകൾ വരെ അധ്വാനിക്കുന്ന കാഴ്ചയാണ് പുലമാടം തേടിയിറങ്ങിയ അധ്യാപകൻ കാണുന്നത്.

അയാളുടെ ചോദ്യത്തിന് കൃത്യമായ മറുപടി പറയാൻ പോലുമുള്ള അറിവ് അവർക്കില്ല. പാടത്തിന്റെ വരമ്പിലൂടെ കഞ്ഞിയുംകൊണ്ട് പോകുന്ന ഒരു പുലയപെൺകുട്ടിയേയും തോടിന്റെ കരയിൽ പറിച്ചെടുത്ത പുല്ലുകൾ വെള്ള ത്തിൽ കഴുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു മുതുകിഴവിയേയും കുറിച്ചുള്ള സൂചന കഥ നൽകുന്നുണ്ട്. മാടത്തിലാരൊക്കെയുണ്ട് എന്ന ചോദ്യം കേട്ട് അപരിചിതനെ തെറ്റിദ്ധരിച്ച് ഒന്നുംമിണ്ടാതെ പെൺകുട്ടി ഓടിപ്പോവുകയാണ്. താൻ നടത്തിയ കണക്കുപ്രകാരമുള്ള സംഖ്യ പിന്നീട് ഹെഡ്മാസ്റ്റർ വെട്ടിക്കുറയ്ക്കുന്നത് കണ്ട് അമ്പരപ്പെടുന്ന അധ്യാപകനിലൂടെ തട്ടിപ്പിന്റെ മറ്റൊരിടവും കാണാവുന്നതാണ്.

2.7.6. ഗർഭപാത്രത്തോട് യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ലോകം

ഉറൂബിന്റെ (പി.സി.കുട്ടികൃഷ്ണൻ 1915-1979) കഥകൾ ജീവിതത്തിന്റ അനു ഭവസാക്ഷ്യങ്ങളാണ്. 'കൂമ്പെടുക്കുന്ന മണ്ണ്' ഒരു ദലിത്കർഷകകുടുംബത്തിന്റെ അതിജീവനത്തിന്റെ കഥയാണ്. കൃഷി ചെയ്യാൻ ഭൂമിയില്ലാതിരിക്കുമ്പോൾ ജന്മി യുടെ വെറുതെകിടക്കുന്ന മണ്ണിൽ യൂണിയന്റെ സഹായത്തോടെ കൃഷിയിറക്കുന്ന കർഷകരെ പോലീസ് മർദ്ദിക്കുകയും ലോക്കപ്പിലടയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അവ രുടെ വീട്ടിലെ സ്ത്രീകളെ പോലീസ് പിടിച്ചുകൊണ്ടുപോയി പീഡിപ്പിക്കുന്നു. ഭർത്താവിനോടൊപ്പം കൃഷിചെയ്ത് സമാധാനമായി ജീവിതം നയിച്ചിരുന്ന മാധവി പോലീസുകാരുടെ പീഡനത്താൽ ഗർഭിണിയാകുന്നു. ഇവിടെ കൂമ്പെടുക്കുന്ന മണ്ണ് ഉർവ്വരമാകുന്ന ഗർഭപാത്രം കൂടിയാണ്. പുറമ്പോക്കിലെ ഭൂമി=പുറമ്പോക്കിലെ സ്ത്രീ എന്ന ദ്വന്ദ്വം കഥയിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. ജന്മിയുടെ തരിശുഭൂമി യിൽ കുഞ്ഞപ്പൻ കൃഷി ചെയ്യുന്നു. ഉപയോഗശൂന്യമായി കിടക്കുന്ന ആ ഭൂമി അയാളിലെ കൃഷിക്കാരനെ പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്നു. അതേസമയം അതിന് ജന്മി പ്രതി കാരം ചെയ്യുന്നത് അവന്റെ ഭാര്യയുടെ ഗർഭപാത്രത്തിൽ ജീവന്റെ വിത്തിറക്കിക്കൊ ണ്ടാണ്. അയാൾ അധ്വാനിച്ചുണ്ടാക്കിയ കാർഷികഫലങ്ങൾ ജന്മിയും കൂട്ടരും ആഘോഷമായി പറിച്ചെടുത്തുകൊണ്ടുപോവുന്നു. മാധവിയുടെ വയറ്റിൽ ജീവന്റെ മുളപൊട്ടുമ്പോൾ അയാൾ അസ്വസ്ഥനാവുന്നു. ജയിലിൽനിന്നും പുറത്തിറങ്ങിയ കുഞ്ഞപ്പൻ ഭാര്യയുടെ പ്രസവത്തിന് മൂകസാക്ഷിയാകുന്നു. തന്റേതല്ലാത്ത

കുട്ടിയെ സ്വീകരിക്കാൻ അയാൾ വിമുഖനാണ്. ശത്രുവിന്റെ കുഞ്ഞിന്റെ അച്ഛനാകേണ്ട ചുമതല അയാളിൽ വെറുപ്പുളവാക്കുന്നു. പുരുഷൻമാരോടുള്ള പക തീർക്കാൻ സ്ത്രീകളുടെ ശരീരം ഉപയോഗിക്കുന്ന പുരുഷസമൂഹത്തിന്റെ വികൃത മുഖത്തെ വയറ്റിൽ പേറാനും പാതിശരീരമായി വളർത്തി പ്രസവിച്ച് മാതൃത്വം നൽകാനും തയ്യാറാകേണ്ടിവരുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ മാനസികാവസ്ഥയിലേക്ക് കഥാകൃത്തിന്റെ നോട്ടം പതിയുന്നില്ല. മറിച്ച് ആ കുട്ടിയുടെ അച്ഛനാകേണ്ട പുരുഷനെയാണ് സഹതാപത്തോടെ വീക്ഷിക്കുന്നത്.

2.7.7. വിദ്യാഭ്യാസം ചലനാത്മകമാക്കിയ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങൾ

എസ്.കെ.പൊറ്റെക്കാടിന്റെ 'വിപ്ലവബീജം', 'പട്ടുകുപ്പായം', 'ഭ്രാന്തൻനായ', 'വല്ലികാദേവി', 'വ്യഭിചാരം' തുടങ്ങിയ കഥകളിൽ ദലിതരുടെ ജീവിതം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. വല്ലികാദേവി എന്ന കഥ ഒരു ദലിത് പെൺകുട്ടിയുടെ ജീവിതവിജയത്തിന്റെ രഹസ്യം വിദ്യാഭ്യാസമാണെന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. എട്ടുഖണ്ഡങ്ങളിൽ നീണ്ടുകിടക്കുന്ന കഥയിൽ വല്ലികയുടെ ബാല്യം മുതൽ കൗമാരം വരെയുള്ള കാലഘട്ടങ്ങളിലുണ്ടാകുന്ന സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളെ ഇണക്കിച്ചേർത്തിരിക്കുന്നു. മാധവമേനോൻ എന്ന സന്മനസ്സുള്ള ഒരു മനുഷ്യന്റെ അനുഭാവപൂർണ്ണമായ പ്രവൃത്തിയാണ് വല്ലികയെ ഉയർന്ന നിലയിലെത്തിച്ചത്. ഭാവനാസമ്പൂർണ്ണമായ ഒരു സൃഷ്ടിയാണ് ഈ കഥയെങ്കിലും ദലിത്സമൂഹങ്ങൾ നേരിടുന്ന അടിസ്ഥാന പ്രശ്നങ്ങളെ വെളിച്ചത്തുകൊണ്ടുവരാൻ കഥാകൃത്ത് ശ്രമിക്കുന്നു. കൂടാതെ സവർണർക്ക് ദലിതരോടുള്ള മനോഭാവത്തേയും വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നു. സവർണർ മനസ്സുവെച്ചിരുന്നെങ്കിൽ ദലിതരെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാമായിരുന്നുവെന്ന കാഴ്ചപ്പാട് കഥ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നുണ്ട്.

ഗർഭിണിയായ ചേര എന്ന ചെറുമയുവതിയെ കെണിയൊരുക്കി വീഴ്ത്തിയിട്ട് അതിൽ ആഹ്ലാദിച്ചുചിരിക്കുന്ന സവർണസ്ത്രീകളെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് കഥ തുടങ്ങുന്നത്. പട്ടിണി കാരണം അരി കടം ചോദിക്കാനായിരുന്നു ചേര അവരുടെ വീട്ടിലേക്ക് പോയത്. വീഴ്ച കാരണം ബോധരഹിതയായ

ചേരയെ നോക്കി അവർ ആഹ്ലാദിച്ചുചിരിച്ചതിൽ മാധവമേനോൻ അസ്വസ്ഥനാകുന്നു. മനുഷ്യസ്നേഹിയായ അയാൾ ചേരയുടെ കുടിലിൽ നേരിട്ടെത്തി വിവരമന്വേഷിക്കുന്നു. ആ ദലിതരുടെ ജീവിതാവസ്ഥ അയാളെ ദുഃഖിപ്പിക്കുന്നു. ചേരയുടെ മകളായ വെള്ളായിയെ അയാൾ നഗരത്തിലെ ഹോസ്റ്റലിൽ വിട്ട് പഠിപ്പിക്കുന്നു. അമ്പലപ്പുള്ളി തറവാട്ടിലെ ആദ്യത്തെ കാരണവന്മാരിൽനിന്നും വിഭിന്നനായ മാധവമേനോൻ ദലിതരുടെ ജീവിതാവസ്ഥ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്താൻ പരിശ്രമിക്കുകയും തന്മൂലം തറവാട്ടിലുള്ളവരുടെ അപ്രീതിയ്ക്ക് പാത്രമാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ദലിതരെ വൃത്തിയായി നടക്കുന്നതിൽനിന്നും വിലക്കുകയും അവർക്ക് കുട്ടികളുണ്ടാകുമ്പോൾ മഴുത്തായ, കൈക്കോട്ട്, ചളി, ചണ്ടി തുടങ്ങിയ പേരുകൾ ചാർത്തിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന അമ്പലപ്പുള്ളി തറവാടിന്റെ പാരമ്പര്യം മാധവമേനോൻ തിരുത്തിക്കുറിക്കുന്നു. വെള്ളായി എന്ന പെൺകുട്ടിയെ വല്ലിക എന്ന പേരിട്ട് പുതിയൊരു ജീവിതസംസ്കാരത്തിൽ വളർത്തിയ മാധവമേനോൻ അവളെ തന്റെ സിനിമയിലെ നായികമായി അഭിനയിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ''തേച്ചുമിനുക്കിയാൽ കാന്തിയും മൂല്യവും വാച്ചീടുന്ന കല്ലുകൾ ഭാരതാംബയുടെ കുക്ഷിയിൽ ചാണ കാണാതെ ഇനിയും ഏറെ കിടപ്പുണ്ടാകു''മെന്ന കുമാരനാശാന്റെ വരികൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് കഥ അവസാനിക്കുന്നു. 1938-ലെഴുതപ്പെട്ട ഈ കഥ മാധവമേനോൻ എന്ന സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രകീർത്തനമാണെങ്കിലും വളരുവാൻ ആവശ്യമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളും മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശവും വിദ്യാഭ്യാസവും ലഭിച്ചാൽ ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിക്ക് ഉന്നതികളിലെത്തിച്ചേരാൻ കഴിയുമെന്ന പ്രത്യാശയാണ് പങ്കുവെക്കുന്നത്.

എസ്.കെ.പൊറ്റെക്കാടിന്റെ 'വ്യഭിചാരം' എന്ന കഥ സമൂഹത്തിന്റെ അനുമതിയില്ലാതെ നടക്കുന്ന സ്ത്രീ-പുരുഷലൈംഗികബന്ധങ്ങളെ അത് നിലനിൽക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ താരതമ്യപ്പെടുത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിത്യപട്ടിണിക്കാരായ ആണ്ടിയും ഭാര്യ അമ്മുവും കുട്ടികളുമായി കഷ്ടപ്പെട്ടു ജീവിക്കുന്നു. ചുട്ടുപൊള്ളുന്ന പനി പിടിച്ചു കിടക്കുന്ന കുട്ടിക്ക് കൊടുക്കാൻ വീട്ടിലൊന്നുമില്ല. ആണ്ടി ആരെങ്കിലും പണിക്ക് വിളിക്കുമെന്ന് വിചാരിച്ച്

പല ദിക്കിലും ചെന്നുനിന്നു. അയാൾ വെറുംകൈയ്യുമായി തിരികെ വീട്ടിലെത്തിയപ്പോൾ തന്റെ ഭാര്യയുടേയും ജന്മിയും വക്കീലുമായ സുകുമാരന്റേയും ശബ്ദം കേട്ട് മറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നു. ഇക്കാരണത്താൽ ആണ്ടി അമ്മുവിനെ കഠിനമായി മർദ്ദിക്കുന്നു. മർദ്ദനമേറ്റ് പുളയുന്ന അവൾ ഇങ്ങനെ വിളിച്ചുപറയുന്നു: ''പയിപ്പ് പൊറത്തുകൂടാഞ്ഞിട്ട്-പനിച്ചുകിടക്കുന്ന കുഞ്ഞിന് നാഴി കുറിയരി വാങ്ങി കഞ്ഞിവെച്ചുകൊടുക്കാൻ''. ഈ വാക്കുകൾ കേട്ട് പുറത്തിറങ്ങുന്ന ആണ്ടി സുകുമാരൻ വക്കീലിന്റെ ഭാര്യയോട് വിവരം പറയാൻ പോകുന്നു. അവിടെവെച്ച് അയാൾ മീനാക്ഷിക്കുട്ടിയമ്മ വെപ്പുകാരൻ ഗോവിന്ദൻനായരുമായുള്ള ലൈംഗികബന്ധത്തിന് സാക്ഷിയാകുന്നു. ചെറുപ്പക്കാരനായ വെപ്പുകാരൻ ഗോവിന്ദനോട് നിനക്കുവേണ്ടതെല്ലാം ഞാൻ തരാമെന്നു പറയുന്ന സുകുമാരൻ വക്കീലിന്റെ മധ്യവയസ്കയായ ഭാര്യ വ്യഭിചരിക്കുന്നതിന്റെ കാരണം ആണ്ടിയ്ക്ക് മനസ്സിലാകുന്നില്ല. എന്നാൽ പട്ടിണി മാറ്റാൻ വേണ്ടി തന്റെ ഭാര്യ ചെയ്ത പ്രവൃത്തിയിൽ അയാൾ ന്യായം കാണുന്നു. രണ്ട് തട്ടുകളിലുള്ള സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികബന്ധത്തെ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കാനാണ് കഥയിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്. വ്യഭിചരിച്ചു എന്ന കാരണത്താൽ അമ്മുവിനെ മർദ്ദിച്ചൊതുക്കുകയും പിന്നീട് അവർ കൊടുത്ത കാശിന് അരിവാങ്ങാൻ തുനിയുകയും ചെയ്യുന്ന പുരുഷന്റെ മനോഭാവവും പരിശോധനാത്മകമാണ്. തന്റെ നിസ്സഹായാവസ്ഥയിലും നിവൃത്തികേടിലും അന്യപുരുഷന്മാരുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിച്ച് കുടുംബം പുലർത്തുവാൻ ഇറങ്ങിത്തിരിക്കുന്ന സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതപശ്ചാത്തലം അമ്മുവിലൂടെ പ്രതിബിംബിക്കുന്നുണ്ട്.

2.7.8. മാതൃത്വം മണക്കുന്ന രതിബിംബങ്ങൾ

ഒ.വി.വിജയന്റെ 'മുരുകൻനായർ' എന്ന കഥയിൽ മുരുകൻനായർ എന്ന പോലീസുകാരനിലൂടെ അയാൾ പ്രാപിച്ച ദലിത്സ്ത്രീകളിലേക്കുള്ള എത്തിനോട്ടമാണ് കഥാകാരൻ നടത്തുന്നത്. അധഃകൃതദേവതയായ പോതിയുമായി മുരുകൻനായർ പ്രണയത്തിലാണ്. തന്റെ ജാഗ്രത് സ്വപ്നങ്ങളിലും കുടിച്ച് മദോൻമത്തമാകുമ്പോഴുണരുന്ന മൃഗതൃഷ്ണകളിലും അയാൾ പോതിയുമായി മൈഥുനത്തിലേർപ്പെടുന്നു. ദലിത്ദേവതയായ പോതി കാമാർത്തയായ സ്ത്രീയായി മുരു

കൻനായരെ രസിപ്പിക്കുന്നു. ജോലിയിൽനിന്ന് പിരിയാറായ അയാൾക്കുവേണ്ടി തന്റെ കൂട്ടുകാരെവരെ ദേവത വഞ്ചിക്കുന്നതായി പറയുന്നു. മുപ്പതുവർഷമായി കാവിന്റെ പരിസരത്ത് ജീവിച്ച മുരുകൻനായർക്ക് പോതി ഒരേസമയം അമ്മയും കാമുകിയുമാണ്. കളിയാട്ടമുള്ള രാത്രികളിൽ കുത്തുവിളക്കിന്റെ ചുവന്ന തീയിൽ ദേവീവിഗ്രഹത്തെ കാണാൻ മുരുകൻനായർക്ക് കമ്പമായിരുന്നു. വഴിപാട് നേരുമ്പോൾ ദേവിയെ സങ്കല്പിക്കുക അമ്മയായിട്ടാണ്. വഴിപാട് കഴിഞ്ഞാലാകട്ടെ ഈ സങ്കല്പത്തിൽ രതി കലരാൻ തുടങ്ങും. പോതിയുടെ വടിവൊത്ത കരിങ്കൽത്തുടകളിൽ മുരുകൻനായർ താൻ വേഴ്ച നടത്തിയിട്ടുള്ള വയൽപ്പണിക്കാരികളുടെ തുടകൾ കണ്ടുതുടങ്ങും. പ്രാർഥിക്കുന്ന സമയത്ത് അമ്മേ എന്നും കാമം പൂക്കുന്ന വേളകളിൽ 'പൊലാടിച്ച്യേ' എന്നും വിളിക്കുന്ന മുരുകൻനായർ എന്ന കഥാപാത്രം മനുഷ്യമനസ്സിലെ രതിയുടെ സങ്കീർണ്ണമായ തലങ്ങൾ ചുരുളഴിച്ച് മാനസികാപഗ്രഥനം നടത്തേണ്ട കഥാപാത്രമാണ്. രതിവേളയിൽ അയാളിൽനിന്നുയരുന്ന തെറിവാക്കുകൾക്ക് വിധേയത്തത്തോടെ ചെവികൊടുക്കുകയും അയാളുടെ ലൈംഗിക തൃഷ്ണകൾ ശമിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പോതി എന്ന അധഃകൃതദേവത യഥാർഥത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിരൂപമാണ്. 'പുലം' എന്നാൽ വയൽ എന്നാണർഥം. പുലത്തിലാടുന്നവൾ അതായത് പണിയെടുക്കുന്നവൾ പുലയാടിച്ചിയായി മാറുന്നു. വയലിൽ പണിയെടുക്കുന്നവൾ എന്ന അർഥമുള്ള പദം ഒരു തെറിപ്പദമായി മാറിയ സാമൂഹികസാഹചര്യത്തെ വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. താഴ്ന്ന തട്ടിലെ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതങ്ങളിൽ നിന്നാണ് അശ്ലീലപദങ്ങൾ പൊതുസമൂഹം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നത്. 'തറ', 'ചെറ്റ' മുതലായവ ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. എന്നാൽ കാലവും സാഹചര്യവും മാറിമറിഞ്ഞിട്ടും ആ പദം അതിന്റെ അർഥതീവ്രതയോടുകൂടിതന്നെ ഇന്നും പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട് എന്നത് ഒരു വൈരുധ്യമായി നിലനിൽക്കുന്നു. പുലത്തിൽ പണിയെടുക്കുന്നവൾ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയല്ലാതെ മറ്റാരുമല്ല. വയൽപ്പണിക്കാരായ പെണ്ണുങ്ങളെ യഥേഷ്ടം ഭോഗത്തിന് വിധേയമാക്കിയിരുന്ന മുരുകൻനായർ ഭൂപരിഷ്കരണത്തിനുശേഷം അതിന് കഴിയുന്നില്ലെന്ന് കുണ്ഠിതപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെയുള്ള ലൈംഗികപീഡനങ്ങൾക്കിടയിൽ

ഗർഭിണിയാകുന്ന സ്ത്രീകൾക്കു കിട്ടേണ്ട നീതിക്കുവേണ്ടി നടീലുകാരി പെണ്ണുങ്ങളെ സംഘടിപ്പിച്ച് സമരം ചെയ്യുന്നതിനെ തകർക്കാൻ മുരുകൻനായർ ശ്രമിക്കുന്നു. അതിനയാൾ പോതിയെ കൂട്ടുപിടിക്കുന്നു. പോതിയുടെ തന്നെ കൂട്ടക്കാരെയാണ് പോതി എതിർക്കുന്നതെന്നതിൽ മുരുകൻനായർ ഗൂഢമായി ആനന്ദിക്കുന്നു. പോതിയുമായിട്ടുള്ള മൈഥുനവേളയിൽ തന്റെ ആവശ്യം പറഞ്ഞ് നേടിയെടുക്കുകയും അത് പോതിക്കെതിരെ തന്നെ പ്രയോഗിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സവർണതന്ത്രങ്ങൾ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രമാണ് മുരുകൻനായർ. സവർണപുരുഷന്റെ അധികാരത്തിന് മുമ്പിൽ വിധേയത്തത്തോടെ തലകുനിച്ച് നിൽക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ മനോഭാവത്തേയും ലൈംഗികതയേയും കുറിച്ചുള്ള വ്യക്തമായ സൂചനകളാണ് കഥ നൽകുന്നത്. അപരിഷ്കൃതമായൊരു സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ പ്രാകൃതമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ സാക്ഷരർ നിരക്ഷരരെ സവർണർ അവർണരെ എങ്ങനെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നുവെന്ന സൂചനകളും അവിടെ കാമം എത്രമാത്രം തെഴുത്തുവളരുന്നുവെന്നതിന് ഉദാഹരണങ്ങളും കഥ നൽകുന്നുണ്ട്.

2.7.9. ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ വൈവിധ്യങ്ങൾ

കോവിലന്റെ 'സുജാത' എന്ന കഥയിലെ നാണി ദലിത് സ്ത്രീപ്രതിനിധാന സ്വഭാവമുള്ള കരുത്താർന്ന ഒരു കഥാപാത്രമാണ്. നാണിയുടെ മകൾ സുജാത പുതിയ തലമുറയിൽപ്പെട്ട ചിന്തയും അറിവുമുള്ള മറ്റൊരു കഥാപാത്രമാണ്. മുറ്റത്തുമുളയ്ക്കുന്ന ഒരു പുല്ലുപോലും പറിക്കാനറിയാതെ വളർന്ന നാണി എങ്ങനെ ചാരായക്കാരി നാണിയായി മാറി എന്ന ചരിത്രമാണ് കഥയിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. രോഗിയായ ഒരു മനുഷ്യനോടൊപ്പമാണ് അച്ഛനമ്മമാർ നാണിയെ വിവാഹം ചെയ്തയയച്ചത്. ഭർത്താവിന് വേണ്ട മരുന്നും മന്ത്രവും ഭക്ഷണവും ഉണ്ടാക്കിയെടുക്കേണ്ടതിനുള്ള പണം നാണി കണ്ടെത്തണമായിരുന്നു. രോഗിയായ ഭർത്താവിനെ പരിചരിച്ച് ഒരു ചെറുമാടത്തിൽനിന്ന് രണ്ട് മുറികളും അടുക്കളയുമുള്ള ഒരു വീട് ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തപ്പോഴേക്കും നാണി ചാരായക്കാരി നാണിയായി മാറിയിരുന്നു. എല്ലാ വഴികളും അടുക്കളയിലേക്കെത്തുന്ന വീടിനുള്ളിൽ തകൃതിയായി ചാരായവില്പന നടക്കുന്നു. ചാരായം വാങ്ങിക്കുടിച്ച് അന്തിയുറങ്ങിപോകുന്ന ഒരി

ടമായിരുന്നു ആ വീട്. തന്റേയും അമ്മയുടേയും ജീവിതമെടുത്ത് പരിശോധന നടത്തുകയാണ് മകളായ സുജാത. മകളെ മാനംമര്യാദയ്ക്ക് വിവാഹം കഴിപ്പിച്ചയക്കണമെന്നും പഠിപ്പിച്ച് വക്കീലാക്കണമെന്നുമാണ് അമ്മയുടെ ചിന്ത. അതിനുവേണ്ടിയാണ് നാണി വീടുണ്ടാക്കിയതും കഷ്ടപ്പെടുന്നതെന്നും പറയുന്നു. എന്നാൽ ചാരായക്കാരി നാണിയുടെ മകൾ എന്ന ബോധം സുജാതയെ പുറകോട്ടുവലിക്കുന്നു. ചാരായക്കുപ്പിക്കുള്ളിൽ ലഹരികൂട്ടാൻ വേണ്ടി വിഷമിറ്റിക്കുന്ന അമ്മയെ സുജാത ചോദ്യം ചെയ്യുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ''ഞാൻ തൊട്ട-എന്നെ തൊട്ട സകലരേയും കൊല്ലും'' എന്ന് ഉറക്കെ പറയുന്ന നാണി പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തെ ധിക്കരിക്കാൻ കെല്പുള്ള കരുത്തുള്ളൊരു കഥാപാത്രമായി വളരുന്നു. മകളെ വളർത്താൻ കഷ്ടപ്പെടുന്ന അമ്മയും, അമ്മയുടെ പ്രവൃത്തികളെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ട് എതിരുനിൽക്കുന്ന മകളും കഥയിൽ മുഖാമുഖം ശക്തരായി നിലനിൽക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാണ്. ദലിത്സാമൂഹികപശ്ചാത്തലത്തിൽ അമ്മ-മകൾ ബന്ധത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തമായൊരു അനുഭവതലമാണ് കഥാകൃത്ത് ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

പൊൻകുന്നംവർക്കിയുടെ 'ചാത്തന്റെ മകൾ' എന്ന കഥ പ്രമേയം കൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയമാകുന്നുണ്ട്. തമ്പ്രാന്റെ കൃഷി നശിക്കാതിരിക്കാൻ സ്വന്തം ജീവൻ പണയപ്പെടുത്തിയ ചാത്തന്റെ മകളാണ് കറമ്പി. തമ്പ്രാന്റെ മകളുടെ സമപ്രായക്കാരിയായ കറമ്പിയെ മാന്യമായി വിവാഹം കഴിച്ചുകൊടുക്കുക എന്നതാണ് ചാത്തന്റെ സ്വപ്നം. പക്ഷേ തമ്പ്രാനുവേണ്ടി അന്നം ത്യജിച്ച് അധ്വാനിച്ചിട്ടും അയാൾക്ക് അതിന് കഴിയുന്നില്ല. വളർന്നുവരുന്ന കറമ്പി അയാളുടെ ഉറക്കം കെടുത്തുന്നു. കുഞ്ഞമ്പ്രാക്കന്മാരുടെ ഹരിജനോദ്ധാരണചരിത്രമാണ് ആ പിതാവിനെ ഭയപ്പെടുത്തുന്നത്. തന്റെ കളിക്കൂട്ടുകാരിയായ തമ്പ്രാന്റെ മകൾ ഓമനക്കുഞ്ഞമ്മയുടെ വിവാഹത്തിന് സമ്മാനം കൊടുത്തുവിടാനുള്ള വിവേകബുദ്ധി കറമ്പിയ്ക്കുണ്ട്. എന്നിരുന്നാലും കറമ്പി സ്വത്വബോധമുള്ള ഒരു കഥാപാത്രമായി കഥയിൽ വികസിക്കുന്നില്ല.

സി.അച്യുതക്കുറുപ്പിന്റെ 'മരച്ചുവട്ടിൽ' എന്ന കഥ അശരണരായ ഒരു ദലി

ത്കുടുംബത്തിന്റെ ദുരവസ്ഥകൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. സ്വന്തമായി വീടോ ജീവിക്കാൻ പണമോ ഇല്ലാത്ത നിസ്വരായ ആ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതം ഒരു മരച്ചുവട്ടിലാണ്. സമ്പന്നവർഗ്ഗങ്ങളുടെ ശരീരത്തിന്റെ പുളപ്പൊടുക്കാനുള്ള ഉപകരണമായി ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിനെതിരെയുള്ള വിമർശനമാകുന്നു ഈ കഥ. സ്വന്തം മകളെ ഉപദ്രവിക്കുന്നതു കാണുമ്പോൾ പ്രതികരിക്കാനാവാത്ത മാതാപിതാക്കളുടെ ദുഃഖം കഥയിൽ നിറയുന്നു. അടുത്ത വീട്ടില് നെല്ലുകുത്താനും ചുള്ളിപെറുക്കാനും മൂത്തമകളായ ലക്ഷ്മിയെ അയയ്ക്കുമ്പോൾ ഒരു മാതൃഹൃദയം പിടയുകയാണ്. ''ആ തമ്പ്രാന്റെ കാര്യസ്ഥന്മാരില്ല്യേ, രണ്ട്മൂന്നെണ്ണം! അവറ്റയ്ക്ക് സന്ധ്യായാപ്പിന്നെന്താ പണി? കള്ളുംകുടിച്ച് കണ്ട പെണ്ണുങ്ങളെ പൊത്തിപ്പിടിക്കാൻ നടക്കല്ലാതെ? അതിനു സമ്മതിക്ക്യാത്തോരെ തോന്ന്യേതൊക്കെ ചെയ്യന്നെ!'' തമ്പ്രാൻമാരെ മാത്രമല്ല അവരുടെ കൂട്ടാളികളേയും പേടിക്കണ്ടതുണ്ടെന്ന സൂചന ഈ വാക്കുകളിലുണ്ട്. ആക്രമികളെ ഭയന്ന് വീടുവിട്ട് മരച്ചുവട്ടിൽ പെൺമക്കളുമായി കഴിച്ചുകൂട്ടുന്ന മാതാപിതാക്കളുടെ നിസ്സഹായാവസ്ഥയാണ് കഥയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്.

എൻ.പി.ചെല്ലപ്പൻനായരുടെ (1903-1972) 'പള്ളാത്തുരുത്തിയിലെ ചിരുതക്കുട്ടി' എന്ന ചെറുകഥ വാലക്കിടാത്തിയായ ചിരുതക്കുട്ടിയുടെ പ്രണയത്തെ പ്രമേയമാക്കിയിരിക്കുന്നു. കഥാകൃത്തിനുമുമ്പിൽ പ്രേതരൂപിയായെത്തുന്ന ചിരുതക്കുട്ടി തന്റെ പ്രണയദുരന്തത്തെക്കുറിച്ച് പറയുന്നതായാണ് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അർദ്ധരാത്രിയിൽ അതിമനോഹരിയായ ഒരു യുവതി പാട്ടുപാടിക്കൊണ്ട് വട്ടക്കായലിലൂടെ തന്റെ കൊച്ചുവള്ളം തുഴഞ്ഞുവരുന്ന കാഴ്ച കഥാകൃത്തിനെ അത്ഭുതപ്പെടുത്തുന്നു. ആ വട്ടക്കായലിൽവെച്ച് ചിരുതക്കുട്ടി തന്റെ പ്രണയദുരന്തകഥ കഥാകൃത്തിനോട് തുറന്നുപറയുകയാണ്. മുരിയകോട്ടത്ത് മാർത്താണ്ഡൻകുമാരൻ എന്ന കൊച്ചുതമ്പുരാനുമായുള്ള പ്രണയവും വേലുത്തമ്പിദളവയുടെ സൂക്ഷിപ്പുകാരനായി പാർക്കുന്നതിനിടെ പട്ടാളത്തിന്റെ പിടിയിലായതും മാർത്താണ്ഡകുമാരനെ കഴുവിലേറ്റിയതും അവൾ പറയുന്നു. ഇപ്പോൾ താൻ മാർത്താണ്ഡനുമായി സന്ധിക്കാൻ പോകുകയാണെന്നും പറഞ്ഞ് അവൾ വള്ളം തുഴഞ്ഞ് മുമ്പോട്ടുപോയ

തോടെ കഥാകൃത്ത് ഒരു സ്വപ്നാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നുമുണരുകയാണ്. കൊച്ചിരാജവംശത്തിന്റെ കുടിപ്പകകളിൽ ചാവേറുകളായിത്തീരുന്ന മനുഷ്യരുടെ പ്രതിനിധിയായ മാർത്താണ്ഡകുമാരൻ ഒരു അയിത്തജാതിസ്ത്രീയെ പ്രണയിക്കുന്നതായിട്ടുള്ള ഭാവനാലോകമാണ് ഈ കഥ.

സി.രാധാകൃഷ്ണൻ 'ഓർമ്മയിലൊരു കിളി' എന്ന കഥ 1988-ലാണ് എഴുതിയത്. കുടിയൊഴിപ്പിക്കലാണ് കഥയിലെ പ്രമേയം. കാളി എന്ന ദലിത്സ്ത്രീയുടെ പുരയിടത്തിലേക്ക് ജന്മിമാരും ദേശം അധികാരിയും കൂടി വരികയും അവളുടെ ഭർത്താവിന്റേയും മകന്റേയും മരണം എങ്ങനെയായിരുന്നുവെന്ന് പരസ്പരം ബോധ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് സംസാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ചോളം നട്ടുനനച്ച് വളർത്തി ചോളക്കുലയിൽ ചക്കപ്പശവെച്ച് തത്തകളെ പിടിച്ചു വിറ്റ് ജീവിച്ചിരുന്ന ചക്കന്റെ ഭാര്യ എന്ന നിലയിലാണ് കാളിയെ കഥയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സംസാരിക്കുന്ന തത്തയെ കിട്ടിയ ചക്കൻ അതിന്റെ പിടിക്കാനോടിയാണ് മരിക്കുന്നത്. ചക്കന്റേതുപോലെ മകനും മരിക്കുന്നു. ഇപ്പോൾ ആ തത്തയുടെ വരവു പ്രതീക്ഷിച്ച് കൂടെ പോകാൻ തയ്യാറായി കാളിയും കാത്തിരിക്കുകയാണ്. കുടിയിറക്കാൻ തന്ത്രപൂർവ്വം കരുക്കൾ നീക്കുന്ന മേലാളതന്ത്രമായിട്ടാണ് കഥയിൽ കാളി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. കുണ്ടിലും കുളത്തിലും പൊങ്ങുന്ന ശവശരീരങ്ങൾ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടെ മറവിൽ ദുർമരണങ്ങൾ മാത്രമായി അവസാനിക്കുന്നു. അജ്ഞതയുടെ പ്രതീകമായിട്ടാണ് കഥയിൽ കാളി നിലനിൽക്കുന്നത്. തന്റെ ഭർത്താവിനേയും മകനേയും തന്ത്രപൂർവ്വം കൊലപ്പെടുത്തിയവർ പുതിയ വിശേഷങ്ങളറിയാനെന്ന നിലയ്ക്ക് തന്നെക്കൂടി ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള സൂത്രങ്ങളുമായാണ് ഇറങ്ങിയിരിക്കുന്നതെന്ന് മനസ്സിലാക്കാനുള്ള തിരിച്ചറിവ് കാളിക്കില്ല. ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹം എളുപ്പം കബളിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിന്റെ ഒരു സന്ദർഭം മാത്രമാകുന്നു ഈ കഥ.

2.7.10. അപകർഷതയുടെ അടയാളങ്ങൾ

സാറാജോസഫിന്റെ 'വെളുത്ത നിർമ്മിതികളും കറുത്തകണ്ണാടിയും', 'വിയർപ്പടയാളങ്ങൾ', 'തായ്കുലം', 'കറുത്ത തുളകൾ', 'കഥയിലില്ലാത്തത്', 'അട്ട

പ്പാടി' തുടങ്ങിയ കഥകളിലെല്ലാം ദലിത്സത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിയർപ്പടയാളങ്ങൾ എന്ന കഥയിൽ പത്താംക്ലാസ്സ് ഡിസ്റ്റിങ്ഷനോടെ പാസ്സായ ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിയേയും കോളേജ് പ്രൊഫസറായ തേവനേയും ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് ദലിതർക്ക് ജന്മനാ കിട്ടുന്ന അപകർഷതാബോധം പറഞ്ഞ് ചില അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളിലൂടെ അത് സ്ഥാപിക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ലക്ഷം വീട്കോളനിയിൽനിന്നും കോളേജിന്റെ വരാന്തയിലെത്തിയ പെൺകുട്ടി തന്റെ അഭംഗിയെക്കുറിച്ചും പരിമിതിയെക്കുറിച്ചുമാണ് എപ്പോഴും ഓർക്കുന്നത്. അവളെ കഥയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. ''കർക്കടകക്കൂറ്പോലെ കൂർത്തമുഖം, തീരെ ശോഷിച്ച കൈയും കാലും. ആരെ നോക്കിയാലും പകയ്ക്കുന്ന കണ്ണുകൾ, എണ്ണ കാറിയ മണം, നിരപ്പില്ലാത്ത കോലൻമുടിയുടെ കുലച്ചു പിളർന്ന അറ്റങ്ങൾ''[55] തേവന്റെ മകൾ നമിത പറയുന്നു: ''എനിക്കുംകിട്ടി ജീനുകളിലൂടെ ആ നശിച്ച പേടി''. ഉഴുതിട്ട പാടത്തിന്റെ ചളിച്ചൂര് നമിതയിൽ തുടരുന്നതായി കഥയിൽ പറയുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം നേടി ഉന്നതവിജയം കരസ്ഥമാക്കിയ പെൺകുട്ടികളുടെ വ്യക്തിത്വവും സംസ്കാരവും വേറിട്ടുകാണാനുള്ള വിവേകം കഥയിൽ പ്രകടിപ്പിച്ചുകാണുന്നില്ല. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഒരു വ്യക്തി ഉന്നതമായൊരു സംസ്കാരം ആർജ്ജിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ടെന്ന വസ്തുത കഥയിൽ സൗകര്യപൂർവ്വം മറന്നുകളയുന്നു. ദലിതർ മാത്രം പാരമ്പര്യജീനുകളുടെ വാഹകരായി പേടിച്ചും വിയർത്തും നടക്കുന്നു. അതേസമയം സവർണസമുദായങ്ങളുടെ പ്രതിനിധികൾ അതതുസമുദായങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യജീനുകളായി ഏതേതുഘടകങ്ങളെയാവും പേറി നടക്കേണ്ടിവരിക എന്ന ചോദ്യം ഇവിടെ പ്രസക്തമാകുന്നുണ്ട്. മിടുക്കരായ വിദ്യാർഥികളെ മെറിറ്റ് ലിസ്റ്റിൽ ഉൾപ്പെടുത്താതെ സംവരണലിസ്റ്റിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്ന സവർണതന്ത്രത്തെ കഥ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

2.7.11. ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ ഉപകരണയുക്തി

ഇ.ഹരികുമാറിന്റെ 'കറുത്ത തമ്പ്രാട്ടി', 'തീപ്പെട്ടിക്കൊള്ളിത്തുമ്പിലെ ജീവിതം' എന്നീ കഥകൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ദുരനുഭവത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. തീപ്പെട്ടിക്കൊള്ളിത്തുമ്പിലെ ജീവിതം എന്ന കഥയിലെ ദേവകി കള്ളുകുടിയനായ

ഭർത്താവിന്റെ സംശയത്തിൽനിന്നും മർദ്ദനത്തിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാനും കുടുംബം നിലനിർത്താനും വളരെയധികം കഷ്ടപ്പെടുന്നു. ഭർത്താവ് അധ്വാനിച്ചുകിട്ടുന്ന കൂലി മുഴുവൻ മദ്യം വാങ്ങാൻ ചെലവാക്കിത്തീർക്കുമ്പോൾ കുട്ടികളെ പട്ടിണിക്കി ടാതിരിക്കാൻ അവൾ കൂട്ടുകാരി കാണിച്ചുകൊടുത്ത തൊഴിൽ സ്വീകരിക്കുന്നു. പണത്തിനുവേണ്ടി ലൈംഗികബന്ധത്തിലേർപ്പെടുന്ന ദേവകി തന്റെ വിശന്നു നിൽക്കുന്ന കുട്ടികളെ മാത്രം ഓർത്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാഴ്ച കഥയിൽ കാണു ന്നുണ്ട്. ദേവകിയുടെ കൈയിലെ പണം കൊണ്ട് കയർക്കുന്ന ഭർത്താവിനോട് അവൾ ഇങ്ങനെയാണ് പറയുന്നത്. ''ഭർത്താക്കന്മാർക്ക് കിട്ടണ പണം മുഴുവൻ കുടിച്ച് വീട് നോക്കാണ്ട്യായാൽ ഭാര്യമാര് അങ്ങനെയൊക്കെ ചെയ്യും ഭാര്യയ്ക്കും കുട്ടികൾക്കും വിശപ്പുണ്ട്. അവർക്കും തിന്നണം''. കുടുംബത്തിലെ പുരുഷന്റെ നിരുത്തരവാദിത്തപരമായ പെരുമാറ്റം കാരണം ജീവിതത്തെ വഴിതിരിച്ചുവിടുന്ന സ്ത്രീകളിലൊരാളാണ് ദേവകി. സമ്പന്നരായ മനുഷ്യർ സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിന് വിലയിടുന്ന കാഴ്ചയും കഥയിലുണ്ട്. ജീവിതാവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റാനാവശ്യമായ പണത്തിന്റെ അഭാവം അവരെ ശരീരം വിൽക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ഈ സാഹച ര്യത്തെ മുതലെടുത്ത് സ്ത്രീശരീരത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന സമ്പന്നവർഗ്ഗത്തെ യാണ് കഥയിലെ മുതലാളി പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. മദ്യപാനവും മർദ്ദനവും വ്യഭി ചാരവും കൊലപാതകത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നുവെന്ന യാഥാർഥ്യം കഥയിലൂടെ തെളിയിക്കാൻ കഥാകൃത്ത് ശ്രമിക്കുന്നു.

ഹരികുമാറിന്റെ 'കറുത്ത തമ്പ്രാട്ടി'യിലെ ലക്ഷ്മി ജന്മിയുടെ ലൈംഗിക തയെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനുള്ള ഒരു ഉപകരണം മാത്രമാണ്. ലക്ഷ്മിയുടെ ഭർത്താവ് താമി തമ്പ്രാനിൽനിന്നും രണ്ടായിരം രൂപ കടം വാങ്ങിയതിന് പകരമായി ലക്ഷ്മിയെ തമ്പ്രാൻ നാലുകെട്ടിൽ തടവിലാക്കുന്നു. നാലുവയസ്സുള്ള മകളും ഭർത്താവും ലക്ഷ്മിയുടെ വിദൂരസ്വപ്നമായി മാറുന്നു. ഉരൽപ്പുരയിൽനിന്ന് അടു ക്കളയിലേക്കും അടുക്കളയിൽനിന്ന് ഇടനാഴിയിലൂടെ കോണിപ്പടികൾ കയറി മാളി കപ്പുറത്തെ കിടപ്പറയിലേക്കും അവൾ എത്തപ്പെട്ടത് സ്വാഭാവികമായിരുന്നു. ഒടു വിൽ അവൾക്ക് തമ്പ്രാന് ലൈംഗികത പ്രദാനം ചെയ്യുകയല്ലാതെ മറ്റൊരു

ജോലിയും എടുക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ലാതാകുന്നു. പകലും രാത്രിയും ഒരുപോലെ കിടപ്പറ പൂകുന്ന തമ്പുരാന് വെറ്റില ചതച്ചുകൊടുത്ത് കൂടെ കിടക്കുക മാത്രമാണ് അവൾ ചെയ്യുന്നത്. തമ്പ്രാന്റെ ഭാര്യയും മറ്റു അടുക്കളക്കാരി സ്ത്രീകളും പുറംപണിക്കാരുമുള്ള നാലുകെട്ടിൽ ലക്ഷ്മിയ്ക്ക് പ്രത്യേകമായി എല്ലാം മാറ്റിവെക്കപ്പെടുന്നു. തമ്പ്രാന്റെ നാലുകെട്ടിൽ ലക്ഷ്മിയ്ക്ക് ഒരു ബുദ്ധിമുട്ടുമില്ലായിരുന്നു. മറ്റൊരു തമ്പ്രാട്ടിയായി ലക്ഷ്മിയവിടെ കഴിയുകയാണ്. എന്നാൽ അമ്മയുടെ അഭാവത്തിൽ കുടിലിൽ ഒറ്റയ്ക്കിരുന്ന്, ഒറ്റയ്ക്ക് കളിച്ച്, വിശക്കുമ്പോൾ കഞ്ഞിമുക്കി കുടിച്ച്, അമ്മയെന്ന സ്വപ്നവുമായി വഴിക്കണ്ണുംനട്ട് അച്ഛനെ കാത്തിരിക്കുന്ന സുലു എന്ന നാലുവയസ്സുകാരി ലക്ഷ്മിയുടെ പുറത്തുപറയാനാവാത്ത നീറ്റലാണ്. അതേസമയം തമ്പ്രാന്റെ ലൈംഗികതയെ അവൾ ആസ്വദിക്കുന്ന സൂചനകളും കഥ നൽകുന്നു. താമിയെ കാണാൻ പാടില്ലെന്ന തമ്പ്രാന്റെ കർശനനിർദ്ദേശം അവൾ ലംഘിക്കുന്നില്ല. മകളെ കാണണമെന്ന അവളുടെ ആഗ്രഹം തമ്പ്രാൻ സാധിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. നാലുകെട്ടിലെത്തിയ മകൾക്ക് പുതിയ ഉടുപ്പുകളും ഭക്ഷണവും സമ്മാനിക്കുമ്പോൾ മകൾ തന്റെ അമ്മയെ തിരയുകയാണ്. അമ്മയെ കണ്ടോ എന്ന അച്ഛന്റെ ചോദ്യത്തിന് മകൾ നൽകുന്ന ഉത്തരം വായനയുടെ മറ്റൊരു തലത്തിലേക്ക് വഴി തുറക്കുന്നു. ''അവ്ടെ ഒരു വെളുത്ത തമ്പ്രാട്ടിംണ്ട് ഒരു കറുത്ത തമ്പ്രാട്ടിംണ്ട്. ആ കറുത്ത തമ്പ്രാട്ടിയാ എന്നെ കുളിപ്പിച്ചത്. ഉടുപ്പു ഇടീച്ചത്. നല്ല തമ്പ്രാട്ടി''. ഈ വാക്കുകൾ അമ്മയിൽനിന്ന് അന്യയായി മാറിയ ഒരു കുട്ടിയുടേതുമാത്രമല്ല. കുടിലിൽനിന്നും കൊട്ടാരത്തിലെത്തിയ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയ്ക്ക് നേരെയുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ നോട്ടം കൂടിയാകുന്നു. കറുപ്പിനേയും വെളുപ്പിനേയും സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിലൂടെ ജാതിയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ കഥ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. താമിയുടെ ദുഃഖം കണ്ട് കൂട്ടുകാരൻ കണാരൻ പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. ''നെന്റെ പെമ്പ്രന്നോര് ഭാഗ്യം ചെയ്തോളാ. ഇനി താൻ അതിന്റെ അന്നം മൊടക്കണ്ട. ഓള് വഴിക്ക് നെന്റെ മോളും ഒരു പാട്ടിലായ്ക്കോളും''. ഈ വാക്കുകൾ ലക്ഷ്മിയ്ക്കുശേഷം മകളിലേക്കും നീളുന്ന ക്രൂരമായ ലൈംഗികദുരയെ ആവാഹനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തിനുമുകളിലുള്ള സവർണപുരുഷന്റെ അവകാശം ചോദ്യം

ചെയ്യപ്പെടാത്ത ഒരു ഉത്തരമായി കഥയിൽ കിടക്കുകയാണ്. അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരത്തിലെ ലൈംഗികതയുടെ കരുത്താണ് തമ്പ്രാന് ലക്ഷ്മിയെ പ്രിയപ്പെട്ടതാക്കുന്നത്. ലക്ഷ്മിയെ സംബന്ധിച്ച് തമ്പ്രാൻ മറ്റൊന്നായിരുന്നു. ''നെന്നെ അങ്ങനെയങ്ങട്ട് പറഞ്ഞയയ്ക്കും ഞാൻന്ന് തോന്ന്ണ്ണ്ടോ?'' എന്ന തമ്പ്രാന്റെ ചോദ്യം അർത്ഥഗർഭമാണ്. വിധേയത്തം കലർന്ന, എളുപ്പം വഴങ്ങുന്ന, അനുസരണയുള്ള, അതേസമയം കരുത്താർന്ന ലൈംഗികഭാവമാണിവിടെ ലക്ഷ്മിയിൽ ആരോപിക്കുന്നത്. വിരുദ്ധകോണുകളിലുള്ള സ്ത്രീ-പുരുഷലൈംഗികതയുടെ വൈചിത്ര്യങ്ങളും അതിൽ നിന്നുരുത്തിരിയുന്ന മാനസികബന്ധങ്ങളുടെ ആഴവും നിഗൂഹനം ചെയ്യപ്പെട്ട കഥയാണ് 'കറുത്ത തമ്പ്രാട്ടി'. പണയം വെക്കപ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീ എന്നതിലുപരിയായിട്ടുള്ളൊരു സമീപനം തേടുന്ന കഥാപാത്രമാണ് ലക്ഷ്മി. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മറ്റ് ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളിൽനിന്നും ലക്ഷ്മി വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നു.

2.7.12. പുതിയ തിരിച്ചറിവുകൾ

പി.സുരേന്ദ്രന്റെ 'അവർണം' എന്ന കഥയിൽ ഒരു പുലയപെൺകുട്ടിയിലൂടെ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സംസ്കാരത്തേയും മനോഭാവത്തേയും വിലയിരുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. കഥാകൃത്ത് പുലയപ്പെണ്ണ് എന്ന് പേരുനൽകിയിരിക്കുന്ന കഥാപാത്രം പറയുന്നതായിട്ടുള്ള വാചകങ്ങളാണ് ദലിത്സ്ത്രീയെ കഥയിൽ നിർണ്ണയിക്കുന്നത്, രമേശ്മേനോന് 'കറുത്തതെങ്കിലും സൗന്ദര്യമുള്ള' പുലയപ്പെണ്ണിനോട് കലശലായ പ്രേമം തോന്നുന്നു. പോപ്പ് സംഗീതത്തെ അതിശയിപ്പിക്കുന്ന വിധമുള്ള അവളുടെ നാടൻപാട്ടിലും മേനോൻ ചുവടുവെക്കുന്നു. ഒടുവിൽ അയാൾ അവളോട് വിവാഹാഭ്യർഥന നടത്തുകയാണ്. രണ്ടാമതൊന്നാലോചിക്കാതെ അവളുടെ മറുപടി ഇങ്ങനെയായിരുന്നു. ''രമേശാ, നിനക്കറിയില്ലല്ലോ...പട്ടിണി കിടന്ന കുടുംബത്തിൽനിന്ന് ഞാനിത്രയൊക്കെ പഠിച്ച് കയറിയത് എന്റെ ജാതിയുടെ പേരിലല്ലേ. ഇത്രയ്ക്ക് സൗകര്യമുള്ള ഹോസ്റ്റൽ മുറിയിലെ സൗജന്യപഠനം എന്നെപ്പോലൊരു പെൺകുട്ടിക്ക് മോഹിക്കാൻ പറ്റ്വോ? എന്റെ മക്കൾക്കും ഈ സൗഭാഗ്യം വേണ്ടേ രമേശാ?....നിന്നെ കല്യാണം കഴിച്ചാൽ അങ്ങനെയൊന്നും പ്രതീക്ഷിക്കാൻ പറ്റില്ല

ല്ലോ...നിന്നെ എനിക്കിഷ്ടാ...പക്ഷേ, വിവാഹം വേണ്ട രമേശാ....അത്രയ്ക്ക് മോഹാച്ചാൽ നമുക്ക് എവിടെയെങ്കിലുമൊന്ന് പോയ് വരാം... എന്നിട്ട് എല്ലാം മറക്കാം''. ഇവിടെ മിശ്രവിവാഹിതരുടെ മക്കൾക്ക് അച്ഛനമ്മമാരുടെ ജാതിയിൽ ഇഷ്ടമുള്ളതു സ്വീകരിക്കാമെന്ന കാര്യം കഥാകൃത്ത് മറന്നുപോയതോ അവഗണിച്ചതോ ആയി കാണാം. കൂടാതെ ഈ സംഭാഷണത്തിലൂടെ, ദലിതർക്ക് കിട്ടുന്ന സൗജന്യം എന്ന നിലയിലാണ് സംവരണം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. തലമുറകളായി തുടരുന്ന സംവരണത്തെ ഒരു സൗഭാഗ്യമായിട്ടാണ് കഥയിൽ വീക്ഷിക്കുന്നത്. അത്തരമൊരു അവസ്ഥയ്ക്ക് കാരണമായ സാഹചര്യമോ, അതിനുള്ളിൽ നിലനിൽക്കുന്നവരോടുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ മനോഭാവമോ കഥയിൽ സൂചിതമല്ല. മാത്രമല്ല സവർണപുരുഷന്മാർക്കുള്ള മോഹം തീർക്കാൻ ഒന്ന് 'ചുറ്റിയടിച്ചുവരാൻ' തയ്യാറുള്ളവരാണ് ദലിത്പെൺകുട്ടികളെന്ന ദുഃസൂചനയും കഥ നൽകുന്നുണ്ട്.

സി.അയ്യപ്പന്റെ 'കാവൽഭൂതം' ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളിൽ ലൈംഗികാധികാരം പ്രയോഗിക്കുന്ന സവർണപുരുഷാധിപത്യത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള കഥയാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തോടുള്ള സവർണപുരുഷന്മാരുടെ മനോഭാവം കഥാകൃത്ത് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത് 'ആട്ടിറച്ചി ഉണ്ടായാലും ആളുകൾ പശുവിറച്ചി വാങ്ങിക്കുന്നത് അതിന് വില കുറവായതുകൊണ്ടാണ്' എന്ന വിരുദ്ധോക്തിയിലൂടെയാണ്. ദലിതരുടെ വിമോചനം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന കഥകളാണ് സി. അയ്യപ്പന്റേത്.

റഹ്മാൻ കിടങ്ങയം എഡിറ്റു ചെയ്ത 'അധഃകൃതം'[56] എന്ന പുസ്തകം ദലിത്പക്ഷ ചെറുകഥകളുടെ സമാഹാരമാണ്. ദലിതരുടെ വൈവിധ്യമാർന്ന ജീവിത പ്രശ്നങ്ങളെ കഥകളിലൂടെ ആവിഷ്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. മുഖ്യധാരാചെറുകഥകളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഏറെക്കുറേ സമാനമായ ദലിത്ജീവിതപരിസരങ്ങളിൽനിന്നും വേറിട്ട് വളരെയധികം സൂക്ഷ്മതയോടുകൂടി ദലിത്ജീവിതപ്രതിസന്ധികളെ തുറന്നുകാട്ടുന്നവയാണ് ഈ സമാഹാരത്തിലെ കഥകളെല്ലാം. കെ.പി.രാമനുണ്ണിയുടെ 'ജാതിചോദിക്കരുത്', പി. വത്സലയുടെ 'എരണ്ടകൾ', ഗ്രേസിയുടെ 'കല്ലു', 'ഇത് ജോസഫിന്റെ കഥ; അന്നമ്മയുടേയും', ചന്ദ്രമതിയുടെ 'സർവ്വേ', അയ്മനം

ജോണിന്റെ 'ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിൽ നാണിപ്പരത്തിക്കുള്ള സ്ഥാനം', ആനന്ദിന്റെ 'മീര', യു.എ.ഖാദറിന്റെ 'കാർത്യായനിയുടെ ചിറകുകൾ', പോൾ ചിറക്കരോടിന്റെ 'പുതിയ പാർപ്പിടം', നാരായന്റെ 'പെലമറുത', എൻ.പി.ഹാഫിസിന്റെ 'പെരുങ്കായ സഞ്ചിജീവിതം', എം.ആർ.രാധാമണിയുടെ 'വരയ്ക്കാത്ത കണ്ണുകൾ', വിനീത രാജുവിന്റെ 'അടുക്കള' തുടങ്ങിയ കഥകളിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദലിത്കഥകളുടെ സമാഹാരമാണ് എം.ആർ.രേണുകുമാർ എഡിറ്റു ചെയ്ത 'ഞാറുകൾ'[57] എന്ന കൃതി. ആദ്യകാലകഥകളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി പിൽക്കാലകഥകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സ്വത്വം നിർണ്ണയിക്കാൻ കഥാകൃത്തുക്കൾ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളും കരുത്തും പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെ തമിഴ്സംസ്കാരവുമായിട്ടാണ് കഥാകൃത്തുക്കൾ ബന്ധിപ്പിച്ചുകാണുന്നത്. പൊതുവേ വെറും പ്രത്യക്ഷസാന്നിധ്യമെന്നതിൽകവിഞ്ഞ് ഒരു ഉൾക്കാമ്പുള്ള കഥാപാത്രമെന്ന നിലയിൽ പ്രതിനിധാനസ്വഭാവം നിലനിർത്താൻ ഇവയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. സാമ്പ്രദായികമായ വാർപ്പുമാതൃകകളായിട്ടാണ് മിക്ക കഥാപാത്രങ്ങളും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്.

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനമാതൃകകളെ സാമാന്യമായി പരിചയപ്പെടുത്തിയതിനുശേഷം തുടർന്നുവരുന്ന അധ്യായത്തിൽ അധ്വാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള പ്രമേയങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രതിനിധാനങ്ങളായി വരുന്ന തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

---

1 Stuart Hall. *Represenation: Cultural Represention and Signifying Practices.* (London: Sage, 1997) 15.

2 ibid, 19.

3 ibid, 16.

4 {] Xn\ n[m\ s¯ kw_Ô n¨ pÅ c- v{] [m\ amXr¡ (Model)I ¡ mbn k¼ph À«v mÄ k zô - cn¨ Xv`mj mn mk {ÍXÚ \ mb s^ ÀUn\ mâ vsk n£ yoÌns â NnÓ ¡ mk {ÍX} camb (semiotic) k aô\ t¯ bpw X¯ ZNn¡ \ pwNcn{X¡ mc\ pamb anÌj Â ^ pÌ¡ mbpsS hymhl¡ mcn¡ k - aô\ (discussive)t¯ bpamWv `mj bpw k ¦ eÌ\ hpw X½me pÅ _ Ô amWvbYmÀYtem I s¯ k m[yam¡ pÅ Xv {] Xn\ n[m\ hyhØ bmÂ `mj HcpNnÓ amWv Hcp k wk Ìv me-

¯ nÂ hyà nl Ä¡ nSbnÂ A ÀYwDXÿ nZn¡ ní vhn nabwsN¿s¸ Sp¶ {] {l nbbpsS k nc-
h¨ nb L Sl anbnChnsS `m¡ hÀ¯ n¡ p¶ p {] Xn n¡ nhw F ¶ nÂ a\ Ê nepÅ k¦ -
eÿ\ § fpsS A À° s¯ `m¡ bneqsS DXÿ nZn¡ n¡ p¶ Xn W v(Representation is the production of the meaning of the concepts in your minds through language. It is the link between concepts which enables upto refer to either the real world of objects, people or events, or indeed to imaginary worlds of fictional objects, people and events).

F ÃmXc¨ nepÅ hk XpÅ fpwB fp fpwk wh§ fpw\ ½psS Nní naÞ e¨ n vNpäpw hl n¡ p¶ k¦ eÿ\ § fpamb mam k nl {] Xn n¡ n § fpamb m] ck ÿcw_ Ô s¸ «ncn ¡ p¶ p CXnÃnsX \ ap vtem s¯ \ nÀ Nn¡ m k nj yaÃ. \ ½psS Nní bnÂ cq w sl m ncn¡ p¶ k¦ eÿ\ § fpt Sbpw CtaPp fpt Sbpw hyhØ sb B {i bn nWv{] Xn n [m hyhØ bnÂ A À° w\ ne\ nÂ ¡ p¶ Xv

Hcp k wk Ã ¢ nc¨ nÂ DÄs¸ Sp¶ hÀ tem s¯ k am anb coXnb ne nWvhyndymn¡ p¶ -
Xv] ck ÿcw] ¦ psh¡ p¶ k wk Ã ¢ nc¨ nsâ A ÀY§ sf A hÀ\ nÀ½n¡ p bpw \ nÀh Nn ¡ p bpwsN¿p¶ p s] nXpn nbn] ¦ psh¡ s¸ Sp¶ Hcp `m¡ bnÂ {] th i \ we `n¡ pt ¼ nÃ anf Xan W v CXvk nj yanl p¶ Xv A ÀY§ sf hn nabwsN¿p¶ i Ð § tf bpw CtaPp - tf bpws] nXpn nbn l pdn¡ p¶] ZanW vNnÓ w(Sign). Cu NnÓ § Ä k¦ eÿ\ § sf {] Xn \ n¡ nh w sN¿p¶ p NnÓ § Ä¡ nSbnepÅ Cu k¦ eÿ\ } ean b _ Ô § sf hl nï p sl m vhyà nl Ä X½nÂ k wk Ã ¢ nc¨ nsâ A ÀYhyhØ sb (Meaning System) cq s¸ Sp ¯ p¶ NnÓ § Ä `m¡ bnÂ k wL Sn¡ n¡ s¸ Sp bpws] nXpn nb `m¡ bpsS \ ne\ neÿ n v I ncW am p bpwsN¿p¶ p CXv\ ½psS Nní I sf hm¡ p fm¡ ni Ð § fm¡ nCtaPp - fm¡ n anäp bpwA] ¨m¡ bnbn{] hÀ¯ n¡ p bpwsN¿p¶ p GsXnc p i Ð hpw hm¡ pw Zri y_ nw_ hpw hk XpÅpw Hcp NnÓ asa¶ coXnbnÂ {] hÀ¯ n¡ p¶ psh¡ nÂ A h aäv NnÓ § fpambn k wL Sn¡ n¡ s¸ «ncn¡ p¶ psh¡ nÂ A § s\ Hcp hyhØ bnbn \ ne- \ nÂ¡ p¶ psh¡ nÂ A hby vA ÀYs¯ hymJ en¡ m I gnbp¶ psh¡ nÂ A XvCu h¢ - W¨ nÂ `m¡ bnWv `m¡ m¡ eanb Cu hn I e\ eoXn k nacq nl I nk {X} T\ § fnepw k wk Ã ¢ nc] T\ § fnepw"`m¡ m¡ eanb anäw (Linguistic turn) F ¶ ph nl i j n¡ n s¸ Sp¶ p

[5] I nfnam cpÀ i nk \ wTravancore Archaeological Series Vol. V. Part 1(sI n:h . 343) 79.

"'s] ÀHân B WnÂ Hâ pws] ® nÂ
Hâ pwB I bnÂ A dp Xn eapwB Ä
Ccp Xpw\ q nHÅ \ ewF s¸ Às¸ «Xpw
I nSp sscb pwI sc] pcb nSh pwB f pwI cS'

[6] \ nS³] n«yA Ú nXI À¯ rl w

[7] Nnd by Â k n_ ne I rj W³ \ nbÀ (k ¼m) "\ œnb½t¯ näw, tI cf `m¡ nKn § Ä `nKw1. (XrÈqÀ: tI cf k nh nXy A ¡ nZan, 2005) 30p33.

[8] SnF ¨ v p³ ncna³ \ ¼ynÂ (k ¼m) "] qansXs] n¶ ½', c- v\ nS³] n«p nhy§ Ä. (k nwk Ã ncnl {] k n³ d eWh I p ytI cf k Ä¡ nÂ, 1999) 113p205.

[9] F wF wtk nat i Jc³ . tI cf¯ nse {] XypXÿ nZ\ _ Ô § Ä. (XrÈqÀ: ssk ³ _ p k y 2005) 36.

[10]] nsI .{i q ¢ e³ (F Un) I rj nbpsS\ n«dnh p Ä. (tI n«b w U nk n_ p k y 2004) 55p62.

[11] k nÂ h n¡ p‹tPnk ^ vk {Xck zXzn n¡ ¢ cWw aeb nfisNdp YbnÂ. (tI cf k ÀÆ em i ne , 2008) 30p31.

[12]] nh k ´ I pamcn t^ m t en dnse k {Xck zXz nÀ½nXn (] ¿¶ qÀ: F ^ F ^ F w] » n¡ j ³ k y 2000) 17p18.

[13] Gyanendra Pandey. *A History of Prejudice: Race, Caste and Difference in India and United States.* (New Delhi: Cambridge University Press, 2013) 34-60.

[14] "k u hÀ® I n§ nWn pe ps§ apZn ar® np
f nbcnae s¼nSpNncní I nbÞ

taÂ¯ nc- þ] pcþ nÌ nXk qX[ncnþ
{i caÂ {] thi- aÑ tl naf- Kn{Xh Ãd' (Nt{µ nÕ hwþ tÇnl w43)

[15] tl cf-¯ nse {] XypÂ¸ nZ\ _ Ô § Ä. 44.

[16] Xe b pwape b p´ pÅ þ
¯ s½-¯ nelpad¶ pS³
aÑ¼ pw] n¼ pwX-Ynssl b pw
sa¿ pwI n*n¸ I- À¶ pS³
l eÀ¶ pt] i nao³ hnÂ¡ pw
sNdpan¸ q*h pwsl nÑnXv
G h anZn¯ ncnl- oÀ® wB h rXw(A \ -´ } pcwh À® \ w (XrÈ qÀ: l dâ v_ pl kv y 1986) 101.)

[17] Sn] p 100.

[18] "HcpPnXnÑ i- n¸ Xp´ ak {Xo
al tf , asänecpPnXna[yanÑ
A [am] pÒ e\ yssYh] pwk nnv
apXe pwsl nÀ h nXvad¶ vPnXnÌ tÃn" (ssh i nl X{´ wtÇnl w36)

[19] tU nF w_ nat\ nPv tZi w tZi n anÀ¤: k nÌ nXysa¶ D] nZnÌ k na{Kn (tl n*b w
] m¸ ndk v_ pl kv y 2011) 14.

[20] sh «wanW nF wF .(P\ .F U n). "sshi nl X{´ wÌ. c- nÌ ncwh Àj s¯ Xncs² Sp´
ae b nfi } Zy§ Ä. h m.2 (tl n*b w Kpcp nY³] » nl ¡ j ³ k y 1978) 217.

[21] D® n ncpt Xh nNcnXw, KZyw p20, 90.
"\ ns¶ ¨ p*pl pgn cSWw
"F So] pe b o\ nsâ apJ w] pgp s«'
"\ nsâ ape apgph \ pwl pcph nWv
"\ nsâ Xe apSnapdn¸ s¸ Spw
"Xcs¡ nÅ nF Sp´ v\ nsâ I h nf nÂ sh ¨ pXcpw
"F Sol Å s¨ dpao\ nsâ XÅ b y vXnens l «nÌ htÅ n³ \ nl ¡ vl Å nÌ WnX¶ Xv
"A Sna¸ pe b tc \ n§ Ä¡ vk z´ vl n*nÌ Xpi cnÌ nÌ Wnì
"F So{i csl «htf A XvsN½ct\ nXh nl Sn

[22] Snsl .A \ nÂ l panÀ ae b nfi k nÌ nXy-¯ nse l cgnfi } cnl {] £ yw (XrÈ qÀ: tl cf k nÌ n
XyA ¡ nZan, 2004) 42.

[23] apà l wþ] ql ´ n*w\ ¼ qXncn

[24] k nA ti nl ³ . "PnXn¸ p½n `nl \ b psS k {Xq] £ w, h nÚ nÌ ssl ef n (Xncph \ ´ -
] pcw tl cf `n} mC³ Ì näyq*v 44, 7. 2013] p 21.

[25] sl . A ¿ ¸ ³ . k tl nZcsâ] Zy- rXnl Ä. (tl n*b w U nk n_ pl kv y 1981) 193.

[26] l S¯ \ n*van{ h nÌ ½. l Wns¡ n¶ . (tl n*b w k nÌ nXy{] h À¯ I k I I cWk wL w,
1969) 14.

[27] sl .an{ h nÌ ½. {Kna{i cl Ä. (tl ngnl ¡ nSv] nsl .{_ tZgkv y 1959) 1p4.

[28] l S¯ \ n*van{ h nÌ ½b psS l rXnl Ä. (tl ngnl ¡ nSvanXr- qan, 2008) 119.

[29] ae b nfi k nÌ nXy-¯ nse l cgnfi] cnl {] £ yw 50.

[30] sl .C.F ³ . sl .C.F ¶ nsâ sXcs² Sp´ {] _ Ô § Ä. (tl ngnl ¡ nSvl cnXl w
_ pl kv y 2006) 229.

[31] Sn] p 229.

[32] tU m.h Õ e³ h nXpt Èen "Xnck v rXk {XoXz´ nsâ \ ne h nf nì. CSt Èen¸ h nX k ¼ nZ-
\ h pw] T\ h pw tU nl h Snb nÀ cnaN{µ³ . (Xncph \ ´ } pcw tl cf `n} m C³ Ì näyq*v
2004) 349þ352.

[33] PnI- ¦ e¡ pdp¸ v "Hcp] pgb pwad¶ eph nÌ pwÌ PnÌ psS Xncs² Sp´ l h nXI Ä. (tl n*b w
U nk n_ pl kv y 2008) 389.

[34] t] mÀ Nmd¡ tcmSy F wk Xy{] I mi w, F {_ I mv A bmcp pgn (F U n). ZemXI v hmXI Ä Hcp] T\ w (XmcpnÃ: ss{I k Xh k mh mXyk amXn, 1992) 191p195.

[35] C.]{ ncmPt Kmj me³ . I hmXb psS {Kma§ Ä. (XrÈqÀ: I dâ v_ pl k v, 2008) 23.

[36] k ¨ nZm\ µ³ . k ¨ nZm\ µsâ I hmXI Ä 1965p2005. (tI m«bw: U nk n_ pl k v, 2006) 282.

[37] KoX. B [p. nI aeb mfI hmXb mse k {XoX \] £ k ad] \ § Ä. (tI mgnt¡ mSv: e n] n] » n t¡ j ³ k v, 2002) 227.

[38] Sn] p 229.

[39] C.hmcmaI r¡ W³ (F U n) amf¡ hm¡ p‹n] T\ § f pwcN\ I f pw (tI m«bw: U nk n_ p I k v, 2011) 183p184.

[40] cmL h³ A t¯ mfnm I - ¨ n (tI m«bw: I dâ v_ pl k v 1996)

[41] tU m.H.sI .k t´ mj v(k am). I mXÂ : aeb mf- ¨ mse ZemXv I hmXI Ä. (tI m«bw: U nk n-_ pl k v, 2012)

[42] Sn] p 105p106.

[43] tU m.F w._ mat\ mPv(k am) apZmX: aeb mf- ¨ mse ZfmXk {XoI hmXI Ä. (tI mgnt¡ mSv hmZymÀYn] » nt¡ j ³ k v, 2014)

[44] [\ y F wU mb psS "s\ bXps\ bsXSp¯ pl¶ hÄ' F ¶ I hmXb mse hcnI Ä. (Sn] p 26p27)

[45] k p. mX tXm¸ nersâ "sab v m«pl mcn F ¶ I hmX. (Sn] p 82p83).

[46] hmk n{i dP³ . cml pl me w (XrÈqÀ: ssk ³ _ pl k v, 2007) 21.

[47] A \ p_ Ô wI mWpl .

[48] tI mfn¸ k vaZm½. L mXI h{ w (tI m«bw: U mk n_ pl k v 1976(1877))

[49] I mXdn¸ I ¶ apÃ³ k v^ pÂ tamh nF ¶ pwtI mcpW F ¶ pwt] cmb c- vk {XoI f psS I Y. dh . tPmk ^ v] oäÀ (F U n) (Xmcpn\ ´] pcw: Nn] » nt¡ gk v 2013)

[50] tU m.F wF w_ ¡ oÀ. aeb mfsNdpI Ymk mh mXyNcn{Xw (XrÈqÀ: tI cf k mh mXyA ¡ mZ-an, 2002)

[51] aqÀt¡ m¯ vI pamc³ . "] Å mb mse aWn. aqÀt¡ m¯ vI pamcsâ I YI Ä k ¼qÀ® k am-I mcw (tI mgnt¡ mSv amXr`qan_ pl k v 1987) 136p137.

[52] A \ p_ Ô wI mWpl .

[53] A \ p_ Ô wI mWpl .

[54] F wA mcmb W¡ pdp¸ v"\ œ n. amXr`qanB gN¸ Xn¸ v 12, 43. (1935)] p 30.

[55] k mdmtPmk ^ vk mdmtPmk ^ msâ k ¼qÀ® I YI Ä. (XrÈqÀ: I dâ v_ pl k v, 2010) 505.

[56] dÒm¸ I mS§ bw(F U n). A [x rXwpB Zmh mk nZfmX] £ I YI Ä. (I ® qÀ: ssI cf n _ pl k v 2010).

[57] F wB ÀtcWpl pamÀ (F U n). R mdpl Ä: aeb mf- ¨ mse ZemXv YI Ä. (tI m«bw: k mh n Xy{] hÀ¯ I k I I cWk wL w, 2014)

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

അധ്യായം 3

ദലിത്സ്ത്രീ:
അധ്വാനവും ആഖ്യാനവും

അധ്യായം മൂന്ന്

ദലിത്സ്ത്രീ അധ്വാനവും ആഖ്യാനവും

സമൂഹത്തിന്റെ നിലനില്പിനാവശ്യമായ വിഭവങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനായി സാമ്പത്തികവും കാർഷികവുമായ മേഖലകളിൽ നിരന്തരം അധ്വാനപ്രക്രിയയിലേർപ്പെട്ടവരായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീകൾ. അവർ സാമൂഹികാധ്വാന(ീരശമഹ ഹമയീൗ)പ്രക്രിയയിൽ സക്രിയരായിരുന്നു. നിർബന്ധിത അധ്വാനം (ളീൃരലറ ഹമയീൗ) അവർക്കുമേൽ ചുമത്തപ്പെട്ടിരുന്നു. എന്നാൽ ഇങ്ങനെയുള്ള അധ്വാനത്തെ പൊതുസമൂഹം ആദരിക്കുകയുണ്ടായില്ല. ജാതീയമാനങ്ങൾക്കകത്ത് ദലിത്സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനം അപമാനവീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ജാതി-ലിംഗപദവികൾക്കുള്ളിലാണ് അവരുടെ അധ്വാനകർത്തൃത്വം രൂപപ്പെട്ടത്. തന്റെ സ്വകാര്യജീവിതത്തിനോ കുടുംബത്തിനോ വേണ്ടിയായിരുന്നില്ല അവർ അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ ഉപരിതലങ്ങളിൽ അലസജീവിതം നയിച്ചിരുന്ന സവർണ്ണരുടെ ഉപഭോഗത്തിനാവശ്യമായ വിഭവങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനായി അവർ സ്വജീവിതം സമർപ്പിച്ചിരുന്നു. സവർണ്ണസമൂഹത്തിന്റെ വൃത്തിബോധം അശുദ്ധി കല്പിച്ച ഇടങ്ങളിൽ ആശ്രിതരായി ഭൃത്യസേവനം നൽകാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ജീവിതകാലം മുഴുവൻ അവർ കഴിഞ്ഞുപോന്നു. അധ്വാനരംഗങ്ങളിൽ ക്രിയാത്മകമായി ഇടപെട്ടവരെന്ന നിലയ്ക്ക് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനത്തേയും ആ പരിസരത്ത് അവരനുഭവിക്കുന്ന സവിശേഷമായ പ്രശ്നങ്ങളേയും എടുത്തുപരിശോധിക്കേണ്ടത് അനിവാര്യമാകുന്നു. മറ്റ് സ്ത്രീകളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തരായി സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക വിഭവങ്ങളുടെ നിർമ്മാണപ്രക്രിയയിൽ തന്റെ ശാരീരികാധ്വാനംകൊണ്ട് സമർപ്പിതരായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ബഹുമുഖമായ അധ്വാനരൂപങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് അത്തരം സന്ദർഭങ്ങൾ പ്രമേയമായി സ്വീകരിച്ച കഥകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

3.1. ഉത്പാദനപ്രക്രിയയും അധ്വാനരൂപങ്ങളും

പ്രാചീനഭാരതത്തിൽ കാർഷികോത്പാദനത്തിന് മുൻകൈയ്യെടുത്തിരുന്നത് സ്ത്രീകളാണെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[1]. മാനവചരിത്രത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിലും പ്രാചീനകാർഷികസമൂഹത്തിലും സ്ത്രീക്കായിരുന്നു പ്രഥമസ്ഥാനം. മാതൃസംസ്കൃതിയിൽനിന്നാണ് മനുഷ്യസംസ്കൃതി ജന്മമെടുക്കുന്നത്. കുഞ്ഞിന് ആശ്രയയവും അഭയവും സമൂഹത്തിന് ഉഭയവും നൽകി വളർത്തിയത് സ്ത്രീയാണ്. ഫലങ്ങൾ നൽകി സ്വീകരിച്ചും പ്രകൃതിയെ മനസ്സിലാക്കി പാകി മുളപ്പിച്ചും കാർഷിക സംസ്കൃതിയിലേക്ക് മനുഷ്യനെ നയിച്ചത് സ്ത്രീയാണ്. കുടുംബത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ് സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധം. കുടുംബത്തിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധമാണ് സമൂഹത്തിലെ തൊഴിൽ വിഭജനത്തിന് തുടക്കം കുറിക്കുന്നതെന്ന് ഏംഗൽസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു[2]. ബി.സി. ആറായിരാമാണ്ട് വരെ മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ ഏറെക്കുറെ സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയാണ് (ാമൃേശമൃരവമഹ ്യെലോ) നിലവിലിരുന്നത്. വേട്ടയാടലും ഫലമൂലാദികൾ പെറുക്കലുമായിരുന്നു സ്ത്രീപുരുഷ തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ ആദ്യരൂപങ്ങൾ. കായ്കനികൾ പെറുക്കലിൽനിന്നും കാട് വെട്ടിച്ചുട്ടുള്ള കൃഷിയിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിന് നിർണ്ണായകപങ്ക് വഹിച്ചിരുന്നത് സ്ത്രീകളായിരുന്നു. സ്ത്രീകൾ ഭൂമിയിൽ പഴയ വിത്തു വിതച്ച് പുതിയ ധാന്യങ്ങൾ വിളയിച്ചു. കൃഷിയിലെന്നപോലെ അവൾ നിർമ്മാണപ്രവർത്തനത്തിലും പങ്കാളിയായിരുന്നു. അങ്ങനെ സാമ്പത്തികപുരോഗതിയുടെ എല്ലാ സംരംഭങ്ങളും സ്ത്രീയിൽനിന്നാണ് ഉണ്ടായത്.

3.1.1. അധ്വാനസങ്കല്പനങ്ങൾ

ഏതൊരു പദാർത്ഥത്തിന്റെയും വില നിർണ്ണയിക്കുന്നത് അതിലന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള പ്രയത്നമാണ്. ഉത്പാദനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് മാർക്സ് പൊതുവെ അധ്വാനത്തെ നിർവ്വചിച്ചിരുന്നത്. അധ്വാനം, ഒരു വസ്തുവിൽ അധിഷ്ഠിതമായ പ്രക്രിയയാണ് എന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നുണ്ട്. മാർക്സിന്റെ 'ഗ്രൂന്തിസ്സെ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ അധ്വാനപ്രക്രിയയെ ഇങ്ങനെ പുനർനിർവചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അധ്വാനപ്രക്രിയയുടെ മൂന്നു ഘടകങ്ങളാണ്, അധ്വാനപദാർത്ഥം, അധ്വാനോപാധി, പിന്നെ

അധ്വാനവും. ഈ മൂന്നിന്റെയും ചലിക്കുന്ന ഐക്യമാണ് അധ്വാനപ്രക്രിയ[3]. ''തന്റെയും സഹജീവികളായ അന്യരുടെയും ആവശ്യങ്ങളെ നിറവേറ്റുന്നതിന് ഉപയുക്തമായ മനുഷ്യപ്രയത്നത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു സാമ്പത്തിക വ്യാപാരശാഖയാണ് ഉത്പാദനം''[4]. ഒരു വസ്തുവിന്റെ മൂല്യം നിർണ്ണയിക്കുന്നത് പ്രയത്നമാണെന്നും അതുകൊണ്ട് പ്രയത്നത്തിന്റെ പ്രതിഫലം ഉത്പന്നമായിരിക്കണമെന്നുമാണ് മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തം. തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം എന്ന സങ്കൽപ്പനം മൂലധനവ്യവസ്ഥിതിയിലാണ് നിർവ്വചിക്കപ്പെടുന്നത്. തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം എന്ന വിളിപ്പേരിലുൾപ്പെട്ടിരുന്ന അധ്വാനിക്കുന്ന മനുഷ്യർ ഭൂരിഭാഗവും ദലിതരായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ സാമൂഹികാധ്വാനത്തിൽനിന്നും ഒന്നും തിരിച്ച് ലഭിക്കാനില്ലാത്തവരായിരുന്ന ഈ ജനസമൂഹത്തിന്റെ അധ്വാനം ഒരു നിർബന്ധിതസേവനമായി മാറ്റപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. പ്രകൃതിയെ പരുക്കേൽപ്പിക്കാതെ ഭക്ഷ്യയോഗ്യവും അല്ലാത്തതുമായ വിളകളുണ്ടാക്കി കൃഷിരീതികളിലേർപ്പെടാനും ജീവിക്കാനാവശ്യമായ വസ്തുക്കൾ തനതായ രീതിയിൽ നിർമ്മിക്കാനും അവർ ജൈവികമായ മാർഗ്ഗങ്ങൾ കണ്ടെത്തി. മണ്ണിനെയും ജലത്തെയും മലിനീകരിക്കാതെ അവർ വിവിധ ഭക്ഷ്യോത്പന്നങ്ങൾ വിളയിച്ച് വ്യത്യസ്ത തൊഴിൽക്കൂട്ടങ്ങളായിമാറി. നിത്യമായ ഉത്പാദനപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നവരിൽ ഭൂരിഭാഗവും സ്ത്രീകളായിരുന്നു.

കാർഷികസാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയിലെ സ്ത്രീകളുടെ സ്ഥാനത്തെപ്പറ്റി പലതരം അഭിപ്രായങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നു. അതായത്, സാമ്പത്തികപുരോഗതിയിൽ സ്ത്രീകളുടെ പങ്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ ലോകത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിലായി കാർഷികോത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ സ്ത്രീകളുടെ പങ്കാളിത്തം വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ്. ആഫ്രിക്കയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന കൃഷിരീതിപ്രകാരം ഭക്ഷ്യധാന്യോത്പാദനം സ്ത്രീകൾ, പുരുഷന്മാരുടെ വലിയതോതിൽ ഉള്ള സഹായമില്ലാതെ നടപ്പിലാക്കിട്ടുണ്ടെന്നാണ്[5].

കേരളത്തിന്റെ കാർഷികോത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ നേരിട്ട് ഏർപ്പെട്ടിരുന്നത്

അടിസ്ഥാന ഉത്പാദകരെന്ന് (ജൃശാമ്യ്യ ജ്യീറൗരലൃെ) വിളിക്കുന്ന ദലിത് കാർഷികസമൂഹമാണ്. തങ്ങളുടെ ജീവിതവൃത്തിയുടെ മുഴുവൻ സമയവും കാർഷികോത്പാദനത്തിനുവേണ്ടി ചെലവഴിച്ചിട്ടും, സ്വന്തം നിലനിൽപ്പിനുവേണ്ടിയുള്ള വിഭവങ്ങൾ സമാഹരിക്കുവാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ നേരിട്ട് പങ്കെടുത്ത് വിഭവോത്പാദനം നടത്തേണ്ടത് ദലിത്സമൂഹങ്ങളുടെ സാമൂഹികബാധ്യതയും കടമയുമായിരുന്നു. അടിയാളർ എന്ന നിലയിൽ അവർ അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടേണ്ടത് കീഴ്മ ര്യാദബന്ധങ്ങളുടെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. അടിസ്ഥാനവർഗങ്ങളുടെ കാ യികാധ്വാനത്തെ ഇങ്ങനെ ഒരു സേവനബാധ്യതയെന്ന നിലയിൽ ഭരണാധികാരി കളും ഭൂവുടമകളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. ഇത്തരം അധ്വാനബാധ്യതയെ 'ഊഴിയംവേല' എന്ന് വിളിച്ചിരുന്നു. ഇതിന് നിർബന്ധിത അധ്വാനത്തിന്റെ (ളീൃരലറ ഹമയീൗ) സ്വഭാവമായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. അവർണ്ണസമുദായക്കാ രെക്കൊണ്ട് പ്രതിഫലം കൂടാതെ ജോലിചെയ്യിച്ചിരുന്ന ഏർപ്പാടാണ് ഊഴിയംവേല. നാട്ടുടയവർക്കും ക്ഷേത്രങ്ങൾക്കും വേണ്ടി അവർ അധ്വാനിക്കണമായിരുന്നു. ഉദ്യോഗസ്ഥൻമാരും സവർണ്ണജാതിക്കാരും നിശ്ചയിക്കുന്ന ദിവസങ്ങളിൽ ജോലിക്ക് ഹാജരായിക്കൊള്ളണമെന്നതായിരുന്നു നിബന്ധന. ഈഴവർ ഉൾപ്പെ ടെയുള്ള അവർണ്ണർ അക്കാലത്ത് ഊഴിയംവേലയിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നു. ആഹാരം മാത്രമേ പ്രതിഫലമായി അവർക്ക് നൽകിയിരുന്നുള്ളൂ. രാജ്യത്തെ റോഡുകളും തോടുകളും പാലങ്ങളും അണക്കെട്ടുകളും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടത് അടിമകളായ മനുഷ്യ രുടെ ഇത്തരം അധ്വാനമുപയോഗിച്ചായിരുന്നു. മതം മാറിയ ദലിതരും നിർബന്ധ മായും ഊഴിയംവേലയ്ക്കെത്തണമെന്ന രാജശാസനങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്[6].

3.2. അധ്വാനവും സ്ത്രീയും പ്രാചീനകേരളത്തിൽ

കേരളത്തിൽ ശിലായുഗമനുഷ്യരുടെ ജീവിതരീതിയെക്കുറിച്ച് ചരിത്രപഠന ങ്ങളിൽനിന്ന് സാമാന്യധാരണകൾ മാത്രമേ ലഭ്യമായിട്ടുള്ളൂ. നവീനശിലായുഗ ത്തിൽനിന്ന് മഹാശിലായുഗത്തിലേക്കുള്ള മാറ്റം പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. ഭക്ഷ്യശേഖര

ണമായിരുന്നു പ്രധാന അതിജീവനരൂപം. നായാടിയും വനവിഭവങ്ങൾ ശേഖരിച്ചും മനുഷ്യർ കഴിഞ്ഞുപോന്നു. ഇരതേടലിനെയും ഭക്ഷ്യശേഖരണത്തെയും (വൗിശേഴ മിറ ഴമവേലൃശിഴ) ആശ്രയിച്ചിരുന്ന കൂട്ടായ്മകളാണ് അക്കാലത്ത് ഉണ്ടായിരുന്നത്. നവീനശിലായുഗത്തിൽ തന്നെ പുനംകൃഷി നിലവിൽ വന്നിരുന്നു. കേരളത്തിലെ മഹാശിലാസ്മാരകങ്ങളിൽ ഇരുമ്പ്ലോഹം വ്യാപകമായി കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഇരുമ്പുപകരണങ്ങൾ ആദ്യകാലത്ത് നായാട്ടിനായുപയോഗിച്ചെങ്കിലും പിന്നീട് കൃഷിയുപകരണങ്ങളായി തീരുകയാണുണ്ടായത്. ഇരുമ്പിന്റെ കണ്ടുപിടിത്തം ഉൽപ്പാദനസമ്പ്രദായത്തിൽ ഗുണപരമായ മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. മഹാശിലാസ്മാരകങ്ങളിൽനിന്ന് ലഭിച്ച വസ്തുക്കൾ ഭക്ഷ്യോൽപ്പാദനത്തിന്റെ വ്യാപനത്തെ വളരെ വ്യക്തമായി കാണിക്കുന്നുണ്ട്. മഹാശിലാസ്മാരകങ്ങളിൽ പലതും നായാട്ടിൽനിന്ന് കൃഷിയിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിന്റെ പല ഘട്ടങ്ങളിലായിരുന്നു ഉടലെടുത്തത്. നദീതട ങ്ങളും താഴ്വരപ്രദേശങ്ങളുമാണ് കർഷകരുടെ കേന്ദ്രങ്ങളായി വളർന്നത്[7].

പുരാവസ്തുതെളിവുകളും പഴന്തമിഴ്പാട്ടുകളും നൽകുന്ന സൂചന അനുസ രിച്ച് മഹാശിലാകാലഘട്ടത്തിലെ മനുഷ്യജീവിതത്തിനുതകുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളേയും അതിജീവനരൂപങ്ങളേയും കുറിച്ചുള്ള വിവരങ്ങൾ ലഭ്യമായിട്ടുണ്ട്. ഏയിനർ, വേടർ, കുറവർ മുതലായ വിഭാഗങ്ങളെ മലകളിലെ നിവാസികളായി സംഘ കൃതികളിൽ കാണുന്നു. വേടരുടെയും ആയരുടെയും വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരാണ് പിന്നീട് ഭക്ഷ്യോത്പാദനത്തിലേക്ക് മാറുന്നത്. പുറമ്പോക്കുകളിലും പുഴമ്പാലികളി ലുമെല്ലാം കുടിലുകെട്ടിപ്പാർത്ത വേടർ, കുറവർ, ആയർ എന്നീ വിഭാഗങ്ങൾ അതിജീവനമാർഗമായി കാർഷികവൃത്തി സ്വീകരിക്കുകയും ഒടുവിൽ കർഷകസമൂ ഹങ്ങളായി പരിണമിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ സമൂഹങ്ങളാണ് പിന്നീട് ഉഴവർ, പുലയർ, പറയർ എന്നെല്ലാം അറിയപ്പെട്ടത്. ‘പുലം’ എന്നാൽ ഭൂമി എന്നാണർത്ഥമാക്കുന്നത്. കാർഷികാധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ നേരിട്ട് ഇടപഴകിയ ഈ സമൂഹങ്ങൾ പുഴയിറമ്പുകളിലും മറ്റുമായിരുന്നു കൂടുതലായും വസിച്ചിരുന്നത്. പറമ്പുകളിലും കുന്നിന്റെ നിറുകയിലും താമസിച്ചിരുന്നവരാണ് കാടുകൾ

വെട്ടിത്തെളിച്ച് പുനംകൃഷി നടത്തിയത്. വെള്ളത്തെ ആശ്രയിച്ചു രൂപപ്പെട്ട കാർഷികപ്രദേശങ്ങളെ 'മെൻപുല'മെന്നും മലയോരങ്ങളിലും ചെരിവുകളിലുമുള്ള ബഹുവിളപ്രദേശങ്ങളെ 'വൻപുല'മെന്നും പറഞ്ഞിരുന്നു. സംഘകാലത്തെ നാടുകൾ ഒരു ജൈവ-ആവാസ കാർഷികവിഭവഭൂവിഭാഗം എന്ന നിലയിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്തപ്പോൾ ഇത്തരം പ്രദേശങ്ങൾ കാർഷികോത്പാദനത്തിന്റെയും വിഭവസമാഹരണത്തിന്റെയും കേന്ദ്രങ്ങളായി മാറി[8].

'കുടികൾ' പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു കാർഷികഘടകമായിരുന്നു. ആദ്യകാലഘട്ടത്തിൽ 'കുടികൾ' എന്നത് ആവാസകേന്ദ്രം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രയോഗിച്ചിരുന്നത്. കൃഷിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമൂഹികപുരോഗതിയോടെ ഇത്തരം ആവാസകേന്ദ്രത്തിലെ ജനങ്ങൾ കർഷകരായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. എന്നാൽ കുടികളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു ജന്മികളുടെ 'മനകൾ', 'തറവാടുകൾ' എന്നിവ. വലിയ കാർഷികസമൂഹങ്ങളിൽ 'കുടികളുടെ' ഒരു സമൂഹം തന്നെയുണ്ടായിരുന്നു. നന്നേ ചെറിയ ആവാസസ്ഥലം എന്ന അർത്ഥത്തിലായിരുന്നു കുടി എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. കുടികളിലെ പ്രധാന തൊഴിലാളികൾ ജന്മിമാരുടെ പാട്ടക്കാരായിരുന്നതിനാൽ കൂട്ടായ അധ്വാനത്തിലൂടെ സ്ത്രീ തൊഴിലാളികളായിരുന്നു കുടികളെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നത്[9]. ഇത്തരം 'കുടി'സമ്പ്രദായത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിൽ കാർഷികഅധ്വാനപ്രക്രിയ വളരെ സങ്കീർണ്ണമായിരുന്നു. കാരണം അവരുടെ കാർഷിക അധ്വാനവും ഗാർഹിക അധ്വാനത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

സംഘംകൃതികളിലെ 'ഐന്തിണൈ' സങ്കല്പം അഞ്ചു ഭൂവിഭാഗങ്ങൾ എന്നതിലുപരി അഞ്ചുരീതിയിലുള്ള ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥകളെക്കൂടി സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഓരോ പ്രദേശത്തിന്റെയും പ്രത്യേകതയനുസരിച്ച് കൃഷി ഉപകരണങ്ങളും ഉൽപ്പാദനക്രമങ്ങളും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. വനവിഭാഗങ്ങളായിരുന്നു കുറിഞ്ചിനിവാസികളുടെ ജീവിതമാർഗ്ഗം. വേട്ടുവർ മാംസം കൊടുത്ത് മരുതം പ്രദേശത്തുന്നിന്നും നെല്ലുവാങ്ങിപ്പോന്നു. മുല്ലൈനിവാസികൾ കന്നുകാലിവളർത്തലിൽ വിദഗ്ധരായിരുന്നു. നെയ്തലിലെ പരതവർ, മീനവർ മുതലായവർ മത്സ്യബന്ധനം നടത്തുന്നവ

രുമായിരുന്നു. പാലൈയിലെ മറവർ പ്രധാനമായും മറ്റ് നിവാസികളുടെ വസ്തുക്കൾ മോഷണം നടത്തി ജീവിച്ചുപോന്നു. സംഘകാലം ഉത്പാദനവിനിമയമാർഗ്ഗങ്ങളുടെ വൻതോതിലുള്ള വളർച്ചയുടെ കാലമായിരുന്നു. മഴുവുപയോഗിച്ച് കാടുവെട്ടിത്തെളിക്കുക, മൺവെട്ടി മുതലായവ ഉപയോഗിച്ച് മണ്ണ് കൃഷിക്കുപയുക്തമാക്കുക, കന്നുപൂട്ടി കലപ്പകൊണ്ട് ഉഴുക, വിതയ്ക്കുക, അരിവാൾകൊണ്ട് കൊയ്യുക, തുടർന്നു നെല്ലുകുത്തി അരിയാക്കി സംഭരിക്കുക ഇങ്ങനെ കാർഷികവിദ്യയുടെ എല്ലാ ഘട്ടങ്ങളും വളർന്നുവന്നതായി സംഘംകൃതികളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു[10].

കാർഷികവൃത്തിയുടെ പുരോഗതി സ്വാഭാവികമായും ലിംഗപരമായ തൊഴിൽവിഭജനത്തെ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവന്നു. സ്ത്രീകൾ കാർഷികോത്പാദന പ്രക്രിയയിൽ നേരിട്ട് ഇടപെട്ടിരുന്നവരായിരുന്നു. കാർഷികവൃത്തിയിൽ സ്ത്രീകൾ സക്രിയമായിരുന്നതിന്റെ ധാരാളം സൂചനകൾ സംഘം പാട്ടുകളിൽനിന്നും ലഭിക്കുന്നുണ്ട്. കാർഷികോത്പാദനത്തിൽ സ്ത്രീകൾ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറുതല്ലായിരുന്നു. തങ്ങളുടെ ഋതുചക്രവും പ്രകൃതിയുമായി ജൈവികമായൊരു ആത്മബന്ധം പുലർത്താൻ സ്ത്രീക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നു. പ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള അവളുടെ അറിവുകൾ പുതിയ ഫലമൂലാദികൾ കണ്ടെത്തുന്നതിനും വഴിയൊരുക്കി. ഭക്ഷ്യശേഖരണത്തിൽ ഭക്ഷ്യയോഗ്യമായ വസ്തുക്കൾ പെറുക്കി ശേഖരിക്കുന്നതിൽ സ്ത്രീകൾ വിദഗ്ധരായിരുന്നു. കാർഷികമേഖലയിൽ സജീവമായി ഇടപെടുമ്പോൾതന്നെ പുതിയ ജ്ഞാനിമങ്ങൾ രൂപീകരിക്കുവാനും അവൾക്കു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഔവ്വയാർ, കാക്കൈപാടിനിയാർ പോലുള്ള കവയിത്രികൾ സംഘകാലത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന സാഹിത്യനൈപുണ്യം വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.

ബഹ്വതിജീവനരൂപങ്ങളായ ഇരതേടൽ, വേട്ടയാടൽ, പുനംകൃഷി എന്നിവയോടൊപ്പം കൃഷിക്ക് നിലമൊരുക്കുക, വിത്ത് സൂക്ഷിക്കുക, വിതയ്ക്കുക, വിത്തുമുളയ്ക്കുമ്പോൾ പറിച്ചുനടുക, കളനീക്കുക, വളർന്നുവരുന്ന ചെടിയെ പരിപാലിക്കുക, കിളികളെയാട്ടുക, കൊയ്യുക, പൊടിപാറ്റുക, മെതിക്കുക, അറ നിറയ്ക്കുക, മീൻ പിടിക്കുക, വീട്ടുജോലികളെടുക്കുക, കുഞ്ഞുങ്ങളെ പരിപാലിക്കുക എന്നിങ്ങനെ വിവിധ വിതാനങ്ങളിലുള്ള ജോലികളായിരുന്നു സ്ത്രീകൾ ചെയ്തിരുന്നത്.

തങ്ങളുടെ കൈവശമുള്ള ഉത്പാദനവസ്തുക്കൾ വിറ്റ് പകരം ഭക്ഷ്യവസ്തുക്കൾ ശേഖരിക്കാനും ഇവർ ശ്രമിച്ചിരുന്നു. ഉപ്പുവിറ്റ് പകരം നെല്ലുവാങ്ങുന്ന സ്ത്രീക ളെക്കുറിച്ച് സംഘംകൃതികളിൽ സൂചനയുണ്ട്. ഇങ്ങനെ മണ്ണിനെയും മഴയെയും കണ്ടറിഞ്ഞ് സ്ഥലത്തെ കൃഷിക്കുപയുക്തമാക്കാൻ സ്ത്രീകൾ മുൻകൈയ്യെടുത്ത് പ്രവർത്തിച്ചു. ഭൂമിയോടൊപ്പം കൂട്ടിക്കെട്ടപ്പെട്ട ശരീരമായിരുന്നു അവർക്കുണ്ടായിരു ന്നത്. വ്യക്തിശരീരം(കിറശ്ശറൗമഹ യീറ്യ) പ്രധാനമായിരുന്നില്ല. മധ്യകാലത്ത് സ്ത്രീകളുൾപ്പെടെയുള്ള തൊഴിൽസമൂഹങ്ങൾ പൊതുവെ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് 'ആൾ' എന്നായിരുന്നു. പെണ്ണാൾ/ആണാൾ എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലൂടെയും അടിയാളർ തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകളിലൂടെയും ഇത് വ്യക്തമാകുന്നു. 'അധ്വാനിക്കുന്ന ആൾ' എന്ന സങ്കൽപ്പമായിരുന്നു അത്. കിളിമാനൂർ ശാസനങ്ങളിൽ കുടികളെ 'ആണാളും പെൺറാളും' എന്ന് പ്രത്യേകം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്[11].

കുന്നിൻപ്രദേശങ്ങളും സമതലങ്ങളും വിഭവോത്പാദനമേഖലകളായും അവിടങ്ങളിൽ പാർത്തിരുന്ന നായാടികളോ പെറുക്കിത്തീനികളോ ആയ ഗോത്ര സമൂഹങ്ങൾ ഉത്പാദകരായി മാറിയതിലൂടെയാണ് സമൂഹരൂപീകരണത്തിന്റെ പുതിയഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നത്[12]. ക്രിസ്തുവർഷം അഞ്ചുമുതൽ പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടുവരെയുള്ള കാലഘട്ടങ്ങളിൽ കാർഷികോത്പാദനരീതിക്ക് മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചു. അഞ്ചുതിണകളായുള്ള വിഭജനം ഇല്ലാതാവുകയും ഭക്ഷ്യോത്പാദനം ഉടയവർ, ഊരാളർ, കാരാളർ, കുടിയാർ, അടിയാർ എന്നീ തട്ടുകളായുള്ള സമൂഹ വിഭജനത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ളതാവുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണ, ബുദ്ധ, ജൈനവിശ്വാസരൂപങ്ങൾ തദ്ദേശീയസമൂഹത്തിൽ ഇടപെടുകയും സമൂഹവിഭജന ത്തോടൊപ്പം വിഭവരൂപങ്ങളെയും അറിവധികാരബന്ധങ്ങളെയും മേൽ-കീഴ്വ്യവ സ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ വിന്യസിക്കുകയും ചെയ്തു. ജാത്യാധിഷ്ഠിത മേൽ-കീഴ്ബന്ധ ങ്ങളെ ബ്രാഹ്മണാശയങ്ങൾ അറിവധികാരരൂപങ്ങളായി സാധൂകരിച്ച പ്രക്രിയയും ഇതോടൊപ്പമാണ് വളർന്നുവന്നത്. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ സംസ്ഥാപനത്തിലേ ക്കും ഉത്പാദകസമുദായങ്ങളുടെ അടിച്ചമർത്തലിലേക്കും നയിച്ച കാർഷികവ്യവ സ്ഥ സങ്കീർണ്ണമായ സമൂഹബന്ധങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായിരുന്നു[13]. ബുദ്ധ-ജൈ

നമതങ്ങൾ കൃഷിപ്പണിയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണരുടെ ഇടപെടൽ കാർഷികോത്പാദനത്തിന്റെ ആസൂത്രണവും നിയന്ത്രണവും ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെ തദ്ദേശീയരുടെയും കുടിയേറ്റക്കാരുടെയും ഇടകലരൽകൊണ്ട് വ്യത്യസ്ത ജ്ഞാനമാതൃകകളിലൂടെ വിപുലമായൊരു കാർഷികസംസ്കാരം രൂപപ്പെട്ടുവന്നു.

സംഘകാല ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ കാർഷികസമുദായങ്ങളായി പരിവർത്തനം ചെയ്ത പ്രക്രിയയോടൊപ്പമാണ് കേരളത്തിലെ ജാതിരൂപീകരണം ആരംഭിച്ചത്. ബ്രാഹ്മണരും നാട്ടുടയവരും മറ്റ് പ്രാദേശികകോയ്മകളുമടങ്ങുന്ന ഒരു മേൽനിരയും അവരുടെ നിയന്ത്രണത്തിൻകീഴിൽ ഉഴവർ, ഈഴവർ, വെള്ളാർ, അടിയാർ തുടങ്ങിയ കീഴ്നിരയും രൂപപ്പെട്ടു. ഈ വിഭാഗങ്ങളിൽ ഏറ്റവും താഴ്ന്ന നിലയിലുള്ളവരായിരുന്നു അടിയാർ വിഭാഗം. നിർബന്ധിത അധ്വാനമാണ് അടിയായ്മയായി പരിണമിച്ചത്. ഈഴവർ തുടങ്ങിയ മറ്റ് കീഴ്വിഭാഗങ്ങൾക്ക് തങ്ങളുടെ കൃഷിസ്ഥലങ്ങളിൽ താമസിക്കുന്നതിനും ഭൂമി കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്നതിനും അവകാശമുണ്ടായിരുന്നു. ഇവരുൾപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ അതിജീവനത്തിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു പ്രധാനമായും ഇവർ കാർഷികോത്പാദനം നടത്തിയിരുന്നത്. എന്നാൽ അടിയാളവിഭാഗത്തിന് തങ്ങൾ കൃഷിചെയ്യുന്ന ഭൂമിക്കുമേലോ ഉത്പന്നത്തിനുമേലോ യാതൊരു അവകാശവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അധ്വാനം ഒരു സാമൂഹിക ബാധ്യതയായത് ഈ വിഭാഗത്തിന് മാത്രമാണ്. പുലയർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള അടിയാള സമൂഹത്തെ ഭൂമിയോടൊപ്പം കൈമാറ്റം ചെയ്തിരുന്നതായി തെളിവുകൾ കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. 'പെരുവയൽ ഭൂമിയും പുലയരും' കൈമാറ്റം ചെയ്തു എന്നാണ് തൃക്കാക്കര ശാസനത്തിൽ സൂചനയുള്ളത്[14]. കൂടാതെ ഉളിയന്നൂർ, തിരുവല്ല, തൃക്കാക്കര ശാസനങ്ങളിലും പുലയരെ കൈമാറ്റം ചെയ്തതിന് സൂചനകളുണ്ട്[15]. മധ്യകാലഘട്ടങ്ങളിൽ അടിയാളരെ കച്ചവടം ചെയ്തിരുന്നതായി കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്[16]. ഭൂമിയിൽ നേരിട്ട് അധ്വാനിക്കുന്നവരെന്ന നിലയിൽ ഈ സമൂഹത്തെ വെറും ഉത്പാദനോപകരണങ്ങൾ മാത്രമായാണ് കണ്ടിരുന്നത്. സമൂഹത്തിൽ ഉയർന്നുവരുന്നതിൽ മറ്റ് കീഴ്വിഭാഗങ്ങളായ ഈഴവർക്കും

മറ്റുമുണ്ടായിരുന്ന അവസരങ്ങളും സൗകര്യങ്ങളും അടിയാളർക്ക് ചരിത്രപരമായി നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു.

3.2.1. അധ്വാനചൂഷണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ നാടോടിവാങ്മയങ്ങളിൽ

ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ തന്റെ ജീവിതത്തിൽ ഏറെയും അവൾ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത് തന്റെ സ്വകാര്യജീവിതത്തിന്റെ സുരക്ഷയ്ക്കോ സമൃദ്ധിക്കോ ആയിരുന്നില്ല. സാമൂഹികസാമ്പത്തിക കാർഷികോത്പാദനപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമെന്ന നിലയിലാണ് അവർ ഏറ്റവും കൂടുതൽ സമയം പ്രവർത്തനനിരതയായിരുന്നത്. മറ്റ് ജാതിസമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടായിരുന്നതുപോലെ സാമൂഹിക ഇടപെടലുകൾക്കും സൗന്ദര്യസംരക്ഷണത്തിനും മാറ്റിവെക്കാൻ മിച്ചസമയം എന്നത് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ഒരേസമയം അവൾ ലൈംഗികതയുടെ, സൗന്ദര്യത്തികവിന്റെ, അധ്വാനത്തിന്റെ, സഹനത്തിന്റെ ആൾരൂപമായി പരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നു. കറുത്ത സ്ത്രീകളെ കാമപൂർത്തിക്കും സന്തോഷത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള ഉപകരണങ്ങളായാണ് ആദ്യകാലങ്ങളിൽ കണ്ടിരുന്നത്. ദാസികളെ പുലർത്തുന്ന യജമാനന്മാർ ആ സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനശേഷി ഉപയോഗിക്കുന്നതിനുപുറമെ, അവരുടെ ലൈംഗികസേവനങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. സ്ത്രീ ആസ്വദിക്കപ്പെടാനുള്ളതാണെന്നാണ് ബ്രാഹ്മണിക് സൗന്ദര്യസങ്കല്പം. മറ്റു സമൂഹങ്ങൾ തങ്ങളെ വസ്തുവത്ക്കരിച്ചപ്പോൾ തങ്ങൾക്കറിയാവുന്ന ഭാഷയിൽ തങ്ങളുടെ വേദനകളും പീഡനങ്ങളും അവർ പാടിയുറപ്പിച്ചു. മധ്യകാല ഇന്ത്യയിലെ ബ്രാഹ്മണ പുരുഷാധിപത്യം കേരളത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അനുഭവവേദ്യമാകുന്നത് നാടൻ പാട്ടുകളിലൂടെയാണ്. ബഹുമുഖമായ രീതിയിൽ സമൂഹം എപ്പോഴും ദലിത്സ്ത്രീകളെ ഉപയോഗിച്ചുപോന്നു. ഒരു അധഃകൃതശരീരമെന്ന നിലയിൽ തങ്ങളെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനെതിരെ ശക്തമായ ഭാഷയിൽ അവർ പ്രതികരിച്ചു. വേല കഴിഞ്ഞിട്ടും തന്നെ പോകാനനുവദിക്കാത്ത തമ്പ്രാനോട് ഒരു സ്ത്രീയുടെ അപേക്ഷയാണ് താഴെ കാണുന്നത്.

“നേരംപോയല്ല, നേരംപോയല്ല

എന്റെ കൊച്ചമ്പിരാൻ

എന്നെ നോക്കാതെ നേരെ നോക്കണം''

''മുത്തിമാർക്കും മുതുമിമാർക്കും

ഒന്നരവിത്ത് കൂലിയും

കുഞ്ഞുള്ളോരു തള്ളമാരിക്കും

അഞ്ഞാഴിനെല്ല് കൂലിയും

ഒരുതരപ്പടി പെണ്ണുങ്ങൾക്കെല്ലാം

ചങ്കാഴൂരിനെല്ല് കൂലി

മുട്ടിക്കൂനി മുതിക്കികക്കെല്ലാം

എടങ്ങഴി നെല്ല് കൂലിയേ

ആറ് മാനക്കള്ളികക്കെല്ലാം

അഞ്ഞാഴിനെല്ല് കൂലിയേ''

''നേരം വളരെ പുലരുംമുമ്പേ

തമ്പുരാൻ വന്നു വിളിക്കുന്നേ

ചിന്നക്കൊടയും കറക്കിപ്പുടിച്ച്

തമ്പുരാൻ വന്നു വിളിക്കുന്നേ

പുള്ളയൊള്ള കള്ളികളേയും

പെണ്ണാളേം വിളിച്ചിറങ്ങുന്നേ

മുട്ടിക്കൂനി മുതുമികളേയും

വിളിച്ചിറക്കുന്നേ''[17]

പ്രായതരഭേദമില്ലാതെ കാർഷികോത്പാദനവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ട ഒരുകൂട്ടം ദലിത്സ്ത്രീകളെ ഇവിടെ കാണാം. ജനനം മുതൽ മരണം വരെ വിശ്രമമില്ലാത്ത അധ്വാനവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ടിരുന്നവരായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീകളെന്ന് ഈ പാട്ട് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു. സൂര്യോദയം മുതൽ അസ്തമയം വരെയുള്ള അധ്വാനത്തിന് അവർക്ക് ജന്മി നൽകുന്ന കൂലിയുടെ സ്വഭാവം ഈ വരികളിൽ നിന്നും വ്യക്ത

മാണ്. കല്ലും നെല്ലും പതിരും കലർന്ന 'കല്ലടനെല്ലട'യാണ് ഇവർക്ക് പല അളവു കളിൽ കൂലിയായി കൊടുക്കുന്നത്. സ്ത്രീകളുടെ പ്രായഭേദമാണ് കൂലിയെ തിട്ട പ്പെടുത്തിയിരുന്നതെന്ന് കാണാം. ഹൃദയഭേദകമായ മറ്റൊരു കാഴ്ചയാണ് അടുത്ത വരികളിൽ കാണുന്നത്.

> ''കന്നോടും കാളയോടും എണയായ്പൂട്ടീടുന്നു
> ഞങ്ങളെ എണയായ് പൂട്ടീടുന്നു.''[18]

ഈ രോദനം ഉഴവുമൃഗങ്ങൾക്ക് സമാനമായി മനുഷ്യനെ പൂട്ടിയതിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ കാഴ്ചകളാണുണർത്തുന്നത്.

സംഘകാലസാഹിത്യത്തിന്റെ നിരാസത്തിലൂടെയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ സാഹിത്യത്തിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടത്[19]. ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന് വഴങ്ങി സംസ്കൃതീകരണത്തിന് വിധേയമാകാൻ മടിച്ചുനിന്ന ജനവിഭാഗങ്ങളെ കാവ്യ മണ്ഡലത്തിൽനിന്നും തിരസ്ക്കരിക്കുക എന്ന ധർമ്മമാണ് സംഘസാഹിത്യത്തെ തുടർന്ന് കേരളീയ സാഹിത്യചരിത്രം പഠിക്കുമ്പോൾ മുഖ്യധാരാസാഹിത്യം നിറ വേറ്റിയതെന്ന് കാണാം. നാടൻപാട്ടുകൾ എന്ന വ്യവഹാരത്തിൽ കൂട്ടിക്കെട്ടിവച്ചിരി ക്കുന്നത് മുഴുവൻ ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ ദലിത്ജനവിഭാഗം അനുഭവിച്ച കൊടും ക്രൂരതകളുടെ, ദുരിതങ്ങളുടെ അനുഭവാവിഷ്ക്കാരങ്ങളാണ്. തുല്യതയില്ലാത്ത ദുരിതങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങിയവർ എന്ന നിലയ്ക്ക് ദലിത് ജനതയെ വേറിട്ട് കാണേ ണ്ടത് ഈ യുക്തിയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. ആയിരത്താണ്ടുകൾ നീണ്ട മൃഗീ യമായ ചൂഷണത്തിന്റെ ബാക്കിപത്രമാണ് കോടിക്കണക്കായ ഇന്ത്യൻ ദലിതരുടെ ദുരിതപൂർണ്ണമായ സാമൂഹികപദവി. അവരാണ് ഇന്ത്യൻ ഫാസിസത്തിന്റെ ആദ്യ ത്തെ ഇരകളും യഥാർത്ഥ പ്രതിയോഗികളും. നാളിതുവരെ ഇന്ത്യാരാജ്യം കൈവ രിച്ച എല്ലാവിധ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-സാമ്പത്തികനേട്ടങ്ങളുടെയും അസ്തി വാരമുറപ്പിച്ചത് മുഖ്യധാരയിൽനിന്ന് ചവിട്ടിയകറ്റപ്പെട്ട ഈ ബഹുഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ വിയർപ്പിലാണ്[20].

3.3. മധ്യകാലഘട്ടത്തിലെ സാമൂഹികജീവിതം

ക്ഷേത്രകേന്ദ്രിത സാമൂഹികഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ ബ്രാഹ്മണർ ശുദ്ധാശുദ്ധസങ്കൽപ്പങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുകയും പുണ്യപാപസങ്കൽപ്പങ്ങൾ അധീശവിഭാഗത്തിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾക്കെതിരെ പ്രവർത്തിക്കുന്നവർക്കുമേൽ പ്രയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇവ പിന്നീട് ജാതിവഴക്കങ്ങളും കീഴ്മര്യാദകളുമായി മാറി. ഓരോ ജാതിക്കും ആശ്രിതത്വബന്ധങ്ങളിൽ സ്വത്വം നിർവ്വചിക്കുന്നതിന് തീണ്ടലിന്റെ ആശയസംഹിത ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു. അടിയാർ വിഭാഗത്തിന്റെ അധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനായി അവരെ ജീവൻ നിലനിർത്തുന്നതിന് ആവശ്യമായ (ൌയശെ മേിരല ഹല്ലഹ) ഭക്ഷ്യോത്പന്നം മാത്രം നൽകി നിലനിർത്തുന്നതിന് അയിത്തവും ശുദ്ധാശുദ്ധസങ്കൽപ്പങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചു[21]. പട്ടിക്കും പൂച്ചയ്ക്കും നടക്കാവുന്ന വഴികളിൽപോലും മനുഷ്യന് വിലക്കേർപ്പെടുത്തി. നാടിന്റെ ഒരുഭാഗത്തുനിന്ന് മറ്റൊരു ഭാഗത്തേക്ക് പോകാൻ അവർണ്ണൻ ചെളിപ്പാടങ്ങളും ചുള്ളിക്കാടുകളും താണ്ടണം. പലപ്പോഴും മലകളും കാടുകളും കയറിയിറങ്ങണം. ആറുകളും തോടുകളും നീന്തിക്കടക്കണം. ഇങ്ങനെയൊക്കെ ചെയ്യുന്നത് മേലാളന്മാരെ യാദൃച്ഛികമായി തീണ്ടിയാലുണ്ടാകാവുന്ന അവരുടെ അപ്രീതിയെ ഭയന്നാണ്[22]. ഒരു പുലയന് നഗരത്തിൽനിന്ന് എന്തെങ്കിലും ആവശ്യമുണ്ടായാൽ നഗരത്തിന്റെ പുറത്തുനിന്ന് ഉച്ചത്തിൽ വിളിച്ചുപറയണം. അതിനുശേഷം സാധനത്തിന്റെ വില ഒരു സ്ഥലത്തുവെച്ച് ദൂരെ മാറിനിൽക്കും. കച്ചവടക്കാരൻ വന്ന് പണം എടുത്ത് സാധനം അവിടെവെച്ചിട്ട് പോകും.

ജാതിവ്യവസ്ഥയുടേയും വർണ്ണബോധത്തിന്റേയും ഉത്പന്നമായിരുന്നു അയിത്തം. ലംഘിക്കപ്പെടാൻ പാടില്ലാത്ത ഒരു ധർമ്മമായും അവകാശമായും സവർണ്ണരും കടമയായി അവർണ്ണരും വിശ്വസിച്ചുപോന്ന ഒരാചാരമാണിത്. എത്രതന്നെ ഉന്നതസംസ്ക്കാരം ഉള്ളവരായിരുന്നാലും മാന്യമായ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവരായിരുന്നാലും അവർണരായി ജനിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം സവർണ്ണരെ തൊടാതെയും തീണ്ടാതെയും ജീവിക്കേണ്ടിവന്നവരാണ് തീണ്ടൽജാതിക്കാർ. തിരുവിതാംകൂറിൽ മുപ്പതിലധികം ജാതിക്കാരെ തീണ്ടൽജാതിയെന്ന് സർക്കാർതന്നെ പരസ്യപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടായിരുന്നു[23]. രാജ്യത്തെ സർക്കാർപോലും നാടിന്റെ സമൃദ്ധിക്കും

ഐശ്വര്യത്തിനുംവേണ്ടി പണിയെടുക്കുന്നവരായ ബഹുജനങ്ങളോട് ഏത് രീതിയിലാണ് അനുവർത്തിച്ചിരുന്നതെന്നതിന് തെളിവാണ് ''തിരുവനന്തപുരം കിഴക്കേ കോട്ടവാതിലിന് കിഴക്ക് കിള്ളിപ്പാലത്തിന് തെക്ക് രാജവഴിയിൽ തീണ്ടാത്തവർ നടക്കാ'' എന്ന സർക്കാർ വിളംബരം[24].

കേരളത്തിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ സാമൂഹികജീവിതത്തെ മൊത്തത്തിൽ ബാധിച്ചിരുന്നു. ഭാഷയിലും സംസ്കാരത്തിലും ഇതിന്റെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ കാണാം. ആരാധനാസമ്പ്രദായങ്ങളിലും ദൈവസങ്കൽപ്പങ്ങളിലുംവരെ ജാതിയുടെ നിഴൽ പതിഞ്ഞുകിടന്നു. ജാതിയായിരുന്നു ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയസ്ഥാനനിർണയത്തെ സ്വാധീനിച്ച പ്രധാന ഘടകം. കേരളത്തിലേക്ക് കച്ചവടത്തിനുവന്ന വിദേശശക്തികൾ അവരുടെ മതശാക്തീകരണം നിർവ്വഹിച്ചത് അധഃസ്ഥിതവർഗ്ഗങ്ങളെ മതംപരിവർത്തനം നടത്തിക്കൊണ്ടാണ്. കേരളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതൊരു സാംസ്കാരികാന്വേഷണവും ചെന്നെത്തുന്നത് ജാതിഘടനയിലേക്കാണ്. ഇക്കാലഘട്ടങ്ങളിലെ സാമൂഹികജീവിതം നാടോടിവാങ്മയങ്ങളിലൂടെയാണ് ഏറെയും ആവിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

3.3.1. തോട്ടി: തൊഴിൽ ജാതിയാകുമ്പോൾ

സവർണ്ണരുടെ വീടുകളിൽനിന്നും അവരുടെ മലം എടുത്തുമാറ്റാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടവരാണ് തോട്ടികൾ. ഈ തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നവർ പിന്നീട് തോട്ടി എന്ന ജാതിവിഭാഗമായിത്തീരുകയായിരുന്നു. തോട്ടിസമ്പ്രദായം ജന്മിമാരുടെ അന്തസ്സിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന കാലത്ത് മറ്റ് മനുഷ്യരുടെ മലം ചുമക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരെക്കുറിച്ചും അവരുടെ നരകയാതനയെക്കുറിച്ചും യാതൊരു പരിഗണനയും നല്കാതെ, തോട്ടി സമ്പ്രദായം ആവിഷ്കരിച്ച സവർണ്ണമനോഭാവം വിമർശിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. സമൂഹത്തിലെ വരേണ്യവിഭാഗങ്ങളുടെ വീടുകളിൽ തോട്ടികളെ കാത്തുകിടക്കുന്ന മലം അവരുടെ ശുദ്ധിസങ്കൽപ്പത്തിന് കടകവിരുദ്ധമായ ഒരു വസ്തുതയാണ്. ''ഗ്രാമങ്ങളിലെ ആയമാരും ചെരുപ്പുകുത്തികളും സാനിറ്റേഷൻ ജോലിക്കാരും ഇപ്പോഴും ദലിതുകളാണ്. കമ്പനികളിലെ സൂപ്പർവൈ

സർമാർ എല്ലാവരും മേൽജാതിക്കാരുമാണ്. തൊടുക-വലിക്കുക-ക്ലീൻ ചെയ്യുക ഈ ജോലികളൊക്കെ ദലിതർ ചെയ്യേണ്ടതാണ്. ഒരാൾപോലും ഉയർന്ന ജാതിയിൽനിന്നില്ല''[25]. 'ഇന്ത്യ അൺടച്ച്ഡ്' എന്ന ഡോക്യുമെന്ററി സംവിധായകനായ സ്റ്റാലിന്റെ നിരീക്ഷണമാണിത്. ജാതി ക്രിമിനൽകുറ്റമാകുംവരെ അയിത്തം തുടരുമെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. കേരളത്തിൽ കൊല്ലം കപ്പലണ്ടിമുക്കിലുള്ള ഒരു പ്രദേശം ഇപ്പോഴും അറിയപ്പെടുന്നത് 'തോട്ടിക്കോളനി' എന്നാണ്. മാലിന്യത്തിന്റെ ജാതിയും രാഷ്ട്രീയവും വ്യക്തമാക്കുന്ന 'വൃത്തിയുടെ ജാതി' എന്ന ഡോക്യുമെന്ററി ഇത് പ്രകടമാക്കുന്നു[26]. അമുദന്റെ 'തീട്ടം' എന്ന ഡോക്യുമെന്ററി, മുൽക്‌രാജ് ആനന്ദിന്റെ 'തൊട്ടുകൂടാത്തവർ' (1935), തകഴി ശിവശങ്കരപ്പിള്ളയുടെ 'തോട്ടിയുടെ മകൻ' (1947) തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ജാതി നിർമ്മിച്ച ചരിത്രമാലിന്യങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയവയാണ്.

3.3.2. വണ്ണാത്തിമാറ്റ്

ജാതിബദ്ധമായ ആചാരങ്ങളിൽ ഒന്നായിരുന്നു വണ്ണാത്തിമാറ്റ്. വണ്ണാത്തിമാറ്റ് മുടക്കുക എന്നത് വലിയ ശിക്ഷയ്ക്ക് കാരണമായിരുന്നു. ചത്താലും പെറ്റാലും ഋതുവായാലും മാറ്റ് നിർബന്ധമാണ്. മാറ്റും മണ്ണും ചാണകവും വണ്ണാത്തി കൊടുത്താൽ മാത്രമേ പുല മാറുകയുള്ളൂ. ആർത്തവകാലത്ത് സവർണ്ണ സ്ത്രീകളുപയോഗിച്ചിരുന്ന തുണികൾ അവരുടെ വീടുകളിൽനിന്നും എടുത്തു കൊണ്ടുപോയി കഴുകിയുണക്കി കൊടുക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തം ദലിത്‌സ്ത്രീകൾക്കായിരുന്നു ചാർത്തിക്കൊടുത്തിരുന്നത്. രക്തം പുരണ്ട ഇത്തരം തുണികൾ ശേഖരിച്ച് അലക്കി വെളുപ്പിച്ച് തിരികെ കൊടുത്തു പോന്നിരുന്ന വണ്ണാത്തികളുടെ ജീവിതത്തെ മറ്റൊന്നുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്താനാവില്ല[27]. വണ്ണാത്തിമാറ്റ് കിട്ടിയെങ്കിൽ മാത്രമേ സവർണ്ണസ്ത്രീകൾക്ക് ആർത്തവശുദ്ധി കൈവരുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഈ സങ്കൽപ്പത്തിനടിസ്ഥാനം ഏറ്റവും കൂടുതൽ അഴുക്കും അറപ്പുളവാക്കുന്നതുമായ വസ്തുക്കൾ കൈകാര്യം ചെയ്യാനുള്ള (അത് സ്വന്തം ശരീരശുദ്ധിയുടെ ഭാഗമാണെങ്കിൽപോലും) സവർണരുടെ വിമുഖതയായിരുന്നു.

3.4. അധ്വാനവൈവിധ്യം സ്ത്രീകളിൽ

സാമൂഹികവും ഗാർഹികവുമായ അധ്വാനം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ബാധ്യതയായിരുന്നു. എന്നാൽ ഈ അധ്വാനം സ്വജീവിതത്തിനോ കുടുംബത്തിനോ അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ളതായിരുന്നില്ല. ''പട്ടികജാതിസ്ത്രീകൾ പുലരുംമുമ്പ് അവരുടെ തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടും. ജന്മിമാരുടെ തൊഴുത്ത് വൃത്തിയാക്കുക, മുറ്റവും പറമ്പും അടിച്ചുവാരുക, എച്ചിൽപാത്രങ്ങൾ കഴുകുക തുടങ്ങിയ ജന്മിയുടെ വീട്ടിലുള്ളവർ ഉണരുംമുമ്പ് ചെയ്യേണ്ട പണികളാണ്. ഈ പണികൾക്ക് പ്രതിഫലമായി പഴകിപ്പുളിച്ച ആഹാരമാണ് നൽകിയിരുന്നത്. ഇത് കുടിലിൽ എത്തിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ പ്രധാന പണിസ്ഥലത്തേക്ക് പോകണം. അവിടെ പുരുഷന്മാരോടൊപ്പം സ്ത്രീയും കഠിനമായ എന്തു പണിയും ചെയ്യേണ്ടിയിരുന്നു. ഗർഭിണിയായ സ്ത്രീകൾക്കുപോലും പണിയിൽനിന്നും യാതൊരുവിധ ഇളവും ലഭിച്ചിരുന്നില്ല. പ്രസവദിവസംവരെ ജോലിചെയ്യുന്ന സ്ത്രീ പ്രസവം കഴിഞ്ഞാൽ രണ്ടാഴ്ചയ്ക്കുള്ളിൽ വീണ്ടും പണിക്കിറങ്ങണം. ഇല്ലെങ്കിൽ ലഭിക്കുമായിരുന്ന ക്രൂരമായ ശിക്ഷകളെ ഭയന്ന് കൈക്കുഞ്ഞുമായിട്ടാണ് അവർ പണിക്കുപോയിരുന്നത്. പണിചെയ്യുന്ന സ്ഥലത്തിനടുത്ത് എവിടെയെങ്കിലും ചെറിയ കുഴിയുണ്ടാക്കി കുട്ടിയെ അതിൽ കിടത്തിയിട്ടാണ് അമ്മമാർ പണിക്കിറങ്ങുന്നത്. ജോലി കഴിഞ്ഞ് അമ്മ എത്തുവോളം കുട്ടി കുഴിയിൽത്തന്നെ കിടക്കും. ഇടയ്ക്ക് എപ്പോഴെങ്കിലും കുട്ടിയെ ശ്രദ്ധിക്കാൻപോലും ജന്മിമാർ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ കുഴിയിൽ കുട്ടിക്കാലം കഴിച്ചുകൂട്ടേണ്ടിയിരുന്നതിനാൽ പട്ടികജാതിക്കാരെ 'കുഴിയൻ' എന്നും വിളിച്ചിരുന്നു. പാടത്തും പറമ്പിലും ഉള്ള പണികൾ കഴിഞ്ഞാൽ വീണ്ടും ജന്മിമാരുടെ വീട്ടിലെ പണികൾക്കായി പോകണം. നെല്ലുകുത്തുക, അരിപ്പാറ്റി വൃത്തിയാക്കുക, പിറ്റേദിവസത്തെ പാചകത്തിനാവശ്യമായ വിറകു കരുതുക എന്നിങ്ങനെ ഏറെ പണികൾ ചെയ്യാനുണ്ടാവും. എല്ലാ പണിയും കഴിഞ്ഞ് വീട്ടിലെത്തുമ്പോൾ പാതിരയാവും. പിന്നെ അന്ന് കൂലിയായി കിട്ടിയ നെല്ല് കുത്തി കഞ്ഞിവെച്ച് കുട്ടികൾക്ക് കൊടുത്തതിനുശേഷമാണ് അവൾക്ക് വിശ്രമിക്കാൻ പറ്റുന്നത്. പെൺകുട്ടികളെ ഏകദേശം മൂന്ന് വയസ്സ് കഴിയുന്നതോടെ ഇളയകുട്ടികളെ എടുത്തു

കൊണ്ട് നടക്കാനും വീട്ടുജോലികൾ ചെയ്യാനും ശീലിപ്പിച്ചിരിക്കും. പൊതുസമൂഹ ത്തിൽ സ്ഥാനവും അംഗീകാരവും കുറവാണെങ്കിലും സവർണ്ണസമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകളേക്കാൾ അവർ വിമോചിതരായിരുന്നു.''[28]

ഇങ്ങനെ പലതരം ജോലികൾ ചെയ്ത് സമൂഹത്തിൽ നിരന്തരം ഇടപഴകി യിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ അദൃശ്യരാക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. സവർണ്ണസ്ത്രീക ളേക്കാൾ അവർ വിമോചിതരായിരുന്നെങ്കിലും ആ വിമോചനം സാമൂഹികമായ മുന്നാക്കത്തിലേക്കെത്തിയില്ല. സമൂഹത്തിന്റെ കാഴ്ചയിൽ അവർ എപ്പോഴും അയി ത്തജാതിസ്ത്രീ മാത്രമായിരുന്നു. മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്ക് പ്രത്യുത്പാദന ത്തിന്റെ തലങ്ങൾക്കുപുറത്ത് മറ്റ് പ്രവർത്തനങ്ങളൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സവർണ്ണ ജാതിയുടെ വംശശുദ്ധി നിലനിർത്തുന്നതിന് സവർണ്ണസ്ത്രീയുടെ ഗാർഹികനിയ ന്ത്രണം അത്യാവശ്യമായിത്തീർന്നു. എന്നിരുന്നാലും അവർക്ക് സമൂഹത്തിൽ ഒരു ഉയർന്ന പദവി/സ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ രാജ്യത്തിന്റെ സാമൂഹിക സാമ്പ ത്തിക കാർഷികോത്പാദനപ്രക്രിയയുടെ മൂലധനസമാഹരണശക്തിയെന്നനില യിൽ പ്രവർത്തനനിരതയായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീക്ക് സമൂഹം ആ പദവി നിഷേധിക്കുകയാണുണ്ടായത്.

3.4.1. അനുഭവങ്ങളിൽനിന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന അറിവുകൾ

തങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്ന സമൂഹത്തിനുള്ളിലും പ്രവൃത്തിമേഖലകളിലും ജ്ഞാനിമങ്ങളെ കണ്ടെടുക്കാനും രൂപീകരിക്കാനും ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് കഴിഞ്ഞി രുന്നു. കാർഷികോത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ വിത്തുകളുടെ ഗുണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവുകളും നടീൽ, കളനീക്കൽ, കൊയ്തുമെതിക്കൽ, പുതയിടൽ, മണ്ണറിവുകൾ, മരുന്നറിവുകൾ, കല്ലറിവുകൾ, കാറ്ററിവുകൾ, കാടറിവുകൾ, കടലറിവുകൾ, മഴയ റിവുകൾ തുടങ്ങിയ ജ്ഞാനമാതൃകകളും അവർ രൂപവത്കരിച്ചു. കൂടാതെ വരമൊ ഴിയിൽനിന്നും അകറ്റപ്പെട്ട ഇവർ വാമൊഴിയിലൂടെ തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെ സർഗ്ഗാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ''സ്ത്രീകൾ തലയിൽ കല്ലുംമണ്ണും ചുമക്കുന്നു. പുല്ലുചുമടും മറ്റും തലയിലേന്തി കാതങ്ങളോളം നടന്ന്

വിൽപ്പന നടത്തുന്നു. ചാമ്പൽ, ചാണകം, തോല് ഇതൊക്കെ തലച്ചുമടായിവന്ന് മണ്ണിൽ വളമായി ചേർത്തിളക്കുന്നു. നിലങ്ങളിൽ മുട്ടറ്റം ചേറിലും ചെളിയിലും നിന്ന് ഞാറു പറിക്കുകയും നടുകയും ചെയ്യുന്നു; അവർതന്നെ കള പറിക്കുന്നു. വിളവു പാകമാകുമ്പോൾ കൊയ്യുന്നു; കറ്റ ചുമന്ന് മെതിച്ച് പാറ്റി, ചിക്കി, നെല്ലെടുക്കുന്നു; തൊണ്ട് വെള്ളത്തിലിട്ട്, തല്ലിപ്പിരിച്ച് കയറാക്കുന്നു. തെങ്ങോല മെടഞ്ഞ് പുര മേയാനുള്ളതുണ്ടാക്കുന്നു. പലതരം പായകളും തുണിയും നെയ്തെടുക്കുന്നു...''[29]

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനം പ്രാദേശികമായി വൈവിധ്യം പുലർത്തുന്നതായിരുന്നു. ചതുപ്പുനിലങ്ങളും വെള്ളക്കെട്ടുകളും വറ്റിച്ചെടുത്ത് കൃഷിയ്ക്കുപയുക്തമാക്കിയ കുട്ടനാട്ടിലെ കർഷകരുടെ പ്രയത്നമായിരുന്നില്ല മലബാറിലെ കർഷകരുടേത്. പ്രദേശമനുസരിച്ച് ജാതിവിന്യാസവും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഈ അനുഭവങ്ങൾ അവർ പാർക്കുന്ന ഇടവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അടിസ്ഥാനപരമായി ദലിത്ജീവിതത്തിൽ കാർഷികബന്ധങ്ങളുടെ ഘടന എല്ലായിടത്തും ഒരേരീതിയിൽ ആയിരുന്നു നിലനിന്നിരുന്നത്. പൊതുസമൂഹത്തിൽനിന്നും അകറ്റിനിർത്തുക, അടിമമനോഭാവം സൃഷ്ടിക്കുക, ജാതീയത വളർത്തിയെടുക്കുക, മുഖ്യധാരയിലേക്ക് ഒരിക്കലും കടന്നുവരാതിരിക്കാനായി പഴുതുകൾ ഓരോന്നായി അടയ്ക്കുക, കരം ഏർപ്പെടുത്തുക തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളെല്ലാം ഈ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഭാഗമായിരുന്നു. നാടുവാഴികൾക്കും ജന്മികൾക്കും കൊടുക്കുന്ന പാട്ടത്തിന് പുറമെ നികുതികൂടി കെട്ടേണ്ടിവരുന്നു. ദൈനംദിനജീവിതോപയോഗവസ്തുക്കളിന്മേലെല്ലാം കരം ചുമത്തിയിരുന്നു. ഈ നികുതി അടയ്ക്കേണ്ട ബാധ്യത ബ്രാഹ്മണരും ശൂദ്രരും ഒഴികെയുള്ള എല്ലാ ജാതിമതത്തിൽപ്പെട്ടവരുമായിരുന്നു. മുലയ്ക്കും, മീശയ്ക്കും, മീൻ വലയ്ക്കും, തളപ്പിനും, ഏണിയ്ക്കും വരെ കരം പിരിച്ചിരുന്ന നാടായിരുന്നു കേരളം. മുലയുടെ വലിപ്പത്തിനനുസരിച്ചായിരുന്നു തിരുവിതാകൂർ ഭരണാധികാരിക്ക് മുലക്കരം നൽകേണ്ടിയിരുന്നത് 'മുലൈവിലൈ' എന്നായിരുന്നു ഇതറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. മുലക്കരം ചോദിച്ചെത്തിയവർക്ക് ഒരു വാഴയിലയിൽ തന്റെ മുലകൾ അരിഞ്ഞെടുത്ത് പ്രതികരിച്ച

നങ്ങേലി എന്ന അവർണ്ണസ്ത്രീയെക്കുറിച്ച് ചരിത്രത്തിൽ കാണാം[30]. ആലപ്പുഴ ജില്ലയിലെ ചേർത്തല പട്ടണത്തോട് ചേർന്നുള്ള മുലച്ചിപ്പറമ്പ് എന്ന സ്ഥലത്ത് ജീവിച്ചിരുന്ന നങ്ങേലി മുലക്കരം ചോദിക്കാനെത്തിയവർക്ക് തന്റെ മുല മുറിച്ച് നൽകുകയായിരുന്നു. അതിന് അവർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ആയുധം തന്റെ കൊയ്ത്തരിവാൾ തന്നെയായിരുന്നു.

3.4.2. കൃഷി ഒരു സാഹസികസംരംഭം

കേരളത്തിലുടനീളം ദലിതരെ ഉത്പാദകരായി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് അടിമത്തം പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നതെന്ന് 'കുട്ടനാടിന്റെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം'[31] രചിച്ച കെ.ടി.രാംമോഹൻ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂരഹിതരായ പുലയ-പറയവിഭാഗങ്ങളുടെ അത്യധ്വാനമാണ് കുട്ടനാടെന്ന ചതുപ്പുനിലത്തെ കൃഷിക്ക് അനുയോജ്യമായ രീതിയിലേക്ക് മാറ്റിയെടുത്തത്. മനുഷ്യർ മത്സ്യങ്ങളെപ്പോലെ ജീവിക്കുന്ന വെള്ള ത്തിനടിയിലുള്ള നാടാണ് കുട്ടനാട്. സമുദ്രവിതാനത്തിലും താഴെയാണ് അതിന്റെ കിടപ്പ്. ഇവിടെ പുറവരമ്പിട്ട് വെള്ളം പമ്പുചെയ്ത് വറ്റിച്ചാണ് കൃഷി നടത്തുന്നത്. കൃഷിനിലത്ത് വെള്ളം ചില ദിവസങ്ങളിൽ നിശ്ചിതവിതാനത്തിൽ നിർത്തുകയും ചില ദിവസങ്ങളിൽ അതൊഴുക്കി കളയുകയും വേണം. അതിനിടയിൽ, ഒരു കനത്ത മഴ പെയ്താൽ എല്ലാം അവതാളത്തിലായി. മഴ കുട്ടനാട്ടുതന്നെ പെയ്യണ മെന്നില്ല. കിഴക്കെവിടെയെങ്കിലും പെയ്താൽ മതി. അതൊക്കെ കുത്തിയൊലിച്ച് കുട്ടനാടൻ പാടങ്ങളിലേക്ക് വന്നുകൊള്ളും. വെള്ളം മൂന്നുനാലു ദിവസങ്ങളില ധികം നിന്നാൽ നെൽച്ചെടികൾ ചീത്തയാകും. വമ്പിച്ച ജലപ്രവാഹത്തെ തടുത്തു നിർത്തുവാനും പാടങ്ങളിൽ നിന്ന് വെള്ളം വറ്റിച്ചെടുക്കാനും കുട്ടനാട്ടിലെ കർഷ കത്തൊഴിലാളികൾക്കുള്ള കഴിവ് അവരുടെ ദൈനംദിനജീവിതാനുഭവത്തിന്റെ ഭാഗ മാണ്[32].

ചളിയും പുല്ലും കൊണ്ടാണ് കർഷകത്തൊഴിലാളി ഈ അത്ഭുതകൃത്യം കാണിക്കുന്നത്. നിശ്ചിതതോതു വെച്ചുകൊണ്ട് ഇത് രണ്ടും കൂട്ടിച്ചേർത്തുണ്ടാ ക്കുന്ന ബണ്ടുകൾ ഒരു കോൺക്രീറ്റുമതിൽക്കെട്ടിനേക്കാൾ ശക്തമായി വെള്ളക്കയ

റ്റത്തെ തടുത്തുനിർത്തുന്നു. പെരുമഴയിൽ കുറ്റാക്കുറ്റിരുട്ടത്തുപോലും പ്രളയജല ത്തിലിറങ്ങി ചെല്ലാൻ ഒരു മടിയില്ല. അവരും നെല്ലും വളരുന്നത് വെള്ളത്തിലാ ണ്[33]. കുട്ടനാടിന്റെ ആദ്യകാലരക്ഷിതാക്കൾ ഹരിജനങ്ങളായിരുന്നുവെന്നത് തർക്ക മറ്റ സംഗതിയാണ്. പുലയൻമാരുടെ 'കരി'കളായിട്ടാണ് കുട്ടനാട് മുമ്പ് വിഭജിക്ക പ്പെട്ടിരുന്നത്[34]. ''കേരളത്തിലെ ഏറ്റവും ഉശിരുള്ള കർഷകത്തൊഴിലാളികളെ ഇവി ടെയാണ് കണ്ടത്. അവരുടെ, പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രീകളുടെ വാശിയും വീറും ഒന്നുവേ റെത്തന്നെയാണ്. കാളിയെ ഒരുദാഹരണമായി എടുക്കുക. കാളിക്ക് വയസ്സ് 55 ആയി. ഓർമ്മവെച്ചനാൾ മുതൽ അവൾ പാടത്തിലിറങ്ങാൻ തുടങ്ങിയതാണ്. ''മരി ക്കുന്നതുവരെയും ജോലി ചെയ്യും. അല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ എങ്ങനെ ജീവിക്കും'' എന്നാണവളുടെ ചോദ്യം. കാളിയും കാളിയുടെ ഭർത്താവും എല്ലുമുറിയെ ജോലി ചെയ്യാൻ തയ്യാറാണ്. പക്ഷെ, ആണ്ടോടാണ്ട് ജോലി എവിടെ കിട്ടും? കുട്ടനാട്ടെ കൃഷി വളരെ കുറച്ചുകാലത്തേക്കല്ലേ ഉണ്ടാകൂ''[35].

3.4.3. ഭൂപരിഷ്ക്കരണത്തിലെ പാളിച്ചകൾ

കാർഷികജീവിതാവസ്ഥയിൽ അധ്വാനം മാത്രം കൈമുതലായ ജനതയായി രുന്നു ദലിതർ. ഇതിൽ മുതൽമുടക്കുന്നതും ഉത്പാദനത്തിന്റെ ലാഭവും പ്രാദേശി കജന്മിയുടെ കൈയിലായിരുന്നു. ഒരു ജനതയെന്നനിലയിൽ സ്വയം വികസിക്കുന്ന തിനോ പരിവർത്തനപ്പെടുന്നതിനോ സാധ്യമാകാത്തരീതിയിൽ അധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ജന്മിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രവർത്തിച്ചത്[36]. കേര ളത്തിന്റെ സാമൂഹികചരിത്രത്തിൽ കീഴാളജനതയെ അടിമകളാക്കി നിലനിർത്തി ക്കൊണ്ടും ശാരീരികമായ അധ്വാനത്തെ പൂർണ്ണമായും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ അവരുടെ മേൽ അധീശത്വത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചത്[37]. 1957ലെ ഭൂപരിഷ്കരണം മൂലം സംഭവിച്ചത് 'കൃഷിഭൂമി കർഷകന്' എന്ന മുദ്രാവാ ക്യത്തിലൂടെ കൃഷി ചെയ്യാനുള്ള ഭൂമി യഥാർത്ഥ കർഷകന്റെ കൈകളിലെത്തി യെന്ന് പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തോന്നിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ വലിയൊരു അട്ടിമറി യാണ് ഈ സംരംഭത്തിലൂടെ നടന്നത് എന്നതാണ് വാസ്തവം. മണ്ണിൽ പണിയെ ടുത്ത് വിളവുണ്ടാക്കുന്നവരെയല്ലേ നാം കർഷകരെന്നു വിളിക്കേണ്ടത്? ആരാണ്

കേരളത്തിലെ നെൽപ്പാടങ്ങളിൽ പണിയെടുത്തിരുന്നവരിൽ വലിയ പങ്ക്? അത് ദലിതരെന്നു നാം വിളിക്കുന്ന പട്ടികജാതിവിഭാഗങ്ങളായിരുന്നു. ജന്മിത്തം മാറ്റി ഭൂമി നൽകിയത് കുടിയാൻമാർക്കാണ്. ഈ യഥാർത്ഥ കർഷകർക്കല്ല. ഇവരെ കർഷകത്തൊഴിലാളികളെന്നു വിളിച്ചു. കൃഷിഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത കൃഷി ചെയ്യുന്നവർക്കല്ല, ചെയ്യിക്കുന്നവർക്കായി മാറി. യഥാർത്ഥ കർഷകർക്ക് നൽകാൻ തീരുമാനിച്ചത് മിച്ചഭൂമിയാണ്[38]. കൃഷിഭൂമിയിൽ പണിചെയ്തിരുന്ന പതിനഞ്ച് ശതമാനം വരുന്ന വിഭാഗങ്ങൾക്ക് ഇന്ന് മൊത്തം കൃഷിഭൂമിയുടെ അരശതമാനം ഉടമസ്ഥത പോലുമില്ല. മിക്കവർക്കും കിട്ടിയത് പരമാവധി പത്തുസെന്റ് കുടികിടപ്പ് മാത്രം[39]. ഈ പത്തുസെന്റും നാലുസെന്റും ലക്ഷംവീട് കോളനികളിലുമായി കൃഷിഭൂമിയിൽനിന്നും അകറ്റപ്പെട്ട് ജീവിച്ചിരുന്ന ദലിത്സമൂഹം പിൽക്കാലത്ത് സ്വന്തം വീടിന്റെ തറ പൊളിച്ചോ കയങ്ങളിൽ കെട്ടിത്താഴ്ത്തിയോ ആണ് മരണപ്പെടുന്നവരെ മറവ് ചെയ്തിരുന്നത്.

ഭൂമിയുടെ പുതിയ ഉടമസ്ഥരായവർ സമൂഹത്തിൽ വൻവളർച്ച നേടി. വിദ്യാഭ്യാസമടക്കമുള്ള മേഖലകളിൽ ഇവർക്കുണ്ടായ മുന്നേറ്റംമൂലം കൃഷി അവരിൽ വലിയൊരു പങ്കിനും പ്രധാന വരുമാനമാർഗ്ഗമല്ലാതായി. ഭൂരഹിതരായ ദലിത് വിഭാഗത്തിന് വിദ്യാഭ്യാസരംഗത്ത് വളരെ ചെറിയൊരു മുന്നേറ്റമുണ്ടായി. ഭൂവുടമയ്ക്ക് തന്നെ കൃഷിയിലുള്ള താൽപ്പര്യം കുറഞ്ഞതോടെ അതിനെ മാത്രം ആശ്രയിക്കാൻ കഴിയാത്ത അവസ്ഥ കർഷകത്തൊഴിലാളികൾക്കുമുണ്ടായി. പുതിയ മധ്യവർഗ്ഗം കേരളത്തിലെ നിർണ്ണായകവിഭാഗമായി. ഇവർ ക്രമേണ മണ്ണുമായുള്ള ബന്ധമറ്റവരായി. മണ്ണ് കുഴിച്ചും നികത്തിയും മുറിച്ചും മറിച്ചും വിൽക്കാനുള്ള ഒരു ചരക്കുമാത്രമായി. മനുഷ്യന് ഭക്ഷണം ജീവിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആവാസവ്യവസ്ഥ മുതലായവ നൽകുന്ന ജൈവവ്യവസ്ഥയാണെന്ന വസ്തുത കേരളീയ സമൂഹത്തിലെ പ്രബല വിഭാഗം മറന്നു. അങ്ങനെ നമുക്ക് വേരറ്റ ഒരു സമൂഹമുണ്ടായി[40]. പ്രകൃതിയെ മുറിപ്പെടുത്താത്തതും സംരക്ഷിക്കുന്നതുമായ ജീവിതശൈലിയാണ് ദലിതരുടേത്. മറ്റു വിഭാഗങ്ങളെപോലെ ഭൂമിയെ ഒരു ഉപഭോഗവസ്തുവായി കാണാൻ അവരിൽ ഭൂരിപക്ഷവും തയ്യാറായിട്ടില്ല. മണ്ണും വെള്ളവും വായുവും സംരക്ഷിക്കാൻ ഭൂമി ദലി

തരെ തിരിച്ചേൽപ്പിക്കുകതന്നെ വേണം[41] എന്ന മുറവിളി ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ് ഉയരുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണജന്മിമാരിൽനിന്ന് പ്രാദേശികജന്മിമാർ മേൽച്ചാർത്ത് പ്രകാരം ഭൂമി എഴുതിവാങ്ങി. അങ്ങനെ കിട്ടിയ ഭൂമിയിൽ പണിയെടുക്കുന്നതിനായി കൃഷിപ്പണിക്കാരായ പ്രദേശത്തെ ദലിതരെ മുഴുവൻ പകുത്തെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുക. കുട്ടികൾ മുതൽ ആർക്കും അതിൽനിന്ന് ഒഴിഞ്ഞുമാറാൻ കഴിയില്ല. അതാണ് അലിഖിതനിയമം[42]. കൃഷിപ്പണിയാകുമ്പോൾ കരാർ ഉറപ്പിക്കും. ആനയും വല്ലിയും എന്നാണ് കരാർച്ചടങ്ങിന്റെ പേര്. തികഞ്ഞ പുരുഷന്മാർക്ക് രണ്ടര സേറ് നെല്ല്, അരപാങ്ങ് (നാലിൽ ഒന്ന്) ചക്ക, മൂന്ന് തേങ്ങ, രണ്ട് കിലോ വെല്ലം, ഒരു തോർത്തുമുണ്ട്, തോർത്തുമുണ്ട് കൊണ്ട് തയ്ച്ച ഒരു കുപ്പായം, തലക്കോട, രണ്ടര കിലോ തൂക്കം വരുന്ന കൈക്കോട്ട് എന്നിവയും സ്ത്രീകൾക്ക് ഒന്നരസേറ് നെല്ലും രണ്ട് തേങ്ങയും ഒരു കിലോ വെല്ലവും നടുക്ക് ചുവന്ന വരയുള്ള പുടവയും അരയിൽകെട്ടാൻ തയ്ച്ച ഒരു നാടയും ഒന്നരക്കിലോ തൂക്കമുള്ള കൈക്കോട്ടും മുതലാളി നൽകണം. ഒരു വർഷത്തേക്കാണ് കരാർ നിലനിൽക്കുന്നത്. പത്തുപന്ത്രണ്ട് വയസ്സാകുമ്പോൾ ഈ അടിമപ്പണിയുടെ കരാർ ഉറപ്പിക്കും[43]. ഭൂമിയുടെ മേൽ ദലിതർക്ക് അവകാശമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കണ്ടത്തിലും കൈപ്പാടുകളിലും ബണ്ടിന്റെ കരയിലും മണ്ണ് കോരിക്കൂട്ടി ചാള കെട്ടി താമസിച്ചാണ് ജന്മിയുടെ കീഴിൽ ഇവർ പണിയെടുക്കുന്നത്[44]. നിരന്തരമായ അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ മുഴുകുന്നതുകൊണ്ടും ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയുടെയും അടിമത്തത്തിന്റെയും വ്യവഹാരനിർമ്മിതികളും സ്വന്തമെന്നോ ബന്ധമെന്നോ ഉള്ള ബോധം പ്രകടിപ്പിക്കാൻ ദലിതർക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. ഈ മനോഭാവത്തെ ജന്മിമാരോട് വിധേയപ്പെടുത്തുക എന്ന സാമൂഹികപ്രക്രിയകൂടി ഇതിനകത്ത് പ്രവർത്തിച്ചു. ഇത്തരം അധീശത്വബോധത്തെ മുറിച്ചുകടക്കുന്നവർ അതിഭീകരമായ മർദ്ദനത്തിന് വിധേയമായി[45]. ഇങ്ങനെ ഉത്പാദനപ്രക്രിയയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ലോകബോധം ആര്യാധിനിവേശത്തിന്റെ ബഹുമുഖമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രപദ്ധതികളിലൂടെ തമസ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

3.5. ദലിത്സ്ത്രീയും അധ്വാനരൂപങ്ങളും ആധുനിക കേരളത്തിൽ

കേരളത്തിൽ ജാതീയാടിമത്തത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തെ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനരംഗത്തെ ശാക്തീകരണമായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[46]. ബഹുമുഖവ്യവഹാരപദ്ധതികളാൽ സക്രിയമായ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ 'അധ്വാനം' എന്ന പ്രക്രിയ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗം മാത്രം ഉൾപ്പെടുന്നത് എന്ന പൊതുബോധത്തിന് അയവുവരുത്തി. ആധുനികത സൃഷ്ടിച്ച വ്യവഹാരരൂപങ്ങളിലെ തൊഴിലാളി കർത്തൃത്വങ്ങൾ കേവലം 'മുഖം' മാത്രമായി ഒതുക്കപ്പെട്ടു. അറിവാണ് അടിസ്ഥാന മൂലധനവും ഉത്പാദനവിഭവവുമെന്ന തിരിച്ചറിവ് ആധുനികാനന്തരം എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങളിലും രൂപപ്പെട്ടു. ജീവിതശൈലിയുടെ മാറ്റവും ഉപഭോഗസംസ്ക്കാരത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റവും ആധുനികമനുഷ്യരെ തൊഴിൽരംഗത്തേക്കിറങ്ങാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചു. അണുകുടുംബങ്ങളിൽ സ്ത്രീയും പുരുഷനും ഒന്നിച്ച് അധ്വാനിച്ച് കുടുംബം പുലർത്താൻ ആദ്യകാലങ്ങളിലെ ജന്മിമാർക്കുപകരം മുതലാളിമാരും ജന്മിത്വവ്യവസ്ഥയ്ക്കു ബദലായി മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. അടിയാന്മാർക്കു പകരം 'കൂലിത്തൊഴിലാളികൾ' എന്ന പുതിയൊരു സംവർഗം രൂപപ്പെട്ടു. വിദ്യാഭ്യാസം വ്യാപകമായതോടുകൂടി പൊതുജീവിതത്തിലേക്കും ഔദ്യോഗിക രംഗങ്ങളിലേക്കും സ്ത്രീകൾ മുന്നിട്ടിറങ്ങി. വ്യവസായവിപ്ലവത്തോടനുബന്ധിച്ച് അനേകം തൊഴിൽശാലകൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. അസംഘടിതതൊഴിൽമേഖലകളിലേക്കും എല്ലാ വിഭാഗം സ്ത്രീകളും തൊഴിൽ തേടിയിറങ്ങി. എന്നാൽ ജാതി നിർമ്മിച്ച വേലികൾ അവിടെയും ദലിത്സ്ത്രീകളെ പ്രാന്തവത്ക്കരിച്ചു.

3.5.1. അസംഘടിതമേഖലകൾ

കേരളത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ താഴെക്കിടയിലുള്ള സ്ത്രീകൾ ജോലി ചെയ്യുന്ന അസംഘടിതമേഖലകളായ കൈത്തറി, കയർ, കശുവണ്ടി എന്നീ രംഗങ്ങളിൽ പൊതുജനം അറിയാത്ത പല അക്രമങ്ങളുമാണ് പുരുഷമേൽക്കോയ്മ നടത്തുന്നത്. ഈ മേഖലയിൽ പത്രപ്രവർത്തകയും സാഹിത്യകാരിയുമായ കെ.ആർ. മീര നടത്തിയ പഠനം പുറത്തുകൊണ്ടുവന്നത് ഞെട്ടിപ്പിക്കുന്ന പരമാർത്ഥങ്ങളാണ്.

ഒരു മുതലാളി തന്റെ ഭൂമിയിലിരിക്കുന്ന മതിൽക്കെട്ടിനകത്ത് ഒരുപാട് മഹിളാസമാജങ്ങൾ രൂപീകരിക്കുന്നു. അഞ്ചിൽകൂടുതൽ തൊഴിലാളികളുള്ള സ്ഥാപനത്തെ വ്യവസായസ്ഥാപനമായി കണക്കാക്കാമെന്നും തൊഴിലാളികൾക്ക് അതനുസരിച്ച് ആനുകൂല്യങ്ങൾ നൽകണമെന്നുമുള്ള നിയമം മറികടക്കാൻ അഞ്ചും ആറും തൊഴിലാളിസ്ത്രീകളെ അംഗങ്ങളാക്കി ഒരു മഹിളാസമാജം രൂപീകരിക്കുന്നു. നാല് ലക്ഷം പേർ തൊഴിലെടുക്കുന്ന ഈ മേഖലയിൽ എൺപത്തിനാല് ശതമാനത്തോളം (336000) പേരും സ്ത്രീകളാണ്. അവരുടെ ഏറ്റവും കൂടിയ വരുമാനം 30-50 രൂപയാണ്. എന്നാൽ ഇവരെ സംഘടിപ്പിക്കാനോ പ്രാഥമികാവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റാൻപോലും സൗകര്യമില്ലാത്ത ഇവർക്ക് സഹായം ചെയ്യാൻ ഒരു തൊഴിലാളി യൂനിയനോ വനിതാപ്രസ്ഥാനത്തിനോ സാധിച്ചിട്ടില്ല. കുറഞ്ഞ ദിവസം മാത്രം ജോലി ലഭിക്കുന്ന കശുവണ്ടിമേഖലയിൽ സംഘടനാസ്വാതന്ത്ര്യമില്ലായ്മ, തുച്ഛമായ കൂലി, തൊഴിൽസംബന്ധമായ ചർമ്മരോഗങ്ങൾ (റല്യാമശേശേ) എന്നിവയാൽ ചൂഷിതരാണ് സ്ത്രീകൾ. അതുമാത്രമല്ല അടിവസ്ത്രങ്ങളിൽ കശുവണ്ടി ഒളിച്ചുകടത്തുന്നുണ്ടോ എന്നറിയാനുള്ള 'മടിതപ്പ്' ലൈംഗികചൂഷണത്തിലവസാനിക്കുന്നു. മറ്റൊരു തൊഴിൽമേഖലയാണ് ചെമ്മീൻകൃഷി. ദിവസംമുഴുവൻ ഐസ്‌വെള്ളത്തിൽ കൈയ്യിടുന്നത് ചെമ്മീൻതൊഴിലാളികൾക്ക് ചർമ്മരോഗങ്ങളും തുമ്മൽ, അലർജി തുടങ്ങിയവയും സർവസാധാരണമാണ്. ഇതിനെല്ലാം ഉപരി കയറ്റുമതിമേഖലയായ ചെമ്മീൻ സംസ്കരണരംഗത്ത് ജോലിയിലേർപ്പെട്ട വനിതകളെ തൊഴിൽസമയത്ത് മൂത്രപ്പുരയിൽപ്പോകാൻ അനുവദിക്കുന്നില്ല എന്നത് സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടാകുന്ന രോഗസാധ്യത വർധിപ്പിക്കുന്നു. പായ്ക്കുചെയ്യുന്ന വിഭവങ്ങളിൽ അണുബാധയുണ്ടാവാതിരിക്കാനാണിത്. മൂത്രം കെട്ടിനിൽക്കുന്നതുകാരണം അണുബാധയുണ്ടാവുന്ന സ്ത്രീശരീരം ചെമ്മീനെന്ന വസ്തുവിന് കിട്ടുന്ന പരിഗണനപോലും ലഭിക്കാത്തതായി തീരുന്നു[47].

അസംഘടിത തൊഴിലിടങ്ങളിൽ ജോലിയെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും ദലിതരാണ്. പരമ്പരാഗതതൊഴിലുകൾവിട്ട് മറ്റ് തൊഴിൽമേഖലകളിലേക്ക് ഇറങ്ങിത്തിരിക്കുന്ന ദലിത്‌സ്ത്രീകളുടെ പ്രതീക്ഷ മുഴുവൻ കിട്ടുന്ന കൂലിയിലാണ്.

പരമ്പരാഗത തൊഴിലുകളിൽനിന്ന് തുച്ഛമായ വരുമാനമാണ് അവർക്ക് ലഭിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ അസംഘടിത തൊഴിൽമേഖലകളിൽ സാമ്പത്തിക, സാമൂഹിക അസമത്വവും ലൈംഗികചൂഷണങ്ങളും പതിവായിരുന്നു. മുഖ്യധാരാസംഘടനകളൊന്നുംതന്നെ ഇത്തരം സ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നില്ല. ദിവസവും പത്ത് മണിക്കൂർ നിന്ന് ജോലിയെടുക്കുന്ന 'സെയിൽസ്ഗേൾസ്' എന്ന വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടുന്ന സ്ത്രീകളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും സാമൂഹികസുരക്ഷിതത്വം ഇല്ലാതാത്ത വീടുകളിൽ നിന്നുള്ളവരാണ്. കുറഞ്ഞ വിദ്യാഭ്യാസയോഗ്യതയും വിരൂപമല്ലാത്ത മുഖവുമാണ് ഇത്തരം ജോലികളുടെ മാനദണ്ഡം. വൻകിടഷോപ്പിങ്ങ്മാളുകളിലും സൂപ്പർമാർക്കറ്റുകളിലും ചൂഷണാത്മകവും പീഡനാത്മകവുമായ തൊഴിൽപരിസരങ്ങളിൽ ഇവർ ജോലി ചെയ്യുന്നു. പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ അസംഘടിതമേഖലകളിൽ ജോലി ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീകളോടുള്ള മലയാളിയുടെ മനോഭാവം, അവർ ആദർശകുടുംബസങ്കൽപ്പത്തിന് പുറത്തുള്ള പുറമ്പോക്ക്/പ്രശ്നബാധിതകുടുംബങ്ങളിൽനിന്ന് വരുന്നവരാണ് എന്നതാണ്. തൊഴിൽചൂഷണത്തിനെതിരെ മാത്രമല്ല, സമൂഹത്തിന്റെ സവർണപൊതുബോധത്തിനെതിരെയും സമരം ചെയ്യേണ്ട അവസ്ഥയാണ് ഇവർക്കുള്ളത്. തങ്ങളുടെ സ്ഥാപനങ്ങളിൽ സ്ത്രീതൊഴിലാളികൾക്ക് മുൻഗണന നൽകുന്നതിൽ മുതലാളിക്കുള്ള പ്രധാന താൽപ്പര്യം സംഘടിക്കാനുള്ള പ്രവണത സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികൾക്ക് ഇല്ല എന്നതുതന്നെയാണ്. സംഘടിച്ച് അവകാശങ്ങൾ വാങ്ങാനുള്ള അവസ്ഥയിൽ എത്താത്തതുകൊണ്ട് ചെറുത്തുനിൽപ്പില്ലാതെ കിട്ടുന്ന വേതനത്തിന് സ്ത്രീകൾ പണിയെടുത്തുകൊള്ളുമെന്ന് മുതലാളിക്ക് അറിയാം[48]. ഏറ്റവും മലീമസമായ ചുറ്റുപാടുകളിൽ ജോലി ചെയ്തതിന് അർഹിക്കുന്ന പ്രതിഫലം ആവശ്യപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് ജോലിയിൽനിന്നും പിരിച്ചുവിട്ട് റെയിൽവേ പോലുള്ള പൊതുമേഖലാസ്ഥാപനങ്ങൾ പഴയ 'ഫ്യൂഡലിസം' തിരികെ സ്ഥാപിക്കുന്നു[49].

ബാലവേല ചെയ്യുന്ന കുട്ടികൾ കൂടുതലും ദലിത്വിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുള്ളവരാണ്. അവിവാഹിതകളായ പെൺകുട്ടികൾ പുറംനാട്ടിൽ വേലയ്ക്കു ചെല്ലുന്ന പ്രവണതയും ഏറിവരുന്നു. ചെമ്മീൻഫാക്ടറികളും ഹോസിയറികമ്പനികളും റെഡി

മെയ്ഡ്ശാലകളുമാണ് അവരുടെ അഭയകേന്ദ്രം. അധഃസ്ഥിതജാതിക്കാരായ ബാലികമാരാണ് ഈ വിഭാഗത്തിൽ അധികവും. പട്ടണങ്ങളിലെ വീടുകളിൽ വേലയ്ക്കെത്തുന്ന ദലിത്പെൺകുട്ടികൾക്ക് ഗാർഹികതൊഴിലിനോടൊപ്പം ശാരീരികപീഡനങ്ങളും ഏൽക്കേണ്ടിവരുന്നു. നാട്ടിൻപുറങ്ങളിലെ ജീവിതത്തേക്കാൾ മെച്ചമായ സൗകര്യമൊന്നും ഇവർക്ക് പട്ടണങ്ങളിൽ കിട്ടുന്നില്ല. ലൈംഗികശല്യം അടക്കം പല ദുരിതവും അവർ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നു[50]. സമൂഹത്തിലെ എല്ലാവരാലും പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികളുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ ഇതിനുമപ്പുറത്താണ്. ഇത്തരം ഫ്യൂഡൽ മനോഭാവങ്ങൾക്ക് ഇരകളാകുന്നത് കൂടുതലും ദലിത്വിഭാഗങ്ങളിൽനിന്നുള്ളവരാണ്. വൃത്തിഹീനമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ തൊഴിലെടുക്കുന്നവരും, ക്ലാസ്സ്ഫോർ ജീവനക്കാരും മറ്റുള്ളവരുടെ എച്ചിൽപ്പാത്രങ്ങളെടുക്കുന്നവരുമെല്ലാം ഇന്നും താഴ്ന്ന വിഭാഗത്തിലുള്ളവർ തന്നെയാണ്.

3.5.2. സ്വയംതൊഴിലുകൾ

സ്വന്തമായി തൊഴിൽസംരംഭങ്ങളിലേർപ്പെടാൻ ദലിതർക്ക് സർക്കാർവക ധനസഹായം ലഭിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ സർക്കാർ നൽകുന്ന ധനസഹായങ്ങൾ മിക്കപ്പോഴും വളരെ തുച്ഛമായ സംഖ്യകളാണ്. പശു, ആട്, കോഴി എന്നിവയെ വളർത്താനുള്ള സ്വയംതൊഴിലിനുള്ള ധനസഹായം. മറ്റ് സ്വകാര്യസംരംഭങ്ങളിലേർപ്പെടാനുള്ള ധനസഹായം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പദ്ധതികളുടെ ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങൾ യഥാർത്ഥ ഗുണഭോക്താക്കളിലേക്കെത്തുന്നില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. ഇത്തരം ധനസഹായങ്ങളിലൂടെ ഒരു ജീവിതമാർഗ്ഗം കണ്ടെത്തുന്നവരോട് പൊതുസമൂഹത്തിനുള്ള അസഹിഷ്ണുതയ്ക്ക് ഇരയാകുന്നവരും ഏറെയുണ്ട്.

3.5.3. കുടുംബശ്രീ, സ്വയംസഹായകസംഘങ്ങൾ, തൊഴിലുറപ്പുപദ്ധതികൾ

ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ വ്യത്യസ്ത തൊഴിലിടങ്ങൾ രൂപപ്പെടുകയും എല്ലാ വിഭാഗം ജനങ്ങളേയും അധ്വാനപ്രക്രിയയിലേക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഗ്രാമീണതൊഴിൽപദ്ധതിയുടെ ഭാഗമായി രൂപംകൊണ്ടവയാണ് കുടുംബശ്രീ, സ്വയംസഹായസംഘങ്ങൾ, ദേശീയ ഗ്രാമീണതൊഴിലുറപ്പുപദ്ധതി തുടങ്ങിയവ.

ഇത്തരം പദ്ധതികൾ ദലിത്സ്ത്രീകളിൽ സംഘടനാബോധം വളർത്തിയെങ്കിലും ഒരു സ്ഥിരവരുമാനം എന്ന നിലയിൽ ആശ്രയിക്കാവുന്ന സംരംഭങ്ങൾ ആരംഭി ക്കാൻ അവരെ പ്രാപ്തരാക്കിയില്ല. ഗ്രാമീണസ്ത്രീകൾക്കുള്ള തൊഴിൽപരിശീലന ങ്ങളൊന്നുംതന്നെ ദലിത്സ്ത്രീയ്ക്ക് ഗുണകരമാകുന്നില്ല. പരിശീലനത്തിനുശേഷം ഇതരസ്ത്രീകൾക്ക് സ്വന്തം സമുദായസ്ഥാപനങ്ങളിൽ തൊഴിൽ അല്ലെങ്കിൽ സ്വയം സംരംഭകത്വം ധനസഹായത്തിനുള്ള ഈടോ ലഭിക്കുന്നു. പക്ഷേ ദലിത്സ്ത്രീക്ക് ഇവ രണ്ടും ലഭ്യമാകുന്നില്ല. ദാരിദ്ര്യനിർമ്മാർജ്ജനപദ്ധതിയായ 'കുടുംബശ്രീ'പദ്ധ തിയും ദലിത്സ്ത്രീയെ സഹായിച്ചില്ല. സ്വയംസഹായസംഘങ്ങളിൽനിന്നും കൃത്യ സമയത്ത് പണം തിരിച്ചടക്കാത്തവർ ഗ്രൂപ്പിന്റെ നിലനിൽപ്പിനുതന്നെ ഭീഷണിയാ യവർ തുടങ്ങിയ സാമൂഹികമായ ധാരണകളാൽ പുറത്താക്കപ്പെടുകയും ദലിത് സ്ത്രീകൾക്ക് മാത്രമായി ഗ്രൂപ്പുണ്ടാക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്തു. കുടുംബശ്രീ വഴി ഇതരസമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ അവരുടെ ഉത്പന്നങ്ങൾ വിറ്റഴിച്ചപ്പോൾ പരമ്പ രാഗതവൃത്തിസങ്കൽപ്പധാരണകളാൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് ഇത്തരം ഒരു സാധ്യത നഷ്ടപ്പെട്ടു. സാധാരണക്കാർക്ക് തൊഴിലുറപ്പുപദ്ധതിയിൽ കൂലി കുറവുകാരണം ദലിത്സ്ത്രീസാന്നിധ്യം പൊതുവെ കുറവായിരുന്നുവെങ്കിലും ഈ പദ്ധതിയിലുൾ പ്പെട്ട ദലിത്സ്ത്രീകളെ ജാതിതിരിച്ച് ഗ്രൂപ്പുകളാക്കിയത് ചില പത്രങ്ങളിലെ വാർത്തകൾ മാത്രമായി ചുരുങ്ങി.[51]

3.5.4. അധ്വാനരംഗത്തെ പീഡനങ്ങൾ

പൊതുസമൂഹത്തിലേക്ക് പുരുഷനോടൊപ്പം തന്നെ ഇറങ്ങി തൊഴിലെടു ക്കുന്നവരാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ. ഇവർക്ക് മേൽസമൂഹത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേക ശ്രദ്ധ പതിഞ്ഞിരിക്കും. പൊതുഇടത്തിലായാലും ഗാർഹികഇടത്തിലായാലും എപ്പോഴും നിരീക്ഷണവലയത്തിലാണ് ഇവർ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ നിരീക്ഷണം ഗുണാത്മകമല്ല. നിഷേധാത്മകമാണ്. തരംകിട്ടിയാൽ മോഷണം നടത്തുന്ന, അവി ഹിതബന്ധങ്ങളിൽ വീഴുന്ന പെരുമാറ്റദോഷമുള്ളവരായിട്ടാണ് പൊതുസമൂഹം അസംഘടിതതൊഴിൽമേഖലകളിലെ സ്ത്രീകളെ കാണുന്നത്. ചെയ്യാത്ത കുറ്റ ങ്ങൾ പീഡനം മൂലം ഏറ്റെടുക്കുന്നവരാണ് ഇവരിലധികംപേരും. തൊഴിൽചെയ്യു

മ്പോൾ പൊതുഇടത്തിൽവെച്ച് നേരിട്ട് പീഡനത്തിനിരയായ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പൊതുവായ പ്രശ്നം ജാതിതന്നെയാണെന്ന് അവരുടെ അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അത്തരം സംഭവങ്ങളിൽ ചിലത് താഴെ വിവരിക്കുന്നു.

3.5.4.1. ടീച്ചറുദ്യോഗവും പുലയജാതിയും

കാസർഗോഡ് ജില്ലയിലെ കാറഡുക്ക സ്കൂളിൽ ടീച്ചറായി ജോലിയിൽ പ്രവേശിച്ച സുലോചന സഹപ്രവർത്തകരുടേയും കുട്ടികളുടേയും കണ്ണിൽ 'അടിയാറ് ടീച്ചർ' ആയിരുന്നു. □'അടിയാറ്ടീച്ചർ' എന്ന വിളി സഹിക്കാനാകാതെ അവർ ജോലി രാജിവെക്കുകയാണുണ്ടായത്. 1940-കളിൽ നടന്ന ഈ സംഭവത്തിനുശേഷം സുലോചന മതം മാറി ദാക്ഷായണിയാകുന്നു. അയിത്തത്തിൽനിന്നും ആളുകളുടെ പരിഹാസത്തിൽനിന്നും രക്ഷപ്പെടാനാണ് മതം മാറിയത്. പുലയജാതിയിൽപ്പെട്ട സുലോചനടീച്ചറുടെ തൊഴിൽരംഗത്തെ അനുഭവം ഇങ്ങനെയാണ്:''വെറും അയിത്തം. ഇപ്പോ ആലോചിക്കാൻപോലും പറ്റാത്ത അയിത്തം. ഞാൻ ഒപ്പിടാൻ പോകുമ്പോ ഹെഡ്മാഷ് ഹാജർപട്ടിക മേശപ്പുറത്തുവെച്ച് ദൂരെ മാറി നിൽക്കും. ഞാൻ ഒപ്പിട്ട പട്ടിക പിന്നെ കടലാസോ തുണിയോ കൊണ്ട് തുടച്ചോ ഹെഡ്മാഷ് തൊടാറുള്ളൂ''[52].

3.5.4.2. സംഘടിതപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ജാതീയപീഡനം

പരമ്പരാഗത തൊഴിൽമേഖലകളിൽനിന്ന് പുറത്തുകടക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന വർക്ക് പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ അസഹിഷ്ണുത നേരിടേണ്ടിവരുന്നു എന്നതിനുദാഹരണമാണ് ചിത്രലേഖയുടെ അനുഭവം[53]. കേരളത്തിൽ ദലിത്പീഡനങ്ങളില്ലെന്ന് സാംസ്കാരികനായകൻമാരും നിരൂപകരും വിധിയെഴുതുന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിലാണ് ഇത്തരം ദലിത്സ്ത്രീപീഡനങ്ങൾ സമൂഹമനഃസാക്ഷിക്കും ഭരണകൂടത്തിനും മുമ്പിൽ അരങ്ങേറുന്നത്. കണ്ണൂർജില്ലയിലെ പരമ്പരാഗത തൊഴിൽമേഖലയിൽ നിന്നും ഓട്ടോതൊഴിലാളിയായി മാറിയ ചിത്രലേഖയ്ക്ക് കേരളത്തിലെ പ്രമുഖ തൊഴിലാളി സൗഹൃദപാർട്ടി എന്നറിയപ്പെടുന്ന പാർട്ടിഅനുയായികൾ ഓട്ടോ ഓടിക്കുന്നതിന് വിലക്കു കൽപ്പിച്ചു. ഇതിനെ ചോദ്യം ചെയ്ത ചിത്രലേഖയ്ക്കെതിരെ പ്രതികാരനടപടികൾ സ്വീകരിക്കുകയും ഓട്ടോ കത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇവിടെ ചിത്രലേഖയ്ക്കെതിരെ ജാതി-സദാചാര ആരോപണങ്ങൾ ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടു. കൂടാതെ വധഭീഷണിയും[54]. 2004 ഒക്ടോബറിൽ സർക്കാർ ധനസഹായത്തോടെ വാങ്ങിയ കെ.എൽ. 13 എൽ. 8527 നമ്പർ ഓട്ടോ 31.12.2005ന് സഹപ്രവർത്തകരാൽ തീവെച്ച് നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. പ്രത്യേകിച്ച് ഒരു കാരണവും കൂടാതെ തന്നെ ചിത്രലേഖ എന്ന ഓട്ടോഡ്രൈവറെ ഒറ്റപ്പെടുത്തി 'പുലച്ചി' എന്ന് പരിഹസിച്ച് വിളിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു സാമൂഹികസാഹചര്യം 1940-കൾക്ക് സമാനമായിത്തന്നെ കേരളത്തിൽ ഇന്നുമുണ്ട് എന്നതിന് ഈ സംഭവം തെളിവ് നൽകുന്നുണ്ട്.

3.5.4.3. നിയമപാലക ദലിതയായാൽ

തൊഴിലിടത്തിലെ പീഡനമാണ് കൊച്ചിനഗരത്തിലെ ട്രാഫിക് വാർഡനായി ജോലി ചെയ്തിരുന്ന പത്മിനിക്കുണ്ടായ അനുഭവം[55]. 2013 നവംബർ 2 ശനിയാഴ്ച രാവിലെ 11 മണിക്ക് കൊച്ചി കലൂർ റോഡിൽ സെന്റ് ഫ്രാൻസിസ് കുരിശുപള്ളി ജങ്ഷനിൽവെച്ച് തന്റെ കൃത്യനിർവ്വഹണത്തിനിടയിലാണ് പത്മിനി എന്ന ട്രാഫിക് വാർഡന് ഒരു കാർ യാത്രക്കാരനിൽനിന്നും അപ്രതീക്ഷിതമായി മുഖത്ത് അടിയേറ്റത്. പരാതി നൽകിയിട്ടും അവർക്ക് നീതി ലഭിച്ചില്ല. സംഭവത്തെക്കുറിച്ച്

പത്മിനി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: ''പരാതിക്കാരി ഞാൻ ആയതുകൊണ്ടാണ് പോലീസ് ഉപേക്ഷ കാട്ടുന്നത്. അവർ നോക്കുമ്പോൾ ഞാൻ സ്ത്രീ, ദരിദ്ര, ദലിത. ഇത് സംഭ വിച്ചത് പുരുഷനാണെന്നു കരുതുക. അപ്പോൾ ഇതാവുമോ പോലീസ് സമീപനം? അല്ലെങ്കിൽ കുറച്ചുപണമുള്ള, ജാതീയമായി ഉയർന്ന സ്ത്രീയായിരുന്നെങ്കിൽ? അല്ലെന്ന് ഉറപ്പ്, അപ്പോൾ അവർ വ്യക്തമായി കരുതുന്നത് എന്നെപ്പോലൊരാളോട് ഇങ്ങനെയൊക്കെ പെരുമാറിയാൽ മതിയെന്നാണ്. ഇതിന്റെ തന്നെ മറ്റൊരു വകഭേ ദമായിരുന്നു ഞാൻ ആക്രമിക്കപ്പെട്ടതിന് പിന്നിലും. സ്ത്രീ, ദരിദ്ര, ദലിത. ഇവൾ എവിടം വരെ പോകും എന്ന പുച്ഛമായിരുന്നു കാർ ഓടിച്ചയാൾക്കുമുണ്ടായിരുന്ന ത്.'' തന്റെ ജോലിയുടെ ഭാഗമായി ഉണ്ടായ ഈ അപമാനം താൻ ദലിതയും ദരി ദ്രയും സ്ത്രീയായതുകൊണ്ടാണ് പൊതുസമൂഹം ഈ സംഭവത്തെ നിസ്സാരവ ത്ക്കരിക്കുന്നതെന്ന് പത്മിനി തുറന്നുപറയുന്നു. പൊതുസ്ഥലങ്ങളിൽ പട്ടാപ്പകൽ അനേകം ജനങ്ങളുടെ മുമ്പിൽവെച്ച് ഉണ്ടാകുന്ന ഇത്തരം അതിക്രമങ്ങൾപോലും നീതിപീഠത്തിന് മുമ്പിലെത്താതിരിക്കെ അസംഘടിതമേഖലകളിൽ ഇവർ അനുഭ വിക്കുന്നതും സഹിക്കുന്നതും എത്രമാത്രം കൊടിയ പീഡനങ്ങളായിരിക്കുമെന്ന് ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. പുരുഷാധിപത്യ പൊതുസമൂഹത്തിനുമുമ്പിൽ വന്നു നിന്ന് തൊഴിലെടുക്കാനുള്ള മനോധൈര്യവും ആത്മവീര്യവും പ്രകടിപ്പിച്ചു എന്ന തുമാത്രമാണ് ഈ വനിതകൾ ചെയ്ത കുറ്റം. ആ ആത്മവിശ്വാസത്തെ തകർക്കുക യായിരുന്നു എതിരാളികളുടെ ലക്ഷ്യവും. എന്നാലിതിന് വിപരീതമായി ഉന്നതവി ദ്യാഭ്യാസമേഖലകളിലും സംഘടനാപ്രവർത്തനങ്ങൾ ശക്തമായ ഔദ്യോഗികരംഗ ങ്ങളിലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ ജാതീയമായ പീഡനത്തിനിരയായിട്ടുള്ളതായ സംഭവ ങ്ങൾ പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റിയിലെ കാളിടീച്ചർ, കോട്ടൺ ഹിൽസ് സ്കൂളിലെ ഊർമ്മിളടീച്ചർ തുടങ്ങിയവരെല്ലാം ഇത്തരത്തിൽ ജാതീയപീ ഡനങ്ങൾ തൊഴിലിടങ്ങളിൽനിന്നും ഏറ്റുവാങ്ങിയവരാണ്.

3.5.5. തുടരുന്ന അടിമത്തം

കേരളത്തിലെ വിവിധ തൊഴിൽമേഖലകളിൽ ഏറിയകൂറും ജോലി ചെയ്യു ന്നത് ദലിത്സ്ത്രീകളാണ്. തേയില, കാപ്പി, റബ്ബർ, ഇഞ്ചി, ഏലം, കുരുമുളക് തുട

ങ്ങിയ തോട്ടം തൊഴിലാളികൾ കയർ, കശുവണ്ടി, ചെമ്മീൻ തുടങ്ങിയ ഫാക്ടറി തൊഴിലാളികൾ, നെയ്ത്തുതൊഴിലാളികൾ, നിർമ്മാണത്തൊഴിലാളികൾ എന്നിങ്ങനെ വിവിധ തൊഴിൽരംഗങ്ങളിൽ പണിയെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ നിരവധി ചൂഷണങ്ങൾക്കാണ് വിധേയമാകുന്നത്.

കേരളത്തിലെ കാലപ്പഴക്കം ചെന്ന തോട്ടങ്ങളിൽ ഇപ്പോൾ പ്രവർത്തിക്കുന്നവർ ആദ്യം വന്ന തൊഴിലാളികളുടെ രണ്ടാമത്തെയോ മൂന്നാമത്തെയോ തലമുറകളാണ്. അവരിലോരോ കുടുംബത്തിനും നാലുമുതൽ പന്ത്രണ്ടുവരെ കുട്ടികളുണ്ട്. ഈ കുട്ടികൾ തോട്ടംപണിക്കല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനും കൊള്ളാത്തമട്ടിലാണ് വളരുന്നത്. അവർ തോട്ടങ്ങൾ വിട്ടുപോവുകയില്ല. ആ നിലയ്ക്ക് കങ്കാണികളെ ആശ്രയിക്കാതെതന്നെ അധ്വാനിക്കുന്ന മനുഷ്യരെ അതും പരിചയസമ്പന്നരായ തൊഴിലാളികളെ സുസ്ഥാപിതമായ തോട്ടങ്ങൾക്കുലഭിക്കും. ചുരുക്കത്തിൽ അടിമത്തം തുടരുന്നു. ആയുഷ്ക്കാലാടിമത്തം മാത്രമല്ല. വളരുന്നതും വളരാൻപോകുന്നതുമായ തലമുറകളെപ്പോലും അടിമകളാക്കിനിർത്തുന്ന അദൃശ്യങ്ങളായ ചങ്ങലക്കെട്ടുകൾക്ക് ബലംകൂടിയിരിക്കുന്നു. പക്ഷെ, നിയമത്തിന്റെ കണ്ണിൽ ഇത് അടിമത്തമല്ല. കൂടാതെ അടിമത്തം അനുഭവിക്കുന്നവർ തങ്ങളടിമയാണെന്നറിയുന്നില്ല[56]. മാരിത്ത എന്ന ദലിതയായ തോട്ടം തൊഴിലാളിയുടെ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് പവനൻ ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു:

‘‘മൂന്നാറിലെ ദലിതയായ തോട്ടംതൊഴിലാളിയാണ് മാരിത്ത. കുട്ടിയായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ അവൾ അമ്മയാകുന്നു. മരിത്ത ശൈശവത്തിൽത്തന്നെ ജോലിയെടുക്കാൻ തുടങ്ങിയെന്നർത്ഥം. അവൾക്ക് മൂന്നനുജത്തിമാരും രണ്ടനുജൻമാരുമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു ചേട്ടത്തിയുണ്ടായിരുന്നത് മരിച്ചുപോയി. അതുകൊണ്ട് അനുജത്തികളേയും അനുജന്മാരേയും നോക്കണ്ട ഭാരം അവളുടേതായിരുന്നു. അതിനുപുറമെ വിറകുശേഖരിക്കുക, ഭക്ഷണം പാകംചെയ്യുക മുതലായ ജോലികളും അവൾ തന്നെ ചെയ്യണം. അവൾ വളരെവേഗം ‘ബലിയപെണ്ണാ’യിത്തീർന്നു. പന്ത്രണ്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ വയസ്സറിയിച്ചു. ഏതാനും മാസങ്ങൾക്കകം അവളുടെ കല്ല്യാണം കഴിഞ്ഞു. പതിനാലാം വയസ്സിൽ പ്രസവിക്കാൻ തുടങ്ങി. മാരിത്തയുടെ മൂത്തമ

കൾ മൂന്നാംക്ലാസ്സുവരെ പഠിച്ചു. മൂന്നാംക്ലാസ്സിൽ രണ്ടുതവണ തോറ്റപ്പോൾ പഠിത്തം മതിയാക്കി. അവൾ തേയിലക്കൊളുന്തു പറിക്കാൻ പോകും. ചുള്ളിവിറ കുശേഖരിക്കും. താഴെയുള്ള കുട്ടികളെ നോക്കും. ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്യും. രണ്ടു കൊല്ലംകൂടിക്കഴിഞ്ഞാൽ അവൾ മറ്റൊരു മാരിത്തയാകുമെന്നർത്ഥം. മാരിത്ത ദിവ സേന നുള്ളിയെടുക്കുന്ന രണ്ടിലയും ഒരുതിരിയും ഇന്ത്യൻ സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് കേരളത്തിന്റെ സമ്പദ്ഘടനയിൽ ഒരു സുപ്രധാനഘടകമാണ്.''[57]

നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ ഇങ്ങനെ അനേകം മാരിത്തമാർ ജീവിക്കുന്നു. അവ രുടെ ജീവിതം ഒരു ചാക്രികവ്യവസ്ഥയിൽ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ തലമുറകളിൽനിന്നും തലമുറകളിലേക്ക് അദൃശ്യമായ അടിമവ്യവസ്ഥ അതിന്റെ ചങ്ങലക്കണ്ണികൾ മുറുക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

3.5.6. കങ്കാണിമാരുടെ ചൂഷണതന്ത്രങ്ങൾ

തൊഴിൽമേഖലകളിലേക്ക് തൊഴിലാളികളെ വീതിച്ചുകൊടുത്ത് മേൽനോ ട്ടം വഹിക്കുന്നവരാണ് കങ്കാണിമാർ. ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ ഈ കങ്കാണിമാർ മേസ്ത്രിമാരായിരിക്കുന്നു. തൊഴിലാളികളെ കൂട്ടംകൂട്ടമായി എസ്റ്റേറ്റുകളിൽ കൊണ്ടുവന്ന് അതിന് കമ്മീഷൻവാങ്ങി ജീവിക്കുന്നവരായിരുന്നു കങ്കാണികൾ. ആൾപ്പാർപ്പില്ലാത്ത മലമ്പ്രദേശങ്ങളിൽ തുച്ഛമായ കൂലിക്ക് ജോലി ചെയ്യാൻ ആളെ കിട്ടുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. സൂത്രപ്പണികളും മയക്കുവാക്കുകളും പ്രയോഗിച്ചാണ് തോട്ടപ്പണിക്ക് നാട്ടിൻപുറങ്ങളിൽനിന്ന് ആളുകളെ കൊണ്ടുപോവുക. ആളുകളെ ങ്ങനെയെങ്കിലും തോട്ടങ്ങളിലെത്തിയാൽത്തന്നെ അധികം നാളുകൾ കഴിയുന്നതി നുമുമ്പ് ഓടിപ്പോകുന്ന പതിവുമുണ്ടായിരുന്നു. ഓടിപ്പോകലിൽനിന്ന് ആളുകളെ തടയാൻ തോട്ടമുടമകളും കങ്കാണികളുംകൂടി കണ്ടുപിടിച്ച വിദ്യ തൊഴിലാളികളാ കാൻ പോകുന്നവർക്ക് കടംകൊടുക്കലാണ്. കടംവാങ്ങുന്നതോടെ തൊഴിലാളി കങ്കാണിയുടെയും തോട്ടം ഉടമയുടെയും അടിമയാകുന്നു. കടംതീർക്കാതെ അവന് തോട്ടം വിടാനാവില്ല. കടം ഒരിക്കലും വീടുകയുമില്ല. മാസം ചെല്ലുന്തോറും കൂടു തൽ കൂടുതൽ കടത്തിൽ തൊഴിലാളി അകപ്പെടുന്നു. അതോടെ ആയുഷ്ക്കാലം

മുഴുവൻ തോട്ടത്തിൽ ജോലി ചെയ്യാൻ നിർബന്ധിതനാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് കുടുംബത്തോടെ കാട്ടിലേക്ക് വരുവാനാണ് കങ്കാണികൾ തൊഴിലാളികളെ പ്രേരിപ്പിച്ചിരുന്നത്. കുടുംബത്തോടെ വരുന്നവർക്ക് കൂടുതൽ ആനുകൂല്യങ്ങൾ നൽകിയിരുന്നു[58]. ഒടുവിൽ കുടുംബമൊന്നാകെ തൊഴിലാളികളായിമാറുന്ന അടഞ്ഞതും ചാക്രികവുമായ ഒരു വ്യവസ്ഥാപിതസമ്പ്രദായമായി ഇത് മാറുന്നു.

3.5.7. മേസ്ത്രിമാരുണ്ടാകുന്നത്

നിർമ്മാണത്തൊഴിൽരംഗത്ത് പുരുഷന്മാരായ മേസ്ത്രിമാരുടെ കീഴിൽ പണിയെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകൾ കൊടിയ പീഡനങ്ങൾക്ക് വിധേയമാകുന്നുണ്ട്. ദിവസേന തൊഴിൽ ലഭിക്കണമെങ്കിൽ, കൂലി കിട്ടണമെങ്കിലെല്ലാം പുരുഷമേസ്ത്രിയുമായി ശരീരം പങ്കിടേണ്ട അവസ്ഥയുണ്ടെന്ന് ഈ രംഗത്തുള്ള സ്ത്രീകൾ പറയുന്നു. സ്ത്രീകൾ നിർമ്മാണമേഖലയിൽ എപ്പോഴും മേയ്ക്കാട്(അവിദഗ്ധശാരീരികാധ്വാനം) ജോലി മാത്രമേ കിട്ടാറുള്ളൂ. ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കുന്നതിന് അവർക്ക് പരിശീലനം നൽകി സ്ത്രീകളുടേതായ നിർമ്മാണയൂണിറ്റുകളുണ്ടാക്കുന്ന പദ്ധതി സർക്കാർ നടപ്പിലാക്കിയിരുന്നു. നിർമ്മാണമേഖലയിലെ സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികൾ നേരിടുന്ന ലൈംഗികപീഡനത്തെക്കുറിച്ചറിയുമ്പോൾ ''പ്യൂൺ കലക്ടറാകുന്നതിനേക്കാൾ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് സ്ത്രീ മേയ്ക്കാട് പണിയിൽനിന്ന് മേസ്ത്രിയാകുന്നത്.''[59] എന്ന് കാണാം.

3.5.8. മാറുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ അധ്വാനമെന്നത് പാടത്തെ ചെളിയിൽനിന്നും ശീതീകരിക്കപ്പെട്ട മുറികളിലേക്ക് മാറ്റപ്പെടുന്നതരത്തിൽ വൈവിധ്യമാർന്ന തൊഴിൽപരിസരങ്ങളിലായെങ്കിലും അധ്വാനിക്കുന്നവരോടുള്ള മനോഭാവത്തിലുള്ള തരംതിരിവ് ഇന്നും സ്ഥായിയായി തുടരുന്നുവെന്നു കാണാം.

''ദലിത്സ്ത്രീകൾ അധികവും വിദ്യാഭ്യാസം കുറഞ്ഞവരും കുറഞ്ഞ വേതനം ലഭിക്കുന്നവരും അത്തരം തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുന്നവരുമാണ്.

മധ്യജാതികളിൽപ്പെട്ട പുരുഷന്മാർക്ക് ഒരു ഉദ്യോഗം ലഭിക്കുമ്പോൾ അവരുടെ സ്ത്രീകളെ അവർ ജാതിത്തൊഴിലുകളിൽനിന്ന് പിൻവലിക്കും. എന്നതാൽ ദലിത് സ്ത്രീയുടെ കാര്യം ഇതല്ല. അവരുടെ ഭർത്താക്കന്മാർ ജോലിയുള്ളവരായിരിക്കു മ്പോഴും ദലിത്സ്ത്രീകൾ അവരുടെ ജാതിത്തൊഴിലുകളിൽ തുടരാൻ നിർബന്ധിത രാവുന്നു. ഡൽഹിയിലെ വാല്മീകിജാതിയിൽപ്പെട്ട പുരുഷന്മാർ പലരും തോട്ടിപ്പ ണി ഉപേക്ഷിച്ച് മാന്യമായ തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടപ്പോഴും അവരുടെ സ്ത്രീകൾ പഴയ തൊഴിലുകളിൽ തുടരുന്നതായി മാളവിക കർലേക്കർ നടത്തിയ പഠനത്തിൽ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. തോട്ടക്കാർ, വീട്ടുജോലിക്കാർ തുടങ്ങിയ തൊഴിൽകമ്പോളത്തി ലെ താഴ്ന്ന സ്ഥാനങ്ങൾ നിറയ്ക്കുന്നത് ഇന്നും ജാതിയിൽ താഴ്ന്നവരാണ്. തൂത്തുവാരുന്നതും വെള്ളം കോരുന്നതും ഇന്നും ദലിത്സ്ത്രീകളാണ്. കാർഷിക രംഗത്തുള്ള ആധുനികവത്ക്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി പുതിയ സാങ്കേതികവിദ്യ ഏർപ്പെടുത്തിയതുവഴി ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ഒട്ടേറെ തൊഴിലവസരങ്ങൾ അപഹരി ക്കപ്പെടുക മാത്രമല്ല തൊഴിൽരംഗത്ത് അവശേഷിച്ച സ്ത്രീകളുടെ ജോലിഭാരം വർദ്ധിക്കുകയും ചെയ്തു.''[60]

പ്രാചീനകാലം മുതൽ ആധുനികകാലഘട്ടം വരേയുള്ള ജീവിതസാഹചര്യ ങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന അധ്വാനത്തിന്റെ പ്രയത്നത്തിന്റെ വ്യത്യ സ്ത തൊഴിലിടങ്ങളേയും സന്ദർഭങ്ങളേയുമാണ് മേൽവിവരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അടിത്ത ട്ടിലെ സ്ത്രീ എന്ന നിലയിൽ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ അധ്വാനശരീരത്തെ വിവിധ കാല ഘട്ടങ്ങളിൽ സമൂഹം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. സാമൂഹികവിഭവസമാഹരണപ്രക്രിയയിൽ സക്രിയമായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികാധ്വാനം (ീരശമഹ ഹമയീൗൃ) സമൂഹത്തിൽ പരിഗണിക്കപ്പെട്ടില്ല. പൊതുഇടത്തിൽ പുരുഷനോടൊപ്പം തൊഴിലെടുക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീശരീരം ലൈംഗികവത്കരിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിനുമേലുള്ള കൈയ്യേറ്റങ്ങൾ കൂടുതലും നടക്കുന്നത് തൊഴിലിടത്തിൽവെ ച്ചുതന്നെയാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അധ്വാനം സമൂഹത്തിന് എന്തുനൽകിയെന്നും സമൂഹം തിരിച്ച് അവർക്ക് എന്തു നൽകിയെന്നുമുള്ള ചോദ്യവും അന്വേഷണവുമു

യരുന്നത് ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ്.

മുകളിൽ പറഞ്ഞ വസ്തുതകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തൊഴിൽ, ജാതി, ചൂഷണം, അധ്വാനം, വിവേചനം എന്നിവയുടെ പ്രശ്നങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ദലിത് സ്ത്രീകൾ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന വിവിധ തൊഴിൽമേഖലകളേയും അധ്വാനപ്രക്രിയ യേയും കുറിച്ചുള്ള വിവരണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ ചെറുകഥാപ്രസ്ഥാനത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളെ പ്രതിനിധീകരിച്ചുകൊണ്ട് അധ്വാനം പ്രമേയമാക്കി എഴുതിയ തിരഞ്ഞെടുത്ത കഥകളെയാണ് ഇനി വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. കാരൂർ നീലകണ്ഠപ്പിള്ളയുടെ 'അന്നത്തെക്കൂലി'(1933), ടി.കെ.സി.വടു തലയുടെ 'രണ്ടുതലമുറ'(1950), ഇ.ഹരികുമാറിന്റെ 'അമ്മേ അവര് നമ്മടെ ആകാ ശം കട്ടെടുത്തു'(2006), കെ.ആർ.മീരയുടെ 'നായ്ക്കോലം'(2010) എന്നീ ചെറു കഥകളെയാണ് ഇവിടെ പരിശോധിക്കുന്നത്.

3.6. അന്നത്തെ കൂലി - കാരൂർ നീലകണ്ഠപ്പിള്ള

നവോത്ഥാനകാലകഥകളിൽ സാമൂഹികജീവിതം ശക്തമായി പ്രതിഫലിക്കു ന്ന കഥകളാണ് കാരൂരിന്റേത്. പൊതുജനങ്ങളുടെ എല്ലാ ജീവിതമണ്ഡലങ്ങളിലേ ക്കും ഇറങ്ങിച്ചെന്ന് അവരുടെ യഥാർത്ഥപ്രശ്നങ്ങളെ മറയില്ലാതെ തനതുഭാഷ യിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നവയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചെറുകഥകൾ. അധഃസ്ഥിതരും പാർശ്വവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടവരും കഥാപാത്രങ്ങളായി വരുന്ന, അവരുടെ ജീവിതപ്രാരാ ബ്ധങ്ങളെ അനുകമ്പയോടെ നോക്കിക്കാണുന്ന ഒരു സമൂഹബോധമനസ്സാണ് കാരൂരിന്റെ കഥകളുടെ അന്തർധാര. ബഹിഷ്കൃതരും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവ രും സാധാരണക്കാരുമായ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളെ സഹാനുഭൂതി യോടെ ആവിഷ്കരിച്ച കാഥികനാണ് അദ്ദേഹം. കേരളീയ സാമൂഹികാന്തരീക്ഷ ത്തിൽ ചൂഷണങ്ങൾക്കും അനീതികൾക്കും ഇരയാകുന്ന മനുഷ്യരുടെ ജീവിതം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളിൽ നേർക്കാഴ്ചകളാകുന്നു. കലാപരമായി കരുത്തും ഗരിമ യുമുള്ള മലയാളത്തിലെ എക്കാലത്തേയും മികച്ച കഥകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായി ട്ടുണ്ട്. അധ്യാപകരുടെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾ ചിത്രീകരിക്കുന്ന ഒട്ടേറെ കഥകളും

അദ്ദേഹം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ചെറുകഥ എന്ന സാഹിത്യരൂപത്തെ ധാർമ്മികലക്ഷ്യ ത്തോടെയും സാമൂഹികപ്രതിബദ്ധതയോടെയും സമീപിച്ച എഴുത്തുകാരനാണ് കാരൂർ നീലകണ്ഠപ്പിള്ള. മനുഷ്യമനസ്സുകളുടെ നിഗൂഢാത്മകതയെ വളരെ സൂക്ഷ്മതയോടെ പരിശോധിച്ച് തീവ്രവും തീക്ഷ്ണവുമായ വികാരങ്ങളെ കൈയ്യൊതുക്കത്തോടെ അക്ഷരങ്ങളിലേക്ക് ആവാഹിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴി യുന്നു. 'പൂവമ്പഴം', 'മരപ്പാവകൾ', 'മോതിരം', 'പൊതിച്ചോറ്', 'ഉതുപ്പാന്റെ കിണർ' തുടങ്ങിയവ കഥാപാത്രവുമായി അഭേദ്യമായ ബന്ധം പുലർത്തുന്ന അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ കഥകളാണ്. കാരൂരിന്റെ ആദ്യകഥയാണ് 'അന്നത്തെ കൂലി'. 'ഭൃത്യവാ ത്സല്യം' എന്ന പേരിൽ 1933-ൽ മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പിലാണ് ഈ കഥ പ്രസിദ്ധീ കരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

3.6.1. കഥ

പ്രഭുവായ കേരുളൻകർത്താവിന്റെ അടിയാന്മാരിലെ പ്രധാന പണിക്കാരനാ യ കൊച്ചാത്തന്റെ കുടിലിൽ ഒരു രാത്രി ഉണ്ടായ അത്താഴപ്രതിസന്ധിയാണ് കഥാ വിഷയം. നേരം പുലർന്നപ്പോൾ മുതൽ അന്തിമയങ്ങുന്നതുവരെ പണിയെടുത്തിട്ടും അന്നത്തെ കൂലി കിട്ടാതെ കൊച്ചാത്തൻ കുടിയിലെത്തുന്നു. വിശന്നുഴറുന്ന കുറേ കണ്ണുകളാണ് അയാളെ സ്വാഗതം ചെയ്യുന്നത്. വെള്ളിയാഴ്ച ആയതുകാരണം അന്ന് കൂലികൊടുക്കുന്നത് ഇല്ലം നശിക്കുമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് കൊച്ചാത്തന്റെ കൂലി തടഞ്ഞുവെച്ചത്. പൂർണ്ണഗർഭിണിയായ ഭാര്യയും മക്കളും അമ്മയുമടങ്ങുന്ന താണ് കൊച്ചാത്തന്റെ കുടുംബം. അർധപട്ടിണിക്കാരായ അവരുടെ ഇടയിലേക്ക് അന്ന് അതിഥികളായി കൊച്ചാത്തന്റെ പെങ്ങളും ഭർത്താവും കുട്ടിയും വരുന്നു. വീട്ടിലുള്ളവർക്കും വിരുന്നുവന്നവർക്കും ഒന്നും കൊടുക്കാനില്ലാതെ വീട്ടുകാരിയും ഗർഭിണിയുമായ മാല തമ്പുരാന്റെ നെല്ല് കട്ടുകൊയ്യുന്നു. പിറ്റേന്ന് മാല പ്രസവിക്കുകയും കൊച്ചാത്തൻ പിടിയിലാവുകയും കോടതി അവന് ഒരുമാസം തടവുശിക്ഷ വിധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

3.6.2. ആചാരങ്ങളിലെ ചൂഷണതന്ത്രങ്ങൾ

പണിയെടുക്കുന്നവർക്ക് എങ്ങനെ ഒരു ദിവസമെങ്കിലും കൂലി കൊടുക്കാതിരിക്കാം എന്ന രീതിയുടെ ഭാഗമായിട്ടുണ്ടാക്കുന്ന ആചാരങ്ങളാണ് വെള്ളിയാഴ്ച കൂലി കൊടുക്കാതിരിക്കുക എന്നത്. അന്തിയോളം പണിയിച്ചിട്ട് കൂലി കൊടുക്കാതെ പറഞ്ഞയയ്ക്കുന്നവർക്ക് അനുകൂലമാകുന്ന ആചാരങ്ങൾ സവർണ/ഫ്യൂഡൽ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പ്രയോഗരൂപങ്ങൾ ഭൂവുടമാബന്ധമായും മേൽജാത്യധികാരമായും ദലിതർക്കെതിരായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് സാമൂഹികവഴക്കങ്ങളിലും കീഴ്മര്യാദാരൂപങ്ങളിലൂടെയുമാണ്. ചൂഷണപ്രക്രിയയുടെ സങ്കീർണ്ണമായ സാമൂഹികനിയന്ത്രണങ്ങളിലൂടെയാണ് ഇത് അധ്വാനിക്കുന്ന സമൂഹങ്ങൾക്കെതിരെ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്.

3.6.3. വീട്ടുകാരിയുടെ ധാർമ്മികത

നിറഗർഭിണിയായ മാലയുടെ അവസരോചിതമായ പ്രവൃത്തിയാണ് അവളെ കർത്തൃത്വത്തിലേക്കുയർത്തുന്നത്. തന്റെ വീട്ടിൽ ഒരു വൃദ്ധയും കുട്ടികളും അവരെക്കൂടാതെ വന്ന അതിഥികളും അവരുടെ കൂടെ ഒരു കുഞ്ഞുമുണ്ട് എന്നും അവരെല്ലാം വിശന്നിരിക്കുകയാണ് എന്നുമുള്ള ബോധം കുടുംബനാഥനായ കൊച്ചാത്തനേക്കാൾ മാലയിലാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. ആ തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ് മാല ആദ്യം അയൽപക്കങ്ങളിൽ അരിയന്വേഷിക്കുന്നതും പിന്നീട് കട്ടുകൊയ്യുന്നവരെക്കുറിച്ച് തന്റെ വീട്ടിൽവെച്ചുണ്ടായ സംസാരത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കി ധൈര്യം സംഭരിച്ച് രാത്രിയിൽ കൊയ്യാൻ പോകുന്നതും.

''പ്രഭുവായ കർത്താവിന്റെ ഗൃഹത്തിലെ പട്ടിയും മൃഷ്ടാന്നഭോജനം കഴിച്ചു വീർപ്പുമുട്ടി വിഷമിക്കുമ്പോൾ മാല കതിരുകളും കൊണ്ട് മാടത്തിലെത്തി. അതു ചവിട്ടി പാറ്റി. അളന്നു. ഇന്നത്തെ കൂലി പടിക്കേന്നിത്രേം കിട്ടാനുമൊണ്ട് എന്ന് അവൾ തന്നത്താൻ പറഞ്ഞു. ആ പച്ചനെല്ല് ആവികൊള്ളിച്ചു. വറത്തുകുത്തി, കഞ്ഞിവെച്ചു. ഇതെല്ലാം അതിവേഗം കഴിഞ്ഞു.''[61] ഈ വിവരണം മാലയുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ മഹത്വം വർധിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ദലിത്കുടുംബത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ പങ്കാളിത്തവും അതിജീവനത്തിനായി അവർ നടത്തുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളും

തീക്ഷ്ണമായ അനുഭവങ്ങളും ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

3.6.3.1. തോപ്പിൽഭാസിയുടെ ഒളിവിലെ ഓർമ്മ

ഒളിവുകാലത്തെ ജീവിതത്തിനിടയിൽ വിശന്നുവലഞ്ഞ് ഒരു പുലച്ചാളയിൽ കയറിയപ്പോൾ അവിടത്തെ അനുഭവം, പ്രധാനമായും ഒരു പുലയസ്ത്രീയുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ സാമൂഹികപ്രസക്തിയെപ്പറ്റി ഭാസി തന്റെ ആത്മകഥയിൽ ഓർമ്മി ക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അനുഭവം കാരൂരിന്റെ 'അന്നത്തെ കൂലി'യിലെ മാലയെ ഓർമ്മിപ്പി ക്കുന്നതാണ്.

''ഈ ദിവസം നേരം വെളുത്തപ്പോൾ മുതൽ തുള്ളി മുറിയാത്ത മഴ. ഉരിയരിയോ, രണ്ട് കപ്പയോ എടുക്കാൻ ആ വീട്ടിലില്ല. ഭർത്താവും ഭാര്യയും തകർത്തുപിടിച്ച് ആലോചനയാണ്. എനിക്കറിയാം എന്നെക്കരുതിയാണ് ആ ആലോചനയെന്ന്. 'ഞാനൊന്നിറങ്ങീട്ടു വരട്ടെ' എന്നുംപറഞ്ഞ് ആ സ്ത്രീ പുറ ത്തേക്കുപോയി. നേരെ എന്റെ വീട്ടിലേക്കാണവൾ പോയത്. ഞാൻ മാടത്തിലുണ്ടെ ന്ന് രഹസ്യമായി അമ്മയോട് പറഞ്ഞാൽ അമ്മ അരി കൊടുക്കുമെന്നത് തീർച്ചയാ ണ്. അവളതു പറഞ്ഞില്ല. അവൾ അച്ഛന്റെ അടുത്തുചെന്നു ജോലിചോദിച്ചു. ....അച്ഛൻ അവളോട് പോയി ചവറുവെട്ടിക്കൊണ്ടുവരാൻ പറഞ്ഞു. അവൾ വൈകുന്നതുവരെ മഴ നനഞ്ഞുനിന്നു ചവറുവെട്ടി. പെണ്ണുങ്ങൾക്കന്നു മുന്നാഴി നെല്ലാണു കൂലി. അവൾ ആ മുന്നാഴി നെല്ലുമായി ഒരു സാമ്രാജ്യം പിടിച്ചുകൊണ്ടു വരുന്നമട്ടിൽ, മാടത്തിൽ ഓടിയെത്തി. വേഗത്തിൽ അവളതു പുഴുങ്ങി, വറുത്തു, കുത്തി, കഞ്ഞിയാക്കി. വടക്കുവശത്തുനിന്ന് രണ്ട് കാന്താരിമുളക് പറിച്ച് ഒന്നുടച്ചു. വിശന്നുതളർന്ന എന്റെ മുമ്പിൽ ആവി പറക്കുന്ന ചുടുകഞ്ഞിയും മുളകുടച്ചതും രണ്ട് ചട്ടികളിലാക്കി അവൾ കൊണ്ടുവെച്ചു. ഞാൻ തല ഉയർത്തി അവളെ ഒന്നു നോക്കി. നിഷ്കളങ്കയായ അവൾ സ്നേഹവും സംതൃപ്തിയുംകൊണ്ട് പുളകം കൊണ്ട് ഹൃദയം കുളിരുമാറു പുഞ്ചിരിതൂകുന്നു. എന്റെ കണ്ണു നനഞ്ഞു''[62].

3.6.4. ഗർഭാവസ്ഥയിലെ അധ്വാനം

നിറഗർഭിണിയാണ് മാല. എങ്കിലും ഗർഭകാലഘട്ടത്തിൽ സാധാരണ സ്ത്രീകൾക്കുണ്ടാകുന്ന ശാരീരികപ്രശ്നങ്ങളൊന്നും അവൾക്കുണ്ടാകുന്നില്ല. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇത്തരം പ്രശ്നങ്ങൾ, വിശ്രമമില്ലാത്ത, നിരന്തരമായ അധ്വാനത്താലും ഒരു ദിവസത്തെ ജീവിതം തന്നെ ജീവിച്ചുതീർക്കേണ്ടതിന്റെ ഉത്ക്കണ്ഠയാലും അറിയാതെ പൊകുന്നതാണ്. വിശപ്പിന്റെ ആധിക്യം മറ്റുള്ളവരേക്കാൾ ഏറ്റവുമധികം ബാധിക്കേണ്ടത് മാലയെയാണ്. എന്നാൽ ഒരിക്കൽപോലും തന്റെ വിശപ്പിനെക്കുറിച്ചോ, വയറ്റിലുള്ള കുഞ്ഞിനെക്കുറിച്ചോ ഓർക്കാൻ അവൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല. കൺമുന്നിലിരിക്കുന്ന കുട്ടികളുടെ വിശപ്പിനെപ്പറ്റിയാണവളുടെ ചിന്ത. സാങ്കൽപ്പികമായി ഒരു നിമിഷം പോലും ഇരിക്കാൻ കഴിയാത്ത, പച്ചയായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനുള്ളിൽ മാലയുടെ ജീവിതം ചലനാത്മകമാണ്. അല്ലാതെ ഒട്ടും ഭാവനാത്മകമല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ താൻ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ട ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ തലകുനിക്കുകയോ ദുഃഖപ്പെട്ടിരിക്കുകയോ ചെയ്യാതെ എത്രയും പെട്ടെന്നുള്ള ഒരു പരിഹാരമാർഗ്ഗമാണ് അവളാലോചിക്കുന്നത്. നിറഗർഭാവസ്ഥയിലും കൊയ്ത്തിനു വേണ്ടി അവൾ അരിവാൾ മൂർച്ചകൂട്ടിവെക്കുന്നു. തന്റെ ജീവനുമേൽ അല്പം പോലും ശ്രദ്ധകൊടുക്കാതെ കനത്ത ഇരുട്ടിലും ഒറ്റയ്ക്ക് പാടത്തേക്ക് പോകുന്നു. രാത്രിയുടെ ഭയപ്പെടുത്തലുകൾ ഏറെയുണ്ടായിട്ടും പ്രകൃതിക്കുമുമ്പിൽ സമ്മതം ചോദിച്ച് തന്റെ കുടിലിലുള്ളവരുടെ വിശപ്പിനുള്ളത് മാത്രം കൊയ്തെടുത്ത് അവൾ തിരികെ വരുന്നു. വിരുന്നുകാരെ ഒന്നും അറിയിക്കാതെ ആ കതിർക്കുലകൾ അവൾ നെന്മണിയാക്കി കഞ്ഞിയുണ്ടാക്കി എല്ലാവർക്കും കൊടുക്കുന്നു. യാതൊരു അല്ലലുമില്ലാതെ പുലർച്ചെ മാല പ്രസവിക്കുന്നു. ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങളെ മറികടക്കുന്നതിന് പരുഷമായ ജീവിതാനുഭവങ്ങളാൽ മാനസികമായ കരുത്തു നേടിയവരായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീകൾ.

3.6.5. മൂല്യബോധം

ദലിത്സമൂഹം അടിയുറച്ച സദാചാരനിഷ്ഠയുള്ളവരും നിഷ്കളങ്കരും സാമൂഹികമൂല്യങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുന്നവരും ആയിരുന്നുവെന്നതിനെ അടയാള പ്പെടുത്തുന്നതാണ് കഥയിലെ ചില സൂചനകൾ. ഈ മൂല്യബോധമാണ് കഥയുടെ ശക്തമായ അടിത്തറയായി വർത്തിക്കുന്നത്. പ്രായമായവരെയും കുട്ടികളെയും ശുശ്രൂഷിക്കുന്നത്, സ്വന്തം ഇല്ലായ്മ അറിയിക്കാതെ വിരുന്നുകാരെ ഊട്ടുന്നത്, നേരായമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ അന്നം ശേഖരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. മോഷണം നടത്താൻ പാടില്ലെന്ന ആത്മബോധത്തെ മാനിച്ച് തിരിച്ചുനടക്കുന്നത്. മറ്റ് പോംവഴികളില്ലെന്ന റിഞ്ഞ് വീണ്ടും അതിനായി പ്രേരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് തുടങ്ങിയ സന്ദർഭങ്ങളിലെല്ലാം ഇതു പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്. 'ആ വിശപ്പിന്റെ കുടിൽ' അവളെ കട്ടുകൊയ്യാൻ പ്രേരിപ്പി ക്കുമ്പോഴും അന്നത്തെ കൂലിക്കുള്ള കതിരുമാത്രമാണ് അവൾ കൊയ്തെടുക്കു ന്നത്. അത് തങ്ങൾക്ക് അന്നത്തേക്ക് ന്യായമായി കിട്ടേണ്ടതാണെന്ന ബോധമാണ് മാലയ്ക്കുള്ളത്.

3.6.6. സാമൂഹികബോധം

മാലയുൾപ്പെടുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ സാമൂഹികബോധം അവരു ടെ അനുഭവപരിസരത്തിൽനിന്ന് രൂപപ്പെടുന്നതാണ്. ജീവിതാനുഭവങ്ങളാണ് അവ രുടെ പാഠപുസ്തകങ്ങൾ. ഇത്തരം ആനുഭവികസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്ന് നേടിയെടു ക്കുന്ന തിരിച്ചറിവുകളാണ് അവരെ നിലനിർത്തുന്നത്. കൂലികൊടുക്കാത്ത ജന്മി യ്ക്കും കടംകൊടുക്കാത്ത കടക്കാരനുമുള്ള മനോഭാവം ഒന്നുതന്നെയാണെന്നും അത് പൊതുസമൂഹത്തിന്റേതാണെന്നും മാല മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്. അതിനോടുള്ള അവളുടെ പ്രതികരണം ഇങ്ങനെയായിരുന്നു: ''ഒന്നാന്തിയായകൊണ്ട് കടംകൊടു ക്കത്തില്ല, വെള്ളിയാഴ്ചയായതുകൊണ്ട് കൂലി കൊടുക്കത്തില്ല. ഒന്നാന്തീം വെള്ളി യാഴ്ചേം ആയിട്ടു പെലമാടത്തീ തീപ്പൂട്ടുകേം വേണ്ട. ഇതെന്തിരു മൊറ!''[63]

3.6.7. അതിജീവനതന്ത്രങ്ങൾ

കഥയിലവതരിപ്പിക്കുന്ന പ്രധാന പ്രശ്നം വിശപ്പാണ്. സ്വതവേ അർദ്ധപട്ടിണിക്കാരായവർ ഒരുനേരം കൂലികിട്ടാതായപ്പോൾ മുഴുപ്പട്ടിണിയിലമരുന്നു. വിശപ്പിനെ അതിജീവിക്കാനാണ് എല്ലാവരും ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രായമായവരും കുട്ടികളുമെല്ലാം വിശപ്പിനെ അടക്കി ശീലിച്ചവരാണെന്നു കഥയിലെ ചില പരാമർശങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. കുടുംബനാഥൻ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കാതെ 'ഇത് നമ്മുടെ തലവിധി'യാണെന്നും 'എന്നായെടുക്കാനാ'ണെന്നും പറഞ്ഞു ഒഴിഞ്ഞുമാറുമ്പോൾ തന്റെ നിസ്സഹായാവസ്ഥയിലും ആ സാഹചര്യത്തിന്റെ വെല്ലുവിളി സ്വയം ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ട് അതിനെ അതിജീവിക്കാനാണ് മാല ശ്രമിക്കുന്നത്. ആ ശ്രമത്തിൽ അവൾ വിജയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

3.6.8. അന്യായവിധി

ഭരണകൂടവും സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങളും ദലിതർക്ക് നീതി നിഷേധിച്ച ചരിത്രമേയുള്ളൂ. ഒരു ദിവസത്തെ കൂലി കൊടുക്കാതെ അടിയാരെ കട്ടുതിന്നാൻ പ്രേരിപ്പിച്ച ജന്മിക്ക് കോടതി യാതൊരു ശിക്ഷയും വിധിക്കുന്നില്ല. അതേസമയം വിശപ്പിന്റെ കാഠിന്യം കുറയ്ക്കാൻ തങ്ങൾ അധ്വാനിച്ചുണ്ടാക്കിയ നെല്ലിൽനിന്നും അല്പം കൊയ്തെടുത്തത് വലിയ അന്യായമായിട്ടാണ് കോടതി കാണുന്നത്. മാല ചെയ്ത അന്യായത്തിന് കുറ്റമേറ്റുവാങ്ങുന്നത് കൊച്ചാത്തനാണ്. ഒരുപക്ഷേ മാല പ്രസവിച്ചുകിടക്കുകയല്ലായിരുന്നെങ്കിൽ വിളവ് മോഷ്ടിച്ചതിന് കൊച്ചാത്തൻ ജയിലിൽ പോകേണ്ടിവരുമായിരുന്നില്ല. കക്കാൻ കാട്ടിയ സാമർത്ഥ്യം നിൽക്കാനും അവൾ കാണിക്കുമായിരുന്നു. പച്ചകച്ചിയെടുപ്പിച്ച് തന്റെ ഭർത്താവിനെ കച്ചേരിയിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുമ്പോൾ മാല കിടന്ന കിടപ്പിൽ എന്തോ വിളിച്ചുപറയുന്നതായി കഥയിൽ പറയുന്നുണ്ട്. കട്ടമുതൽ കഴിക്കാതെ പട്ടിണി കിടന്ന കൊച്ചാത്തന് ശിക്ഷ വിധിക്കാതിരിക്കാൻ വേണ്ട ഇടപെടലുകൾ നടത്താൻ മാലയ്ക്കു കഴിയുന്നില്ല. നിയമപാലകർ കൊണ്ടുപോകുന്ന തന്റെ ഭർത്താവിനെ അവൾ നിസ്സഹായയായി നോക്കിയിരിക്കുന്നു. അന്യായവിധിക്കെതിരെ പ്രതികരിക്കാനോ തങ്ങൾക്ക് ന്യായമായിട്ട് കിട്ടേണ്ടത് വിളിച്ചുപറയാനോ ഉള്ള മാനസികപ്രാപ്തി അവർക്കുണ്ടായിരുന്നില്ല. കൂലി ഒരു അവകാശമായി അംഗീകരിക്കാതിരുന്ന ജാതി-

ജന്മിഭൂവുടമാവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അധ്വാനിക്കുന്ന ദലിത്‌വിഭാഗങ്ങൾക്ക് ജീവിച്ചിരിക്കുന്നതിനാവശ്യമായ ഭക്ഷണം മാത്രം ലഭിക്കുന്ന വേതനരീതിയാണ് നിലനിന്നത്. അതുകൊണ്ട് ജീവൻ നിലനിർത്തുന്നതിന് ആവശ്യമായ ഭക്ഷണത്തിനായി അവർ എല്ലാ ദിവസവും അധ്വാനിക്കേണ്ടിവരുന്നു. വേലയ്ക്ക് കൂലി എന്നതിന് പകരമായി നിർബന്ധിതാധ്വാനമായ അടിയായ്മയാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. വിശപ്പും ദാരിദ്ര്യവുമാണ് ദലിതരെ മോഷ്ടിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് സാമുവൽ മെറ്റീർ 'ഞാൻ കണ്ട കേരളം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[64]. സമൂഹത്തിന്റെ അടിത്തട്ടിലെ ജീവിത പ്രശ്നങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു ന്യായാധിപനും കോടതിയും ഉണ്ടായിവരുമെന്ന സമത്വസുന്ദരലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സ്വപ്നമായി അവശേഷിക്കുന്നു.

3.7. രണ്ട് തലമുറ - ടി.കെ.സി.വടുതല

മലയാളത്തിലെ ചെറുകഥാസാഹിത്യരംഗത്ത് വ്യത്യസ്തമായ ശബ്ദമുയർത്തിയ കഥാകാരനാണ് ടി.കെ.സി.വടുതല എന്ന ടി.കെ.ചാത്തൻ വടുതല. താൻ പിറന്ന സമൂഹത്തിന്റെയും ആ സമൂഹത്തിൽനിന്നും ജന്മനാ ആർജ്ജിച്ചെടുത്ത ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെയും സത്യസന്ധമായ ആവിഷ്ക്കരണമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകൾ. ദലിത്‌സമുദായം നേരിട്ടിരുന്ന പ്രതിസന്ധികളും ചൂഷണങ്ങളും പ്രതിരോധങ്ങളുമെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനാമണ്ഡലങ്ങളായി. ദലിത്‌സമുദായത്തിൽ നിന്നുള്ള ആദ്യ ചെറുകഥാകാരൻ എന്ന നിലയിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സ്വരം ശബ്ദമില്ലാത്തവരുടെ ശബ്ദമായി മാറി. ദലിത് സമുദായപുരോഗമനമായിരുന്നു ആ എഴുത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. തന്റെ സമുദായത്തെ വളരെയധികം ഉത്ക്കണ്ഠയോടും ദീർഘവീക്ഷണങ്ങളോടുകൂടി നിരീക്ഷിച്ച് കൃത്യമായി അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഓരോ പ്രശ്നത്തെയും അദ്ദേഹം ചെറുകഥയുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ഒതുക്കിയെടുക്കുന്നത്. ദലിത്‌സമൂഹത്തെ സവിശേഷശ്രദ്ധയോടെ അവതരിപ്പിച്ച് തന്റേതായൊരു ഇടം സൃഷ്ടിച്ച അനന്യമായ വ്യക്തിയായിരുന്നു ടി.കെ.സി.വടുതല. സാങ്കല്പികസൃഷ്ടികളായിരുന്നില്ല അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകൾ. മറിച്ച് ഒരു ദലിതന്റെ ആനു

ഭവികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണമായ ലോകങ്ങളാണ് ടി.കെ.സി.കഥകളെ വൈവിധ്യമുള്ളതാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. തന്റെ രചനാലോകത്തെക്കുറിച്ച് ടി.കെ.സി. വടുതല പറയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്:

''എന്റെ ജീവിതവുമായി നേരിട്ടുബന്ധമുള്ള സ്ഥലകാലസംഭവങ്ങളാണ് ഞാൻ കഥാരചനയ്ക്ക് തിരഞ്ഞെടുത്തിട്ടുള്ള വിഷയങ്ങൾ. അവയിൽ മറ്റ് പലരും പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞതും പറയാത്തതും കണ്ടേക്കാം. പക്ഷേ, ഞാൻ പറഞ്ഞത് എന്റെ ആത്മാവിന്റെ വേദനയ്ക്ക് അറുതിവരുത്താൻവേണ്ടി മാത്രമാണ്. അതാവട്ടെ ഒരു നല്ല സമൂഹം ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരട്ടെ എന്ന ആഗ്രഹം കൊണ്ടുകൂടിയാണ്.''[65]

തന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളാണ് തന്റെ കഥകൾക്ക് ആധാരമെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ച ടി.കെ.സി.വടുതല മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ അതുവരെ ദർശിക്കാതിരുന്ന യഥാതഥ അനുഭവങ്ങളുടെ ചിത്രീകരണമാണ് നിർവ്വഹിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളിൽ കൂടുതലും ദലിത്ജനതയുടെ ജീവിതപ്രാരാബ്ധങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും പ്രതീക്ഷകളുമാണ് അനാവരണം ചെയ്യുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ കഥാപ്രപഞ്ചത്തിൽ സിംഹഭാഗവും അടക്കിവാഴുന്നത് പുലയക്കഥകളാണെന്ന് വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്[66]. പുലയസമുദായത്തിന്റെ വേറിട്ട അനുഭവങ്ങൾ തൂലികയിലൂടെ സാക്ഷ്യംവഹിച്ച ടി.കെ.സി. തന്റെ കഥകളിലൂടെ സാമൂഹികപരിഷ്ക്കരണവ്യംഗ്യങ്ങളാണ് രൂപണം ചെയ്തിരുന്നത്. കഴിഞ്ഞ കാലത്തിന്റെ ദുരനുഭവങ്ങൾ സത്യസന്ധമായി ഒപ്പിയെടുക്കുകയും ആരോഗ്യകരമായ ഒരു ഭാവിസമൂഹത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയുമാണ് ആ കഥകൾ ചെയ്യുന്നത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ തടവിൽനിന്ന് പുലയർ മോചനം നേടുന്ന ഒരു ഭാവി അദ്ദേഹത്തിന്റെ സങ്കൽപ്പത്തിലുണ്ട്. ആ മോചനത്തിനായുള്ള വെമ്പലിൽ രാഷ്ട്രീയമുഖംമൂടി ധരിച്ചുവരുന്ന നൂതനമുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഊരാക്കുടുക്കിൽ അവർ കുടുങ്ങിപ്പോകാതിരിക്കാനുള്ള അപകടസാധ്യതയും അദ്ദേഹം കാണുന്നു[67]. ജാതി എന്ന സാമൂഹികസ്ഥാപനത്തിന്റെ ചൂഷണത്തിനെതിരെ തന്റെ എഴുത്തിലൂടെ പ്രതികരിക്കാൻ ടി.കെ.സി.വടുതല ശ്രദ്ധ പുലർത്തി. ദലിത്ജീവിതങ്ങളുടെമേൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ നടത്തിയ ക്രൂരമായ കൈയ്യേറ്റങ്ങളും ഭീകരമായ

ചൂഷണക്രമങ്ങളും തുറന്നുകാണിക്കുന്നവയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകൾ. ആ കഥകളുടെയെല്ലാം ഉൾപ്രേരണ സാമൂഹികവിമർശനമായിരുന്നു. മിക്ക കഥകളും തന്റെയും താൻ ജീവിച്ച പരിസരങ്ങളിലെയും അനുഭവങ്ങളായതുകൊണ്ട് അവയ്ക്ക് സത്യസന്ധതയും യാഥാർത്ഥ്യപ്രതീതിയും കൂടുതലായിരുന്നു. ആ കഥകളിൽ ലീനമായി കിടക്കുന്ന നർമ്മരസം ആനുഭവിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ സംവേദനക്ഷമമാക്കുന്നു. ദുഃഖകഥകൾപോലും ഫലിതാത്മകഭാഷയിൽ പറയാനും ദലിത്ഭാഷയിലൂടെ നാടകീയാഖ്യാനം ചെയ്യാനും ടി.കെ.സി.വടുതല ശ്രമിച്ചു. 'അച്ചണ്ട വെന്തീഞ്ഞ ഇന്നാ', 'ആൻ മകാ ചീമേനി', 'ചങ്ക്രാന്തി അട', 'എണ്ടവിതിയാ', 'അങ്കാ എറങ്ങിക്കേടേന്റെ കണ്ടങ്ങാരാ' തുടങ്ങിയ കഥകൾ ഇതിനുദാഹരണമാണ്. 'കണ്ടങ്കോരൻ', 'വള്ളോൻ' എന്നീ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സാന്നിധ്യം അദ്ദേഹത്തിന്റെ മിക്ക കഥകളിലും കാണാം. പുലയഭാഷയുടെ സ്വാഭാവികത ധ്വനിക്കുന്ന കണ്ടങ്കോരന്റെ സംഭാഷണവും ആ സ്വാഭാവികതയ്ക്ക് കടകവിരുദ്ധമായി പുരോഗാമിയായി പെരുമാറുന്ന വള്ളോന്റെ കാര്യഗൗരവവും ഒരു സമുദായത്തിൽ വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച തലമുറയെയും അതിൽനിന്നകന്നുപോയ തലമുറയുടെയും സ്വഭാവരൂപീകരണത്തിൽ വന്ന വ്യതിയാനങ്ങളെ കുറിക്കുന്നതാണ്.

3.7.1. കഥ

കൃഷിവേല അതിജീവനമാർഗ്ഗമായി സ്വീകരിച്ചുപോന്ന ദലിത്സമൂഹത്തിലേയും അവരുടെ അധ്വാനത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുപോന്ന ജന്മിസമൂഹത്തിലെയും രണ്ടു തലമുറകളെ പ്രതിനിധീകരിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ കഥയാണ് 'രണ്ടുതലമുറ'. രണ്ടു ഖണ്ഡങ്ങളായാണ് ഈ കഥ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. കാർഷികോത്പാദന പ്രക്രിയയിൽ ജീവിതകാലം മുഴുവൻ തങ്ങളുടെ അധ്വാനം ചെലവഴിക്കുന്ന ദലിത്സമൂഹത്തെയും ഇത്തരമൊരു വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ അന്യവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടുപോകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരുന്ന ദുരിതങ്ങളെയുമാണ് ഈ കഥയിൽ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

നേരം പുലരുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ പാടത്ത് പണിക്കിറങ്ങിയ പണിയാള

രെയും അവരുടെ അധ്വാനവൈദഗ്ധ്യത്തെയും ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് കഥ ആരംഭിക്കുന്നത്. കൈമെയ്മറന്ന് വീറുംവാശിയുമോടെ രസംപിടിച്ച് ഊക്കേറ്റി കിളച്ചുകയറുകയാണ് ആണും പെണ്ണുമടങ്ങുന്ന പണിയാളർ. മാളിയേക്കൽ മാത്തു തമ്പ്രാൻ എല്ലാറ്റിനും സാക്ഷ്യം വഹിക്കാൻ വരമ്പത്ത് ഹാജരായിട്ടുണ്ട്. മറ്റുള്ളവ രേക്കാൾ കൂടുതൽ പണിയണമെന്ന് നിർബന്ധമുള്ള ചാത്തനാണ് പണിയാളരിൽ പ്രധാനിയായിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ അന്നത്തെ തടംകിളയിൽ ചാത്തനെ തോൽപ്പിച്ചു കൊണ്ട് ഒന്നാമതെത്തിയത് കാളിയാണ്. മാത്തുതമ്പ്രാൻ കാളിയ്ക്കും ചാത്തനും പ്രത്യേകസമ്മാനമായി ഈരണ്ടണ അധികം നൽകുന്നു. അധ്വാനികളെന്നനില യിൽ അഭിമാനവും ആനന്ദവും പങ്കിട്ട ആ നിമിഷങ്ങളിൽ അവർ പരസ്പരം പ്രണ യബദ്ധരാകുന്നു. ജന്മിയുടെ കുടികിടപ്പുകാരനെന്നതിൽ കവിഞ്ഞ് തമ്പ്രാനും ചാത്തനും ആത്മബന്ധം പുലർത്തുന്നവരായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് തമ്പ്രാന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ചാത്തന്റേയും കാളിയുടെയും വിവാഹം നടത്തിക്കൊടുക്കുന്നു. അടിയാരുടെ താൽപ്പര്യങ്ങളറിഞ്ഞ് തഞ്ചത്തിൽനിന്ന് അവരെ ആത്മാർത്ഥതയോ ടെ പണിയെടുപ്പിക്കുന്ന മാത്തുതമ്പ്രാന്റെ കീഴിൽ ആ ദമ്പതികൾ മത്സരിച്ച് പണി യെടുക്കുകയും തമ്പ്രാനിൽനിന്നും സമ്മാനങ്ങൾ കൈപ്പറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. തറ വാട്ടിൽ മറ്റുള്ളവർ ഇതിനെ എതിർക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും തമ്പ്രാൻ അത് വകവെക്കു ന്നില്ല. കാളിയുടെയും ചാത്തന്റെയും ജീവിതക്ലേശങ്ങൾക്ക് പരിഹാരമായി അവ രുടെ പ്രാർത്ഥനകളുടെ ഒടുവിൽ അവർക്ക് ഒരു പെൺകുഞ്ഞു പിറക്കുന്നു. ചാത്തൻ ആ കുഞ്ഞിന് തന്റെ അമ്മയെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ട് 'നീലി' എന്ന് പേരിടുന്നു. എന്നാൽ ഈ ആനന്ദത്തെ തകിടംമറിച്ചുകൊണ്ട് അവരുടെ എല്ലാമായ തമ്പ്രാൻ പെട്ടെന്നു മരിക്കുന്നു. തുടർന്ന് തമ്പ്രാന്റെ മകൻ കൊച്ചുവർക്കി തറവാട്ടു കാരണവരാകുന്നു. മാത്തുതമ്പ്രാന്റെ സ്വഭാവഗുണഗണങ്ങൾക്ക് വിപരീതമായിരു ന്നു അയാളുടെ മകൻ. മദ്യപാനിയും വിഷയലമ്പടനും ദ്രോഹബുദ്ധിയുമായിരുന്ന കൊച്ചുവർക്കിയുടെ പ്രധാന വിനോദം അടിയാന്മാരെ കുരങ്ങുകളിപ്പിക്കുക എന്ന തായിരുന്നു. കാളിക്കും ചാത്തനും മാത്തുതമ്പ്രാൻ നൽകിവന്നിരുന്ന ആനുകൂല്യ ങ്ങളെല്ലാം അയാൾ നിഷേധിക്കുന്നു. ഈ അനുഭവം ചാത്തനെ ഉമിത്തീയിൽ നീറ്റി

ക്കൊണ്ടിരുന്നു. രാപ്പകലില്ലാതെ ഊണുമുറക്കവുമുപേക്ഷിച്ച് ''ചെകുത്താനു നെഞ്ചും പാമ്പിനു കാലും കാണിച്ച്'' തന്റെ കുഞ്ഞിനെപ്പോലും ഒന്നു ലാളിക്കാൻ സമയം മിനക്കെടുത്താതെ താൻ പാടത്ത് വിത്തിറക്കിയപ്പോൾ മുതൽ ചെയ്ത അത്യധ്വാനം അയാളെ തളർത്തുന്നു. കിഴക്ക് വെള്ളകീറുന്നതിനുമുമ്പ് പാടത്തേക്ക് പോകുന്നതും അന്തിമയങ്ങിക്കഴിയുമ്പോൾ സർവാംഗം തളർന്ന് വീട്ടിലേക്ക് വരുന്നതും ഓർത്ത് അതിന്റെ പ്രയോജനം ആർക്കായിരുന്നു എന്ന ചിന്ത അയാളിൽ പ്രതിഷേധാഗ്നി ജ്വലിപ്പിക്കുന്നു. തനിക്കും തന്റെ പുലയിക്കും തൃപ്തികരമായി കൂലി ലഭിച്ചില്ല എന്ന ചിന്തയിൽ, അതിന്റെ ഉഗ്രമായ ചൂടിൽ പ്രതികരിക്കാനാവാതെ അയാൾ സ്വയം വെന്തെരിയുന്നു. ചാത്തൻ മൃതപ്രായനായി കിടക്കുമ്പോൾ കൊച്ചുവർക്കി ചാത്തനെ കാണാൻവരുന്നു. എന്നാൽ അത് ആരോഗ്യം മുഴുവൻ തന്റെ ലാഭത്തിനുവേണ്ടി വ്യയം ചെയ്ത വിശ്വസ്തഭൃത്യനെ കാണാനുള്ള വരവായിരുന്നില്ല. മരണാനന്തരം ആ ശരീരം അടക്കംചെയ്യാൻ തന്റെ മണ്ണ് നഷ്ടപ്പെടുത്താതിരിക്കാനുള്ള അടവുനയത്തിന്റെ ഭാഗമായി അയാൾ ചാത്തനെ ക്രിസ്ത്യൻമതത്തിലേക്ക് മതംമാറ്റം നടത്തിക്കുന്നു. വളരെ തന്ത്രപൂർവ്വം നടത്തിയ ഈ ചടങ്ങിനൊടുവിൽ ചാത്തൻ മരിക്കുകയും പള്ളിക്കാർ വന്ന് ശരീരം കൊണ്ടുപോകുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ കഥയുടെ ആദ്യഖണ്ഡം അവസാനിക്കുന്നു.

കഥയുടെ രണ്ടാമത്തെ ഖണ്ഡം കാളിയുടെയും മകൾ നീലിയുടെയും ജീവിതദുരന്തമാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. നാലുവയസ്സിൽ അച്ഛൻ മരിച്ചുപോയ മകളെ വളർത്താൻ കാളി നിത്യധ്വാനം ചെയ്ത് അകാലവൃദ്ധയായിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കാളിയുടെ ചിന്തയും ആധിയും മുഴുവൻ നീലിയെക്കുറിച്ചുള്ളതായിരുന്നു. നീലിയാകട്ടെ അസാമാന്യ കരുത്തും തന്റേടവും അഴകും ആരോഗ്യവുമുള്ളവളായിരുന്നു. കൊച്ചുവർക്കിതമ്പ്രാൻ തന്നോട് അപമര്യാദയായി പെരുമാറാൻ ശ്രമിക്കുന്നുവെന്ന് മകൾ അമ്മയോട് പറയുന്നു. തന്റെ ഇച്ഛയ്ക്ക് വഴങ്ങാത്ത നീലിയെയും അമ്മയെയും കുടിയിറക്കി പ്രതികാരം ചെയ്യാനാണ് കൊച്ചുവർക്കി ശ്രമിക്കുന്നത്. അയാൾ കാര്യസ്ഥനെയും കൂട്ടിവന്ന് അവരുടെ കുടിൽ പൊളിക്കാനൊരുങ്ങുന്നു. ക്ഷമ നശിച്ച നീലി തന്റെ കൊയ്ത്തരിവാൾ കൊച്ചുവർക്കിക്കുനേരെ പ്രയോഗിക്കുകയും

ഭയചകിതയായ കാളിയുടെ നിലവിളിയുയരുകയും ചെയ്യുന്നതോടെ കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

3.7.2. അധ്വാനരംഗത്തെ സ്ത്രീ-പുരുഷസമത്വം

ഈ കഥയിൽ അധ്വാനം ഒരു വ്യവഹാരമായി വസ്തുവത്ക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാർ ഒത്തൊരുമിച്ച് അധ്വാനവൃത്തിയിലേർപ്പെടുന്നതിന്റെ നേർക്കാഴ്ചകൾ ടി.കെ.സി.വടുതലയുടെ മിക്ക കഥകളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറുണ്ട്. അധ്വാനത്തിന്റെ ആയാസം അനുഭവപ്പെടാതിരിക്കാനായി അവർ പാട്ടുപാടിയും കഥ പറഞ്ഞും 'ചിട്ട ചെയ്ത അഭ്യാസികളെപ്പോലെ' മത്സരിച്ച് പണിയെടുക്കുന്നു. ആൺ-പെൺവ്യത്യാസമില്ലാതെ സകല ജോലികളിലും അവർ ഒന്നിച്ചു പങ്കാളികളാകുന്നു. പണിയാളുകൾതന്നെ തങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തിമേഖലയെ സക്രിയമാക്കാൻ മുന്നിട്ടിറങ്ങുന്നതും കാണാം. ദലിത്സമൂഹത്തിൽ അധ്വാനപ്രക്രിയകൾ സ്ത്രീ-പുരുഷസമത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നുവെന്നത് ഇവിടെ തെളിയുന്നുണ്ട്. ലിംഗപരമായ തൊഴിൽവിഭജനം അധ്വാനിക്കുന്ന സമൂഹങ്ങളിൽ ലിംഗവിവേചനമായി മാറുന്നില്ല എന്നതാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്ന കാര്യം. ലിംഗനീതിയുടെ ജനിതകം നിലനിൽക്കുന്നത് ആൺ-പെൺഭേദമില്ലാതെ അധ്വാനത്തിൽ ഇരുവരും സക്രിയമായി പങ്കെടുക്കുമ്പോഴാണ്. ആൺകോയ്മയുടെ അധികാരഭിന്നതകൾ അധ്വാനിക്കുന്നവർ തമ്മിൽ നിലനിർത്തുന്നില്ല എന്നതും കഥയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നു. എന്നാൽ തമ്പുരാൻ പണാധിപത്യത്തിന്റേയും ചൂഷണത്തിന്റെ ആൺകോയ്മയുടെ ആൾരൂപമായി കഥയിൽ വിധ്വംസാത്മകമായി നിലനിൽക്കുന്നു.

3.7.3. അടവുനയങ്ങൾ

അധ്വാനിക്കുന്ന ജനവിഭാഗത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകതയിൽ രസംപിടിച്ച് വരമ്പത്ത് നിൽക്കുകയാണ് മാത്തുതമ്പ്രാന്റെ പ്രതിനിധികൾ ചെയ്യുന്നത്. പാട്ടുപാടിപ്പിച്ചും പറയടിപ്പിച്ചും ജോലിചെയ്യിപ്പിച്ചിരുന്നത് രണ്ട് ദിവസംകൊണ്ട് തീർക്കേണ്ട ജോലി ഒരുദിവസം കൊണ്ട് തന്നെ എടുത്തുതീർക്കുവാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു. അടിസ്ഥാനവിഭാഗത്തിന്റെ ഊർജ്ജം പാട്ടിലും പറയിലും കള്ളിലുമാണെന്ന് പ്രമാ

ണിവർഗ്ഗം മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് പ്രാതലിനുപോലും കള്ളും പൊടിയും കൊടുക്കുന്നതായി കഥയിൽ വിവരിക്കുന്നത്. കുടികിടപ്പുകാരുടെ ആരോഗ്യത്തിനോ കുടുംബജീവിതത്തിനോ യാതൊരു വിലയും ജന്മിമാർ നൽകിയിരുന്നില്ല. അവരുടെ അധ്വാനഫലം മാത്രമായിരുന്നു അവരുടെ ലക്ഷ്യം. കുറുക്കുവിദ്യകളിലൂടെ ചെറിയ സമ്മാനം നൽകി അവരുടെ അധ്വാനസാമർത്ഥ്യം വർധിപ്പിക്കാമെന്നും ചില മുതലാളിമാർ മനസ്സിലാക്കിയിരുന്നു. ഈരണ്ടുപേരെടുക്കുന്ന ജോലികൾ അതിസാമർത്ഥ്യത്തോടെയും ആത്മസമർപ്പണത്തോടെയും ചെയ്തുപോന്നവരായിരുന്നു കാളിയും ചാത്തനും. അവരുടെ ആത്മസമർപ്പണത്തിന്റെ അളവുകോൽ വർധിപ്പിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെയാണ് മാത്തുതമ്പ്രാൻ അവർക്ക് സമ്മാനങ്ങൾ നൽകിയിരുന്നത്. മാത്രമല്ല ഈ സമ്മാനം നൽകൽ മറ്റുള്ള പണിയാളുകളിൽ പ്രതീക്ഷയുണർത്തുകയും കൂടുതൽ പണിയാനുള്ള പ്രചോദനമുണർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്ത്രീപുരുഷവ്യത്യാസം പണിയിടങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന ഒന്നായിരുന്നില്ല. ആണിനോടൊപ്പം ഏതുജോലിയും പെണ്ണും ചെയ്തിരുന്നു.

3.7.4. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സൗന്ദര്യബോധം

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സൗന്ദര്യമായി ഗണിക്കുന്ന ഒരു ഘടകം അവരുടെ കരുത്തും അധ്വാനശേഷിയുമാണ്. കരുത്തനും അധ്വാനിയുമായ ചാത്തനെ തോൽപ്പിക്കാൻ കാളിക്കു കഴിയുന്നത് തൊഴിലെടുക്കാനുള്ള അവളുടെ അസാമാന്യകരുത്തുകൊണ്ടാണ്. സ്ത്രീകൾ പുരുഷനേക്കാൾ വൈദഗ്ധ്യത്തോടെ കിളച്ചുകയറുന്നതിനെ ചാത്തൻ ഈർഷ്യയോടെ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. ''പെണ്ണാളന്മാരുപോലും ഇമ്മിക്കുവിടാതെ കെളച്ചുകേറുന്നു. നോക്കണേ കാലക്കേട്''[68]

ഇവിടെ ചാത്തൻ എന്ന ദലിത്പുരുഷന് കാലക്കേടായി അനുഭവപ്പെടുന്ന കാര്യം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ മികച്ച അധ്വാനശേഷിയാണ്. അവരെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ട് കിളക്കാനിറങ്ങുന്ന ചാത്തനെ മറുവാക്ക് പറഞ്ഞ് വെല്ലുവിളിക്കാനും സ്ത്രീകൾ മടിക്കുന്നില്ല.

‘‘എങ്ങട കയ്യിരിക്കുന്നതു കഞ്ഞിക്കയ്‌ലും മെച്ചേല്ല. ഇരുപത്തെട്ട് പലത്തിന്റെ തൂമ്പയാ’’[69]

വീടിന്റെ അകത്തുമാത്രമല്ല, പുറത്തും തങ്ങളുടെ ജോലികൾ മികച്ചതാണെന്ന് സ്വയം വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ആത്മപ്രശംസ കൂടിയാകുന്നു ആ വാക്കുകൾ. തൂമ്പകൊണ്ട് നിലം കിളച്ച് ചാത്തനെ തോൽപ്പിച്ചപ്പോൾ കാളിയുടെ നിൽപ്പും ഭാവവും കഥാകൃത്ത് സൂക്ഷ്മമായി നിരീക്ഷിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

‘‘അവൾ ഇടത്തുകൈകൊണ്ട് തൂമ്പ ഊന്നിപ്പിടിച്ച്, വലത്തുകൈകൊണ്ട് നെറ്റിയിൽ പൊടിച്ച വിയർപ്പു തുടച്ചുകളഞ്ഞുകൊണ്ട് നിൽക്കുകയായിരുന്നു. ആണുങ്ങളുടെ അഹങ്കാരത്തെ പുല്ലുപോലെ തള്ളിനീക്കുന്ന ഒരു ഭാവം അവളുടെ മുഖത്തു തെളിഞ്ഞുകണ്ടു’’[70]. വ്യവസ്ഥാപിതമായ ലിംഗഭേദവ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് അധ്വാനിക്കുന്ന ജാതിശരീരങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിപരത പണിയെടുക്കുന്ന സ്ത്രീശരീരത്തിലൂടെ പുറത്തുവരുന്നു. വീടിനുപുറത്തും അകത്തും അധ്വാനത്തിന്റെ സൃഷ്ടിപരതയും വൈദഗ്ധ്യവും സ്ത്രീ നിലനിർത്തുന്നതുകൊണ്ട് പുറം/അകം പൊതുഇടം-ഗാർഹികഇടം (ൂൗയഹശരുൃശ്മലേ) എന്ന ദ്വന്ദ്വങ്ങൾകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാവുന്നതല്ല ഇവരുടെ ജീവിതലോകം(ഹശളല ംീൃഹറ).

ആണുങ്ങളോടൊപ്പം കിളച്ചുകയറി ഒന്നാമതെത്തിയ കാളിക്ക് തന്റെ കഴിവിലുള്ള സംതൃപ്തിയാണ് മുഖത്ത് പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നത്. ഒരുപറ്റം ആളുകളെ അതും ആണുങ്ങളടക്കമുള്ള ഒരു വലിയ സംഘത്തെ നിഷ്പ്രയാസം തോൽപ്പിച്ച് പാടത്തിന്റെ മറുകരയിൽ നിൽക്കുന്ന കാളിയുടെ വാങ്മയചിത്രം അധ്വാനത്തിന്റെ കരുത്തും ആത്മവിശ്വാസത്തിന്റെ തെളിമയുമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഇടത്തുകൈകൊണ്ട് തൂമ്പ ഊന്നിപ്പിടിച്ച് വലത്തുകൈകൊണ്ട് വിയർപ്പു തുടച്ചുകളയുന്ന അവളുടെ ചിത്രം ഒരു പടയാളിയെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ‘പെണ്ണിവൾ പാരിന്റെ പാദം പണിയുവോൾ’[71] എന്ന വരികളെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നതുകൂടിയാണ് ആ വാങ്മയ ചിത്രം.

താൻ തോൽപ്പിച്ച ചാത്തനോട് കാളിയ്ക്ക് അനുരാഗമാണ് തോന്നുന്നത്.

ചാത്തന്റെ ശരീരം കാളിയുടെ ഹൃദയത്തിൽ തെളിയുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്.

''വിരിഞ്ഞമാറ്, ചുരുണ്ടമുടി, നീണ്ട നാസിക, പൗരുഷം തുളുമ്പുന്ന കണ്ണുകൾ, കടഞ്ഞൊപ്പിച്ചതുപോലെ വടിവൊത്ത് കൈകാലുകൾ, എണ്ണക്കറുപ്പ്''[72]

സാധാരണ സാഹിത്യവ്യവഹാരങ്ങളിൽ സൃഷ്ടികർത്താക്കൾ പുരുഷനെക്കൊണ്ടാണ് സ്ത്രീയുടെ അംഗപ്രത്യംഗവർണ്ണന നടത്തിക്കാറുള്ളത്. എന്നാൽ ആ പരമ്പരാഗതസങ്കല്പത്തെ തെറ്റിച്ചുകൊണ്ട് കഥാകൃത്ത് ഇവിടെ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ മാനസികവ്യാപാരത്തെക്കൂടി അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. ചാത്തന്റെയും കാളിയുടെയും അധ്വാനവും അനുരാഗവും ജൈവികമായിത്തീരുന്നത് അധ്വാനശരീരവും ലൈംഗികശരീരവും സ്വയംനിർണ്ണയമാകുന്ന സന്ദർഭത്തിലാണ്. ഇങ്ങനെ പരമ്പരാഗത സൗന്ദര്യസങ്കൽപ്പങ്ങളെ മറികടക്കാൻ കഥാകൃത്ത് ശ്രമിച്ചിരിക്കുന്നു.

3.7.5. വിവാഹം എന്ന ഭൗതികവ്യവഹാരം

ദലിത്സമുദായങ്ങളിൽ വിവാഹം ഭൗതികജീവിതത്തിൽനിന്നും വേറിട്ട് നടത്തുന്ന ഒരു അനുഷ്ഠാനവ്യവഹാരമായിരുന്നില്ല. പുരുഷൻ പെണ്ണിന്റെ വീട്ടുകാർക്ക് പെൺപണം കെട്ടിയാൽ മാത്രമേ പെണ്ണിനെ കിട്ടുമായിരുന്നുള്ളൂ. ഏറ്റവും കൂടുതൽ പെൺപണം കൊടുക്കുന്നവനായിരിക്കും പെണ്ണിന്റെ അച്ഛൻ പെണ്ണിനെ കൊടുക്കുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ 'സ്ത്രീധനം' എന്നത് സ്ത്രീയ്ക്കുകൊടുക്കുന്ന ധനം തന്നെയായിരുന്നു എന്നു കാണാവുന്നതാണ്. കഥയിൽ കാളിയുടെ അച്ഛൻ തന്റെ മകളെ മോഹിച്ചുവരുന്നവരോട് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

''ഏൻ നെല്ലും പണോം മോഹിച്ചു ക്ടാത്തീനെ കൊടുക്കാൻ കണ്ടിട്ടില്ല. പണക്കാരനല്ല, എണ്ട മകക്കു വേലെടുത്തുകൊടുക്കാൻ കയ്‌വൊള്ളാനാരിക്കണം. അതിന് പച്ചിയവനെ ഏൻ കണ്ടുവെച്ചിട്ടുണ്ട്.''

അധ്വാനിക്കുവാനുള്ള കഴിവും അതിലുള്ള നൈപുണ്യവുമാണ് ദലിത്കുടുംബഘടനയിൽ പൊതുവേ നിലനിന്നിരുന്ന ആൺപെൺതുല്യതയും വിവാഹക്രമത്തിലും പ്രതിഫലിച്ചിരുന്നു എന്നാണിത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അധ്വാനവും ലൈംഗി

കതയും തമ്മിൽ കണ്ണിചേരുന്നത് അധ്വാനം സാധ്യമാകുന്ന ഭൗതികപരിസരത്തി ലാണ്. ഈ ഭൗതികപരിസരത്തിലാണ് പുരുഷന്റെ ലൈംഗികത അധ്വാനിക്കുന്ന സ്ത്രീയെ കണ്ടെത്തുന്നതും. സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികബോധത്തിലൂടെ പുരുഷന്റെ ലൈംഗികതയെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുന്ന രചനാതന്ത്രത്തിലൂടെ ദലിതനുഭവലോകത്ത് നിലനിൽക്കുന്ന ലിംഗനീതിയുടെ കാവ്യബോധമാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ത്. അധ്വാനിക്കുവാനുള്ള കഴിവും അതിലുള്ള നൈപുണ്യവുമാണ് ദലിത്പുരുഷ ന്റേയും വിവാഹയോഗ്യതയായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. ചാത്തൻ മികച്ചൊരു അധ്വാനിയാണ് എന്ന യോഗ്യത കൊണ്ടാണ് ആ പിതാവ് തന്റെ മകളെ അവന് വിവാഹം ചെയ്തുകൊടുത്തത്.

3.7.6. കുടുംബസങ്കല്പം

വിവാഹശേഷവും കാളി പാടത്തെ പണിയിൽ നിന്നും വിട്ടുനിൽക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. ചാത്തനൊപ്പം സകല കാര്യങ്ങളിലും അവളും പങ്കുചേരുന്നു. അങ്ങനെ സ്വയം പ്രവർത്തനനിരതയായിരിക്കുന്നതിനാലാണ് അവൾ ആനന്ദം കണ്ടെത്തുന്നത്. ദലിത്സമുദായങ്ങളിൽ പിറന്നുവീഴുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങൾപോലും അധ്വാനപരിസരങ്ങളിലാണ് പിച്ചവെക്കുന്നത് എന്ന് കാണാം.

‘‘ചാത്തൻ പൊലി വാരി പൂമുഖത്തുകൂട്ടി. ചിന്നിച്ചിതറിക്കിടന്നിരുന്ന നെന്മ ണികളൊക്കെ കാളി അടിച്ചുകൂട്ടി. അവരുടെ അരുമക്കുഞ്ഞു കളത്തിന്റെ ഒരു മൂല യ്ക്കിരുന്നു മണ്ണു വാരിക്കളിക്കുന്നു.’’[73]

അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഇടപെടുന്ന സമൂഹങ്ങൾ തങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത് ആ പ്രക്രിയയുടെ ഭൗതികപരിസരത്താണ്. ഈ പ്രക്രിയ ഒരു ചൂഷണക്രമത്തിന്റെ മേൽ-കീഴ്ബന്ധത്തിനുള്ളിലാകുമ്പോഴാണ് അനാഥമായ ബാല്യങ്ങളും പരിചരണം ലഭിക്കാത്ത കുട്ടിക്കാലവും ഉണ്ടാകുന്നത്. അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽനിന്നും ആ പ്രവൃത്തിമണ്ഡലത്തിൽനിന്നും വിഭിന്നമായ ജീവിതമായിരുന്നില്ല കാളിയും കുടുംബവുമുൾപ്പെടുന്ന ദലിത്സമൂഹത്തിനുണ്ടായി രുന്നത്.

“പൊതുഉത്പാദനസംവിധാനത്തിൽ നിന്നും പൂർണ്ണമായും പിന്തിരിഞ്ഞിരുന്ന മേൽജാതിസ്ത്രീകളിൽനിന്നും വിപരീതമായി ദലിത്സ്ത്രീകൾ നിർബന്ധിതമായും ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയിൽ കണ്ണിച്ചേർക്കപ്പെടുകയും അതിന്റെ ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലാകുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്ന് പദ്മ വെലാസ്കർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. പൊതുമണ്ഡലത്തിൽനിന്നും മേൽജാതിസ്ത്രീകൾ ഒഴിവാക്കപ്പെടുകയും ആഭ്യന്തര/കുടുംബ/ഗൃഹഭരണത്തിലേക്ക് ഒതുക്കപ്പെടുകയും (്യലമൈ്യേശരലേറ ീ വേല വീൗലെവീഹറ) അവിടെ പ്രാഥമികമായും കുടുംബസംബന്ധിയായ പ്രവൃത്തികളായ ഗൃഹഭരണം എന്നിവയിലേർപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അതവരുടെ ജോലിയും ഉത്തരവാദിത്തവുമായി കാണുകയും സാമൂഹികമായി മാറ്റിനിർത്തപ്പെടുകയും നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുകയും എന്നാൽ സാംസ്ക്കാരികമായി മേന്മയുള്ളവരായി വാഴ്ത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അവർ സാമ്പത്തികവർഗ്ഗങ്ങളുടെ ഭാഗമാകുകയും അവരുടെ ബാധ്യതയായ സൃഷ്ടിപരമായ ജോലികൾ കീഴ്ജാതി സ്ത്രീപുരുഷന്മാർക്കായി മാറ്റിവെക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അയിത്തജാതിക്കാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കീഴായ്മ എന്ന സാംസ്കാരികനിർമ്മിതിയും അധ്വാനത്തിന്റെയും ജോലിയുടെയും മൂല്യനിർണ്ണയവും തുല്യപ്രധാന്യമുള്ള സാംസ്ക്കാരിക അടയാളങ്ങളിൽ ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയിൽ സ്ഥാനപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.”[74]

ഈ സ്ഥാനപ്പെടുത്തൽ കൊണ്ടാണ് കാളി–ചാത്തൻ ദമ്പതികളുടെ അധ്വാനസാമർത്ഥ്യത്തിന് പ്രോത്സാഹനമെന്ന നിലയിൽ കൈമടക്കു നൽകുന്ന മാളിയേക്കൽ മാത്തു തമ്പ്രാൻ അവർക്ക് ഒരു കുടുംബമെന്ന നിലയിൽ അവശ്യം വേണ്ട വസ്തുവകകൾ നൽകി അവരുടെ ഭൗതികജീവിതസാഹചര്യംപോലും മെച്ചപ്പെടുത്താത്തത്.

3.7.7. തിരിച്ചറിവു നഷ്ടപ്പെടുന്ന സമൂഹം

തങ്ങൾ മുതലാളിയുടെ ചൂഷണത്തിനിരകളാണെന്നും തങ്ങളുടെ അധ്വാനത്തിന്റെ ഫലമെന്നത് അതാതുദിവസത്തെ ജീവിതനിവൃത്തിയല്ല മറിച്ച് തങ്ങളുടെ ആയുഷ്ക്കാലവും അടുത്ത തലമുറകളുടെ നിലനിൽപ്പിലേക്കുകൂടി നയിക്കുന്ന

ഭൗതികജീവിതസാഹചര്യമാണെന്നുള്ള തിരിച്ചറിവ് ഇവർക്കുണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതാണ് ഏറ്റവും വലിയ തിരിച്ചടിയാകുന്നത്. സവർണ്ണക്രൈസ്തവകുടുംബങ്ങൾ അയിത്തജാതിസമൂഹങ്ങളുടെ അധ്വാനം ചൂഷണം ചെയ്ത് അവരെ അടിമകളാക്കി നിലനിർത്തുന്നതിനെപ്പറ്റി പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവൻ തന്റെ പാട്ടുകളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ദലിത്സമൂഹത്തിന് നിഷേധിക്കപ്പെട്ട വിദ്യാഭ്യാസമാണ് ഈ തിരിച്ചറിവിന്റെ അഭാവത്തിനു കാരണം. വിദ്യാഭ്യാസം എന്ന സാമൂഹികമൂലധനം ആർജ്ജിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത കുമാരഗുരുദേവൻ ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. തങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങളെക്കുറിച്ചോ, ജീവിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചോ ബോധവത്കരിക്കപ്പെട്ടവരല്ല കാളിയും ചാത്തനും. സ്വന്തം പേരിൽ താമസിക്കാനൊരിടം പോലുംകൊടുക്കാത്ത തമ്പുരാനോട് ആ ദമ്പതികൾക്ക് ഭക്തിയും വിധേയത്തവും നിറഞ്ഞ സ്നേഹബഹുമാനവുമാണ്. തമ്പുരാൻ തരുന്ന ചെറിയ സമ്മാനങ്ങളാണ് തങ്ങളുടെ ജീവിതസമൃദ്ധിക്കാധാരമെന്ന് ധരിക്കാനുള്ള ഒരു ബോധത്തിൽ ഇവരെ നിലനിർത്തുന്ന ഒരു സാമൂഹികക്രമമാണ് സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്.

3.7.8. നീലി ഒരു കർത്തൃത്വമാകുന്നവിധം

കഥയുടെ രണ്ടാം ഖണ്ഡത്തിൽ വിധേയത്വമില്ലാത്ത തലമുറയുടെ പ്രതിനിധിയായാണ് നീലി വരുന്നത്. നാലുവയസ്സു പ്രായമുള്ളപ്പോൾ തന്റെ അച്ഛൻ മരിച്ചുപോയെന്നും മറ്റുള്ളവർക്കുവേണ്ടി അടിമപ്പണിയെടുത്താണ് അമ്മ തന്നെ വളർത്തിയതെന്നുമെല്ലാം അവൾക്കറിയാം. കഥാകൃത്ത് നീലിയെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

''അച്ഛന്റെ ആരോഗ്യവും അമ്മയുടെ അഴകും ഒത്തിണങ്ങിയതാണ് അവളുടെ ആകാരം. ആരേയും കൂസാത്ത ഒരു ഭാവമാണവളുടേത്. അലക്കിവെളുപ്പിച്ച ഒന്നരയും ബ്ലൗസ്സും ധരിച്ച്, മുടി കോതിക്കെട്ടി, പൊട്ടുതൊട്ട് അവളങ്ങനെ നടക്കുന്നത് കാണാൻ ഒരു ചന്തമുണ്ട്.''

മാറിയകാലത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന നീലി എന്ന ദലിത്പെൺകുട്ടിക്ക് അമ്മ കാളിയിൽനിന്നും രൂപത്തിലും ഭാവത്തിലും പ്രകടമായ വ്യത്യാസം കാണാം.

'ആരേയും കൂസാത്ത ഭാവം' ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിയിൽനിന്നു സമൂഹം പ്രതീക്ഷി ക്കുന്നില്ല. കഥാകൃത്ത് നീലിക്ക് നൽകിയ ഭാവം വിധേയത്തത്തിന്റേതല്ല; മറിച്ച് കൂസലില്ലായ്മയുടേതായിരുന്നു. നീലിയുടെ ഉള്ളിൽ വേരെടുത്ത തിരിച്ചറിവിന്റെ പ്രകടിതരൂപമാണ് ആരെയും വകവെക്കാത്ത ആ ഭാവം. കൂടാതെ അവൾ അലക്കിവെളുപ്പിച്ച വസ്ത്രങ്ങളണിഞ്ഞ് വൃത്തിയും വെടിപ്പുമായിട്ടാണ് നടക്കുന്നത് എന്നതാണ് മറ്റൊരു കാര്യം. ഇത് ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിക്ക് അക്കാലത്ത് അനുവ ദിക്കപ്പെട്ടതല്ല. ചേറിലും ചെളിയിലും പണിയെടുക്കാനുള്ളവർ വെളുത്ത വസ്ത്രം ധരിച്ച് പൊട്ടുതൊട്ട് നടക്കുന്ന പൊതുസമൂഹം അംഗീകരിക്കാത്ത കാര്യമാണ്. കൂടാതെ ചെറുപ്പക്കാരായ ജന്മിമാരുടെ നോട്ടമേൽക്കുന്ന രീതിയിൽ അണിഞ്ഞൊ രുങ്ങാൻ കുടുംബത്തിലും അനുവദിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. പക്ഷേ നീലിയെ സംബന്ധി ച്ച് ഇവയെല്ലാം അപ്രസക്തമാകുന്നു. അവളുടെ ഔപചാരികവിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കു റിച്ച് കഥാകൃത്ത് ഒന്നും മിണ്ടുന്നില്ല. നീലിയുടെ സ്വാഭാവികമായ പെരുമാറ്റം സംസ്കൃതീകരിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അവൾ കൊച്ചു വർക്കിത്തമ്പുരാന്റെ ശത്രുവായി മാറിയത്. ജാതിവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുന്ന വിധേയ ത്തബോധവും കീഴായ്മയുടെ അനുഭവലോകവും തിരിച്ചറിയുന്ന സന്ദർഭത്തി ലാണ് അനുഭവത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാനുള്ള ചിന്ത സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത്[75]. നീലി അനുഭവത്തെ സ്വന്തം അനുഭവമായി മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ ശബ്ദമില്ലാത്ത അധ്വാനി ക്കുന്ന ഉപകരണം എന്ന അവസ്ഥയിൽനിന്ന് ശബ്ദമുള്ള വിഷയിയായി തന്റെ കർത്തൃത്വബോധത്തിലേക്ക് അവളെത്തുന്നുണ്ട്. ഈ കർത്തൃത്വാവസ്ഥയെ സ്വയം സ്ഥാനപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് നീലി പ്രതിഷേധത്തിന്റേയും പ്രതിരോധത്തിന്റേയും തലത്തിലേക്ക് വികസിക്കുന്നത്.

3.7.9. ജാതി-വർഗ്ഗം-പുരുഷാധിപത്യം

രാത്രിയുടെ ഭീഷണമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ താമസിക്കുന്ന ഒരു അമ്മയും മകളും തങ്ങളുടെ കുടിലിന്റെ ഇരുട്ടിൽവെച്ച് പങ്കുവെക്കുന്നത് മറ്റ് സമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടേതിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ അനുഭവമാണ്. ഈ അനുഭവങ്ങളുടെ മൂന്ന് പ്രധാനപ്പെട്ട അടിസ്ഥാനവസ്തുതകളാണ് ജാതി, വർഗ്ഗം, പുരുഷാധിപത്യം

എന്നിവ. ഈ സംവർഗ്ഗങ്ങളെ വേർതിരിച്ച് ഒറ്റയ്ക്കായല്ല അവ പരസ്പരബന്ധിതമായിട്ടുവേണം കാണേണ്ടതെന്നും പദ്മ വെലാസ്കർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ജാതി, വർഗ്ഗം, പുരുഷാധിപത്യം എന്നിവ ഒറ്റക്കായി കാണുന്ന രീതിയെ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അനുഭവങ്ങളെ ശരിയായ രീതിയിൽ വിശദീകരിക്കുന്നില്ല. ആ അനുഭവങ്ങൾ പരസ്പരം ചേർത്തുകാണേണ്ടതും പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിച്ചു കാണേണ്ടതുമാണ്. മറിച്ച് അവ ഒറ്റതിരിഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന അധികാരഘടന വ്യവസ്ഥയല്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ഈ അധികാരഘടനവ്യവസ്ഥയെ 'ജാതി-പുരുഷാധിപത്യം' (രമലൈ ുമ്യേൃശമൃരവ്യ) എന്ന് അവർ വേറിട്ടുകാണുന്നത്. ജാതിലിംഗവർഗ്ഗചൂഷണവും അടിച്ചമർത്തലുമെല്ലാം നിലനിൽക്കുന്നത് പരസ്പരബന്ധിതമായ രൂപത്തിലാണ്. അവയുടെ വിവിധങ്ങളായ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക സാംസ്കാരികബന്ധങ്ങൾ വിടുതലില്ലാത്ത രീതിയിൽ വേർതിരിക്കാൻ കഴിയാത്തവിധം സ്വകാര്യപൊതുജീവിതത്തിൽ കണ്ണി ചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ജാതിലിംഗപദവിയെ ജാതി, പദവി, അധികാരബന്ധങ്ങൾ, സാംസ്കാരികമായി ഹീനമായ വ്യത്യാസങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനും ഉപയോഗിക്കുന്നു. ജാതി-അയിത്ത സാമ്പത്തിക സംവിധാനവ്യവസ്ഥ ഇവരെ ദുർബലരാക്കുകയും ചൂഷണത്തിനിരയാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജാതിപുരുഷാധിപത്യ അടിച്ചമർത്തലിന്റെ രൂപവും പ്രത്യക്ഷീകരണവും മേൽജാതിസ്ത്രീകളുടെ അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും വ്യതിരിക്തമായും വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ ജാതി, വർഗ്ഗം, പുരുഷാധിപത്യം എന്നിങ്ങനെ പരസ്പരം കണ്ണിചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന മൂന്ന് വ്യവസ്ഥകൾ വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളും ഒരേസമയത്തു സംഭവിക്കുന്നതുമായ അടിച്ചമർത്തലിന്റെ തീവ്രതയും കൂട്ടായി സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഇത് ദലിത്സ്ത്രീയുടെ അനുഭവത്തിന് തകർച്ചയുണ്ടാക്കുന്നതുമാണ്[76].

3.7.10. ഒരു ദലിത്കുടുംബനാഥ

തന്റെ ഭർത്താവായ ചാത്തൻ മരിച്ചശേഷമുള്ള പന്ത്രണ്ട് കൊല്ലത്തെ ചരിത്രം കാളി ഓർത്തെടുക്കുന്നത് ജാതി-ലിംഗ-പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ പുലയസ്ത്രീയായ താൻ ഒരു പെൺകുഞ്ഞിനെ വളർത്തിയെടുക്കാനനുഭവിച്ച ജീവിതാനുഭവങ്ങളെയാണ്.

‘‘മകൾക്ക് നാല് വയസ്സ് പ്രായമുണ്ടായിരുന്നപ്പോൾ അച്ഛൻ മരിച്ചതാണ്. അവൾക്കുവേണ്ടി ചാത്തൻ യാതൊന്നും സമ്പാദിച്ചുവെച്ചിരുന്നില്ല. എന്നാൽ അമ്മ ജീവിച്ചതുതന്നെ ആ മകൾക്കുവേണ്ടിയായിരുന്നു. അവൾ തൊണ്ടുതല്ലി, ഓലമെട ഞ്ഞു, വീട്ടുവേല ചെയ്തു, എല്ലാം ആ മകൾക്കുവേണ്ടി. പിടക്കോഴി കുഞ്ഞിനെ യെന്നപോലെ കാളി തന്റെ മകളെ കാക്കക്കേടും പരുന്തിൻകേടും മാറ്റിയെ ടുത്തു.’’[77]

അക്ഷരജ്ഞാനമില്ലാത്ത കാളി തന്റെ കായികാധ്വാനത്തിലൂടെ മിച്ചം പിടി ച്ചുവെച്ചാണ് മകളെ വളർത്തിയത്. ഭർത്താവ് മരിച്ചുപോയതോടെ മകളെ വളർത്തി കുടുംബം പുലർത്തേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തം കാളിയിലാവുന്നു. തന്റെ കായികശേഷി യ്ക്കനുസരിച്ചുള്ള വിവിധ അധ്വാനരൂപങ്ങളെയാണ് അവൾ ജീവിതവരുമാനത്തി നായി ആശ്രയിച്ചത്. തൊണ്ടുതല്ലുക, ഓലമെടയുക, വീട്ടുവേല ചെയ്യുക ഇവയെ ല്ലാം തന്റെ നിത്യധ്വാനമായ വയൽപ്പണിക്കും ജന്മിയുടെ പാദസേവയ്ക്കും പുറത്ത് അധികമായി അവൾ എടുത്തുതീർത്ത ജോലികളായിരുന്നു. ഈ ജോലികളിലെ ല്ലാം വ്യാപൃതയാവുന്നതോടൊപ്പം ഒരു അമ്മയ്ക്ക് തന്റെ പെൺകുഞ്ഞിലേയ്ക്കു നീളുന്ന ആറാമിന്ദ്രിയവും കാളിയിൽ പ്രവർത്തനനിരതമാണ്.

3.7.11. ജീവിതമൂല്യങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച പെണ്ണത്തം

അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ പങ്കാളികളായി അനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും നേടിയെടു ത്ത ജ്ഞാനവും മൂല്യബോധവും തിരിച്ചറിവുകളുമാണ് കാളിയെ മുന്നോട്ടുനയി ക്കുന്നത്. അത് അധ്വാനം ദമിതമായിരിക്കുന്ന യഥാർത്ഥജീവിതപരിസരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു നിലനിൽക്കുന്നതും കരുത്തുറ്റതുമാണ്. എന്നാൽ ഇതിൽനിന്നും വിഭി ന്നമായൊരു ബോധമണ്ഡലത്തിലാണ് നീലി നിലനിൽക്കുന്നത്. തന്റെ സ്വകാര്യ തകൾ അമ്മയുമായി പങ്കുവെക്കുന്നിടത്ത് ഇക്കാര്യം പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്.

‘‘ ‘ഏനൊരു കാര്യം പറേൻ വിശേരിക്കേർന്നു’

‘എന്ത് കാര്യമാ?’

‘നുമ്മടെ തമ്പ്രാൻ ഒരു ഊളേണില്ല്യേ അമ്മേ?’

'അങ്ങേരു ഒരെമ്പോക്കിയാ. എന്താങ്ങനെ ചോതിക്കാൻ?'

'അയാൾ ചീത്തയാണ് ഏനു തോന്നി.'

'അതെങ്ങനെ?'

'കൊറച്ചുദിവസമായി അയാളുണ്ട പൊറകെ മണത്തു മണത്തുനടക്കാൻ തൊടങ്ങീട്ട്.'

'അയ്യോണ്ട മോളേ! ഈ പറഞ്ഞതു ഒള്ളതാണ്?'

'അമ്മ ഒന്ന് വേതനിക്കാണ്ടിരുന്നാ മതി. എണ്ണാട്ടു കളിച്ചാ ഏൻ പുളി പടിപ്പിച്ചിട്ടേ ഇരിക്കൊള്ളൂ' "[78]

താൻ ഒരു അടിയാർപെണ്ണാണെന്നും തന്റെ പുറകെ നടക്കുന്നയാൾ തന്റെ തമ്പ്രാനാണെന്നും അയാളുടെ ഉദ്ദേശ്യമെന്തെന്നും മനസ്സിലാക്കിയാണ് നീലി അമ്മയോട് കാര്യം പറയുന്നത്. എന്നാൽ തന്റെ എതിരാളി തമ്പ്രാനാണെന്നതോ താനൊരു അടിയാർപെൺകുട്ടിയാണെന്നതോ അവളെ ഒട്ടും ബലഹീനയാക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ നീലിയുടെ കർത്തൃത്വബോധത്തിന്റെ തലം അവൾ അധ്വാനിക്കുന്നവളും ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടവളുമല്ല എന്ന തിരിച്ചറിവിൽനിന്നാണ്. അനുഭവം തിരിച്ചറിവിന്റെ ബോധ്യങ്ങളിലേക്കും ബോധ്യം പ്രതിരോധത്തിലേക്കും പകർത്തപ്പെടുന്ന കർത്തൃത്വബോധമാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്. സ്വയം കൂടുതൽ കരുത്തു പകരുകയും ആ കരുത്തിന്റെ ചൂടിൽ തന്റെ അമ്മയെ ആശ്വസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ധീരയായ ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിയുടെ കർത്തൃത്വം നീലിയിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

"ഇവിടെ കൊയ്ത്തരിവാള് ഇരിപ്പോണ്ട്" എന്നുപറഞ്ഞ് തന്റെ ആത്മവീര്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന നീലിയുടെ വാക്കുകളിൽ താനുൾപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചരിത്രപരമായ അവബോധം നേടിയ സംസാരിക്കുന്ന കർത്തൃത്വത്തിന്റേതാണ്. 'തമ്പ്രാനെ പേടിക്കണം' എന്നുപറഞ്ഞ് മകളെ അനുനയിപ്പിക്കുന്ന അമ്മയോട് നീലി പറയുന്ന മറുപടി ഭൂത-വർത്തമാനകാലങ്ങളെ തുളച്ച് ഭാവിയിലേക്ക് തെറിച്ചുനിൽക്കുന്ന പ്രതിരോധശബ്ദമായി അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു.

''എന്തിനു പേടിക്കണോമ്മേ. നമ്മള് വെറും പട്ടിപ്പെണ്ണുങ്ങളല്ലേ? നമ്മക്കാരെ പ്പേടിക്കാനാ ദൈവം തമ്പുരാനേല്ലാതെ?''[79]

ഒരു ദലിത്സ്ത്രീജീവിതാവസ്ഥയുടെ സാമൂഹികപരിസരത്തിൽനിന്ന് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രയോഗമാണ് 'പട്ടിപ്പെണ്ണുങ്ങൾ' എന്നത്. അധ്വാനത്തെ ചൂഷ ണം ചെയ്ത് അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരങ്ങളെ കീഴോരാക്കുന്ന ജാതിമതബോധമുള്ള ഒരു സമൂഹം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തെ അന്യവത്ക്കരിക്കുന്നെങ്ങനെയെന്ന് ഇവിടെ വ്യക്തമാകുന്നു. 'പട്ടിപ്പെണ്ണുങ്ങൾ' എന്ന സംബോധനയിലൂടെ ആ അന്യവൽക്കരണത്തെ തന്റെ കർത്തൃത്വാവസ്ഥയെ വീണ്ടെടുത്ത് സ്വയം തിരിച്ചറി യുകയും അടയാളപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുകയാണ്.

3.7.12. ദലിതരുടെ അന്യവൽക്കരണം

ദലിത്സമൂഹങ്ങളിൽ ജീവിതത്തിന്റെ അന്യവൽക്കരണം മൂന്ന് അവസ്ഥക ളിൽ നടക്കുന്നതായി കാഞ്ച ഐലയ്യ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഗ്രാമീണ ഉത്പാദനം, വിപണനം എന്നിവയിൽനിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണം, ഗ്രാമത്തിലെ സാമൂഹിക മുഖ്യധാരയിൽനിന്നുള്ള അന്യവൽക്കരണം, തങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെയുള്ള അന്യ വൽക്കരണം[80].

ജാതിശരീരങ്ങളായി പ്രാന്തവത്കരിച്ച അധ്വാനസമൂഹങ്ങളെ സ്ഥിരമായി തൊഴിൽപ്രക്രിയയിൽ നിലനിർത്തുന്നത് ജാതിയുടേയും അയിത്തത്തിന്റേയും ചൂഷണക്രമങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണസമമൂഹത്തിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്ന കീഴ്വഴക്ക ങ്ങളിലും മര്യാദാരൂപങ്ങളിലുമാണ്. അധ്വാനിക്കുന്ന അയിത്തജാതിസമൂഹങ്ങളെ 'കുടി'കളായി സാമൂഹികസ്ഥലരാശികളിൽ വിന്യസിക്കുന്ന ഒരു മാനവികഭൂമി ശാസ്ത്രം (വൗാമി ഴലീഴൃമുവ്യ) സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ നില നിൽക്കുന്നത്. പാരമ്പര്യമായി കുടികളിൽ അധ്വാനിക്കുന്നവരായി നിലനിൽക്കു ന്നത് ഈ കുടികൾ തങ്ങളുടെ അവകാശമായി അവർ നിലനിർത്തുന്നതുകൊണ്ടാ ണ്. കുടികളെ അവരുടെ അധിവാസസ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നും പുറത്താക്കുക എന്നാൽ അവരെ ജീവസന്ധാരണമാർഗ്ഗങ്ങളിൽനിന്നും പുറന്തള്ളുക എന്നതുകൂടിയാണ്.

അപ്പോൾ കുടിയിറക്ക് ബഹിഷ്കരണവും പലായനവുമായി മാറുന്നു. ഈ കുടിയിറക്ക് അധ്വാനത്തിൽനിന്നും ജീവിതമാർഗ്ഗങ്ങളിൽനിന്നും സ്വന്തം ശരീരത്തിൽനിന്നും കൂടിയുള്ള അന്യവത്കരണമാണ്. അമ്മയും മകളും തങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ലോകത്താണ് ജീവിക്കുന്നതെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്. ജാതി-വർഗ്ഗ-ലിംഗവിവേചനത്തിന്റെ അധികാര ബലതന്ത്രത്തിലാണ് ഈ അന്യവൽക്കരണം സംഭവിക്കുന്നത്.

നീലിയുടെ ശക്തമായ പ്രതിരോധനിലപാട് കൊച്ചുവർക്കിയിൽ പ്രതികാരം വളർത്തുന്നു. ആ പ്രതികാരബുദ്ധി കാളിയെയും നീലിയെയും കുടിയിറക്കുക എന്നതായിരുന്നു. ഗ്രാമത്തിലെ തങ്ങളുടെ അതിജീവനരൂപങ്ങളിൽനിന്നും വിച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്ന പുറത്താക്കലിന്റേയും ആട്ടിയോടിക്കലിന്റേയും ഹിംസാരൂപങ്ങളിലാണ് അവർ അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെടുമെന്ന ചിന്തയുണ്ടാകുന്നത്.

''ആരാണിപ്പക്കുടിയെറക്കാൻ വന്തേക്കണത്? എങ്ങ ഇന്നാ ഇന്നലേ ഇങ്ങോട്ട് ഓടിവന്നതും മേച്ചേല്ല. എങ്ങട കാർന്നമ്മാരുകാലം തൊട്ടേ ഈ കുടി ഇവിടെ ഇരിക്കണതാണ്. എങ്ങട കാർന്നമ്മാര് മലവെട്ടി നെലമാക്കിത്തീർത്തപ്പം അതിന് ഒടേക്കാരൊണ്ടായി''[81].

പണിയെടുക്കുന്ന തൊഴിൽസമൂഹങ്ങൾക്ക് കുടികിടക്കുന്നതിനുള്ള അവകാശബോധത്തിൽനിന്നാണ് നീലിയുടെ സ്വരമുയരുന്നത്. അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ പങ്കാളിയായി അതിജീവിച്ച ചരിത്രാനുഭവത്തിൽനിന്നാണ് ഈ ബോധ്യം രൂപപ്പെടുന്നത്.

സമത്വസുന്ദരവും വിഭവോത്പാദനസമൃദ്ധവുമായ ഒരു ഭൂതകാലസ്മൃതിയിലേക്കാണ് നീലിയുടെ വാക്കുകൾ ഊളിയിട്ടിറങ്ങുന്നത്. അടിയാന്മാരുടെ അടിമത്തത്തിന്റെ ചരിത്രവേരുകളാണ് അവൾ ചികയുന്നത്.

3.7.13. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികബോധം

വിഭവോത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ നിരന്തരം പങ്കാളിയായി അധ്വാനിച്ച് തന്റേ

തെന്ന് പറയാൻ ഒരു കൂരപോലുമില്ലാതെയായ തന്റെയും മകളുടേയും ഭാവിയെക്കുറിച്ചോർത്ത് ആകുലയായിരിക്കുന്ന കാളിയുടെ ചിത്രം സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ നിന്നും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട് ഒറ്റപ്പെട്ടുപോയ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ യഥാർത്ഥ ചിത്രവും അവസ്ഥയുമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്.

''കാളി തന്റെ ചെറ്റക്കൂരയുടെ വാതിൽക്കൽ വന്നു കൂനിക്കൂടിയിരിക്കുകയാണ്. സമയത്തിനു മേയാതെ അലങ്കോലപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന ആ കുടിലിന്റെ മേൽക്കൂരയ്ക്ക് അസ്ഥിമാത്രശേഷനായ ഒരു പട്ടിണിക്കോലത്തിന്റെ പ്രതീതിയുണ്ട്. കീറിപ്പറഞ്ഞവസ്ത്രശകലങ്ങളെന്നോണം ചുറ്റിലും തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ചെറ്റയുടെ പഴുതുകളിലൂടെ, മറവിയിലേക്കുചാടാൻ കോപ്പിട്ടുനിൽക്കുന്ന പകലോന്റെ രക്താഭമായ കരങ്ങൾ ആ കുടിലിനകത്തേക്ക് ഊർന്നിറങ്ങി. കുരുതിക്കലം മറിഞ്ഞു തളംകെട്ടി നിൽക്കുന്നതുപോലെ അവ അതിനകത്തു ചില ചുവപ്പുപാടുകൾ സൃഷ്ടിച്ചു. കാല് രണ്ടും നീട്ടിവെച്ച് മടിയിൽ മലർത്തിവെച്ച വലത്തുകൈപ്പടത്തിൽ ഇടത്തുകൈമുട്ട് ഊന്നി, കൈപ്പത്തി താടിക്കുകൊടുത്ത് കാളി അവിടെ ഇരിക്കുകയാണ്. തല നരച്ച്, തൊലി ചുക്കിച്ചുളിഞ്ഞ്, കവിളൊട്ടി, കണ്ണുകുഴിഞ്ഞ്, വാരിയെല്ലുകളുന്തിയ ആ പേക്കോലത്തെക്കണ്ടാൽ മരണത്തിന്റെ മടിയിൽ കാൽനീട്ടിയിരിക്കുന്ന ഒരു പ്രേതത്തിന്റെ ശ്വസിക്കുന്ന രൂപമാണെന്നു തോന്നിപ്പോകും''[82]. അതിജീവനരൂപങ്ങളിൽനിന്നും അന്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു ദലിത്കുടുംബത്തിന്റെ യഥാർഥ ചിത്രമാണ് ഇവിടെ തെളിയുന്നത്.

ഒരു നാടിനുവേണ്ടി ജീവിതകാലം മുഴുവൻ പണിയെടുത്ത് അകാലവൃദ്ധയായി അനന്തമായ ഭാവിയിലേക്ക് ഉറ്റുനോക്കിയിരിക്കുന്ന കാളിയുടെ വാങ്മയ ചിത്രം കഥാകൃത്ത് തന്റെ ആത്മരക്തച്ചായത്താൽ സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തതാണെന്ന പ്രതീതിയാണുണ്ടാകുന്നത്. ''വാക്കുകൾക്കതീതമായ എന്തോ ചിലത് ആ കണ്ണുകൾക്കു പറയാനുണ്ടായിരുന്നു. ഘനീഭവിച്ച ഒരു ശോകച്ഛായ ആ മുഖത്ത് നിഴലിച്ചിരുന്നു. ഹൃദയമുള്ളവരെ കരയിക്കാൻ പോന്നൊരു വല്ലാത്ത ശോകച്ഛായ. ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് പുറത്തേക്ക് വമിച്ചിരുന്ന നെടുവീർപ്പുകളുടേതല്ലാതെ ഒരിളക്കവും ആ ശരീരത്തിനുണ്ടായിരുന്നില്ല.''[83]

കാളിയിന്ന് മറ്റുള്ളവർക്കുവേണ്ടി പണിഞ്ഞ്, തേഞ്ഞുരഞ്ഞ് തീർന്നുപോയൊരു ജന്മം മാത്രമാകുന്നു. അസ്ഥിപഞ്ജരമായിത്തീർന്ന കാളിയുടെയും കൂട്ടരുടെയും അധ്വാനത്തിന്റെ ബാക്കിപത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന തമ്പുരാന്റെ മണിമേടയെ കഥയിൽ നിരീക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത് ശ്രദ്ധേയമാവുന്നത് അതിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ, ചരിത്രസംബന്ധിയായ വിവരണമാണ്.

''അങ്ങ് ഒരു വിളിപ്പാടകലെ കിഴക്കുഭാഗത്തായി ഉയർന്നുകാണുന്നത് മാളിയേക്കൽ ഭവനമാണ്. തലയെടുപ്പോടുകൂടി ഉയർന്നുനിന്നിരുന്ന ആ മാളികയുടെ പിൻഭാഗത്തെ മതിൽ ചരമസൂര്യന്റെ ചെങ്കതിരുകൾതട്ടി കുങ്കുമാഭമായിത്തീർന്നിരുന്നു. കാലത്തിന്റെ തിരശ്ശീലയ്ക്കു പിന്നിൽ മറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞ പണിയാളരുടെ ചോര പുരണ്ടതാണോ എന്നുതോന്നും ആ ചുവപ്പുരാശി കണ്ടാൽ. അംബരചുംബിയായ ആ മഹാസൗധം ഒന്നോ രണ്ടോ ദിവസം കൊണ്ടുയർന്നുവന്നതല്ല. രണ്ടോ നാലോ പേരുടെ പ്രയത്നഫലവുമല്ല; അജ്ഞാതരായ നിരവധി തൊഴിലാളിപ്പരിഷയുടെ അസ്ഥിപഞ്ജരങ്ങളാണ് അതിനെ താങ്ങി നിർത്തുന്നത്.''[84]

അസംഖ്യം തൊഴിലെടുക്കുന്നവരുടെ രക്തവും വിയർപ്പുംകൊണ്ട് കെട്ടിപ്പൊക്കിയതാണ് തമ്പുരാക്കന്മാരുടെ മണിമാളികകൾ. അടിയാന്മാരുടെ അധ്വാനത്തെ തങ്ങളുടെ സ്വകാര്യലാഭത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിച്ച് അവർ വലിച്ചെറിഞ്ഞു. ആധുനികാനന്തരകാലഘട്ടത്തിലെ 'ഉപയോഗിക്കുക', 'വലിച്ചെറിയുക' എന്ന ആപ്തവാക്യം ഫ്യൂഡൽ കാലഘട്ടത്തിൽനിന്ന് പടിയിറങ്ങിപ്പോന്നതാണ് എന്നു കാണാം. അസ്തമയസൂര്യന്റെ കുങ്കുമവർണ്ണം ജന്മിയുടെ മണിമേടയിൽ തട്ടി പ്രതിഫലിക്കുന്നത് ആ സൗധത്തിനുവേണ്ടി വിയർപ്പുചിന്തിയ പണിയാളരുടെ രക്തമായിട്ടാണ് കഥാകൃത്ത് കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഔചിത്യപൂർവ്വമായ ഇത്തരം കൽപ്പനകൾ കഥാകൃത്ത് ആ സമൂഹവുമായി ഇഴുകിച്ചേർന്നതിൽനിന്നും കിട്ടിയ പരിസ്ഫുരണങ്ങളായി കണക്കാക്കാവുന്നതാണ്.

3.7.14. കുടിയൊഴിക്കൽ

കുടിയിൽനിന്നും ഇറക്കാൻ വന്ന ജന്മിയുടെ ചോദ്യം കാളിയേയും നീലി

യേയും മാത്രം ഉന്നം വെച്ചുകൊണ്ടുള്ളതല്ല. മുഴുവൻ ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തെയും ആക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതാണ്.

''എന്താടീ നിനക്കും മറ്റും ഇത്ര ഹുങ്ക്?''

..........''അമ്പെടീ, നാടിച്ചികളേ! എനിക്കറിയാമെല്ലാം. ജീവൻ വേണമെങ്കിൽ ഈ കുടിയും പൊളിച്ചോണ്ട് വേഗം പൊയ്ക്കോ''[85]

താൻ ജനിച്ചതുമുതൽ കാണുന്ന തന്റെ അമ്മയുടെ പ്രായമുള്ള തന്റെ വീട്ടിൽ നിത്യമായി അധ്വാനിക്കുന്ന കാളിയെന്ന വൃദ്ധയെപ്പോലും ഗൗനിക്കാതെയാണ് കൊച്ചുവർക്കിയുടെ വാക്കുകൾ. കേവലം, ഒരു വ്യക്തിയെന്നോ, ഒരു കർഷകസ്ത്രീയെന്നോ വൃദ്ധയെന്നോ ഉള്ള പരിഗണനപോലും അയാളിലില്ല. മറിച്ച് തന്റെ കാര്യം സാധിക്കാതെവന്നപ്പോൾ 'കിട്ടാത്ത മുന്തിരി പുളിക്കുമെന്ന'മട്ടിൽ ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തെ തന്നെ അടച്ചാക്ഷേപിക്കാനാണ് അയാൾ മുതിരുന്നത്. മാത്രമല്ല അവരുടെ ജീവൻ നിലനിൽക്കുന്നത് അയാളുടെ കരുണയിലാണെന്നും ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു.

''അടിയൻ ഇവിടെ വന്തപ്പക്കണ്ടത് ഈ തറയാണ്. ഇതീക്കെടന്നാണ് അടിയത്തിന്റെ പെലേൻ കണ്ണടച്ചത്. ഈ മണ്ണീക്കെടന്ന് ചീവൻ പോയാ മതിയെന്നാ അടിയത്തീന്റേം ആക്കരകം''[86]

ജന്മിയെ അനുനയിപ്പിക്കാനുള്ള കാളിയുടെ വെറും മറുപടി മാത്രമല്ല ഇത്. മറിച്ച് ഒരു ജനാധിപത്യരാജ്യത്ത് ജീവിക്കുന്ന ഒരു സാധാരണവ്യക്തിയുടെ അവകാശംകൂടിയാണ്. പക്ഷെ അത് തന്റെ അവകാശമാണെന്നും തന്നെ കുടിയൊഴിപ്പിക്കാനുള്ള അവകാശം തമ്പ്രാനില്ലെന്നും ഉള്ള അറിവ് ആ കർഷകസ്ത്രീക്കില്ല. അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ഉറക്കെ സംസാരിക്കാൻ പോലുമുള്ള ശക്തി അവർക്കില്ല. അതിവിനയവും വിധേയത്വവും അടിമത്തമനോഭാവവുമാണ് കാളിയുടെ ജീവിതസാഹചര്യം അവളെ പഠിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. തന്റെ മുമ്പിലുള്ളത് ദൈവസമാനനായ എന്തും വരുതിയിലാക്കാൻ കഴിവുള്ള ആളാണെന്നും തന്റെ ദുഃഖങ്ങൾ

കരഞ്ഞുപറഞ്ഞു അപേക്ഷിച്ചാൽ അയാളുടെ മനസ്സലിയുമെന്നും അവർ വൃഥാ കരുതുന്നു.

എന്നാൽ നീലിയ്ക്ക് അത്തരം ചാഞ്ചല്യമൊന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. മറിച്ച് തന്റെ പണിയായുധമായ കൊയ്ത്തരിവാളെടുത്ത് അയാൾക്കുനേരെ പ്രയോഗിക്കുകയാണ് അവൾ ചെയ്യുന്നത്. തന്റെയും അമ്മയുടെയും നിജസ്ഥിതി മനസ്സിലാക്കാനും തങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ശബ്ദിക്കാനും ആ സമൂഹത്തിൽ മറ്റാരുമില്ലെന്ന തിരിച്ചറിവാണ് അവളെ ആ കൃത്യത്തിനു പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. കൊച്ചുവർക്കിയെന്ന മനുഷ്യനു നേരെയല്ല മറിച്ച് ജന്മിത്തമെന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയെന്ന ദുർഭൂതത്തിനുനേരെ, അനീതിക്കുനേരെയാണ് നീലി തന്റെ പണിയായുധം പ്രയോഗിക്കുന്നത്.

അമ്പതുകളിൽ, ദലിത്സ്ത്രീജീവിതത്തിന്റെ യഥാർത്ഥപരിസരങ്ങളിലാണ് ഈ കഥ കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്ന് കഥാകരൻതന്നെ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്[87]. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കേവലം ഭാവനാത്മകമായൊരു ലോകമല്ല കഥയിൽ മെനഞ്ഞെടുത്തിട്ടുള്ളത്. അക്കാലത്തെ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തിന്റെ സത്യസന്ധമായ അനുഭവക്കുറിപ്പുകളായി മാറാൻ 'രണ്ടുതലമുറ' എന്ന കഥയുടെ ആഖ്യാനത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

3.8. അമ്മേ, അവര് നമ്മടെ ആകാശം കട്ടെടുത്തു - ഇ.ഹരികുമാർ

നവകഥാകൃത്തുക്കളിൽ ശ്രദ്ധേയനായ കഥാകൃത്താണ് ഇ.ഹരികുമാർ. നവോത്ഥാനകഥാസാഹിത്യത്തിന്റെ പിന്തുടർച്ചയായിട്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളെ വിലയിരുത്തിയിട്ടുള്ളത്. മുഖ്യധാരാകഥാകൃത്തുക്കൾ കാണാതെപോകുന്ന ജീവിതത്തിലെ പ്രാന്തവത്കൃതസ്വത്വങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങളധികവും. പ്രമേയങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിൽ അദ്ദേഹം പുലർത്തുന്ന മാനവീയതാബോധം കഥാലോകത്ത് പ്രകടമാണ്. പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതത്തിന്റെ സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളെന്നനിലയ്ക്ക് സമീപിപ്പിക്കാവുന്ന ഒട്ടനവധി കഥാപാത്രങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. അത്തരമൊരു കഥയാണ് 'അമ്മേ, അവര് നമ്മടെ ആകാശം കട്ടെടുത്തു' എന്നത്. മാറിയ കാലഘട്ട

ത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളനുഭവിക്കുന്ന വേറിട്ട പ്രശ്നങ്ങളെയാണ് കഥാപരിസരം അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.

3.8.1. കഥ

നാലുവീടുകളിലെ വേലക്കാരിയാണ് മാതു. അവൾ നാലുവീടുകളിലും കയറിയിറങ്ങി തൂത്തുവാരുകയും പാത്രം കഴുകുകയും തുണിയലക്കുകയും ചെയ്തു കിട്ടുന്ന പണംകൊണ്ടാണ് വീടു പുലരുന്നത്. മൂന്ന് വയസ്സുകഴിഞ്ഞ മകൻ അരുണിനെ വളർത്താനാണ് അവൾ വിശ്രമിക്കാതെ പണിയെടുക്കുന്നത്. ഭർത്താവ് ദൂരെ ഒരിടത്ത് പണിക്കു പോയിരിക്കുകയാണ്. എന്നാലും അതുകൊണ്ടുള്ള ഫലം അനുഭവിക്കുന്നത് ഷാപ്പുകാരും മറ്റുമാണ്. യാതൊരു ഉത്തരവാദിത്തബോധവുമില്ലാത്ത ഒരുവനായിരുന്നു മാതുവിന്റെ ഭർത്താവ്. അവൾ പണിയെടുത്തുകിട്ടുന്ന പണം ലക്ഷ്യംവെച്ചാണ് അയാൾ ആഴ്ചയിൽ വരുന്നത്. മാതു പണിയെടുക്കുന്ന വീടുകൾ നിന്നിടത്തെല്ലാം വലിയ ഫ്ളാറ്റുകൾ വരികയും അങ്ങനെ അവളുടെ പണി നഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഫ്ളാറ്റ്പണി കിട്ടുമോയെന്നറിയാൻ അവളും കൂട്ടുകാരി ജ്യോതിയും കോൺട്രാക്ടറുടെ അടുത്തെത്തുന്നു. അയാൾ അന്യനാട്ടിൽനിന്നും സ്ത്രീകളെ പണിക്കിറക്കി തുച്ഛമായ കൂലികൊടുത്ത് ലാഭമുണ്ടാക്കുന്നവനായിരുന്നു. തൽക്കാലം ജോലി കൊടുക്കാൻ അയാൾ താൽപ്പര്യപ്പെടുന്നില്ല. പകരം രാത്രികാലങ്ങളിൽ അയാളെ സഹായിക്കാനും ഒപ്പം പാർക്കാനും ക്ഷണിക്കുന്നു. മാതുവും ജ്യോതിയും അയാളുടെ ഉദ്ദേശ്യം മനസ്സിലാക്കി അവിടെനിന്നും പിന്തിരിയുന്നു. മാതു മകന് മരുന്ന് വാങ്ങാൻ പണമില്ലാതെ വലയുന്നു. ഒടുവിൽ ഭർത്താവ് കാണാതെ ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ച തന്റെ അധ്വാനഫലമായ സമ്പാദ്യം എടുക്കാൻ അവൾ നിശ്ചയിക്കുന്നു. അത് ഭർത്താവിനാൽ മോഷ്ടിക്കപ്പെട്ടുവെന്ന് അവൾ തിരിച്ചറിയുന്നു. ഭാവിയുടെ മുമ്പിൽ കണ്ണുമിഴിച്ച മാതു ഒടുവിൽ തന്റെ ശരീരം കോൺട്രാക്ടർക്കു സമർപ്പിക്കുന്നു. പിറ്റേന്നുമുതൽ അവൾക്ക് ജോലി കൊടുക്കാമെന്ന് അയാൾ സമ്മതിക്കുന്നു. കുട്ടിയുടെ ആരോഗ്യത്തിൽ കാര്യമായ പുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നു. മാതു ജോലിക്കുപോകുമ്പോൾ ആകാശം നോക്കിയിരിക്കാറുള്ള അരുൺ തന്റെ ആകാശം ഫ്ളാറ്റ് നിർമ്മിക്കാൻ വന്നവർ കട്ടെടുത്തുവെന്ന് അമ്മ

യോട് പറയുന്നിടത്ത് കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

3.8.2. ബഹുമുഖചൂഷണതന്ത്രങ്ങൾ

ആറുഖണ്ഡങ്ങളുള്ള ഈ കഥയിൽ ജാതി പ്രത്യക്ഷമല്ല. എന്നാൽ കഥാപാത്രങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അവർ ദലിത് പശ്ചാത്തലജീവിത സാഹചര്യങ്ങളുമായി ഇണങ്ങിപ്പോകുന്നതായി കാണാം. ദലിത്സ്ത്രീയെ സമൂഹം പലതരത്തിൽ ചൂഷണവിധേയയാക്കുന്നുവെന്ന് ദലിത്സ്ത്രീവാദികൾ പറയുന്നുണ്ട്. ദലിത് ഫെമിനിസ്റ്റുകൾ ഉന്നയിക്കുന്ന മൂന്നുതരത്തിലുള്ള പീഡനങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്നൊരു കഥാപാത്രമാണ് ഈ കഥയിലെ മാതു. ഏറ്റവും അടിത്തട്ടിലെ ഒരു സ്ത്രീയിൽനിന്ന് സമൂഹം എപ്പോഴും പ്രതീക്ഷിക്കുന്നത് വിധേയതയാണ്. പൊതുസമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും സ്വന്തം സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരും ഈ ആശയം പങ്കുപറ്റുന്നവരാണ്. സമൂഹം നൽകുന്ന ഇത്തരം പീഡനങ്ങളെയും ചൂഷണങ്ങളെയും അതിജീവിക്കാൻ പര്യാപ്തമാക്കപ്പെട്ടതാണ് ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾ. അതിവിനയവും വിധേയത്തവുമായിരിക്കണം അവളുടെ ശാരീരഭാഷ. സാമൂഹികമര്യാദയനുസരിച്ച് കുടുംബജീവിതം ആഗ്രഹിച്ച ഒരു പാവപ്പെട്ട സ്ത്രീയെ സമൂഹവും വ്യക്തിബന്ധങ്ങളും സാഹചര്യങ്ങളും എങ്ങനെ അസാന്മാർഗികപ്രവൃത്തികളിലേക്ക് നയിക്കുന്നുവെന്നും എങ്ങനെ ഒരു സ്ത്രീ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയായി മാറുന്നുവെന്നും കഥയിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

3.8.3. തൊഴിലിടങ്ങളിലെ ലൈംഗികചൂഷണം

പഴയ കാലഘട്ടങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന പരമ്പരാഗതതൊഴിലുകൾ നഷ്ടപ്പെട്ടപ്പോൾ പുതിയ കാലഘട്ടങ്ങളുടേതായ തൊഴിലുകൾ സ്വീകരിക്കാൻ ദലിത്സ്ത്രീകൾ നിർബന്ധിതരായിത്തീർന്നു. മാറിയ കാലത്തിനനുസരിച്ച് തൊഴിലിടങ്ങളിലെ ചൂഷണരീതിയ്ക്കും മാറ്റമുണ്ടായിരിക്കുന്നു. നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ജോലി നഷ്ടപ്പെട്ട മാതുവും ജ്യോതിയും ഒരു തൊഴിലിനുവേണ്ടിയാണ് മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥിതിയിലെ പുത്തൻ കുട്ടിതമ്പുരാക്കന്മാരായ ലേബർ കോൺട്രാക്ടറുടെ അടുത്തെത്തുന്നത്. ആദ്യകാഴ്ചയിൽതന്നെ സ്ത്രീശരീരത്തെ ഉപഭോഗവസ്തുവാക്കാനുള്ള തൃഷ്ണയാണ് അയാളിൽ പ്രകടമാകുന്നത്.

''അയാൾ രണ്ടുപേരുടെയും ദേഹത്തിൽ ഉഴിഞ്ഞുനോക്കി. ഇരുണ്ടനിറമുള്ള മെലിഞ്ഞ തമിഴത്തിപ്പെണ്ണുങ്ങൾക്കിടയിൽ അവരുടെ ദേഹം ഉദിച്ചുകണ്ടു. ആ ഉരുണ്ട ദേഹങ്ങൾ അയാൾ കൊതിയോടെ നോക്കുകയാണ്.''[88]

ഫ്യൂഡൽവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തെ ഉപയോഗിക്കുവാൻ ജന്മിമാർക്ക് അവരുടെ അനുവാദം നോക്കേണ്ടിയിരുന്നില്ല. എന്നാൽ നിയമങ്ങൾ ശക്തമായ ആധുനികയുഗത്തിൽ കൈയ്യേറ്റത്തിനുപകരം അനുനയത്തിന്റെ ഭാഷ യാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്, വശീകരണമൊഴിയിൽ സമൃദ്ധിയുടെ ഒരു വാതിൽ തുറ ന്നുകാണിച്ചിട്ട് താൽപ്പര്യമുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രം വരാം എന്നുപറഞ്ഞ് സ്വന്തം നില ഭദ്ര മാക്കുകയാണ് ഇക്കൂട്ടർ ചെയ്യുന്നത്. ജോലിയില്ലാതെ പട്ടിണിയും പരിവട്ടവുമായി ജീവിക്കുന്ന മാതുവിനെ പോലുള്ള സ്ത്രീകൾ ഇത്തരം വലകളിൽ കുടുങ്ങുന്ന ഇരകളാകുന്നു. ഉഭയസമ്മതപ്രകാരമായതുകൊണ്ട് യഥാർത്ഥപീഡനം അങ്ങനെ നിയമപരമായി പീഡനമല്ലാതെയാകുന്നു.

''ഒരു എട്ടുമണി കഴിഞ്ഞാ ഒന്ന് വരാമോ? ന്നെ സഹായിക്കാനാ. ഇവ്ട്ന്ന് തന്നെ നിങ്ങക്കും ഭക്ഷണം കഴിക്കാം. പറ്റ്വേങ്കീ രാത്രി ഇവ്ടെ കെടക്കും ചെയ്യാം. അല്ലാ, നിങ്ങക്ക് ഇഷ്ടണ്ടെങ്കി മതി.''[89]

പുതിയ കാലത്തെ ചൂഷണതന്ത്രങ്ങളിലെ അടവുനയമാണിത്. ഈ അവ സ്ഥാന്തരത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ് കഥയുടെ ലക്ഷ്യം.

3.8.4. ഗാർഹികതൊഴിലിടങ്ങളിലെ ദലിത്സ്ത്രീജീവിതാവസ്ഥ

പുരുഷന്മാർ താഴ്ന്നനിലയിലുള്ള സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തെ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിച്ച് ചൂഷണം നടത്തുമ്പോൾ അതേരംഗങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ അവരുടെ കായികാധ്വാനത്തെയാണ് ചൂഷണം ചെയ്യുന്നത്. ഒരു ദിവസം നാലുവീടുകളിൽ വേല ചെയ്യുന്ന മാതുവിന് കിട്ടുന്ന കൂലി വളരെ തുച്ഛമാണെന്നു കാണാം. തൊഴി ലെടുക്കുന്ന വീടുകളിൽ നിന്നു കിട്ടുന്ന പഴകിയ ഭക്ഷണമാണ് മാതുവിന്റെ കുട്ടി യുടെ വിശപ്പു മാറ്റുന്നത്. ഒരുമിനുട്ട് പോലും വിശ്രമിക്കാതെ രാവിലെ ആറുമുതൽ

വൈകീട്ട് നാലുവരെ തുടർച്ചയായി അധ്വാനിച്ചിട്ടും ജീവിക്കാനാവശ്യമായ സാമ്പ ത്തികനില കൈവരിക്കാൻ അവർക്കാകുന്നില്ല. വീട്ടുപണി ചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം വീട്ടുകാരുടെ വിഴുപ്പു ചുമക്കാനും അവൾ ബാധ്യസ്ഥയാവുന്നു. വേലക്കാരിയായ തുകൊണ്ട് ഒരു ചെറിയ കൈസഹായവും ചെയ്തുപോകരുതെന്ന വീട്ടുകാരുടെ നിലപാട് ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ കഥയിൽ വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്.

''എന്താ നീയിന്ന് ഒഴപ്പണത്, മാതൂ... അടുക്കളേല് ഒരൊറ്റ പാത്രം ഇല്ല. ഒക്കെ കഴുകാനിട്ടിരിക്ക്യാണ്. തുണി തിരുമ്പീട്ട് നീയിപ്പൊ വരുംച്ചിട്ട് ഞാനവിടെ കാത്തിരിക്ക്യാണ്''[90]

''വാതിൽതുറന്നതും ശകാരത്തിന്റെ മഴവെള്ളപ്പാച്ചിലും ഒപ്പമാണുണ്ടായ ത്....സിങ്കിലിട്ട എച്ചിൽപാത്രങ്ങൾ നാറാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. രാത്രി ഊണുകഴി ഞ്ഞാൽ പാത്രങ്ങൾ വെറുതെ എച്ചിൽ കളഞ്ഞുവെച്ചാൽ ഇത്ര നാറ്റമുണ്ടാവില്ല. ഒരിക്കൽ അതു പറഞ്ഞതിന് വേറെയും കേൾക്കേണ്ടിവന്നു. 'എല്ലാം എനിക്കന്നെ അങ്ങട്ട് ചെയ്യാച്ചാ പിന്നെ നെന്റെ ആവശ്യല്യല്ലോ....''[91]

സമ്പന്നരുടെ വീടുകളിൽ വേല ചെയ്യേണ്ട ഒരു സ്ത്രീ അനുഭവിക്കേണ്ടിവ രുന്ന ഇത്തരം മാനസികപീഡനങ്ങളും ഗാർഹികതൊഴിൽമേഖലയിൽ പതിവുകാ ഴ്ചകളാകുന്നു.

3.8.5. വിവാഹത്തിലെ ചൂഷണസാധ്യതകൾ

ആഴ്ചയിലൊരിക്കൽ വന്ന് ഭാര്യയുടെ ശരീരം അനുഭവിക്കുകയും അവൾ സ്വരുക്കൂട്ടിവെക്കുന്ന പണം മോഷ്ടിച്ച് കടന്നുകളയുകയും ചെയ്യുന്നവനാണ് മാതു വിന്റെ ഭർത്താവ്. സ്വന്തം ഭാര്യയും കുഞ്ഞും എങ്ങനെ ജീവിക്കുന്നുവെന്നോ അവ രുടെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചോ അയാൾക്ക് യാതൊരു ചിന്തകളുമില്ല. ഭർത്താവ് ഒരു ദിവസം മാത്രമേ അടുത്തുണ്ടാവൂ എന്നതിൽ സന്തോഷിക്കുന്നവളാണ് മാതു. കാരണം ഒരു ദിവസം ചവിട്ടുംതൊഴിയും സഹിച്ചാൽ മതിയല്ലോ. അയാൾ കൂടെ യുണ്ടെങ്കിൽ അയാളെക്കൂടി പോറ്റേണ്ടിവരുമെന്ന ചിന്തയും അവൾക്കുണ്ട്. ഉള്ള

തൊഴിൽ നഷ്ടപ്പെട്ടു എന്നറിഞ്ഞതിനുശേഷം ഒരിക്കൽപോലും വന്ന് അന്വേഷി ക്കാനും അയാൾ തയ്യാറാകുന്നില്ല. ദലിത്പുരുഷന് ജീവിതത്തോടുള്ള മനോഭാവ ത്തേയാണ് മാതുവിന്റെ ഭർത്താവിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പുരുഷാധിപത്യസമൂ ഹത്തിന്റെ മനോഭാവംപോലെ ഭാര്യയെ എനിക്ക് എങ്ങനെ മുതലാക്കാമെന്ന ചിന്ത യാണ് അയാളെ നയിക്കുന്നത്. സംസ്കാരവ്യവസായസമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യബന്ധ ങ്ങളിലുണ്ടായ ഉപകരണയുക്തി അയാളും പങ്കുപറ്റിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ പൊതു സമൂഹത്തിനോടൊപ്പം ഭർത്താവും ചൂഷകനാകുന്നു.

3.8.6. ദലിത്പുരുഷന്മാരുടെ നിസ്സഹകരണമനോഭാവം

ദലിത്സമൂഹങ്ങളിൽ മിക്ക വീടുകളും പുലർത്തിക്കൊണ്ടുപോകുന്നത് സ്ത്രീകളാണെന്ന് കാണാം. പുരുഷന്മാരുണ്ടെങ്കിലും അവരുടെ അധ്വാനഫലം കുടുംബം അഭിവൃദ്ധിപ്പെടുത്തുന്നതിലേക്ക് എത്തുന്നില്ല. മിക്കവാറും സ്വകാര്യ ആവശ്യങ്ങൾക്കും മദ്യപാനത്തിനുമാണ് ചെലവഴിക്കപ്പെടുന്നത്. അങ്ങനെയുള്ള സാഹചര്യങ്ങളിൽ കുടുംബം നിലനിർത്തേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തം സ്ത്രീകളിൽ വന്നുചേരുന്നു. മറ്റുള്ളവരുടെ എച്ചിലുകൾ വൃത്തിയാക്കിയും മറ്റും കിട്ടുന്ന പണം കൊണ്ട് സ്വന്തം വീടും വീട്ടിലെ പുരുഷന് നിത്യച്ചെലവിന് പണവും നൽകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ സമൂഹത്തിലുണ്ട്. ഇത്തരം അനുഭവങ്ങളെ സ്വാംശീകരിച്ച് സൃഷ്ടി ച്ചെടുത്ത കഥാപാത്രങ്ങളാണ് കഥയിലുള്ളത്. തന്റെ ഭർത്താവ് ഒരുകൈ സഹായി ച്ചിരുന്നെങ്കിൽ കുടുംബജീവിതം ഒന്നുകൂടി മെച്ചപ്പെടുത്താമായിരുന്നുവെന്ന് മാതു ചിന്തിക്കുന്നുണ്ട്. വീട്ടിൽനിന്ന് മറ്റൊരു വീട്ടിലേക്ക് ഓടിനടന്നു പണിയെടുത്താണ് അവൾ നിത്യച്ചെലവിനുള്ള പണം സ്വരൂപിക്കുന്നത്. ആ പ്രദേശത്തെ മറ്റു വീടുക ളിലും സമാനസ്ഥിതി കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്.

''സ്ത്രീകൾ സമ്പന്നവീടുകളിൽ മുറ്റമടിക്കാനും തിരുമ്പാനും പാത്രം മോറാനും പോകുമ്പോൾ അവരുടെ ഭർത്താക്കൻമാർ കുറേ ദൂരെ പലതരം പണി ക്കായി പോകും. ചിലർ ആഴ്ചയിലൊരിക്കൽ വരുന്നു. മാസത്തിലൊരിക്കൽ മാത്രം വരുന്നവരുടെ ഭാര്യമാർ ഭാഗ്യം ചെയ്തവരാണ്. കാരണം ചവിട്ടുംതൊ

ഴിയും മാസത്തിലൊരിക്കലല്ലേ ഉണ്ടാവൂ.''[92]

''നമ്മടെ്യാക്കെ കെട്ട്യോമ്മാർക്കും ഇവിടെത്തന്നെ ജോലികിട്ടും. അട്ത്ത്തന്നെ ഒരു രണ്ട് ചാരായഷാപ്പും തൊറക്കും. പിന്നെ നമ്മടെ കഷ്ടകാലാ''[93]

ഛിന്നഭിന്നമാകുന്ന ഒരു ദലിത്കുടുംബത്തിന്റെ ചിത്രം ഈ വാക്കുകളിൽ നിന്നും തെളിയുന്നുണ്ട്. ''അയാള്ണ്ടായിട്ടെന്താ കാര്യം'' എന്ന് മാതുവിനെക്കൊണ്ട് പറയിപ്പിക്കുന്നത് പൊരുത്തപ്പെടാനാവാത്ത ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളാണ്.

3.8.7. ജീവിതങ്ങളുടെ അന്തരങ്ങൾ

''എന്താണ് അവരുടെയും തങ്ങളുടെയും ജീവിതം രണ്ടുവിധത്തിലാവുന്നത്? എന്താണ് രണ്ടും തമ്മിൽ ഇത്ര അന്തരം?''

ചുറ്റുവട്ടത്തെ മനുഷ്യരുടെ ജീവിതം നിരീക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് മാതു തന്റെ കൂട്ടുകാരുടെ ജീവിതവുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുകയാണിവിടെ. സ്വന്തം ജീവിതപ്രാരാബ്ധങ്ങളാണ് ഈ ആത്മഗതത്തിലമർത്തിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഒരു നിരത്തിന്റെ ഇരുവശത്തുമായി ജീവിക്കുന്നവരിൽ ഒരു വിഭാഗം സമ്പന്നരാണ്. മറുവിഭാഗം ദരിദ്രരും സമ്പന്നരെ ആശ്രയിച്ചുജീവിക്കുന്നവരുമാണ്. ഒരുവശത്ത് ജീവിതം ആഘോഷിക്കുമ്പോൾ ഒരുവശത്ത് അതിജീവനത്തിന്റെ മാർഗങ്ങൾ തേടുന്നു. ഫ്ളാറ്റിനുവേണ്ടി നല്ല കെട്ടിടങ്ങൾ പൊളിക്കുന്നത് നോക്കിനിൽക്കുന്ന മാതുവിന്റെയും ജ്യോതിയുടെയും ചിന്ത പോകുന്നത് തങ്ങളുടെ ബലമില്ലാത്ത കെട്ടിടങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ്. ''ആ വീടുകളൊക്കെ നമ്മടെ പറമ്പിലേക്ക് കൊണ്ടരാൻ പറ്റിയിരുന്നെങ്കിൽ'' എന്നാണ് അവർ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. സമ്പന്നർ വീണ്ടും വീണ്ടും സമ്പന്നരായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയും ദരിദ്രർ അതേ അവസ്ഥയിൽ തുടരുകയും ചെയ്യുന്ന ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്ന് ചിന്തിക്കുന്നവരാണ് മാതു അടങ്ങുന്ന കുടുംബം.

3.8.8. 'മാനം' കവരുന്ന സംസ്ക്കാരം

ആഗോളവത്ക്കരണത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ നവലിബറൽനയങ്ങൾ വ്യക്തിജീവിതങ്ങളെയും ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉപഭോഗസംസ്ക്കാരം മനുഷ്യരെ സ്വാർത്ഥരാക്കുകയും കപടസംസ്ക്കാരത്തിനടിമപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരമൊരു സാംസ്ക്കാരികമാറ്റത്തിന്റെ സൂചനയാണ് കഥയിലെ വീടുകൾ പൊളിച്ച് ഫ്ളാറ്റുകൾ പണിയുന്നത്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ യാന്ത്രികതയെ ഉറപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വലിയ യന്ത്രങ്ങൾ ജനശ്രദ്ധ നേടിയെടുക്കുന്നു. ജെ.സി.ബി.കളും വലിയ ഡ്രില്ലിങ്ങ് മെഷീനുകളും പഞ്ചിംഗ് ഹാമറുകളും ഭൂമിയിൽ അഗാധമായ കുഴികൾ നിർമ്മിക്കുമ്പോൾ സമീപത്തുള്ള നൈസർഗികമായ ജീവിതസ്പന്ദനങ്ങൾ മന്ദീഭവിക്കുന്നു. നഗരവത്ക്കരണം ജനജീവിതത്തെ പലവിധത്തിൽ മാറ്റിമറിക്കുന്നു.

തന്റെ അമ്മ ഇരുനിലക്കെട്ടിടങ്ങളുടെ ഇടയിൽ നഷ്ടപ്പെടുമ്പോൾ അരുണിന് സാന്ത്വനമാവുന്നത് വീടിനുമുമ്പിലെ നീലാകാശമായിരുന്നു. ഫ്ളാറ്റുകൾ ഉയരുന്നതോടുകൂടി അവന് തന്റെ ആകാശം നഷ്ടപ്പെടുന്നു. അപ്പോൾ കുട്ടി പറയുന്നത് 'അവര് നമ്മ്ടെ ആകാശം കട്ടെട്ത്തു' എന്നാണ്. കഥയുടെ തലക്കെട്ടും ഇതു തന്നെ. ഉയർന്നുവരാൻ പോകുന്ന പുതിയ ജീവിതസംസ്ക്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചന ഈ വാക്കുകളിലുണ്ട്. കൂടാതെ ആകാശത്തിന്റെ നാനാർത്ഥമായി 'മാനം' എന്നെടുക്കുമ്പോൾ അതും കട്ടെടുത്തുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നുള്ള വ്യംഗ്യാർത്ഥ സൂചനയിലേക്ക് ഈ വാക്യം കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

3.8.9. ലേബർക്യാമ്പുകൾ

തൊഴിലിടങ്ങളിലെ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ ഈ കഥയെ സമകാലികസംഭവങ്ങളുമായി സമാനപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. സ്വന്തംനാട്ടിൽ ജനങ്ങൾക്ക് തൊഴിലില്ലാതെയാകുന്നതും അന്യസംസ്ഥാനത്തൊഴിലാളികൾ തൊഴിൽരംഗങ്ങൾ കൈയടക്കുന്നതുമായ വിഷയങ്ങൾ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുതന്നെയാണ്. കുറഞ്ഞ കൂലികൊടുത്ത് പണിയെടുപ്പിക്കുന്ന ഇവരുടെ ജീവിതം ലേബർ ക്യാമ്പുകളിൽ ദുരിതമയമാണ്. പുറത്തുനിന്നുകൊണ്ടുവരുന്ന തൊഴിലാളികൾ കൂലി കൂടുതൽ ചോദിക്കില്ല. അധികസമയം പണിയെടുക്കുന്നു തുടങ്ങിയ ലാഭവശങ്ങളുള്ളതുകൊണ്ട് ഇത്തരം വലിയ കെട്ടിടനിർമ്മാണപ്രവർത്തനങ്ങളിൽനിന്നും തദ്ദേശീയ തൊഴിലാളികളെ അകറ്റിനിർത്തുന്നു. മാടുകളെപ്പോലെ മനുഷ്യരെ പാർപ്പിക്കുകയും പണിയെടുപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വക്താക്കൾ യാതൊരു നിയമനുസൃതരേഖകളോ വ്യവസ്ഥകളോ പാലിക്കാതെയാണ് അന്യസംസ്ഥാന തൊഴിലാളികളെ കച്ചവടച്ചരക്കാകുന്നത്.

സ്ത്രീ-പുരുഷഅധ്വാനം തുല്യമാണെങ്കിലും കൂലി സ്ത്രീകൾക്ക് കുറച്ചു കൊടുക്കുന്ന അന്യായനടപടിയും കഥയിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ സമകാലീന തൊഴിൽരംഗത്തെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള സൂചന കഥ നൽകുന്നു.

3.9. നായ്ക്കോലം – കെ.ആർ.മീര

സമകാലികകഥാലോകത്ത് ശ്രദ്ധേയയായ കഥാകാരിയാണ് കെ.ആർ.മീര. അനായാസം കഥ പറയുന്ന രീതിയും അകൃത്രിമത്വത്തോടെ മുൻവിധികളില്ലാതെ ജീവിതത്തെ നോക്കിക്കാണുകയുമാണ് മീരയുടെ കഥപറച്ചിലിന്റെ പ്രത്യേകത. സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങളുടെ ഉള്ളറകളിലേക്കും ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ വ്യക്തികൾ അനുഭവിക്കുന്ന മാനസികപ്രതിസന്ധികളിലേക്കും തിരിച്ചുവെക്കുന്ന കണ്ണാടിയാണ് മീരയുടെ കഥകൾ. മീരയുടെ 'ഗില്ലറ്റിൻ' എന്ന കഥാസമാഹാരത്തിലെ ദലിത്പശ്ചാത്തലത്തിലാവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹികവിമർശനം ഉള്ളടങ്ങിയിട്ടുള്ള ഒരു കഥയാണ് 'നായ്ക്കോലം'. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ വീക്ഷണകോണിലൂടെ സമകാലികമാധ്യമലോകത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

3.9.1. കഥ

ഒരു ദലിത്പത്രപ്രവർത്തകയുടെ ഔദ്യോഗികജീവിതത്തിലെ ചില പ്രതിസന്ധിഘട്ടങ്ങളാണ് കഥയുടെ പ്രമേയം. കഥാകൃത്ത് പേരുകൊടുക്കാത്ത കേന്ദ്രകഥാപാത്രം ഒരു ദലിത്ക്രിസ്ത്യാനിയാണെന്ന് കഥയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'അവൾ' എന്നാണ് കഥാപാത്രത്തെ സംബോധന ചെയ്യുന്നത്. ക്രൈസ്തവസഭാമേലധ്യക്ഷന്മാരുടെ ബന്ധുവും പ്രശസ്ത സാമൂഹികസേവകനുമായ ഫാദർ എബ്രഹാം കരിങ്കല്ലേൽ കാഞ്ഞിരപ്പള്ളിയിൽ നടത്തുന്ന ഒരു സ്കൂളിൽനിന്ന് എയ്ഡ്സ് ബാധിതരായ പത്ത് കുട്ടികളെ പുറത്താക്കുന്നു. എച്ച്.ഐ.വി. ബാധിതരായ കുട്ടികൾക്കു വേണ്ടി പള്ളി നടത്തുന്ന ജ്യോതിർഗമയ പുനരധിവാസകേന്ദ്രത്തിലെ അന്തേവാസികളാണ് കുട്ടികൾ. കുട്ടികളെ സ്കൂളിൽ തിരിച്ചെടുപ്പിക്കാൻ 'അവൾ' ആദ്യം ഹെഡ്മാസ്റ്ററോട് സംസാരിക്കുകയും തുടർന്ന് തന്റെ പത്രത്തിലൂടെ വാർത്ത പുറംലോകത്തെ അറിയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പി.ടി.എ.യുടെ എതിർപ്പിനെത്തുടർന്ന് പുറത്താക്കപ്പെട്ട കുട്ടികളെ വിദ്യാഭ്യാസ, ഗതാഗതമന്ത്രിമാരുടെയും ഉന്നത ഉദ്യോഗസ്ഥരുടേയും സഭയുടേയും സ്കൂൾപ്രതിനിധികളുടേയും ഇടപെടലിനെത്തുടർന്ന് തിരിച്ചെടുക്കുന്നു. ഒമ്പതുകുട്ടികളെ അതേ സ്കൂളിലും ഒരു കുട്ടിയെ സഭയുടെ കീഴിലുള്ള സമ്പന്നരുടെ മക്കൾമാത്രം പഠിക്കുന്ന മറ്റൊരു സ്ക്കൂളിലും പഠിപ്പിക്കണമെന്ന ഉപാധിയോടെയാണ് തിരിച്ചെടുക്കുന്നത്. കഥാനായികയുടെ ശ്രദ്ധ പിടി

ച്ചുപറ്റിയ യേശുദാസൻ പി.കെ. എന്ന ഒന്നാംക്ലാസ്സുകാരനെ ഇംഗ്ലീഷുമീഡിയം സ്കൂളിലേക്ക് മാറ്റുന്നു. എന്നാൽ പുതിയ സ്കൂളിൽ ആ കുട്ടി അപമാനിതനാകുന്നു. കഥാനായിക ഈ വിഷയം പത്രത്തിലൂടെ പുറത്തുവിടാൻ ശ്രമിക്കുകയും ന്യൂസ് എഡിറ്ററുടെ കർശനനിയന്ത്രണത്തിൽ അത് തിരസ്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. 'അവൾ' വീണ്ടും യേശുവിന്റെ ക്ഷേമാന്വേഷണത്തിന് സ്കൂളിനെ സമീപിക്കുകയും അവിടെനിന്ന് പുറത്താക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇക്കാരണത്താൽ അവൾക്ക് പത്രസ്ഥാപനത്തിലെ ജോലിയും പ്രണയവും നഷ്ടപ്പെടുന്നു. ഡൽഹിയിൽ മറ്റൊരു പത്രസ്ഥാപനത്തിൽ അവൾ ജോലി നോക്കുന്നു. അമ്മയുടെ മരണത്തെത്തുടർന്ന് വീണ്ടും കാഞ്ഞിരപ്പള്ളിയിലെത്തിയ അവൾ വീണ്ടും യേശുവിനെ തേടി പഴയ എൽപി സ്കൂളിലെത്തുന്നു. പഴയ കുട്ടികൾ സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതരാൽ കബളിപ്പിക്കപ്പെട്ടു എന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നു. മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ജ്യോതിർഗമയ നവജ്യോതിസ് എന്ന് പേരുമാറ്റി പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നു. യേശുവിനെക്കുറിച്ച് അവൾ വീണ്ടും അന്വേഷിക്കുന്നു. ആ ഉദ്യമത്തിൽ പരാജയപ്പെട്ട് എയ്ഡ്സ് ദിനത്തിൽ പഴയ സ്റ്റോറി വീണ്ടും എഴുതുന്നു. അതിനെത്തുടർന്ന് വീണ്ടും അവൾക്ക് ജോലിയും പ്രണയവും നഷ്ടപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെ അവൾ ഫ്രീൻലാസുകാരിയാകുന്നു. അപ്പോഴും യേശു എന്ന കുട്ടിയുടെ ഓർമ്മ അവളെ പിന്തുടരുന്നു. ഒടുവിൽ ആകസ്മികമായി മെഡിക്കൽകോളേജിൽവെച്ച് യേശുവിനെ കണ്ടുമുട്ടുന്നു. യേശു തന്നെ അന്വേഷിക്കുന്നുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് അവന്റെ വാക്കുകളിലൂടെ അവൾ മനസ്സിലാക്കുന്നു. ആ തിരിച്ചറിവ് അവളെ കുറ്റബോധത്തിനടിമപ്പെടുത്തുന്നു. മെഡിക്കൽ കോളേജിലെ ഐസൊലേഷൻ വാർഡിലെ ഇരുമ്പുകട്ടിലിൽ കിടക്കുന്ന പതിനഞ്ചുകാരനായ യേശുവിനെ അവൾ വളരെനേരം ശുശ്രൂഷിക്കുന്നു. അന്നുരാത്രിയിൽ യേശു മരിച്ചു എന്ന അറിയിപ്പ് അവൾക്ക് കിട്ടുന്നു. അവന്റെ സമ്പാദ്യമായിരുന്ന ഒരു കൊച്ചുബാഗ് കൈപ്പറ്റി അവൾ മകനെ നഷ്ടപ്പെട്ട അമ്മയെപ്പോലെ നിലവിളിക്കുന്നതോടെ കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

3.9.2. ഒരു ദലിത്പത്രപ്രവർത്തകയുടെ അനുഭവം

കഥയിലെ നായിക ഒരു ദലിത്ക്രിസ്ത്യാനിയായ പത്രപ്രവർത്തകയാണ്

എന്നത് കഥയുടെ തുടക്കംമുതൽത്തന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അവളെ കഥയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: ''കറുത്തുണങ്ങിയ ഇരുപത്തിമൂന്നുകാരി. ഡിസ്ക്കൗണ്ടിൽ വാങ്ങിയ ചുരിദാറും വിയർത്തൊലിച്ച മുഖവും. ശുദ്ധ ദരിദ്രവാസി.''

പൊതുസമൂഹത്തിന് ദലിതരോടുള്ള മനോഭാവമാണ് ഈ വാക്യത്തിലൂടെ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നത്. ഒരു മാധ്യമപ്രവർത്തകയ്ക്കുചേരാത്ത വേഷവും രൂപവുമുള്ള ഈ ദരിദ്രവാസി ഒരു ദലിതയല്ലാതെ മറ്റാരുമാകാനിടയില്ല എന്ന വായനക്കാരുടെ ബോധത്തെ കഥയിൽ മറ്റൊരിടത്ത് ഒന്നുകൂടി ഉറപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എയ്ഡ്സ് രോഗബാധിതരായ കുട്ടികളെ സ്കൂളിൽനിന്ന് പുറത്താക്കിയ സംഭവം സമൂഹത്തെ അറിയിച്ച മികച്ച മാധ്യമപ്രവർത്തകയെന്ന് പത്രസ്ഥാപനം അവളെ അനുമോദിക്കുന്ന വേളയിലാണ് അത്. ഒരു കോൺഫറൻസിൽ വെച്ച് മുഖ്യപത്രാധിപർ അവളെ പരസ്യമായി അഭിനന്ദിക്കുന്ന് 'ദലിത്ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കിടയിൽ ആദ്യമായിട്ടാണ് ഒരു നല്ല ജേണലിസ്റ്റ്' എന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ടാണ്.

യഥാർഥത്തിൽ ജാതി ഇവിടെ ഒരുതരത്തിലും പരാമർശവിധേയമാക്കേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സ്ത്രീകൾക്കിടയിൽ, അല്ലെങ്കിൽ ട്രെയിനികളായ ജേണലിസ്റ്റുകൾക്കിടയിൽ എന്നിങ്ങനെയെല്ലാം തരംതിരിച്ച് വിശേഷിപ്പിക്കേണ്ടിയിരുന്നിടത്ത് ഒരു 'ദലിത്ക്രിസ്ത്യാനി ജേണലിസ്റ്റ്' എന്ന് നേരിട്ട് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ സമൂഹത്തിന്റെ ജാതിബോധത്തെയാണ് കഥയിൽ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നത്. ജേണലിസ്റ്റ് എന്ന സംവർഗ്ഗം പൊതുവായ ഒന്നല്ലെന്നും അവിടെ ജാതി, മത-ലിംഗഭേദങ്ങൾക്ക് വളരെയധികം പ്രാധാന്യമുണ്ടെന്നും ഇതിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. ഈ വസ്തുതയും സമാനബോധവും എല്ലാ തൊഴിൽമേഖലകളും പങ്കുപറ്റുന്നതാണ്. പൊതുതൊഴിലിടങ്ങളിലെ കൂട്ടായ്മകളിൽനിന്ന് വ്യക്തികൾ, ഇത്തരം സ്വത്വബോധങ്ങളാൽ വേർതിരിക്കപ്പെടുകയും ആ വ്യക്തികൾ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിലയിരുത്തലുകൾക്ക് വിധേയമാക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധമാണ് ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളിൽ മേൽക്കൈ നേടുന്നത്.

നവമാധ്യമരംഗങ്ങളിൽ ജോലിചെയ്യുന്നവരിൽ ഭൂരിപക്ഷവും സവർണ്ണരും സാമ്പത്തികനിലവാരമുള്ളവരും സാമൂഹികമായി ഉയർന്ന തട്ടിലുള്ളവരുമാണ്. ‘‘മടിശ്ശീലയുടെ ചരടുപിടിക്കുന്നവനാണ് മാധ്യമത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. മാധ്യമ രംഗത്ത് പ്രവേശിക്കാനുള്ള സാമ്പത്തികശേഷി ദലിതനില്ല. ഭരണാധികാരികൾ അവരെ കാണുന്നത് കോഴിയേയും ആടിനേയും പന്നിയേയും വളർത്തിനടക്കുന്നവ രായിട്ടാണ്. അതിനുള്ള സഹായം നൽകാനേ ദലിതർക്കായുള്ള സംവിധാനത്തിനു കഴിവുള്ളൂ. അവ യഥാർത്ഥത്തിൽ ചെയ്യുന്നത് ഈ വിഭാഗങ്ങളെ മുഖ്യസാമ്പത്തി കസ്ഥാപനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനപരിധിയിൽനിന്ന് ഒഴിച്ചുനിർത്തുകയാണ്. അങ്ങനെ വൻസാമ്പത്തികസ്ഥാപനങ്ങൾ വരേണ്യവർഗത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമുള്ളവയാകുന്നു. ഭരണഘടന നൽകുന്ന സംവരണവ്യവസ്ഥയിലൂടെ ദലിതഡോക്ടർമാരും ദലിത എഞ്ചിനീയർമാരും ഉണ്ടാകുന്നു. ദലിതന് രാഷ്ട്രപതിയും ആകാനായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ ദലിത്‌വ്യവസായികൾ ഉണ്ടാകില്ല. മാധ്യമ ഉടമകൾക്കിടയിൽ മാത്രമല്ല മാധ്യമജീവനക്കാർക്കിടയിലും ദലിത്‌സാന്നിധ്യം കുറവാണ്. മുഖ്യധാരാമാധ്യമ ങ്ങൾ എപ്പോഴും പ്രബലരോടൊപ്പമാണ്.’’[94]

അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് നിർഭയയായി വാർത്തയുടെ യഥാർത്ഥ അവ സ്ഥയിലേക്ക് ജനശ്രദ്ധ തിരിക്കാനായി ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു മാധ്യമപ്രവർത്തകയെ ഭീഷണിപ്പെടുത്തുകയും പിന്നീട് പത്രസ്ഥാനത്തിൽനിന്ന് പുറത്താക്കുകയും ഒടു വിൽ ദലിതയുടെ അഹങ്കാരമെന്ന് വിധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ‘അവൾ’ ദലിതയാ യതുകൊണ്ടുമാത്രം അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ട പ്രശ്നങ്ങളാണ് ഇതെല്ലാം. ഒരു ദലിത യെ സംബന്ധിച്ച് അവൾ, അവൾമാത്രമാകുന്നു. കനത്ത സാമ്പത്തിക, സാംസ്കാ രികമൂലധനമോ സംഘടനകളോ വി.ഐ.പി.കളോ അവൾക്കു പിന്നിൽ അണിനിര ക്കാനില്ല. മറ്റുള്ളവരെ അപേക്ഷിച്ച് ഒന്ന് അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടുകിട്ടാൻ ദലിതർക്ക് ഇരട്ടി അധ്വാനം വേണ്ടിവരുന്നു ഏതുരംഗത്തും[95]. ഈ പ്രശ്നത്തെയാണ് കഥ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ കഥ ഒരേസമയം ദലിത്പക്ഷവും ദലിത് വിരുദ്ധവുമാകുന്നുണ്ട്. കഥയിലെ ‘അവൾ’ തന്റെ പത്രമോഫീസിൽനിന്നും കിട്ടിയ അനുമോദനത്തെ തുടർന്ന് തന്റെ അപ്പനെ ഓർക്കുന്ന ഒരു സന്ദർഭമുണ്ട്.

''അഭിമാനത്തോടെ അവൾ അപ്പനെ ഓർത്തു. അപ്പനാണ് അക്ഷരം പഠിപ്പിച്ചത്. പത്രക്കാരിയാകാൻ ആഗ്രഹിപ്പിച്ചത്. അപ്പൻ ദുഃഖിതനായിരുന്നു. സമുദായത്തിന് ഉയർച്ച വേണം. അപ്പൻ ഇടയ്ക്കിടെ പറഞ്ഞു. അതിനു നമുക്ക് വേണ്ടീട്ടെഴുതാൻ ആളുവേണം. നമുക്ക് വേണ്ടിയല്ലെങ്കിലും എഴുതാൻ ആളുണ്ടായി. പക്ഷെ കാണാൻ അപ്പനില്ലാതെ പോയി. എസി മുരളുന്ന കോൺഫറൻസ് ഹാളിലിരിക്കെ അവൾക്ക് ആത്മസംതൃപ്തി തോന്നി. ദലിതയല്ലാതായതുപോലെ തോന്നി.''[96]

ഇവിടെ കോൺഫറൻസുഹാളിലിരിക്കെയുണ്ടാകുന്ന ആത്മസംതൃപ്തിക്കുപുറത്ത് ദലിതയല്ലാതെയാവുന്ന പ്രതിഭാസം കഥയിൽ ദുർഗ്രഹമാകുന്നുണ്ട്. കഥാഗതിക്ക് വിരുദ്ധമാകുന്ന ഈ പ്രസ്താവനയെ തുടർന്ന് ഒരു ദലിതയ്ക്ക് മാത്രം അനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രശ്നമായി 'അവളെ' ബാധിച്ച ചില സന്ദർഭങ്ങൾ കഥാകൃത്ത് എടുത്തുകാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

''വാലിനു തീപിടിച്ചതുപോലെ അവൾ പുകഞ്ഞു.''

''കുഴലിൽ നിന്നു തിരിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ വളയുന്ന വാൽപോലെ ആത്മാഭിമാനം വെല്ലുവിളി തുടർന്നു''[97] തുടങ്ങിയ സൂചനകൾ ഇത്തരത്തിലുള്ളവയാണ്. എന്നാൽ ഇതിനോട് യോജിക്കാത്ത മറ്റ് ചില സന്ദർഭങ്ങളുമുണ്ട്.

''അതും സ്നേഹംകൊണ്ടായിരുന്നില്ല. മറ്റൊരു സ്റ്റോറി. മലയാളം മീഡിയം സ്കൂളുകളുടെ തകർച്ച. മറ്റൊരു തലക്കെട്ട്. അത്രതന്നെ.''

''സ്നേഹംകൊണ്ടായിരുന്നില്ല. സമഭാവനകൊണ്ടായിരുന്നില്ല. മറച്ചുപിടിക്കപ്പെടുന്ന സത്യങ്ങളാണ് സ്റ്റോറികൾ.''[98]

യേശു എന്ന കുട്ടിയോടും അവനുൾപ്പെടുന്ന പ്രശ്നത്തോടുമുള്ള തന്റെ സമീപനം താൻ ദലിതയായതുകൊണ്ടല്ല എന്ന് സ്വയം ബോധിപ്പിക്കുന്ന പ്രസ്താവനകളാണിതെല്ലാം. ദലിതവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ഒരു പ്രശ്നത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ മുമ്പിലേക്കെടുത്തിട്ട് ആ പ്രശ്നത്തിൽ ഒരു ദലിതയല്ലെന്ന ഭാവേന സത്യസന്ധമായി ഇടപെടാൻ ശ്രമിക്കുകയും ഒടുവിൽ താൻ ഒരു ദലിത തന്നെയെന്ന് സ്വയം നിർണ്ണ

യിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രമായിട്ടാണ് കഥയിൽ 'അവൾ' നിലനിൽക്കുന്നത്. യേശുവിന്റെ പ്രശ്നത്തിൽ ഒരു കാവൽനായയുടെ ജാഗ്രതയോടെ കുരച്ചിരുന്ന അവൾ ഒടുവിൽ അവൻ മരിച്ചുവെന്നറിയുമ്പോഴാണ് തന്നെ സ്വയം തിരിച്ചറിയുന്നത്. ആ സന്ദർഭത്തിൽ കഥയിലെ രേഖപ്പെടുത്തൽ ഇത് സ്ഥാപിക്കുന്നുണ്ട്.

യേശുവേ, അവൾ ഇപ്പോൾ കുരയ്ക്കുകയല്ല, ഹൃദയം നുറുങ്ങി കരയുകയാണ്[99]. ധാർമ്മികതയോടെ സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളിൽ ഇടപെടുന്ന ഒരു മാധ്യമപ്രവർത്തക എന്ന നിലയിൽ പ്രശ്നങ്ങളെ വൈകാരികമായി സമീപിക്കാതിരിക്കാൻ അവൾ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. താനുൾപ്പെടുന്നൊരു സമൂഹത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെ നിർമ്മമതയോടെയും നിസ്സംഗതയോടെയും സമീപിച്ച് അവയോട് തനിക്ക് യാതൊരു ആത്മബന്ധവുമില്ലെന്നും അവ കേവലം വാർത്തകൾ മാത്രമാണെന്നും അവൾ സ്വയം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അപ്പോഴും ചില ഉണർച്ചകൾ തന്നിലുണ്ടെന്ന് അവളറിയുന്നുണ്ട്. അത് അവളുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ഉണർച്ചകളാണ്. തന്റെ വായടപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവർക്കെതിരെ പ്രതികരിക്കാൻ അവൾക്ക് കഴിയുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. 'ങലറശമ ശ െൌ്ുീലെറ ്േ യല വേല ംമരേവ റീഴ ീള ഉലാീരൃമര്യ' എന്ന ഡയറക്ടറച്ചന്റെ വാക്കുകളുടെ യഥാർത്ഥ അർത്ഥം അവൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത് ഏറെ വൈകിയാണ്. ''ഏതുവീട്ടിൽ പിറന്നാലും നായ നായ തന്നെ. കുരയ്ക്കണം, പക്ഷേ കടിക്കരുത്. കടിക്കണം. പക്ഷേ വേണ്ടപ്പെട്ടവരെ അരുത്. ആളുവില കല്ലുവില''[100] വലിപ്പച്ചെറുപ്പമില്ലാതെ ആളുകളെ തരമറിഞ്ഞ് കാണാതെ കുരച്ചതുകൊണ്ട് അവൾ കല്ലെറിഞ്ഞ് ആട്ടിയോടിക്കപ്പെട്ടു. ഒരു കൊടിച്ചിപ്പട്ടിയാവാൻ ഒരുക്കമല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ട് അവൾ നായ്ക്കോലമായി മാറുന്നു.

3.9.3. സേവനവ്യവസായസംസ്കാരം

സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളിൽ നിരന്തരം ഇടപെടുകയും ഒറ്റപ്പെടുന്നവരെ സഹായിക്കാനെന്ന വ്യാജേന അവരെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സ്വകാര്യവ്യക്തികളുടെ സ്ഥാപനങ്ങളെ കഥ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. മതസമുദായസംഘടനകളുടെ കീഴിൽവരുന്ന ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യശുദ്ധിയെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ കഥ

ാകാരി ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. എച്ച്.ഐ.വി. ബാധിതരായ കുട്ടികൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള പുനരധിവാസകേന്ദ്രമായ ജ്യോതിർഗമയ എന്ന സ്ഥാപനം കഥയിൽ പ്രാധാന്യം നേടുന്നുണ്ട്. പ്രശസ്ത സാമൂഹികസേവകനും സഭയുടെ അടുത്ത ബന്ധുവുമായ ഫാദർ എബ്രഹാം കരിങ്കല്ലേൽ ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയായിട്ടാണ് കഥയിൽ വരുന്നത്. 'ചല്ല്യ ഴശ്ല ീ വീൂല' എന്ന ആപ്തവാക്യം എഴുതിവെച്ച് സമർത്ഥമായി മനുഷ്യരെ കബളിപ്പിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് കഥയിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്. പൊതുജനത്തിന്റെ മനോഭാവംകൊണ്ട് ഒറ്റപ്പെട്ടുപോകുന്നവരെ ഏറ്റെടുത്ത് അതിന്റെ പേരിൽ മറ്റുപലതരം ഫണ്ടുകൾ കൈപ്പറ്റിക്കൊണ്ട് നിലനിൽക്കുന്ന ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യത്വവിരുദ്ധമായാണ് ഇരകളോട് പെരുമാറുന്നത്. സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതരുടെ ഒത്താശയോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങളിലെ അന്തേവാസികളിൽ ഭൂരിപക്ഷവും സമൂഹത്തിന്റെ താഴേത്തട്ടിൽനിന്നുള്ളവരാണ്. നിരക്ഷരരും നിഷ്കളങ്കരുമായ ഈ വിഭാഗത്തെ ചൂഷണം ചെയ്തുകൊണ്ട് വളരുന്ന ഇത്തരം സ്ഥാപനങ്ങൾക്കെതിരെ ശബ്ദിക്കുന്നവരുടെ അവസ്ഥയെയാണ് കഥയിലെ ജേണലിസ്റ്റ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഇതേ സ്ഥാപനം പിന്നീട് 'നവജ്യോതിസ്' എന്ന പേരിൽ വൃദ്ധസദനമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതായി കാണുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസവും സേവനവുമെല്ലാം കച്ചവടവത്കരിക്കപ്പെടുന്ന കാലത്തെയാണ് ഇവ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്.

3.9.4. കെടുത്തിക്കളയുന്ന ദലിത്ജീവിതങ്ങൾ

മറ്റുള്ളവരുടെ തെറ്റുകൾക്കുവേണ്ടി ക്രൂശിക്കപ്പെട്ട ക്രിസ്തുവിന്റെ യാതനകളെ ഓർമ്മിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അസാന്നിധ്യത്തിന്റെ സാന്നിധ്യമായി നിശബ്ദവേദനയായി കഥയിലുണരുന്ന കുഞ്ഞുമുഖമാണ് യേശുദാസൻ പി.കെ. എന്ന യേശു. എയ്ഡ്സ് ബാധിതരായ പത്ത് കുട്ടികളെ പുറത്താക്കിയ സ്കൂൾ മാനേജ്മെന്റിനെ നോക്കി, പൊതുസമൂഹത്തെ നോക്കി ആറുവയസ്സുകാരനായ യേശു വിളിച്ചുപറയുന്നു. ''ഞങ്ങൾക്കെല്ലാം ഏസാ''. ഏയ്ഡ്സ് എന്തെന്ന് തിരിച്ചറിവില്ലാത്ത പ്രായത്തിൽ അതിനടിമപ്പെടുകയും സ്കൂൾ പി.ടി.എ.യുടെയും മാനേജ്മെന്റിന്റെയും പിടിവാശിയിൽ തന്റെ സ്കൂളിൽനിന്നും പറിച്ചെറിയപ്പെട്ട യേശു ഒടുവിൽ ചെന്നെത്തുന്നത് തൊഴുത്തിലായിരുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ പീഡനങ്ങൾക്കൊടുവിൽ അവൻ

പതിനഞ്ചാംവയസ്സിൽ മരിക്കുന്നു. ഭരണകൂടവും ഏയ്ഡ്സ് സംരക്ഷകസംഘടനകളും സാമൂഹികസേവകരും എല്ലാറ്റിനും മുമ്പിൽ ജാഗ്രതയോടെ അവന്റെ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്കിറങ്ങിവന്ന ഒരു ജേണലിസ്റ്റും ഉണ്ടായിരുന്നിട്ടും യേശു അപ്രത്യക്ഷനാവുകയും ഒടുവിൽ മരണത്തിനു കീഴടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. മാധ്യമ, ജനകീയശ്രദ്ധ നേടിയ സംഭവത്തിൽപ്പെട്ട ഒരു കുട്ടിയുടെ അനുഭവം ഇങ്ങനെയാണെങ്കിൽ അറിയപ്പെടാത്ത യേശുമാരെ സമൂഹത്തിൽ തിരയുകയോ കാണാതെ പോകുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. യഥാർത്ഥ ഇരകൾക്കുമുന്നിൽ പ്രതീക്ഷയുടെ ഒരു വാതിലും തുറക്കുകയില്ല. ഒരുകൈകൊണ്ട് തലോടുകയും മറുകൈകൊണ്ട് തല്ലുകയും ചെയ്യുന്ന പൊതുസമൂഹമനഃസാക്ഷിക്കുമുമ്പിൽ യേശു ഒരു ചോദ്യചിഹ്നം പോലുമാകുന്നില്ല.

3.9.5. ദലിത്ക്രിസ്ത്യൻ സമൂഹം

കാഞ്ഞിരപ്പള്ളിയിലെ ദലിത്ക്രിസ്ത്യൻസമൂഹത്തിലാണ് കഥയുടെ മർമ്മമിരിക്കുന്നത്. യേശു ഉൾപ്പെടുന്ന പത്ത് കുഞ്ഞുങ്ങൾ എയ്ഡ്സ് ബാധിച്ചവെങ്കിൽ അവരുടെ കുടുംബങ്ങളുടെ സ്ഥിതി ഊഹനീയമാണ്. പൊതുവെ അന്നന്നത്തെ അപ്പത്തിനുവേണ്ടി അധ്വാനിച്ചുകഴിയുന്ന ഈ സമൂഹങ്ങളിൽ എയ്ഡ്സ്രോഗം പടരുന്നതോ അതിന്റെ വസ്തുതകളിലേക്കോ കഥാകാരി കടക്കുന്നില്ല. ക്രിസ്ത്യൻ മതസമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാകുകയും എന്നാൽ അതേമതത്തിലുള്ളവരാൽ അകറ്റിനിർത്തപ്പെടുന്നവരുമാണ് ദലിത്ക്രൈസ്തവർ. കൊളോണിയൽ കാലഘട്ടത്തിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അനാചാരങ്ങളെ മറികടക്കാൻ ക്രിസ്ത്യൻ, ഇസ്ലാം മതങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച ദലിതർ ഏറെയാണ്. എന്നാൽ പിന്നീട് ഇവരെ ആ മതത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണാൻ ഇതുവരെയതേ മതത്തിലുള്ളവർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്നത് മനുഷ്യമനസ്സുകളിലെ അതിരൂഢമൂലമായ ജാതീയതയെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. ദലിത്സമൂഹങ്ങളെ പുനരുദ്ധരിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന മതസംഘടനകളും ഇന്നുണ്ട്. ദലിത്, ആദിവാസിമേഖലകളിൽ സഹായസംഘടനകൾ എന്ന പേരിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഇവയുടെ ലക്ഷ്യം ചൂഷണം തന്നെയാണ്.

കഥയിലെ പ്രശ്നകാരികളായ രക്ഷിതാക്കളെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

“പേരന്റ്സ് മിക്കവാറും ഇല്ലിറ്ററേറ്റ് വർക്കിംങ് ക്ലാസ്സാ...മെജോറിറ്റീം കൺവർട്ടഡ് ക്രിസ്ത്യൻസ്. പണ്ടൊക്കെ നമ്മളവരെ പെലക്രിസ്ത്യാനികളെന്നാ പറേന്നേ... ഇപ്പപ്പിന്നെ അങ്ങനെ ഓപ്പണായിട്ടു വിളിക്കുകേല”[101]

മതസമൂഹവും പൊതുസമൂഹവും ഈ വിഭാഗത്തെ എങ്ങനെയാണ് വിലയിരുത്തുന്നത് എന്ന് ഇതിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാം. ജാതിപ്പേരു വിളിക്കുന്നത് നിയമം മൂലം തടഞ്ഞ ഒരു സമൂഹത്തിലാണ് നാം ജീവിക്കുന്നത്. ഉപരിപ്ലവമായി നീതി നടപ്പിൽ വരുത്തുകയും അടിത്തറയിൽ അത് നിഷേധിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതും നമ്മുടെ ജനാധിപത്യസമൂഹം തന്നെ. “ഇല്ലിറ്ററേറ്റ് വർക്കിങ് ക്ലാസ്സ്”, “കൺവർട്ടഡ് ക്രിസ്ത്യൻസ്” എന്നീ പദങ്ങൾ നമ്മുടെ ചരിത്രസാമൂഹികബോധത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ പര്യാപ്തമാകുന്നുണ്ട്.

3.9.6. ദലിത്പത്രപ്രവർത്തകയുടെ സ്വകാര്യജീവിതം

കഥയിലെ ദലിത്മാധ്യമപ്രവർത്തകയുടെ വ്യക്തിജീവിതത്തെക്കുറിച്ച് ചെറിയ സൂചനകൾ മാത്രമേ കഥയിൽ നൽകുന്നുള്ളൂ. പരിവർത്തിത ക്രൈസ്തവവിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന അവൾ തന്റെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിൽ പലപ്പോഴായി സ്വകാര്യജീവിതാനുഭവങ്ങളെ ഓർമ്മിക്കുന്നുണ്ട്. ‘ദലിത്ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കിടയിലെ ആദ്യത്തെ നല്ല ജേണലിസ്റ്റ്’ എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടപ്പോഴാണ് അവൾ അപ്പനെക്കുറിച്ച് ഓർക്കുന്നത്. അപ്പനാണ് അവളെ അക്ഷരം പഠിപ്പിച്ചിരുന്നത്. മാത്രമല്ല സമുദായത്തിന്റെ സ്ഥിതിയിൽ അപ്പൻ ദുഃഖിതനായിരുന്നു. സമുദായത്തെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ മകൾ ജേണലിസ്റ്റാകണമെന്ന് ആഗ്രഹിക്കത്തക്ക അവബോധമുള്ളവനായിരുന്നു ആ പിതാവ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തന്റെ ഔദ്യോഗികകർത്തവ്യങ്ങൾക്കിടയിൽ ആന്തരികപ്രചോദനമായി അപ്പൻ അവളിൽ കുടികൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഡൽഹിയിൽനിന്നും നാട്ടിലേക്ക് മാറ്റം വാങ്ങുന്നത് അമ്മച്ചിക്ക് കാൻസറായതുകൊണ്ടാണ് എന്നതുമാത്രമാണ് അമ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചന. “വൈകാതെ അമ്മച്ചിയും അവളെ സ്വതന്ത്രയാക്കി” എന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. നിരണത്തെ അഞ്ചുസെന്റ് വീടും വിറ്റ് അവൾ നഗരത്തിലേക്ക് കുടിയേറുകയാണ്. .യേശുവിന്റെ സ്കൂളിലെ ഒറ്റപ്പെടൽ അവളെ നിരണത്തെ സവർണ്ണസമ്പന്നകുട്ടികൾക്കിടയിലെ സ്വന്തം ബാല്യത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ജോലി ചെയ്യുന്ന ഇടങ്ങളിൽ സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് മാറിമാറിവരുന്ന കാമുകന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മയാണ് മറ്റൊരു സൂചന. പത്രാഫീസിൽവെച്ച് അനുമോദിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ അന്നത്തെ കാമുകൻ കൂടുതൽ പ്രണയത്തോടെ നോക്കുകയും തിളങ്ങുന്ന നീലക്കവറുള്ള ചോക്ലേറ്റ് സമ്മാനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ ചോക്ലേറ്റ് അവൾ പിന്നീട് യേശുവിന് സമ്മാനിക്കുന്നുണ്ട്. സഹപ്രവർത്തകനായ അവളുടെ കാമുകനെക്കുറിച്ച് കഥയിൽ നൽകുന്ന വിവരണം ഇങ്ങനെയാണ്:

''വലിയ പ്രതിഭയൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു സവർണ അരാഷ്ട്രീയവാദി. പ്രായോഗിക റൊമാന്റിക് എങ്കിലും അവളേക്കാൾ ദരിദ്രൻ. അവളേക്കാൾ അസുന്ദരൻ''[102] എയ്ഡ്സ്ബാധിതരായ കുട്ടികളുടെ പ്രശ്നത്തിൽ നിന്ന് അവളെ പിന്തിരിപ്പിക്കാൻ അയാൾ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. അമിതാവേശം അപകടമാണെന്ന് ഭീഷണിപ്പെടുത്തിയ അയാൾ അക്കാര്യത്തിൽ അവളെ ശകാരിക്കുകയും പിണങ്ങുകയും ചെയ്യുന്നു. ആവശ്യമില്ലാത്ത ആവേശം കാണിക്കുന്നുവെന്ന് കുറ്റപ്പെടുത്തുന്ന കാമുകനോട് താനിങ്ങനെയാണെന്നും മനസ്സുണ്ടെങ്കിൽ സ്വീകരിച്ചാൽ മതിയെന്നും പറഞ്ഞ് അവൾ പ്രണയം വലിച്ചെറിഞ്ഞ് സ്വന്തം വ്യക്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുന്നു.

ഡൽഹിയിലെ ജോലിക്കിടയിലാണ് രണ്ടാമത്തെ പ്രണയം തുടങ്ങുന്നത്. ''രണ്ടാമത്തെ കാമുകൻ കുടവയർ ചാടിയ, ഡൽഹിയിൽ പാർട്ടിസമ്മേളനത്തിനെത്തിയപ്പോൾ പരിചയപ്പെട്ട സോഷ്യലിസ്റ്റ് ബുദ്ധിജീവി''യായിരുന്നു. ഒരു എയ്ഡ്സ് ദിനത്തിൽ ഒരു പ്രയോജനവുമില്ലാതെ പഴയ സ്റ്റോറി എഴുതിയപ്പോൾ അവൾക്ക് വീണ്ടും ജോലിയും പ്രണയവും നഷ്ടപ്പെടുന്നു. അവർണ്ണയായിട്ടും അഹങ്കാരിയായി എന്ന കാരണത്താൽ തകർന്ന പ്രണയത്തെ നിസ്സാരമായി നേരിട്ട് അവിടെയും അവൾ താൻപോരിമ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. ഒടുവിൽ ഫ്രീലാൻസുകാരിയായെങ്കിലും അവിടെ ഒരു തുറന്ന പ്രണയസാധ്യത കഥയിൽ കണ്ടെത്തുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ തന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെയും തൊഴിലിനെയും അംഗീകരിക്കാത്ത കാമുകൻമാരെ നിഷ്കരുണം തള്ളി തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നു. പൂർവ്വികസമൂഹം ജാതി അനുഭവിച്ചതുപോലെയല്ല പുതിയ കാലഘട്ടത്തിലെ ദലിത്സമൂഹം ജാതിഅനുഭവിക്കുന്നത്. ജാതിയുടെ പ്രത്യക്ഷത അപൂർവ്വം സന്ദർഭങ്ങളിലേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. ജാതിരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പുതിയ രൂപങ്ങളെയാണ് അവർക്ക് അഭിമുഖീക

രിക്കേണ്ടിവരുന്നത്. 'നായ്ക്കോല'ങ്ങളായി മാറുന്ന സമകാലിക ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വ പ്രതിസന്ധിയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുകയാണ് ഈ കഥയിൽ.

സാമൂഹികമായ അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ പങ്കാളിത്തം സവിശേഷമായി പരിഗണിക്കാൻ മുഖ്യധാരാസമൂഹം താല്പര്യപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അകം/പുറം ജോലികളിൽ ഒരുപോലെ സക്രിയരായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ഇടം പൊതു/സ്വകാര്യം എന്നിങ്ങനെ വിഭജിക്കത്തക്കതല്ലായിരുന്നു. അകത്തും പുറത്തും ഒരേപോലെ അവഗണിക്കപ്പെട്ട കർതൃത്വമായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീക്കുണ്ടായിരുന്നത്. വിവിധ സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളിൽ അവർ നേരിട്ട പ്രശ്നങ്ങളെ എടുത്ത് പരിശോധിച്ചപ്പോൾ കണ്ടെത്തിയ സമാനവസ്തുത വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളിലുള്ള ജാതീയതയായിരുന്നു അവർ അനുഭവിച്ചിരുന്നത് എന്നതാണ്. ജാതിയായിരുന്നു അടിസ്ഥാന കാരണം. വയലിൽ പണിയെടുക്കുന്നവരും ഗാർഹികത്തൊഴിലാളികളും മുഖ്യധാരയുടെ ഭാഗമായി ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവരും നേരിട്ട ഒരേ ഒരു കാര്യം ജാതിയിൽ താഴ്ന്നതാണ് എന്ന മറ്റുള്ളവരുടെ തിരിച്ചറിവിന്റെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന അവഗണനകളും ചൂഷണങ്ങളുമാണ്. ലിംഗപരമായ വിവേചനവും ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. റോഡിലിറങ്ങി പണിയെടുക്കുന്ന പുരുഷനോടും സ്ത്രീയോടും പൊതുസമൂഹത്തിനുള്ള സമീപനം സമാനമല്ല. സമൂഹത്തിന്റെ ഈ മനോഭാവം വിമർശനാത്മകമാണ്. സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികളോടുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ ഇത്തരം മനോഭാവങ്ങൾക്കുപരിയായി ജാതീയമാനംകൂടി ചേരുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥയാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സങ്കീർണ്ണമായ പ്രശ്നമായി മാറുന്നത്. തൊഴിലിടങ്ങളിൽ വെച്ചാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ കൂടുതലായും ലൈംഗികചൂഷണത്തിന് ഇരകളാകുന്നത്. കഥകളിൽ ഭാവനാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളേക്കാൾ നാടകീയമായിട്ടാണ് പൊതുഇടത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ ജാതീയമായി തീവ്രമായ അനുഭവങ്ങൾ നേരിടുന്നത്. സമകാലികസംഭവങ്ങളിൽ നിന്നുമെടുത്തുനൽകിയ ഉദാഹരണങ്ങൾ ഇവ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. അവരുടെ അനുഭവാധിഷ്ഠിതജീവിതത്തിൽനിന്നും പരിമിതമായവ മാത്രമേ മുഖ്യധാരാസമൂഹത്തിന്റെ മുന്നിലേക്കെത്തുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ

അധ്വാനപരിസരങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ നേരിടുന്ന മുഴുവൻ അനുഭവങ്ങളേയും കണ്ടെടുക്കുക ശ്രമകരമായൊരു ദൗത്യമാണ്.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

---

[1] sk _ d dmº n{] nñNd `ncX¯ nse k {Xo (tI m«b w \ nj WÂ _ pI v mÅ, 1925) 22þ23.

[2] {^ U dnl vG wKÂ k vI pSpw_ wk ¢ neyk ž v`cW I qSwF ¶ nlb psS DÛ hw] nF ³ .Zm tanZc³] nÅ (h nh.) (Xncph \ ´] pcw Nn´] » nj gk y 2010) 14.

[3] \ nÊ mÀ A I ½ZvShn na[p "\ nÀh NnX sXnqne nfi nA {] Xy£ aml p¶ p. anXr`qanB gN¸ - Xn v 92, 24. 2014 sk] ä w_ À] p 59.

[4]] nF ³ .aqÊ Xv "DÂ ¸ nZ\ ¯ nsâ k ž nh hpw D] I cW§ f pw'. anXr`qanB gN¸ Xn v 13, 15. 1935 Pq¬ 24.

[5] tU m{i dn nZy h n "hSt¡ ae_ ndnse I Àj I k ac§ f nse A dnb s¸ Sm¯ Nne G Sp Ä'. h nÚ m ssI cf n 2010 anÀ¨ v] p 41.

[6] A \ p_ Ô wI nWp .

[7] sI .F ³ .KtWi v tI cf¯ nsâ C¶ seI Ä. (Xncph \ ´] pcw: tI cf `nj nC³ Ì näyq«v 2011) 47.

[8] sI .F k vanþ h³ . "tI cf PnXncq] d cW{] {I nb : NcnX] canb A t\ ¦ W¯ n vHcmap J w. s] me n 12, 2007.] p 16

[9] h St¡ ae_ ndnse I Àj I k ac§ f psS A dnb s¸ Sm¯ G Sp Ä. 41.

[10] tI cf¯ nsâ C¶ se I Ä, 49.

[11] "s] ÀHâ n B WnÅ Hâ pw s] ® nÅ /Hâ pwB I b nÂ A dp Xnl eapwB Ä/ Ccp Xpw \ q nHÅ \ new F s¸ Às¸ «Xpw I nSpw ssc I sc} pcb nSh pw B f pw I q$' I nfi nanh qÀ i nk \ w sI m.h . 343, Travencore Archeological Series (TAS) Vol. V., Part-1, 79.

[12] sI .sI .sI m¨ v tI cf NcnXh pw k aq cq d cWh pw (Xncph \ ´] pcw: tI cf `nj m C³ Ì näyq«v 2012) 148.

[13] "tI cf PnXncq] d cW{] {I nb : NcnX] canb A t\ ¦ W¯ n vHcpB apJ w. 17.

[14] Sn] p 23.

[15] K.S.Madhavan. "Primary Producing Groups in Early and Early Medieval Kerala: Production Process and Historical Roots of Transition to Castes (300-1300 CE)" (Ph.D. Thesis) (Calicut University, 2012) 234-242.

[16]] nsI ._ ne I rj W³ . PnXnhyh Ø nXnb pw tI cf NcnXh pw (tI m«b w: \ nj WÂ _ pI v Ì mÅ, 1983) 320þ321.

[17] Nndb y Â _ ne I rj W³ \ nb À (k ¼m) tI cf `nj nKm § Ä. `m 1. (XrÈqÀ: tI cf k nl nXy A ¡ nZan, 2005) 159.

[18] adnb m½ tPm¬ . anWnI yw s] ® v sk _ nl y³ h «aäw (F Un) (tI m«b w: k nl nXy{] - hÀ¯ I k I I cWk wL w, 2011) 44þ45.

[19] at\ nP v panÀ k nsI . "Ze nXvk u µcyk ¦ eÞ wB [p nI ae b nfi I h nXb nÂ". Kt hj - W{] _ Ô w(I ne nj ävk Àh I e nm ne, 1999) 15.

[20] j nPp G enb nk v "sI PnaWnb pw C´ y³ ^ nk nk h pw'. k nl nXyte nl w 37,56. sk] ä w_ ÀþU nk w_ À 2009.] p 19.

[21]] n`nk v c\ p® n] s¯ m¼Xmw \ qäm nse tI cf w (XrÈqÀ: tI cf k nl nXyA ¡ nZan, 2000) 420þ429.

[22] h ne ywt e nK³ . ae_ nÅ anh zÂ . Snh nI rj W³ (h nh.) (tI ngnI ¡ nSv anXr`qan_ pI k y 2012) 125.

[23] Report of the temple entry enquiry committee, 1932, November 25, p-25.

[24] 1883þÂ \ S¸ pZd w_ nj n vXnW PnXnj nÅ \ S¶ p] nl p¶ t] mj nÂ \ nc¯ ne pw aäpw N¯ ph qgn³ XpS§ nb t¸ nÅ acWI ncWanb tcnKw \ nb {´ nj p¶ Xnl\ m tcnKnsb

Nnl rÕ η p¶ Xnl\m th- nbpÅ \S]Snl Ä k zd cη p¶ Xn pl cw {_ nÒW\v Abn ap nl nsX hgn\Sj ph nhpÅ k zØ Xbpw k ZÑXbpw \Âl p¶ Xnenbncp¶ p kÀj ncn v_ ² ¸nSvF ¶ vCXvk w_ Ô n v1008pnam vlÀj nSl ank w24pnw XcbXn]pds¸ Spn n \ o«nÅ \ n¶ va\ Ê nep nw\ o«\ w51. Kerala Archives, Ernakulam, 307.

[25] Ì neª /l aÂdnw k Pch v"PnXn{l nan Â l päanl pwhsc Abn wXpScpw'.anXr-qanB gN¸ Xη v92, 41 (2014 U nk w_ À)] p 9p21.

[26] h η ph ª sk âv"h r¨ nbpsS PnXn. anXr-qanB gN¸ Xη v92,41 (2014 U nk w_ À)] p27.

[27]] n`nk v c\ p® n tl cfwCcη Xnw qm nsâ B cw¨ nÅ. (XrÈqÀ: tl cf k nl nXy A¡ nZan, 2005) 180.

[28] Pnsl .k nh η Xn "'A[xl rXcpsSk naq nl Pch nXNη Xd cWwaebnfit\ nh enÂ". Kth- j W{] _ Ô w(tl cf k ÀÆl e nnne, 2005) 48p49.

[29] sl .} nF w'k {Xd Ä A _ el fnbWnl e£ ann nbn 2, 8 (1907)] p 26.

[30] chithrakaran's blog, 10th October 2013.

[31] K.T. Rammohan. *Tales of Rice- Kuttanad- South West India.* (Thiruvananthapuram: Centre of Department Studies, 2006) 28-34.

[32]] h\ ³ .tl cfwF § s\ Pch η p¶ p?. (XrÈqÀ: {Kc³ _ pl k y2007) 125

[33] Sn} p125

[34] Sn} p126

[35] Sn} p128

[36] sl .} nch n "'aX{ecn fã ob h yhl nw l tÃ³ s] η pSsâ B ß nd ynl s¨ B k y Zam ¡ nbpÅ] T\ w' Kth j W{] _ Ô w(l neη ävk ÀÆl e nn ne, 2012) 119.

[37] Sn} p 116p117.

[38] tl cfwF § s\ Pch η p¶ p?. 180.

[39] Sn} p 180.

[40] Sn} p 180p181.

[41] sl .B Àaœ/ci anPn/A \ nÂl panÀsl .F k v'k wη Ww. 10, 7.] ¨ ¡ pXnc.] p10.

[42] aXecn fã ob h yhl nw 117.

[43] l tÃ³ s] η pS³ . l - Â¡ nSpl Ä¡ nSbnÂ F sâ Pch nXw (] gb§ nSn adU nb anPn l y2002) 33.

[44] l tÃ³ s] η pS³ . F sâ Pch nXw (tl n«bwU nk n_ pl k y2010) 28.

[45] aXecn fã ob h yhl nw 117p118.

[46] accmthenbpη ³ . "l S¶ pl] nb l ne¨ nlâ bpwPnXcbXbplSbpw] p Àh nb\ '. _ Ze- t\ η W¨ nsâ] pXph gn 1, 4. (Xncph\ ´] pcw{] Xc£ {Sl y2003)] p 161p177.

[47] aR Ppl sl .h n "'D¨ eae_ nelnse Xη k apZnb¨ nse k {Xd f psS] Zh n'. Kth j W- {] _ Ô w(l neη ävbq Wnl h gk nän, 2004) 57p49.

[48] sP¶ nk pÂ^ ¨ v"sk bnÂk tKÄk n vCcη nª] nSnlÃ?. anXr-qanB gN¸ Xη v91, 53. anÀ¨ v2014.] p 13.

[49] sl nn nsdbnÂthtÌ j \ nÂ {Snη vhr¨ nbnη p¶ tPneη nÀl oη nl ηpXÂ tNnZn - Xnl nÀ A hsc] ncn ph n«p Gj yns\ äv\ yηk Nnl Â dnl ¸ nÀ«y2011.

[50] h ηµ l ncn«vA XnPch\ hpwh nl anN\ hpw cnL h³ th§ nSv(h nh.) (Xncph\ ´] pcw Nn] » nl ¡ j ³ k y2006) 70.

[51] cP\ nPnl p "Ze nXk {Xcb\ p h} enk e§ Ä' k wL SnX ank nl 4, 6 (U nk w_ À 2010)] p 9p10.

[52] k pl e nN\ /Xnl anSnbn "A Snb ndSo´ À'. anXr-qanB gN¸ Xη v84, 2 (2006)] p 18p23.

[53] "Zf nXk {XoA \ p h} enk e§ Ä'.] p 9.

[54] sl .sl .sl nn v"Ze nXpl f pwk n} nF ½nsâ k naq yA oXnbpw'. anXr-qanB gN¸ Xη v84, 2 (2006)] p87.

[55]] ß nl nB Àsl ._ nPpcnPv"A `naqJ w'.] ¨ ¡ pXnc. 10, 5. (2013 U nk w_ À)

[56] tl cfwF § s\ Pch η p¶ p?, 81.

57 Sn] p 82

58 Sn] p 81

59 F wk pNrX. "A \ p_ Ô wp1'.] h\ ³ . tl cfw C§ s\ Pch n pf] p (XrÈ qÀ: {Kc³ - _ pd k y 2007), 177.

60 sI .F wt h W pd Kn nÀ (F U n). tl cfw ssewKnl X emK\ oXn (Xn cph\ ´] pcw ssk ³ _ pd k y 2006) 122.

61 I nc qÀ \ œ I W T] nÅ . "A ¶ s¯ I œ p ň. h n ¸ nsâ I YI Ä. tU m:Dƒ m_ ne ł r ƒ W³ (k am) (XrÈ qÀ: {Kc³ _ pd k y 2002) 17.

62 t Xm¸ nÀ `nk n Hf m n nse HnÀ½I Ä. (Xn cph\ ´ ] pcw {] `nX v_ pd k y 2008) 23-24.

63 "A ¶ s¯ I œ p ň. 13.

64 k map h Â saäcÀ. R nª I - tl cf w F .F ³ .k Xy Zn k v(h m.) (Xn cph\ ´] pcw tl cf `n n mC³ Ì nä yq k y 2013) 17.

65 Snsl .k n h SpXe. sXcsª Sp¯ I YI Ä. (tl n ›b w k n h nXy{] hÀ¯ I k I I c- Wk wL w, 1981)

66 Sn] p 8-9. ""{i o. I nc qÀ \ œ I W T] nÅ b psS h n{i yn ÀI YI Ät] nse b n W v{i o. Snsl .k n- h SpXe b psS] pe b I YI f pw' F ¶ vB apJ ¯ nÀ s{] m^ . an Xyp De I wXd.

67 Sn] p 11.

68 Sn] p 47.

69 Sn] p 47.

70 Sn] p 48.

71 ssh t em¸ nÅ n{i q ct at\ nsâ "] Sb nfi nI Ä' F ¶ I h nXb nse k qN\ .

72 sXcsª Sp¯ I YI Ä. 48.

73 Sn] p 50.

74 Padma Velaskar. 'At the Intersection of Caste, Class and Patriarchy: Exploring Dalit Women's Oppression'. *Dalit Assertion in Society, Literature and History.* (Ed.) Imtiaz Ahmad and Shashi Bhushan Upadhay. (New Delhi: Orient Blackswan, 2010) 32-39.

75 Gopal Guru & Sundar Sarukkai. *Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory.* (New Delhi: Oxford University Press, 2012) 46-70.

76 *Dalit Assertion in Society, Literature and History,* 35.

77 sXcsª Sp¯ I YI Ä. 53.

78 Sn] p 53.

79 Sn] p 54.

80 I n© sF e¿. R ns\ ´ psI m- vI n µ ph Ã. k R ¥ch vF k v(h m.). (Xn cph\ ´] pcw k wh nZw, 2010), 109.

81 sXcsª Sp¯ I YI Ä. 54.

82 Sn] p 55.

83 Sn] p 55.

84 Sn] p 55.

85 Sn] p 55.

86 Sn] p 56.

87 ""1950-pÂ an Xr`q n B gN¸ Xn¸ yI µ pØ nª ssSwk yN n¸ m Kmss{S_ q- F ¶ o] {X- § f pam b nk I I cñ v\ S¯ m B Zys¯ t e m sNdp YmaÕ c¯ nÀ ae b n¯ nÀ \ n¶ pw k ½m nÀI § f n b n Xncsª Sp s¸ « B dp YI f nÀ \ ne m v k ½m ¯ ň vA ÀI amb "c- pXe apd' F sâ I Yb n W vF sâ A \ p̀ h k œ b nÂ s¸ « k ẁ h s¯ A SnØ m amp n cN n¸ s¸ « I Y. XpSÀ¶ vI Ysb gpX m pÅ t{] cW ssI h¶ XvB k ẁ h¯ ne qpS b nW v' Snsl .k n h SpXe. "apJ h pc'. sXcsª Sp¯ I YI Ä. 33.

88 C.I - en pamÀ. F sâ k {Xd Ä (k {Xq £ ł -Ył Ä). (XrÈ qÀ: I dâ v_ pd k y 2010)

89 Sn] p128.

90 Sn] p 117.

[91] Sn] p 119.
[92] Sn] p 118.
[93] Sn] p 121.
[94] _ nB À] n`mk v À] ń mcnª mSp¶ t l cf w (t l mgnt¡ mSv l cnXw _ pl k y 2002) 46p47.
[95] sl .B Àacc/ci vanPn/A \ nÂ l pamÀ sl .F k v"k wÌ nj W wÌ.] ¨ ¡ pXnc. 10, 7. (2014) 10.
[96] sl .B Àacc. KnÃän³ . (XrÈ qÀ: l dâ v_ pl k y 2010) 34.
[97] Sn] p 35.
[98] Sn] p 37p39.
[99] Sn] p 42.
[100] Sn] p 40.
[101] Sn] p 33.
[102] Sn] p 34.

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

അധ്യായം 4

ദലിത്സ്ത്രീ:
ഉടലും ആഖ്യാനവും

അധ്യായം നാല്

ദലിത്സ്ത്രീ: ഉടലും ആഖ്യാനവും

ജീവന്റെ നിലനിൽപ്പിനാധാരമായ ലൈംഗികതയെ ജാതി-മത-സാമ്പത്തി കാവസ്ഥകളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് സമൂഹം നിർവ്വചിച്ചിരിക്കുന്നത്. മറ്റ് ജീവിവർഗ്ഗങ്ങളെപ്പോലെ പ്രത്യുത്പാദനതലത്തിൽമാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതല്ല മനുഷ്യ ലൈംഗികത. ജീവന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് ആവശ്യമായ ഘടകങ്ങളാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട പെൺശരീരത്തിന് പ്രത്യുത്പാദനത്തിന്റേയും ലൈംഗികതയുടേയും വ്യത്യസ്ത തലങ്ങളുണ്ട്. ഈ വ്യത്യസ്തതകൾക്ക് മുകളിൽ ജാതി-മതവ്യവസ്ഥകൾക്കുള്ളിൽ അടച്ചുറപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണ് സ്ത്രീലൈംഗികത. സവർണ്ണപുരുഷാധിപത്യസമൂഹം സ്ത്രീലൈംഗികതയെ നിർവ്വചിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് പരിശോധിക്കുന്നതോടൊപ്പം ജാതീയമായി താഴ്ത്തപ്പെട്ട സമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളിൽ ഇത് എങ്ങനെയാണ് പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടതെന്നും ലൈംഗികത മുഖ്യപ്രമേയമായി വരുന്ന തെരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെ ഈ അധ്യായത്തിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

4.1. ലൈംഗികത

സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിനുള്ളിൽ ലൈംഗികത ഏറ്റവും വലിയ സമത്വകാരിയായി നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[1]. ആൺ/പെൺ എന്ന ജൈവികവർഗ്ഗീകരണമാണ് ലിംഗം (ലെഃ) എന്ന് സാമാന്യമായി വിവക്ഷിക്കുന്നത്. ലിംഗപദവി (ഴലിറലൃ) സാമൂഹികമായി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട ആണത്തത്തെയും (ാമരൌഹശിശ്യേ) പെണ്ണത്തെയും (ളലാശിശ്യേ) കുറിക്കുന്നു. ലിംഗമെന്നത് ഒരു ശരീരത്തെ ആസ്പദമാക്കുന്ന വർഗ്ഗീകരണമാണെങ്കിൽ ആണത്തവും പെണ്ണത്തവും സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതികളാണ്. ഈ വർഗ്ഗീകരണത്തെ ജൂഡിത് ബട്‌ലർ ഇങ്ങനെ വിശദമാക്കുന്നു: ''തങ്ങളുടെ ലൈംഗികാസ്തിത്വത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നതിനുമുമ്പേ ശരീരമെന്ന സാമാന്യാശയം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന പൂർവ്വധാരണയെ മുൻനിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ലിംഗപദവിയും ലിംഗമെന്ന സാമാന്യഗണവും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്''[2]. ശരീരബാഹ്യമായ ഒരു സാംസ്കാരികപ്രഭാവത്താൽ മുദ്രണം ചെയ്യപ്പെട്ടു വിശിഷ്ട

മാവുന്ന നിഷ്ക്രിയമായ ഒരു മാധ്യമമായിട്ടാണ് ഈ ശരീരം എല്ലായ്പ്പോഴും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇതുപ്രകാരം ലിംഗ, ലൈംഗിക, വംശ, വർഗ്ഗഭേദങ്ങളുടേതായ അർത്ഥമണ്ഡലത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയും രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു പ്രതലമാണ് ശരീരം. ലിംഗപദവി ശരീരത്തിന്റെ ജന്മഗുണമോ സ്വത്വമോ അല്ല. അനവധി സങ്കേതങ്ങളിലൂടെയും സ്ഥാപനവത്കൃതമായ വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടേയും ഉറപ്പിക്കപ്പെടുന്നതും അനുശീലിക്കപ്പെടുന്നതുമായ ഒന്നാണ്[3]. ജീവശാസ്ത്രപരമായി നോക്കുമ്പോൾ വിശപ്പും ദാഹവും പോലെ മനുഷ്യജീവിയുടെ നിലനിൽപ്പിന് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ് ലൈംഗികത. വിശപ്പും ദാഹവും ഒറ്റയ്ക്കുള്ള നിലനില്പിന് ആവശ്യമാണെങ്കിൽ ലൈംഗികത, ഓരോ ജീവിസമൂഹത്തിന്റേയും കൂട്ടായ നിലനില്പിനേയും അതിജീവനത്തേയുമാണ് നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ഉത്പാദന-പ്രത്യുത്പാദനബന്ധങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി ലൈംഗികതയെ കാണേണ്ടതുണ്ട്. ലൈംഗികത അറിവിന്റെ വിഷയമായിത്തീരുന്നത് ആധുനിക സമൂഹത്തിലാണ്. ലൈംഗികതയെ ചരിത്രവത്ക്കരിക്കുകയാണ് ഫ്രെഞ്ച് ചിന്തകൻ മിഷേൽ ഫൂക്കോ ചെയ്യുന്നത്. ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച് സൃഷ്ടിക്കുന്ന വിപുലമായ വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെ അധികാരം ആധുനികകർത്തൃത്വത്തെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നുവെന്ന സിദ്ധാന്തമാണ് അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ക്ലാസ്സിക്കൽ യുഗത്തിന്റെ ആരംഭത്തോടെ, മുമ്പ് ജൈവചോദന മാത്രമായിരുന്ന സെക്സ്, ലൈംഗികത(ലെഃൗമഹശ്യേ)യായി പരിണമിക്കുന്നു. അതിനുശേഷം ലൈംഗികതയുടെമേൽ സമൂഹം ചെലുത്താൻ ശ്രമിച്ച നിയന്ത്രണവും അധികാരപ്രയോഗവും ലൈംഗികതാവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പെരുക്കത്തിലേക്കാണ് നയിച്ചത്. ലൈംഗികതയുടെ ചരിത്രം ഈയർത്ഥത്തിൽ രാഷ്ട്രീയശരീരശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്[4].

പാശ്ചാത്യസ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സമകാലികവികാസമായ ലിംഗപദവീപഠനങ്ങൾ ശരീരം, ലിംഗം (ലെഃ), ലിംഗപദവി (ഴലിറലൃ) തുടങ്ങിയ സംവർഗ്ഗങ്ങളെ പ്രശ്നവത്ക്കരിച്ചു. സ്വത്വ-കർത്തൃത്വധാരണകളെക്കുറിച്ച് ഘടനാവാദാനന്തരചിന്ത പൊതുവിൽ പങ്കുവെച്ച സന്ദേഹങ്ങൾ ലിംഗപദവീപഠനങ്ങളും ഉയർത്തുന്നുണ്ട്. സ്ഥിരവും അനാദിയുമായ വിഷയി (ൌയഷലരേ) എന്ന സങ്കല്പം തന്നെ നിരാക

രിക്കപ്പെട്ടു. സ്ത്രീവാദം പൊതുവേ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീ (ംീാമി) എന്ന സംവർഗ്ഗം അപ്രധാനമായിത്തീർന്നു. പകരം ലിംഗപദവിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ആരംഭിച്ചുതുടങ്ങി[5]. സിമോൺ ദ ബുവ്വേയുടെ 'പെണ്ണായി ജനിക്കുകയല്ല, പെണ്ണായിത്തീരുകയാണ്' എന്ന വാക്യം ലിംഗപദവി എന്നത് ഒരു സാമൂഹികനിർമ്മിതി (ീരശമഹ രീിേൃൗരേ)യാണെന്ന ആശയമാണ് മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ഫൂക്കോയുടെ ആശയങ്ങളും ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തയുടേയും പശ്ചാത്തലത്തിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ ആശയത്തെ അപഗ്രഥനാത്മകമായി വികസിപ്പിക്കുകയാണ് ജൂഡിത് ബട്ലർ ചെയ്യുന്നത്. ലിംഗസ്വത്വമെന്നത് ഒരു ചരിത്രപരമായ നിർമ്മിതിയും രാഷ്ട്രീയസംവർഗ്ഗവും (ുീഹശശേരമഹ രമലേഴീൃ്യ) ആണെന്നാണ് അവരുടെ അഭിപ്രായം. സാമൂഹികമായി നിർവ്വഹിക്കപ്പെടുന്നതും ദൈനംദിനവ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെ ബലമായി അനുശീലിക്കപ്പെടുന്നതുമായ ഒന്നാണ് ലൈംഗികസ്വത്വമെന്ന കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ വിപുലീകരണമാണ് ബട്ലർ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ലിംഗം (ലെഃ) ജീവശാസ്ത്രപരമായ സംവർഗ്ഗവും ലിംഗപദവി (ഴലിറലൃ) സാംസ്കാരിക സംവർഗ്ഗ (രൗഹൗേൃമഹ രമലേഴീൃ്യ)വുമാണെന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഘടനാവാദാനന്തരചിന്ത സാമാന്യമായി എത്തിച്ചേർന്നിട്ടുള്ള കാഴ്ചപ്പാട്[6]. ലൈംഗികതയെ സംബന്ധിച്ച ഭാഷാസങ്കല്പനങ്ങൾ മുഴുവൻ സ്ത്രീയെ കീഴടക്കുന്ന പുരുഷാധിപത്യലൈംഗികതയുടെ സൂചകങ്ങളാണ്. സ്ത്രൈണലൈംഗികതയെ നികൃഷ്ടമായി കരുതുകയും അപായകാരിയോ പുരുഷനിൽ ജീവാപായം പോലും വരുത്തുന്നതോ ആയി വീക്ഷിക്കുകയാണ് ചരിത്രത്തിലുടനീളം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. കാമസൂത്രവും കേരളത്തിൽ ധാരാളമായി പ്രചരിച്ചിരുന്ന 'കുചികുമാരതന്ത്രം', 'അനംഗരംഗം', 'രതിരഹസ്യം', 'രതിരത്നദീപിക', 'രതിസാമ്രാജ്യം' എന്നിവയും ഇന്ന് പുതുരൂപങ്ങളിൽ അതിവ്യാപകമായി പ്രചരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ലൈംഗികവിജ്ഞാനകോശങ്ങളും അശ്ലീലസാഹിത്യങ്ങളും വരെ ലൈംഗികതയിലെ പുരുഷമേൽക്കോയ്മയെ സാധൂകരിക്കുന്നതാണ്. സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികത, ലൈംഗികപ്രതികരണങ്ങൾ, അനുഭവങ്ങൾ തുടങ്ങിയവ എന്താണെന്ന് പുരുഷന്മാരാണ് നിർവചിച്ചിട്ടുള്ളത്. സമൂഹത്തിൽ രൂഢമൂലമായിത്തീർന്ന ഈ പുരുഷനിർമ്മിത സങ്കല്പങ്ങ

ളിൽക്കൂടി മാത്രമേ സ്ത്രീകൾക്ക് തങ്ങളുടെ ലൈംഗികതയെന്താണെന്ന് അറിയാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നുള്ളൂ. തങ്ങളുടെ യഥാർഥ ലൈംഗികാനുഭവങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും മറച്ചുവെക്കാനോ അപരാധമെന്ന് ധരിക്കുവാനോ അവർ നിർബന്ധിതരായി. സ്ത്രൈണലൈംഗികതയ്ക്ക് ഭാഷയില്ലെന്നുപോലും പറയുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്[7].

4.2. ശരീരസങ്കല്പനങ്ങൾ

'ശരീരത്തിന്റെ വികാസം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ വെൻഡി ഹാർകോർട്ട് സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ വിവിധ ലൈംഗികരൂപവത്ക്കരണങ്ങളെ അഞ്ചായി തരംതിരിച്ചു കാണിക്കുന്നുണ്ട്[8]. പ്രത്യുത്പാദകശരീരം, ഉത്പാദകശരീരം, പീഡിതശരീരം, ലൈംഗികശരീരം, സാങ്കേതികശരീരം എന്നിങ്ങനെയാണവ. അനേകം മാധ്യമങ്ങളിലൂടെ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രതിനിധാനമാണ് ശരീരം. സംസ്കാരത്തിന്റെ സന്ദർഭത്തിലാണ് ശരീരത്തിന് അർത്ഥവും സൂചകത്വവും ഉണ്ടാകുന്നത്. എല്ലാ സാമൂഹികകൂട്ടായ്മകൾക്കും തനതായ ഒരു ശരീരസങ്കല്പമുണ്ട്. സംസ്കാരത്തിന്റെ അർത്ഥോത്പാദനപ്രക്രിയയാണ് ശരീരത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്. ജൈവചോദനകളും സങ്കീർണ്ണമായ മാനസികപ്രതിഭാസങ്ങളും ശരീരത്തിൽ ആമഗ്നമാണ്. സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു രൂപകവും (ാലമേുവീൃ) അർത്ഥോത്പാദനമാധ്യമവുമാണ് അത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധുനിക പഠനവ്യവഹാരങ്ങൾ ശരീരത്തെ ഒരു ജ്ഞാനവിഷയമാക്കുന്നുണ്ട്. മിഷേൽ ഫൂക്കോ, മെർല്യുപോണ്ടി തുടങ്ങിയവർ ശരീരപഠനങ്ങൾക്ക് സവിശേഷമായ പ്രാധാന്യം നൽകിയിരുന്നു.

രാഷ്ട്രീയാധികാരം നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുന്നത് ശരീരത്തിലാണെന്ന് ഫൂക്കോ പറയുന്നു. അധികാരം ശരീരത്തെ ഉപയോഗാനുസൃതമാക്കിത്തീർക്കുകയും പരിശീലിപ്പിക്കുകയും പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഉത്പാദനക്ഷമതയുള്ളതും വിഷയവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടതുമായ ശരീരം സാമൂഹികമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. അധികാരബന്ധങ്ങളുടെ മുദ്രണം നടക്കുന്ന ഒരു പ്രതലമാണ് ശരീരം. ഈ പ്രതലത്തിലാണ് ലിംഗം, ലൈംഗികത, വംശം, വർഗ്ഗഭേദങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം

പ്രതിഫലിക്കപ്പെടുന്നത്[9]. അനുസരിക്കാവുന്ന, അടിമയാക്കാവുന്ന ശരീരങ്ങളെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന സാമൂഹികസ്ഥാപനങ്ങളെക്കുറിച്ചും ഫൂക്കോ ചിന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. സമൂഹത്തിലെ വ്യവസ്ഥാപിതസ്ഥാപനങ്ങളെല്ലാം ശരീരത്തെ മെരുക്കി വിധേയപ്പെടുത്തുകയും അധികാരശിക്ഷണനടപടികൾ കൈക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

അധിനിവേശാനന്തര സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക ഉപലബ്ധികളെ അപഗ്രഥിക്കുന്ന പഠനങ്ങളിൽ ഫ്രാൻസ്ഫാനന്റെ ഗ്രന്ഥം[10] സവിശേഷശ്രദ്ധ നേടുന്നുണ്ട്. തങ്ങൾ കീഴടക്കിയ സമൂഹങ്ങളെ ആശ്രിതരായി നിലനിർത്തുന്നതിന് അധിനിവേശകർ ഉപയോഗിച്ച ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട ഉപകരണമായിരുന്നു ശരീരം. കറുത്ത ശരീരത്തിന്റെ സാമൂഹികധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചും അധിനിവേശിതരുടെ ശരീരബോധം രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ അധിനിവേശകരുടെ നോട്ട(ഴമ്വല)ത്തിനുള്ള പങ്കിനെക്കുറിച്ചും ആഴത്തിൽ ചിന്തിച്ചത് ഫ്രാൻസ് ഫാനനായിരുന്നു. ജീവൽശരീരത്തിന്റെ സാമാന്യമായ അസ്തിത്വമെന്ന മെർല്യുപോണ്ടിയുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ നിഷേധിക്കുകയും വംശീയവിവേചനത്തിൽ കറുത്ത മനുഷ്യർക്ക് സവിശേഷമായി വന്നുചേരുന്ന ശരീരബോധത്തെ അന്യരാൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട കറുത്ത ശരീരമെന്ന ബോധത്തെ അപനിർമ്മിക്കാനും വിമോചിപ്പിക്കാനുമാണ് ഫാനൻ ശ്രമിക്കുന്നത്[11].

സാമൂഹികവും സാംസ്കാരികവുമായ എല്ലാ വ്യവഹാരരൂപങ്ങളും പ്രതിനിധാനങ്ങളാലാണ് വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. ഭാഷയിലും സാഹിത്യത്തിലും, കാഴ്ചയിലും ശബ്ദത്തിലുമെല്ലാം ഓരോ പ്രത്യേക സമുഹത്തേയോ കൂട്ടായ്മയേയോ അടയാളപ്പെടുത്തുവാനും അർഥ-ആശയോത്പാദനം നടത്തുവാനും സമകാലിക സമൂഹത്തിലെ മാധ്യമങ്ങൾ ശ്രദ്ധിച്ചുപോരുന്നു. ഓരോ സമൂഹവും വളർന്നുവന്ന സാംസ്കാരികസന്ദർഭങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് രൂപപ്പെട്ടുവന്ന പൊതുസമൂഹധാരണകളാണ് ഇവയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമാകുന്നത്. അർഥത്തിന്റെ വിതരണം അതാത് സമൂഹത്തിന്റെ അധികാരകേന്ദ്രവുമായിട്ടാണ് ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഏതർഥം എങ്ങനെ നിർമ്മിക്കപ്പെടണമെന്നുള്ളത് അധികാരം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്നിവിയോട് ചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അപ്പോൾ എന്താണ് ഉള്ളത് എന്നതുമാത്രമല്ല എന്താണ് ഇല്ലാത്തത് എന്നുള്ളതും ഇതിന്റെ ഭാഗമായി പരിശോധിക്കപ്പെടു

ന്നു. ഇങ്ങനെ സംസ്കാരവ്യവസായത്തിൽ അന്യവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീശരീരം എങ്ങനെ അനായാസമായി ഉപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരു ആസക്ത ശരീരമായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടുവെന്നും ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികതയ്കത യ്ക്കുമുകളിൽ സമൂഹം പടുത്തുയർത്തിയ പൊതുധാരണകൾ എന്തൊക്കെയാ ണെന്നും ഇവിടെ പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്.

4.3. ജാതിയും ലൈംഗികതയും

ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ ജാതിയും ലൈംഗികതയും വളരെയധികം ബന്ധ പ്പെടുന്ന സാഹചര്യങ്ങളാണുള്ളത്. വർഗ്ഗം, ജാതി, ലിംഗം എന്നിവ കുരുക്കഴിക്കാ നാവാത്ത തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അവ പരസ്പരവിനിമയങ്ങളിലൂടെ പര സ്പരം രൂപപ്പെടുത്തുന്നു. വിവാഹം, ലൈംഗികത, പ്രത്യുത്പാദനം തുടങ്ങിയവ യുടെ ഘടന ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനപരമായ അടിത്തറയാണ്. അസമ ത്വത്തെ നിലനിർത്തുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനവും അതുതന്നെയാണ്. വിവാ ഹഘടന വർഗ്ഗപരവും ജാത്യാധിഷ്ഠിതവുമായ അസമത്വങ്ങളെ പുനരുത്പാദിപ്പി ക്കുന്നു. അങ്ങനെ വളരെ നിയന്ത്രിതമായ ഒരു പ്രത്യുത്പാദനവ്യവസ്ഥയിലൂടെ മൊത്തം ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയെത്തന്നെ അസമമാക്കിത്തീർക്കുന്നു[12].

ആര്യാധിനിവേശം സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത് അനാര്യസ്ത്രീകളെ, ശരീരത്തെ കീഴ ടക്കിക്കൊണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[13]. കേരളത്തിലെ ആദിദ്രാവിഡ രുടെ അഥവാ ദലിതരുടെ ഉത്പത്തിയെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തതയുള്ള ഒരഭിപ്രായം കുമാരഗുരുദേവൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇക്കൂട്ടർ ഈ പ്രദേശങ്ങളിലെ തദ്ദേശീയ രായിരുന്നുവെന്നും അവർ 'ദ്രാവിഡ'രായിരുന്നുവെന്നും കുമാരഗുരുദേവൻ പറയു ന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആര്യന്മാർ അവരെ അടിമകളാക്കുകയാണു ണ്ടായത്. ചതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ വിശദീകരണം സ്ത്രീവിരുദ്ധനിലപാടുകളാലും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ ചതിയിൽ ആദിദ്രാവിഡസ്ത്രീകളും അവരുടേതായ പങ്കുവഹി ച്ചിരുന്നു. അവരുടെ ഉയർന്നപദവിയിൽനിന്നും നിപതിക്കുവാൻ ആര്യന്മാർ അവരെ പ്രലോഭിപ്പിച്ചിരുന്നു. പതനത്തിനുമുമ്പ്, ആദിദ്രാവിഡസ്ത്രീകൾ അവരുടെ പുരുഷ

ന്മാരോട് വിശ്വസ്തതയോടെയാണ് പെരുമാറിയിരുന്നത്. പുരുഷന്മാരോട് വിശ്വസ്തത പുലർത്താൻ കഴിയാതെ വന്നതോടെയാണവർക്ക് ശുദ്ധിയുടെ പൈതൃകം നഷ്ടമായത്. അങ്ങനെയാണവർ ആര്യന്മാരുടെ അടിമകളായിത്തീർന്നതും.

4.3.1. സ്ത്രൈണലൈംഗികത പൗരാണികഘട്ടത്തിൽ

സംഘകാലത്ത് നർത്തകികൾ 'പാടിനികൾ', 'വിറലികൾ' എന്നിങ്ങനെ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നു. യുദ്ധത്തിനായി പോകുന്നവരെ വിറലികൾ അനുഗമിക്കും. യുദ്ധം ജയിക്കുമ്പോൾ വിറലിയെ പുണർന്ന് നൃത്തമാടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒൻപത്, പത്ത് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യമുള്ള കൂത്ത്, കൂടിയാട്ടം തുടങ്ങിയവ അരങ്ങേറുകയുണ്ടായി. കേരളത്തിൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റേയും ക്ഷേത്രസംസ്കാരത്തിന്റേയും ഭാഗമായി കൂത്തച്ചിസമ്പ്രദായം ഉദയം ചെയ്തു. തേവിടിച്ചികൾ, കൂത്തച്ചികൾ, ദേവദാസികൾ, ദേവകളത്രങ്ങൾ തുടങ്ങിയ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ സ്ത്രീവർഗ്ഗം ഉന്നതകുലജാതകളും വിദ്യാസമ്പന്നരും സംഗീതവും സാഹിത്യവും പഠിച്ച കലാനിപുണകളുമായിരുന്നു. ദേവനുവേണ്ടി, ദേവന്റെ ഭാര്യമാരായി ക്ഷേത്രങ്ങളിലേക്ക് പെൺകുട്ടികളെ സമർപ്പിക്കുന്നത് അഭിമാനമായിട്ടാണ് അന്ന് മാതാപിതാക്കൾ കരുതിയിരുന്നത്. സമൂഹത്തിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്ന സ്ഥാനമായിരുന്നു ദേവദാസികൾക്ക് ലഭിച്ചിരുന്നത്. കുടുംബിനിയ്ക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന കലയുടെ ലോകം ഗണികയ്ക്ക് മുന്നിൽ തുറന്നുകൊടുക്കുന്ന സന്ദർഭം വാത്സ്യായനന്റെ 'കാമസൂത്ര'ത്തിൽ കണ്ടെത്താം. ഗീതം, വാദ്യം, നൃത്തം, ആലേഖ്യം എന്നിങ്ങനെ സർവ്വകലകളും അറിഞ്ഞിരിക്കേണ്ടവളാണ് ഗണിക. കുലസ്ത്രീകൾ, ഗണികകൾ എന്നിങ്ങനെ കാമസൂത്രം സ്ത്രീകളെ രണ്ടായി തരംതിരിക്കുന്നുണ്ട്"[14]. വൈശികതന്ത്രം, കുട്ടനീമതം, അനംഗരാഗം, അച്ചീചരിതങ്ങൾ തുടങ്ങിയ മണിപ്രവാളകാലഘട്ടകൃതികൾ ദേവദാസികൾക്ക് പ്രാമുഖ്യമുണ്ടായിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിലെ സൃഷ്ടികളാണ്. കൂത്തച്ചിമാരുടെ ദാസിയാട്ടത്തിൽ നിന്നാണ് മോഹിനിയാട്ടത്തിന്റെ ഉത്ഭവം. ബ്രാഹ്മണ-മേൽജാതി പുരുഷന്മാരുടെ തുറന്ന ലൈംഗികവേഴ്ച സ്ഥാപനവത്കരിക്കപ്പെട്ടതിന്റെ തെളിവുകൂടിയാണ് കൂത്തച്ചിസംസ്കാരം. ഇത് സമൂഹമനസ്സിന്റെ ലൈംഗികതയുമായി

ചേർത്തുവെച്ച് പരിശോധിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. "സവർണ്ണപുരുഷന്റെ ലൈംഗികസം തൃപ്തിക്കുവേണ്ടി എങ്ങനേയും ഉപയോഗിക്കാൻ അധികാരമുള്ള, തികച്ചും ബ്രാഹ്മണപുരുഷാധിപത്യപരമായ ഒരു സാമൂഹികക്രമത്തിന്റെ രണ്ടു വശങ്ങളായി രുന്നു പതിവ്രതയായ ഭാര്യയും എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും സേവനം ചെയ്യാൻ സന്നദ്ധയായ ദേവദാസിയും. ഒരു വശത്ത് തന്റെ മാത്രം കുഞ്ഞിനെ പ്രസവിക്കുന്ന ഒരു യന്ത്രം. മറുവശത്ത് തന്റെ ലൈംഗികതൃഷ്ണയ്ക്കൊത്ത് കളിക്കുന്ന മറ്റൊരു യന്ത്രം. ഇതിന്റെയെല്ലാം അടിത്തട്ടിൽ അടിമകളായ ദാസിസ്ത്രീകൾ-അവരുടെ ശാരീരികാധ്വാനവും ലൈംഗികതയും യാതൊരു വിവേചനവും ഇല്ലാതെ ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെട്ടു"[15].

കർണ്ണാടകത്തിൽ ബൽഗാം ജില്ലയിലെ സൗമ്പട്ടിയിലുള്ള യെല്ലമ്മ ക്ഷേത്ര ത്തിൽ യെല്ലമ്മയെ പ്രസാദിപ്പിക്കുന്നതിനായി ആണ്ടുതോറും മാർഗശീർഷപൗർണ്ണ മിനാളിൽ ശരാശരി അയ്യായിരത്തോളം പെൺകുട്ടികൾ ദേവദാസികളാകുന്നു ണ്ടെന്നാണ് കണക്ക്. മഹാരാഷ്ട്രയിൽ ഇവരുടെ എണ്ണം ഇതിലും കൂടും. സവർണ്ണ രിൽ ചിലർ, കീഴ്ജാതികളിൽപ്പെട്ട സ്ത്രീകൾ തങ്ങൾക്കുള്ള സർവ്വസ്വവും സമർപ്പി ച്ചാൽ അവർ പിന്നീട് ബ്രാഹ്മണികളായി പുനർജന്മം നേടുമെന്ന് പ്രചരിപ്പിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് 'യെല്ലമ്മ' വിശ്വാസം താണജാതികൾക്കിടയിൽ പടർന്നുപിടിച്ചത്. ഭക്തജനങ്ങളിൽ അധികംപേരും പട്ടികജാതിയിൽപ്പെട്ടവരായത് അതുകൊണ്ടാണ്. യെല്ലമ്മയ്ക്ക് സ്വന്തം ശരീരം സമർപ്പിക്കുന്ന ചടങ്ങ് ഇന്നും തുടരുന്നു. ചില സ്ത്രീകൾ സമ്പന്നരുടെ വെപ്പാട്ടികളായി ജീവിച്ചുമരിക്കുമ്പോൾ അധികം പേരും വേശ്യകളായി മുംബൈ, പൂന തുടങ്ങിയ നഗരങ്ങളിൽ വിൽക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യു ന്നു[16].

4.3.2. ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങളും ലൈംഗികതയും

വംശപരമ്പരകളുടെ ശുദ്ധിയെ പിതൃദായക്രമം നിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടി സമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളെ നിയന്ത്രിക്കുകയായിരുന്നു ചെയ്തിരുന്നത്. സ്ത്രൈ ണലൈംഗികതയെ സമൂഹത്തിലെ പുരുഷന്മാർ എങ്ങനെയാണ് നിയന്ത്രിക്കേണ്ട

തെന്നത് അക്കാലത്തുണ്ടായ വൈദികഗ്രന്ഥങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച് ഭയം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന, അതിനെ എങ്ങനെ വിലക്കുകളിലൂടെ തടഞ്ഞുവെക്കാം എന്നെല്ലാം ഇത്തരം ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിശദീകരിക്കുന്നു. 'ശതപഥബ്രാഹ്മണം', 'മനുസ്മൃതി', 'ശാംകരസ്മൃതി', 'ഗൃഹസൂത്രങ്ങൾ' തുടങ്ങിയവയെല്ലാം സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചും അവളെ കർശനമായി നിരീക്ഷിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെക്കുറിച്ചും പ്രതിപാദിക്കുന്നവയാണ്[17]. സ്ത്രീയെ സ്വന്തം കുലത്തിലേക്ക് എങ്ങനെ തെരഞ്ഞെടുക്കാം, എങ്ങനെ പരിപാലിക്കാം, ജൈവചോദനകൾ എങ്ങനെ വ്യത്യാസപ്പെടുന്നുഎന്നല്ലാം ഇവ പുരുഷവീക്ഷണത്തോടെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അനുഷ്ഠാനങ്ങളിലെ വൈവിധ്യവും ആചാരങ്ങളിലെ മേൽക്കോയ്മയുമെല്ലാം ഇത്തരം ധർമ്മശാസ്ത്രഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആശയങ്ങൾ, ബ്രാഹ്മണസമുദായത്തിലെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആശയങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ അംഗീകാരത്തിന് വിധേയമായി. കഠിനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കുള്ളിലായിരുന്നെങ്കിലും മറ്റ് സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി തങ്ങൾക്ക് കിട്ടിയിരുന്ന സാമൂഹികപദവി, അധികാരം, സുരക്ഷിതത്വം, ഉന്നതമായ അവസ്ഥയിലേക്ക് എടുത്തുയർത്തി പരിപാലിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീത്വത്തിന്റെ ശുദ്ധിയിലുള്ള മികവ് തുടങ്ങിയവ സ്ത്രീകളുടെ അഭിമാനബോധം വർധിപ്പിക്കുകയും വൈദികഗ്രന്ഥങ്ങൾ അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നതിന് കാരണമാവുകയും ചെയ്തു[18]. അങ്ങനെ ഉത്പാദനത്തിനും പ്രത്യുത്പാദനത്തിനും മുകളിൽ നിയന്ത്രണങ്ങൾ കൊണ്ടുവരാനും ചില പുരുഷന്മാരേയും എല്ലാ സ്ത്രീകളേയും സാമ്പത്തിക-സാമൂഹികജീവികളെന്ന നിലയിലും പ്രത്യുത്പാദനജീവികളെന്ന നിലയിലും കീഴ്പ്പെടുത്തുവാനും പുരുഷാധിപത്യത്തിന്റെ വക്താക്കൾക്ക് കഴിഞ്ഞു[19].

ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ വീക്ഷണത്തിൽ സ്ത്രീകളും ദലിതരും ജാതിധർമ്മങ്ങൾ മറക്കുകയും വർണ്ണസങ്കരത്തിലൂടെ സങ്കരജാതികളുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്ന കാലമാണ് കലിയുഗം എന്നാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. ജാതി-സ്ത്രീസംവർഗ്ഗങ്ങൾ ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടുണ്ടായ നിരീക്ഷണമാണിത്. സ്ത്രീജീവിത

ത്തിന്റെ സാഫല്യം, പുരുഷന്റെ സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ പിന്തുടർച്ചയെ ഉറപ്പാക്കുന്ന ചാരിത്ര്യശുദ്ധി, ക്ഷമ, സഹനം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാംസ്കാരികമൂല്യങ്ങളെ ചരിത്രത്തിൽ ഉത്പാദിപ്പിച്ചെടുത്തത് സ്ത്രീയുടെ ജൈവമായ ശരീരധർമ്മങ്ങളിൽ നിന്നാണെന്ന് കാണാം[20]. സമ്പത്ത് കുലത്തിനുള്ളിൽ ക്രമപ്പെടുത്തുകയും കുല ങ്ങൾ പുരുഷവഴികളിലൂടെ കണക്കാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രീതികൾ വികസിച്ചുവ ന്നു. ദായക്രമങ്ങൾ പുരുഷാധിപത്യത്തിൽ കേന്ദ്രിതമായ സ്വത്വവ്യവസ്ഥ മാത്രമാ യിരുന്നില്ല. സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയേയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന വ്യവഹാരരൂപങ്ങളാ യിട്ടാണ് അത് വന്നിട്ടുള്ളത്. ഭാരതീയപാരമ്പര്യമനുസരിച്ച് ധർമ്മം, അർത്ഥം, കാ മം, മോക്ഷം എന്നിങ്ങനെ നാലു 'പുരുഷാർഥ'ങ്ങളേയാണ് അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇവയെല്ലാം പുരുഷനെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് നിർത്തിക്കൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. 'ഭാരതീയപാരമ്പര്യത്തിലെ നാലു പുരുഷാർത്ഥങ്ങളിൽ ധർമ്മ-അർത്ഥ-മോക്ഷങ്ങ ളെയല്ല കാമത്തേയാണ് സുകുമാരകലകൾ പിന്തുടരുന്നത്'[21]. ഭാരതസംസ്കാരം കാമത്തിനായിരുന്നു ഊന്നൽ നൽകിയിരുന്നത്. ഖജുരാഹോയിലെയും കൊണാർ ക്കിലെയും ലൈംഗികശില്പങ്ങൾപോലും വരേണ്യവർഗത്തിന്റെ സന്താന-ഫലോ ത്പാദകമായ ആചാരങ്ങളെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്[22]. ചലിക്കുന്ന എല്ലാറ്റി നുമാധാരവും പ്രപഞ്ചവ്യാപിയുമായ ചാലകശക്തിയാണ് വേദകാലജനതയ്ക്ക് കാമം. ''പ്രഥമജാതൻ, ദേവന്മാരേക്കാൾ ഉന്നതൻ, എല്ലാംകൊണ്ടും ശക്തൻ'' എന്നിങ്ങനേയാണ് ഋഗ്വേദം കാമത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്[23].

4.3.3. ലൈംഗികവിലക്കുകളും സദാചാരവും

കാമത്തിന്റെമേലുള്ള നിയന്ത്രണത്തെ മൗലികദമന(യമശൈര ൃലുൗലെ ശെീ)മെന്നു വിളിക്കാം. ഏറെപ്പേരുടെ കാമത്തെ ഒരു വരേണ്യ ന്യൂനപക്ഷത്തിന്റെ മേന്മയ്ക്കായി, സുഖത്തിനോ പ്രാഭവത്തിനോ വേണ്ടി നിഗ്രഹിക്കുക. ഇതിനൊരു ദാഹരണമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ. സാമൂഹികബന്ധങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച അസംഖ്യം വിലക്കു(മേയീ)കളിലൂടെ മേൽജാതിക്കാരുടെ ലൈംഗികവും സംസ്കൃതികവു മായ മേൽക്കോയ്മ നിലനിർത്തത്തക്കവണ്ണം ജാതിവ്യവസ്ഥ ലൈംഗികതയേയും സൗന്ദര്യോപാസനയേയും അണകെട്ടി നിർത്തുകയായിരുന്നു[24].

ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികാവസ്ഥയിൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ലൈംഗികത പരക്കെ ആഘോഷിക്കപ്പെട്ടു. ക്ഷേത്രങ്ങളിലേയും മറ്റും ചുവർചിത്രങ്ങളും രതിലീലകൾ വർണ്ണിക്കുന്ന ശിൽപ്പങ്ങളും കാവ്യങ്ങളും ഇത് വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാരംഭിച്ച വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ ഭാഗമായി വികസിച്ച മുതലാളിത്ത ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി രൂപപ്പെട്ട സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുണ്ടായ ആശയങ്ങളാണ് പിന്നീട് വിക്ടോറിയൻ സദാചാരസങ്കല്പ്പങ്ങൾക്ക് അടിത്തറയിട്ടത്. പൊതുവായതും കഠിനവുമായ തൊഴിലാവശ്യങ്ങളാലാണ് ലൈംഗികത അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടത് എന്ന് ഫൂക്കോ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്[25].

മതങ്ങൾ നൽകുന്ന പാപബോധവും പുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ ശക്തമായ താക്കീതും സ്ത്രീലൈംഗികതയെ അടിച്ചമർത്തുന്നതായി കാണാം. വിലക്കുകൾ ലംഘിച്ച് പുറത്തുവരുന്ന സ്ത്രീകളെ ഭ്രഷ്ട് കല്പിച്ച് സമൂഹത്തിൽനിന്നും അകറ്റിനിർത്തുന്നു. കുറിയേടത്തു താത്രിയെപ്പോലുള്ള സ്ത്രീകളെ 'സാധന'മായി മുദ്രകുത്തി വിസ്തരിച്ച ശേഷം പടിയടച്ച് പിണ്ഡം വെക്കുന്ന രീതിയുടെ രൂപഭേദങ്ങൾ ഇന്നും സമൂഹത്തിൽ നിന്നും കണ്ടെടുക്കാവുന്നതാണ്. ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യം നേടുന്ന സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ കുടുംബങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ ദുരഭിമാന കൊലപാതകങ്ങൾ പോലുള്ള ഭീക്ഷണികളായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

4.4. ദലിത്സ്ത്രീയും ലൈംഗികതയും

സവർണ്ണപുരുഷന് ലൈംഗികാധികാരം സാധ്യമായ സമൂഹത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സ്ഥാനം ഇരയുടേത് മാത്രമാണ്. വർഗ്ഗം, ജാതി, പുരുഷൻ എന്നീ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾ മൊത്തമായി വിധേയരാക്കുന്നത് ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെയാണ്. ദാരിദ്രവും സാമ്പത്തികമായ അസ്വാതന്ത്ര്യവും അസുരക്ഷിതമായ ചുറ്റുപാടുകളും പൊതുവെ ദലിത്സ്ത്രീക്ക് നൽകുന്ന പരിവേഷം അപമാനകരമായവിധം അയഞ്ഞ സദാചാരസങ്കല്പങ്ങളുള്ളതും എപ്പോഴും വിധേയപ്പെടുന്നതുമായ ഒരുവൾ എന്നതുമാണ്. ദൈനംദിനജീവിതത്തിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്ന ജീവിതമൂല്യങ്ങൾ

പ്രകടമാക്കിയാലും പൊതുജനവീക്ഷണത്തിൽ അവൾ പരിഹസിക്കപ്പെടുകയും വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത് ഇത്തരം ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. ഏത് പുരുഷനും ഒന്നു കൈവെക്കാവുന്ന ഏത് സ്ത്രീക്കും ഒന്ന് ഭർത്സിക്കാവുന്ന 'ആർക്കും കൊട്ടാവുന്ന ഒരു ചെണ്ട'യായി മാറുന്നതാണ് അവളുടെ ജീവിതം. ജാതികേന്ദ്രിതമായ സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും അടിയിലുള്ളത് (ദലിത്പുരുഷനും കീഴെ) എന്ന മനോഭാവവും സമീപനവുമാണ് ഇത്തരമൊരു അവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ജാതികേന്ദ്രീകൃതമായിട്ടാണ് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ സാമൂഹികാസ്തിത്വത്തേയും നിർണ്ണയിക്കേണ്ടത്. അടിമത്തകാലങ്ങളിൽ കറുത്തസ്ത്രീകൾ ലൈംഗികാക്രമണത്തിന് വിധേയരായിരുന്നു. സവർണപുരുഷന്മാരുടെ നേരിട്ടുള്ള ലൈംഗികാക്രമണത്തിന് നിരവധി ദലിത് സ്ത്രീകൾ വിധേയരായിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരം ആക്രമണങ്ങളെ മേൽജാതി/പൊതുസമൂഹം അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. പ്രത്യക്ഷമായിത്തന്നെ, സവർണ്ണപുരുഷന്മാർക്ക് ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിക്കാനുള്ളതും അതിക്രമിക്കാനുള്ളതുമായ വസ്തുക്കളായി ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. കാലം പുരോഗമിച്ചിട്ടും ഇക്കാര്യത്തിനുമാത്രം മാറ്റമൊന്നുമുണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് തെളിയിക്കുന്നവയാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കു നേരെ ഇപ്പോഴുമുണ്ടാകുന്ന ലൈംഗികാക്രമണങ്ങളും ബലാത്സംഗക്കൊലപാതകങ്ങളുമെല്ലാം. മറ്റ് സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾക്കുമേലുണ്ടാകുന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ ക്രൂരവും പൈശാചികവുമായ തരത്തിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നേരെയുണ്ടാകുന്ന ആക്രമണങ്ങൾ. ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നേരെയുണ്ടാകുന്ന ആക്രമണങ്ങൾക്ക് സമൂഹത്തിന്റെ പിന്തുണ കൂടിയുണ്ടാകുന്നു എന്നതാണ് ഇതിന്റെ ദുരന്തമുഖം. ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കുനേരെയുള്ള ഇത്തരം പീഡനങ്ങൾ സാധാരണവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത് പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ അബോധത്തിലുള്ള കടുത്ത ജാതീയമായ വിവേചനബോധം മൂലമാണ്.

ദലിത്സ്ത്രീകളിൽ ഭൂരിപക്ഷംപേരും ഭൂമിയില്ലാത്തവരും തൊഴിലാളികളിൽ തൂപ്പുകാരും ലൈംഗികത്തൊഴിലാളികളും ആണെന്ന് ഹ്യൂമൻറൈറ്റ്വാച്ചിന്റെ ഒരു

പഠനത്തിൽ വെളിവാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കടംവാങ്ങിയ പണം തിരിച്ചുനൽകാനാവാത്ത ദലിത്സ്ത്രീകൾ ലൈംഗികമായും മറ്റെല്ലാവിധത്തിലും ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകൾ ലൈംഗികതയുടെ ആൾരൂപങ്ങളാണെന്നുള്ള ജാതി-ലിംഗബന്ധി തമായ ബോധത്തിന്റെ തുടർച്ചയായാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്[26]. ''ഉയർന്ന ജാതിക്കാരായ പുരുഷന്മാർ കീഴ്ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകളുമായി ലൈംഗികബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു. കീഴ്ജാതിക്കാർക്കുമേൽ അവർ പുലർത്തിയിരുന്ന സാമ്പത്തി കാധികാരത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരമായിവേണം ഇതിനെ കാണുവാൻ. ഉയർന്ന ജാതി ക്കാരിയായ ഒരു സ്ത്രീയുമായി കീഴ്ജാതിക്കാരനൊരുവന് ഉണ്ടെന്ന് ആരോപിക്ക പ്പെടുന്നതോ യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലവിലുള്ളതോ ആയ ലൈംഗികബന്ധങ്ങൾ, മേൽജാതിക്കാരുടെ ആത്മസംയമനം തെറ്റിക്കുകയും കീഴ്ജാതിക്കാരനെതിരെ യോ, ഒരുവേള രണ്ടുപേർക്കുമെതിരെയോ ക്രൂരമായോ മർദ്ദനങ്ങൾ അഴിച്ചുവിടുന്ന തിന് കാരണമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ഒരു മേൽജാതിക്കാരൻ കീഴ് ജാതിയിൽപ്പെട്ട ഒരു സ്ത്രീയുമായി പുലർത്തുന്ന ആകസ്മികമോ നിരന്തരമോ ആയ ബന്ധങ്ങൾ സ്വാഭാവികവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയാണ് പതിവ്. കീഴ്ത്തട്ടുകളിലെ സ്ത്രീകളെ കുടുംബിനികളായി കണ്ടിരുന്നില്ല. മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്കു മാത്രമേ ആ പദവിയുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ[27]. ഉയർന്ന ജാതിക്കാരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ കീഴ്ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്ക് ഒരു തരത്തിലുള്ള കുലീനതയുമില്ല. കൂടാതെ സ്വത്തിന്റെയും ബഹുമാന്യതയുടെയും പരിരക്ഷയ്ക്കായി മേൽജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്ക് അവരുടെ പുരുഷന്മാരെ പ്രകോപിപ്പിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നു. കീഴ് ജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾക്കാവട്ടെ, അതേ വികാരത്തോടെ പരിരക്ഷിക്കാൻ, അവ രണ്ടുമില്ല[28].

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള ചർച്ചകൾ മിക്ക പ്പോഴും മറ്റുള്ളവരുടെ കാഴ്ചയിൽ അവർക്കെതിരായ അവമതിയുണ്ടാക്കുന്ന വിധ മാണ് നടത്തപ്പെടാറുള്ളത്. സവർണ്ണസ്ത്രീകളുടേതിൽനിന്നും അത് വ്യത്യസ്തമാ യതിനാൽ, മുഖ്യധാരാസ്ത്രീപക്ഷവാദത്തിന്റെ ലെൻസിലൂടെ അതിനെ വായിച്ചെ ടുക്കുവാൻ കഴിയില്ല. ദലിത്സ്ത്രീവാദിയായ രൂത്ത്മനോരമ ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായ

പ്പെടുന്നു: 'ദലിത്സ്ത്രീകളെ ലൈംഗികമായി ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിന്റെ നല്ലൊരു ഉദാഹരണമാണ് കർണ്ണാടകത്തിലെ ചന്ദ്രഗുത്തിയിൽ വർഷംതോറും മൂന്നുദിവസം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന രേണുകാംബമേള. ഈ ദിവസങ്ങളിൽ പൂർണ്ണനഗ്നതയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ ഈശ്വരപൂജ നടത്തണമെന്നാണ് സാമൂഹികാചാരം. മതത്തിന്റെ പേരിൽ ഉള്ള ഈ ലൈംഗികചൂഷണം അവസാനിപ്പിക്കാൻ ദലിത്സമിതി ഉറച്ചതിന്റെ ഫലം ചന്ദ്രഗുത്തിയിൽ ഉണ്ടായ സാമൂഹികസംഘർഷമായിരുന്നു''[29].

4.4.1. ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥിതിയിലെ ഉപകരണാത്മകയുക്തി

ഫ്യൂഡൽ കാലഘട്ടത്തിൽ ദലിതരെ അയിത്തം കല്പിച്ച് മാറ്റിനിർത്തിയിരുന്നു. എന്നാൽ സ്ത്രീകൾക്ക് 'അയിത്തം' കല്പിക്കുന്നത് ജന്മിയുടെ ഇഷ്ടത്തിനനുസരിച്ചായിരുന്നു. ശരീരസൗന്ദര്യമായിരുന്നു അയിത്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ആരോഗ്യവും സൗന്ദര്യവുമുള്ള ദലിത്സ്ത്രീകളെ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിന് ചില ജന്മിമാർക്ക് അയിത്തം ഒരു തടസ്സമായിരുന്നില്ല. മാറുമറയ്ക്കാതെ വയൽപ്പണി ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീകളെ നോക്കി വരമ്പത്തുനിൽക്കുന്ന തമ്പുരാൻ ഭോഗാസക്ത സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതീകം കൂടിയാണ്. ''സ്ത്രീകൾ സന്ധ്യയ്ക്ക് പണി കഴിഞ്ഞെത്തുമ്പോൾ 'ഏഴ് കടമ്പ' കടക്കണമെന്നത് മേലാളരുടെ നോട്ടത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. വഴികളിലെല്ലാം കഴുകൻ കണ്ണുകൾ നിലയുറപ്പിച്ചിട്ടുണ്ടാകും. ഓരോ കടമ്പയിലും ചാടിവീഴാൻ ഒരുങ്ങിനിൽക്കുന്ന കഴുകൻമാർ. അവരുടെ ദയാവായ്പിലൂടെയേ കൂരകളിലെത്താനാവൂ. പലപ്പോഴും ശാരീരികപീഡനം പതിവായിരുന്നു''[30]. വിവാഹം കഴിഞ്ഞ ദിവസംതന്നെ പുതുദമ്പതിമാർ ജന്മിഗൃഹത്തിലെത്തി അയാളെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തണം. ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾ ജന്മിയുടെ അവകാശമായിരുന്നു. സവർണ്ണസ്ത്രീകളെ പുത്രോത്പാദനത്തിന് മാത്രം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ജന്മി തന്റെ കാമപൂർത്തീകരണത്തിനായി അവർണസ്ത്രീശരീരങ്ങൾ വരുതിയിലാക്കി. ഇങ്ങനെ സവർണപുരുഷസമൂഹം മുഴുവൻ സ്ത്രീകളേയും വെറും ലൈംഗികോപകരണങ്ങളെന്നനിലയിൽ വസ്തുവത്ക്കരിക്കുകയാണുണ്ടായത്.

സുഖലോലുപരായ വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിനിടയിൽ സ്ത്രീയെ ഉപഭോഗവസ്തു

വായി മാത്രമാണ് കണ്ടത്. അതിനാൽ ഉപരിവർഗ്ഗസാഹിത്യത്തിൽ സ്ത്രീ കാമോപകരണം മാത്രമായി. അവരുടെ സാമൂഹികപശ്ചാത്തലം സ്ത്രീയെ അത്തരത്തിൽ മാത്രം കാണാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതായിരുന്നു. സദ്യ, വെടിവട്ടം, സംബന്ധം, ശൃംഗാരകാവ്യാസ്വാദനം ഇങ്ങനെ പോവുന്ന ആയാസരഹിതജീവിതത്തിൽ സ്ത്രീകൾ അവർക്ക് വിനോദോപാധികൾ മാത്രമായിരുന്നു. എന്നാൽ അധ്വാനിക്കുന്ന ജനവിഭാഗത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപശ്ചാത്തലം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു. തൊഴിലെടുക്കുന്നവർ ഗോത്ര/കുലങ്ങളായി പിരിഞ്ഞ് താമസിക്കുന്നവരും ഗണം/ഇല്ലം എന്നിവയ്ക്കനുസൃതമായി താമസിക്കുന്ന ഇടങ്ങളിൽ ഭൗതികവിഭവങ്ങളുടെ മേൽ അവകാശങ്ങൾ നിലനിർത്താൻ കഴിയാത്തവരും ആൺപെൺഭേദമില്ലാതെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ടവരുമായിരുന്നു. കീഴോർവിഭാഗങ്ങൾ ഇല്ലായ്മകൾക്ക് മുന്നിൽ ജീവിക്കാൻ അധ്വാനം മാത്രം കൈമുതലായുള്ളവരാണ്. അവരുടെ വിശ്വാസങ്ങളിൽ അമ്മദൈവസങ്കല്പമുണ്ടായിരുന്നു. അവർക്ക് കായികാധ്വാനത്തിൽ സ്ത്രീ-പുരുഷഭേദമില്ലായിരുന്നു[31]. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്ത്രീയെ വെറും ലൈംഗികവസ്തുവായി ചരക്കുവത്ക്കരിക്കുന്ന സംസ്കാരം ദലിത്സമൂഹത്തിലില്ലായിരുന്നു. പിൽക്കാലത്ത് സവർണസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാംശീകരണത്തോടെയാണ് ഇത്തരമൊരു ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന് ദലിത്സമൂഹവും അടിപ്പെട്ടത്.

4.4.2. ലൈംഗികത്തൊഴിലിടങ്ങളിലെ ലൈംഗികാക്രമണങ്ങൾ

ജീവിതച്ചെലവിനുള്ള മാർഗമായി മറ്റൊരു തൊഴിലും ചെയ്യാതെ ലൈംഗികസുഖം നൽകി പ്രതിഫലം വാങ്ങി ആ പണംകൊണ്ടു ജീവിക്കുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ താഴേത്തട്ടിലുള്ള സ്ത്രീകളേയാണ് നാം ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിസ്ത്രീകൾ എന്ന് വിളിക്കുന്നത്. അവർക്ക് ഉന്നതമായ വ്യവഹാരമണ്ഡലങ്ങളോ വ്യക്തിബന്ധങ്ങളോ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വിവിധ തരത്തിലുള്ള ചൂഷണങ്ങൾക്ക് അവർ ഇരയായിത്തീരാനിടയുണ്ട്[32].

'വേശ്യാവൃത്തി' എന്ന് വിളിച്ച് അപമാനിക്കുകയും ആ സംസ്കാരം പങ്കുപറ്റുകയും ചെയ്യുന്ന പുരുഷാധിപത്യസമൂഹം സ്ത്രീകൾക്കുമാത്രം കല്പിച്ചുനൽ

കിയ വിശേഷണപദമാണ് 'വേശ്യ' എന്നത്. ഒന്നിൽ കൂടുതൽ പുരുഷന്മാരുമായി ലൈംഗികബന്ധത്തിലേർപ്പെടുകയും സ്വന്തം ശരീരത്തിനുമുകളിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സ്ത്രീകളെ സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് വേറിട്ടുകാണിക്കാൻ മാത്രം ശക്തമായിരുന്നു ഈ പദം. 'വഴിതെറ്റുക', 'പിഴച്ചുപോവുക' തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങളും സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികശുദ്ധിയെ മാത്രം അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ളതാണ്. ആധുനികകാലഘട്ടത്തിലാണ് വേശ്യയ്ക്ക് 'പുരുഷവേശ്യ' എന്ന എതിർലിംഗപദവും വേശ്യാവൃത്തിയ്ക്ക് 'ലൈംഗികത്തൊഴിൽ' എന്നുമുള്ള പദങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടത്. ജാതിവർഗ്ഗപുരുഷാധിപത്യനിലകൾ രാഷ്ട്രീയസാമ്പത്തിക സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക അധികാരരൂപങ്ങളായും പ്രത്യയശാസ്ത്രമാതൃകകളായും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സമകാലികസമൂഹത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലിംഗ അസമത്വവും വിവേചനവും ലൈംഗികതയുമൊന്നും ഈ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്നും മാറ്റിനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല. ആണിനുവേണ്ടി വേശ്യാസമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയും നിലനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതി സ്വന്തം സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികത എങ്ങനെ നിയന്ത്രിക്കണമെന്നും ആണിനെ പഠിപ്പിക്കുന്നു[33]. കുടുംബത്തെ ആദർശവത്ക്കരിക്കുന്ന ഈ വ്യവസ്ഥിതി സ്ത്രീയെ അടിച്ചമർത്താനുള്ള ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ ആയുധമായി ഉപയോഗിക്കുന്നത് ലൈംഗികതയാണ്[34].

'ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയുടെ ആത്മകഥ' എഴുതിയ നളിനി ജമീല തന്റെ തൊഴിൽമേഖലയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനുഭവവിവരണങ്ങളിൽ പലയിടത്തും സമൂഹത്തിലെ ജാതീയത തെളിഞ്ഞുവരുന്നതായി കാണാം[35]. സ്ത്രീകൾ ലൈംഗികത്തൊഴിൽ സ്വീകരിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് അവർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: ''കേരളത്തിൽ പല നഗരങ്ങളിലും കെട്ടിടംപണിയുടെ മേഖലയിൽനിന്നാണ് ലൈംഗികത്തൊഴിലിലേക്ക് കൂടുതൽ സ്ത്രീകൾ എത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അവർക്ക് തൊഴിൽ കിട്ടണമെങ്കിൽ മേസ്തിരിയുടെ കൂടെ കിടക്കണമെന്ന അവസ്ഥയാണ്. കെട്ടിടത്തിന്റെ ഭിത്തി അരയ്ക്കൊപ്പം ഉയരുമ്പോഴേക്കും അവർ കൂടെ കിടക്കാൻ നിർബന്ധിതരാകുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ പിറ്റേന്നു മേസ്തിരി വെറെ പെണ്ണിനെ വിളിക്കും. എങ്കിൽ

പിന്നെ എന്തിന് കുറഞ്ഞ കൂലിക്ക് കെട്ടിടം പണിയും ലൈംഗികത്തൊഴിലും ഒരുമിച്ചുചെയ്യുന്നു. ഒന്നുമാത്രം പോരെ എന്ന് ചിന്തിച്ച് ലൈംഗികത്തൊഴിലിന് ഇറങ്ങുന്നവരാണ് ഭൂരിഭാഗവും. കൂടുതൽ പണവും കിട്ടും. കൂടുതൽ പണം കിട്ടുന്ന ജോലിക്ക് പോകാത്തവർ ആരാണുള്ളത്''[36]

കെട്ടിടംപണിമേഖലകളിൽ ജോലി ചെയ്യുന്നവർ ഭൂരിഭാഗവും ദലിത്സ്ത്രീകളും ദരിദ്രരും പിന്നാക്കവിഭാഗങ്ങളിലുള്ളവരുമാണ്. പാടത്തും പറമ്പിലെയും കൈത്തൊഴിലുകൾ യന്ത്രങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്തപ്പോൾ ഇവർ കൂട്ടമായി എത്തിപ്പെട്ടത് നിർമ്മാണ പ്രവർത്തനമേഖലയിലേക്കായിരുന്നു. നിർമ്മാണമേഖലയിൽ പണിയെടുക്കുന്ന ഭൂരിപക്ഷം ദലിത്സ്ത്രീകളും ലൈംഗികാക്രമണങ്ങൾക്ക് വിധേയരാകുന്നവരാണ്. ഉന്നതങ്ങളിലെ വ്യക്തികളുമായുള്ള ബന്ധമോ കുടുംബത്തിൽനിന്നുള്ള സംരക്ഷണമോ ലഭിക്കാൻ സാധ്യതയില്ലാത്ത സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്നെത്തുന്ന സ്ത്രീകളാണ് ലൈംഗികത്തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുമ്പോൾ ആക്രമണങ്ങൾക്ക് വിധേയമാകുന്നത്. കൂടാതെ സെക്സ്ടൂറിസത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുകയും അതിൽനിന്നുള്ള വരുമാനത്തെ പ്രതീക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയിലും ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾ കച്ചവടച്ചരക്കുകളായി മാറുന്നു. വയനാട്, പാലക്കാട് തുടങ്ങിയ ജില്ലകളിലെ അവിവാഹിതരായ അമ്മമാർ ഏറെയും താഴെത്തട്ടിലുള്ള സ്ത്രീകളാണ്. സെക്സ്ടൂറിസത്തിന്റെ ഇരകളായ ഇവർക്ക് തുടർന്നുള്ള ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുടെ അതിജീവനത്തിനായി ലൈംഗികത്തൊഴിൽ സ്വീകരിക്കേണ്ട സ്ഥിതിഗതികളാണുണ്ടാകുന്നത്. കൂടാതെ അതത് കാലഘട്ടങ്ങളിലെ സർക്കാരുകളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടക്കുന്ന കുടുംബാസൂത്രണപരിപാടികളുടെ ഇരകളും താഴെത്തട്ടിലുള്ള ദലിത ദരിദ്രജനവിഭാഗങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളാണ്. ഭരണകൂടം നേരിട്ട് ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾക്കുമേൽ നടത്തുന്ന ഭീകരതയായിട്ടിതിനെ വേറിട്ടു കാണേണ്ടതുണ്ട്.

ആയിരത്തിതൊള്ളായിരത്തി തൊണ്ണൂറ്റിഏഴിൽ സവർണ്ണ-മധ്യജാതിവിഭാഗത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നവരുടെ സംഘടനയായ രൺവീർസേന നിരവധി ദലിത്സ്ത്രീകളെ ബലാത്സംഗത്തിന് ഇരയാക്കിയിട്ടുണ്ട്. തമിഴ്നാട്ടിൽ മീന, ചിത്ര തുടങ്ങിയ

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെമേൽ നടത്തിയ ബലാത്സംഗങ്ങൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗി കചൂഷണത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി കാണാവുന്നതാണ്. രാജസ്ഥാനിൽ ബൻവാരി ദേവി എന്ന ദലിത്സ്ത്രീ ബലാത്സംഗം ചെയ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ പ്രതികൾ ഉയർന്ന ജാതി യിൽപെട്ട പ്രമുഖ വ്യക്തികളായ നിലയ്ക്ക് താഴെത്തട്ടിലെ ജാതിയിൽനിന്നുള്ള പ്രായമേറിയ സ്ത്രീയെ ബലാത്സംഗം ചെയ്തതായി കരുതാനാവില്ലെന്ന വിധി യാണ് കോടതി നൽകിയിരുന്നത്. ഇത് കോടതിയുടേയും ജഡ്ജിമാരുടേയും ജാതീയമായ കടുത്ത മുൻവിധികളായിരുന്നു. കുറ്റകൃത്യം ചെയ്യുന്നവർ പോലീ സിന് കൈക്കൂലി നൽകിയും മറ്റും പരമാവധി അനുകൂലവിധി സമ്പാദിക്കുന്നതും ഇത്തരം കേസുകളിൽ പതിവാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകൾ ലൈംഗികാസക്തി കൂടിയാവ രാണെന്നും അവരുടെ സമ്മതത്തിലൂടെയാണ് ബലാത്സംഗങ്ങൾ എന്നാരോപിക്ക പ്പെട്ട പ്രവൃത്തികൾ നടക്കുന്നതെന്നും വാദമുന്നയിച്ച് സവർണ്ണരായ പ്രതികളെ രക്ഷിക്കുന്നതിൽ വക്കീലന്മാരും കോടതിയും ഒരേ താത്പര്യമുള്ളവരാണെന്ന് ജെ. ഇന്ദിരയുടെ പഠനം തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. സുമൻറാണിയെപ്പോലുള്ള ദലിത്സ്ത്രീക ളുടെ പോലീസ് കസ്റ്റഡിയിൽ വെച്ചുണ്ടായ പീഡനം ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടത്തിന്റെ വിവിധ മേഖലകളിൽ ജാതി എത്രത്തോളം ശക്തിയായി നിലനിൽക്കുന്നുവെന്ന് വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്[37]. കേരളത്തിൽ നടന്ന ചെങ്ങറസമരകാലത്ത് സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്ത അഞ്ച് സ്ത്രീകൾ അതിക്രൂരമായ വിധത്തിൽ ബലാത്സംഗത്തിനിരയാ യിട്ടുണ്ടെന്ന് ചെങ്ങറ സമരനേതാവ് സെലീനപ്രക്കാനം ആത്മകഥയിൽ രേഖപ്പെടു ത്തിയിട്ടുണ്ട്[38]. പൊതുവായിട്ടുണ്ടാകുന്ന ആക്രമണങ്ങളിൽ പുരുഷന്മാർ സ്ത്രീകളെ ലൈംഗികാക്രമണങ്ങളാലാണ് പീഡിപ്പിക്കുന്നത്.

4.4.3. നീതിക്കുവേണ്ടി കന്യകാത്വപരിശോധന

കേരളത്തിൽ രജനി എസ്. ആനന്ദ് എന്ന വിദ്യാർഥിനി ആത്മഹത്യ ചെയ്തത് ദലിത്വിദ്യാർഥിനികൾ സംവരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അഭിമുഖീകരി ക്കുന്ന ആഴമേറിയ പ്രതിസന്ധിയുടെ സൂചനകൾ നൽകുന്നുണ്ടെന്ന് എം.എൻ.സ നിൽ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[39]. എസ്.എസ്.എൽ.സി.ക്കും പ്ലസ്ടുവിനും ഡിസ്റ്റിങ്ഷ നോടെ പാസ്സായ സ്വാശ്രയഎഞ്ചിനീയറിങ്ങ് വിദ്യാർഥിനിയായിരുന്നു രജനി.

തുടർവിദ്യാഭ്യാസത്തിന് ലോൺ അനുവദിച്ചുകൊടുക്കാത്ത ബാങ്കിന്റെ നിലപാടിൽ മനംനൊന്ത് അവൾ ആത്മഹത്യ ചെയ്യുകയായിരുന്നു. പഠിക്കാനും ജീവിക്കാനുമുള്ള ചെലവിനായി അവൾ പല ബാങ്കുകളെ ആശ്രയിക്കുകയും എന്നാൽ ജാമ്യത്തിന് തക്ക ഈടുള്ള ജീവിതസാഹചര്യങ്ങൾ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവഗണിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ആനുകൂല്യങ്ങൾക്ക് മുകളിൽ ജീവിക്കുന്നവരെന്ന പൊതുധാരണയെ അട്ടിമറിച്ചുകൊണ്ട് ദലിതയായ രജനിയുടെ ആത്മഹത്യയെ ഭരണകൂടം അവളുടെ കന്യകാത്വം വെച്ച് തൂക്കി നോക്കുകയാണുണ്ടായത്. ഒരു പൊതുപ്രശ്നമായി കാണേണ്ടുന്ന ഈ വിഷയത്തെ രജനിയുടെ സ്വകാര്യപ്രശ്നമാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു ആ കന്യകാത്വപരിശോധന[40]. രജനി ആദ്യം ഒരു സ്ത്രീയും പിന്നെ ഒരു ദലിതയും എന്ന കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് അവളുടെ ചാരിത്ര്യപരിശോധന നടന്നത്. 'ദലിത്‌വിദ്യാർഥികൾ പഠനത്തിൽ മോശമാണെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ യോഗ്യതയില്ലാത്തവരും ലൈംഗികമായി അരാജകത്വം കൊണ്ടാടുന്നവരു'മാണെന്ന പൊതുധാരണയെ അടച്ചുറപ്പിക്കുന്ന പ്രവൃത്തിയായിരുന്നു അത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മുഴുവൻ ദലിത്‌വിദ്യാർഥിനികളുടേയും ലൈംഗികതയ്ക്ക് മുകളിലുയരുന്ന ഒരു ചോദ്യചിഹ്നവും കൂടിയാകുന്നുണ്ടത്. മരിച്ചുകഴിഞ്ഞ രജനിയുടെ ശരീരത്തെ പോസ്റ്റ്മോർട്ടത്തിൽ കന്യകാത്വപരിശോധന നടത്തി അപമാനിക്കുകയും ഒടുവിൽ അവൾ കന്യകയായിരുന്നുവെന്ന് പത്രമാധ്യമങ്ങൾ ഘോഷിക്കുകയും ചെയ്തു. അങ്ങനെ ചരിത്രത്തിലാദ്യമായി ഒരു ഭരണകൂടം ദലിത്‌സ്ത്രീക്കനുവദിക്കേണ്ട നീതിക്കുള്ള പിൻബലത്തിനായി അവളുടെ കന്യകാത്വം പരിശോധിച്ച് സവർണ്ണപുരുഷാധിപത്യം നടപ്പാക്കി.

''ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ മാത്രമല്ല മരിച്ചാലും ശരീരം പെണ്ണിന് ഒരു ശാപബാധ്യതയായിരിക്കുന്നു. രജനിക്ക് പകരം ഏതെങ്കിലും നിർധന ദലിത്ബാലനായിരുന്നു ഇവ്വിധം ആത്മഹത്യ ചെയ്തതെങ്കിൽ കന്യകാത്വപരിശോധനയ്ക്ക് പകരം മറ്റേത് പരിശോധനയാകും ഭരണകൂടം നിർദ്ദേശിക്കുക? കന്യകാത്വം ഇവിടെ വിഷയമല്ലെന്ന് ഇടതുപക്ഷവിദ്യാർഥി, യുവജന, വനിതാസംഘങ്ങളെങ്കിലും പറയാഞ്ഞതെന്തുകൊണ്ട്? ആത്മഹത്യ ചെയ്ത കുടുംബത്തിൽ കന്യകാത്വം പ്രശ്നമല്ല.

ആത്മഹത്യ കർഷകർ ആണുങ്ങളായതുകൊണ്ട് അവിടെയുമില്ല ഈ പ്രശ്നം. പിന്നെന്തുകൊണ്ട് രജനിയുടെ കാര്യത്തിൽ മാത്രം? വിദ്യാർഥിനിയെന്ന് പൊതു അവസ്ഥയെ ശരീരമെന്ന സ്വകാര്യവസ്തുവാക്കിമാറ്റുമ്പോൾ എന്ത് സംഭവിക്കുന്നു''[41]വെന്ന് പ്രശ്നം തെളിയിക്കുന്നു,

4.4.4. കുടുംബാസൂത്രണപരിപാടികളും ദലിതരും

കേരളത്തിലെ കുറഞ്ഞ ജനനനിരക്ക് സർക്കാർ നേതൃത്വത്തിൽ നടപ്പിലാക്കിയ കുടുംബാസൂത്രണയജ്ഞങ്ങളുടെ അനന്തരഫലമായിട്ടുള്ളതാണ്. വർധിച്ച സാക്ഷരതാനിരക്കും അതിനൊരു കാരണമാണ്. എന്നാൽ കുടുംബാസൂത്രണ മാർഗ്ഗങ്ങൾ സ്വീകരിക്കാനുള്ള സമ്മർദ്ദവും ഉത്തരവാദിത്തവും ഭൂരിപക്ഷവും അടിസ്ഥാനജനവിഭാഗത്തിനുമേലാണ് അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നത്. അവരിൽത്തന്നെ സ്ത്രീകളാണ് വന്ധ്യംകരണശസ്ത്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയരാകുന്നത്. സ്ത്രീയുടെ വന്ധ്യംകരണത്തിലൂടെ പിതൃകേന്ദ്രിതകുടുംബങ്ങൾ നേട്ടമുണ്ടാക്കുമ്പോൾ സ്ത്രീക്ക് സ്വന്തം ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചും ശരീരത്തെക്കുറിച്ചും തീരുമാനമെടുക്കാനും തിരഞ്ഞെടുപ്പുകൾ നടത്താനുമുള്ള അവസരവും അവകാശവും വർധിക്കുന്നില്ലെന്ന അഭിപ്രായവും ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ട്. ദേശീയതലത്തിൽ കുടുംബാസൂത്രണത്തെക്കുറിച്ച് നടന്നിട്ടുള്ള പഠനങ്ങളും ഇന്ത്യയിലെ കുടുംബാസൂത്രണപ്രചാരണത്തിന്റെ ചരിത്രവും പരിശോധിച്ചാൽ പൊതുവേ സ്ത്രീകൾക്കും കീഴാളർക്കും അനുകൂലമല്ലായിരുന്നു അതെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. കേരളത്തിലെ കുടുംബാസൂത്രണവും ദേശീയപരിപാടിയുടെ ഭാഗമായിരുന്നുവെന്നതുകൊണ്ട് ഇതിവിടെ പ്രസക്തമാണ്[42]. ഇന്ത്യൻ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഉപകരണമായി കുടുംബാസൂത്രണത്തിന്റേയും മറ്റും ഇരകളാകുന്നത് ഏറെയും ദലിത്സ്ത്രീകളാണ്[43].

4.4.5. സ്വവർഗ്ഗലൈംഗികതയും അനുബന്ധപ്രശ്നങ്ങളും

മനുഷ്യന്റെ ലൈംഗികത അതിസങ്കീർണ്ണമായതും യുക്തിക്കനുസൃതമായ വഴിയിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാത്തതുമാണ്. നിരന്തരപരിണാമിയായ ഒരു ലൈംഗികസ്വത്വമാണ് മനുഷ്യർക്കുള്ളത്. ഒരു ജീവിതകാലഘട്ടത്തിനിടയിലുണ്ടാകുന്ന ലൈംഗി

കാഭിമുഖ്യം പൂർണ്ണമായും ഒരേ സ്ത്രീ-പുരുഷവർഗ്ഗീകരണത്തിൽ മാത്രമൊതുങ്ങുന്നതല്ല. സമുദായങ്ങളും രാഷ്ട്രങ്ങളുമൊക്കെ വിഭാവനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിലും നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നതിലും ലിംഗപദവികളും ലൈംഗികതകളും എല്ലായ്പ്പോഴും നിർണ്ണായകപങ്ക് വഹിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ തിരിച്ചും. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ മേലാള-കീഴാളകർത്തൃത്വങ്ങളുടെ നിർമ്മിതിയിൽ 'ആണത്ത'വും 'പെണ്ണത്ത'വും 'സ്വവർഗ്ഗലൈംഗികത'യുമെല്ലാം മുഖ്യഭൂമികകളാണ്[44].

പണാധിപത്യവും മതാധിപത്യവും സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്ന സാമൂഹികരംഗങ്ങളിൽ ഇതിനുപുറത്തുള്ളവരെല്ലാം ഇരകളായിത്തീരുന്ന സാഹചര്യമുണ്ട്. നാട്ടിൻപുറത്തെ ഒരു ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയുടെ അനുഭവങ്ങളല്ല ഉന്നതരംഗങ്ങളിലും നക്ഷത്രഹോട്ടലുകളിലും ആഡംബരജീവിതം നയിക്കുന്ന ഒരു 'കോൾഗേളി'ന്റേത്. ഇവിടെ സമൂഹത്തിന്റെ സദാചാരദൃഷ്ടി എപ്പോഴും പതിയുന്നത് സാധാരണ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയിലായിരിക്കും. സമാനമായിട്ടുള്ള മറ്റൊരു പ്രശ്നമാണ് മാധ്യമചിത്രീകരണങ്ങളിൽ പ്രാന്തവത്കൃത സമുദായങ്ങളിലെ സ്വവർഗ്ഗാനുരാഗികൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന അമിതമായ പ്രധാന്യം. കേരളത്തെപ്പോലെ കപടസദാചാര പ്രാധാന്യമുള്ളൊരു സംസ്ഥാനത്ത് സ്വവർഗ്ഗലൈംഗികതയുടെ പേരിൽ ആത്മഹത്യ ചെയ്തവരിൽ ഭൂരിഭാഗവും ദലിത്, ആദിവാസി, മുസ്ലീം, ഒ.ബി.സി. സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളാണെന്ന് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[45].

ഒരു സാമൂഹികപ്രശ്നമുണ്ടാവുമ്പോൾ അതിലുൾപ്പെടുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത് ജാതീയമാനങ്ങൾക്കകത്തുവെച്ചായിരിക്കും[46]. കേരളവർമ്മകോളേജിലെ ഒരു ദലിത്വിദ്യാർഥിനിയുടെ ആത്മഹത്യ ഹോസ്റ്റൽവാർഡന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നുള്ള ജാതി-ലൈംഗിക-സദാചാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള പീഡനങ്ങളെത്തുടർന്നായിരുന്നു. അവൾ സ്വവർഗ്ഗാനുരാഗിയാണെന്ന് വാർഡൻ ആരോപണമുന്നയിക്കുകയായിരുന്നു. പെൺകുട്ടി അത് നിഷേധിച്ചു. കൂടാതെ ജാതിയിൽ താഴ്ന്നവളെന്ന് ആക്ഷേപിക്കുകയും ചെയ്തു. പിന്നീടവൾ ഒരു കൂട്ടുകാരിയോടൊപ്പം ഒളിച്ചോടിയെങ്കിലും ഹോസ്റ്റലിലേക്ക് തന്നെ തിരിച്ചുവന്നു. ഒരു ദിവസം കഴിഞ്ഞ് അവൾ ആത്മഹത്യ ചെയ്തു. സവർണസ്കൂളധികാരി കപടമായ ആരോ

പണമുന്നയിച്ചതിനെത്തുടർന്ന് ഒരു ദലിത്‌വിദ്യാർഥിനിക്കേറ്റ പീഡനമെന്ന നിലയ്ക്ക് ചില വിദ്യാർഥി പ്രവർത്തകർ ഈ പ്രശ്നമുയർത്തുകയുണ്ടായി. 'ലെസ്ബിയൻ' എന്ന പരസ്യാരോപണം ഒരാളെ ആത്മഹത്യ ചെയ്യാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുംവിധം ശക്തമാണ് സാമൂഹികമുൻവിധികൾ എന്നതാണിവിടെ ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യം[47]. ലൈംഗികമായ പ്രാന്തവത്ക്കരണവും ചേരുന്നതിലൂടെ പ്രശ്നം സങ്കീർണ്ണമാവുന്നു. ഒളിച്ചോടിയതിനുശേഷം ഈ കൂട്ടുകാരികൾ സ്കൂളിൽ തിരിച്ചെത്തിയപ്പോൾ ഉടൻത്തന്നെ പോലീസിലേൽപ്പിക്കുകയാണുണ്ടായത്. മരിച്ച വിദ്യാർഥിനിയുടെ ബന്ധുക്കൾ ന്യായമായി വാദിക്കുന്നത് ഇവരുടെ സ്ഥാനത്ത് വേറെയേതെങ്കിലും ഉന്നതജാതിക്കാരായിരുന്നുവെങ്കിൽ അധികാരികളവരെ കുടുംബങ്ങളിലേക്ക് പറഞ്ഞയയ്ക്കുകയും പരസ്യാപമാനത്തിൽനിന്ന് രക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തേനെ എന്നാണ്[48]. ഇത്തരം നിഗമനങ്ങളിലേക്കെത്തുന്നത് സമൂഹത്തിന്റെ ദലിത്‌വിരുദ്ധമനോഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവ് മൂലമാണ്. അധികാരവും പദവിയും പണവുമുള്ള സമുദായങ്ങളിൽ നിന്നുള്ളവരുൾപ്പെടുന്ന കേസുകൾ തേച്ചുമായ്ച്ച് ഒതുക്കപ്പെടുന്നതും ഒത്തുതീർപ്പാവുന്നതും തമസ്കരിക്കപ്പെടുന്നതുമെല്ലാം ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രഫലമായിട്ടാണ്.

മനുഷ്യലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പൊതുസമൂഹത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങളാണ് ഇതുവരെ ചർച്ച ചെയ്തത്. സ്വതന്ത്രവ്യക്തി എന്നതിലുപരിയായി പൊതുസമൂഹം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെമേൽ ചുമത്തപ്പെടുന്ന ലൈംഗികകർത്തൃത്വം അത്യന്തം സങ്കീർണ്ണവും അതിസൂക്ഷ്മമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രമുള്ളതും അപമാനവീകരിക്കുന്നതും അപരസ്ത്രീയെന്ന നിലയിൽ താഴ്ത്തിക്കെട്ടുന്നതുമാണ് എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികതയെ പ്രശ്നവത്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതിയ മാധവിക്കുട്ടിയുടെ 'പുലിവേട്ട' (1974), ഒ.വി.വിജയന്റെ 'അരിമ്പാറ' (1979), സി.അയ്യപ്പന്റെ 'പ്രേതഭാഷണം' (2008), എൻ.കെ.ശോഭനയുടെ 'കുടിയന്റെ മക്കൾ' (2012) എന്നീ നാല് ചെറുകഥകളെയാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

4.5. പുലിവേട്ട – മാധവിക്കുട്ടി

മലയാളസാഹിത്യലോകത്ത് തന്റേതായ ഒരിടം സ്ഥാപിച്ച എഴുത്തുകാരിയാണ് മാധവിക്കുട്ടി എന്ന കമലസുരയ്യ. കഥ, നോവൽ, കവിത തുടങ്ങിയ വ്യവഹാരങ്ങളിലെല്ലാം അവർ തന്റെ പ്രതിഭ തെളിയിച്ചു. കവിത എഴുതുമ്പോൾ കമലാ ദാസ് എന്ന പേര് സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. ഏതുപേരു സ്വീകരിക്കുമ്പോഴും അതിൽ അനാവൃതമാകുന്ന ഒരു സർഗ്ഗാത്മകവ്യക്തിത്വം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാൻ മാധവിക്കുട്ടിക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നുവെന്ന് അവരുടെ കൃതികൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവിതത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത മേഖലകളിൽ വ്യത്യസ്ത പശ്ചാത്തലങ്ങളിൽ വർത്തിക്കുന്ന സ്ത്രീപുരുഷബന്ധങ്ങളുടെ നിഗൂഢാത്മകതയെക്കുറിച്ചും വൈരുധ്യത്തെക്കുറിച്ചും ചർച്ച ചെയ്യുന്ന നിരവധി കൃതികൾ അവരുടേതായിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യരുടെ ജീവിതനൈരന്തര്യങ്ങളാണ് അവരുടെ എഴുത്തിലെ പ്രധാന ആശയതലം. മറ്റേത് എഴുത്തുകാരേക്കാളും മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കൃതികൾക്കുണ്ടായിരുന്ന സഹൃദയലോകം വളരെ വിസ്തൃതമായിരുന്നു. എഴുത്തിൽ സ്വീകരിച്ച ആന്തരികമായ കാവ്യാത്മകതയും സംക്ഷിപ്തഘടനയും തുറന്ന ആഖ്യാനരീതിയും ജീവസ്സുറ്റ മാനുഷികഭാവവും മാനുഷികാനുഭവങ്ങളും മാധവിക്കുട്ടിയുടെ സർഗ്ഗാത്മകസ്വരം സാഹിത്യലോകത്ത് വേറിട്ടുകേൾപ്പിച്ചു. ആമുഖമാവശ്യമില്ലാതെ തന്നെ സ്വയം സംസാരിക്കുന്നവയായിരുന്നു അവരുടെ കൃതികൾ.

സ്ത്രീമനസ്സിന്റെ വിവിധ ഭാവങ്ങൾ അതിസൂക്ഷ്മതയോടെ ആവിഷ്കരിച്ച മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥാലോകത്ത് ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങൾ വളരെ കുറവാണ്. നാട്ടിലും നഗരത്തിലും വേലക്കാരോടൊപ്പം അവരുടെ സേവനം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിച്ച കഥാകാരിയുടെ കഥാപ്രമേയങ്ങളിൽ വേലക്കാരികൾ സ്വത്വബോധത്തോടെ കടന്നുവരുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവർക്ക് ജാതീയമായ അടിമത്തം പൊതുവിൽ കുറവായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കേരളത്തിലെ ജാതീയതയെ ഒരു കഥാപ്രമേയമാക്കാൻ അവർക്ക് സാധിച്ചില്ല. എങ്കിലും ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥയെ ചുരുങ്ങിയ രചനകളിലൂടെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ അവർ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്.

4.5.1. കഥ

രുക്മാബായി എന്ന പതിനെട്ടുവയസ്സുമാത്രം പ്രായമുള്ള ഒരു ദലിത് പെൺകുട്ടിയെ മൂന്നുപേർ ചേർന്ന് ബലാത്സംഗം ചെയ്യുന്നതാണ് കഥാപ്രമേയം. പഴയ പലകയടിച്ചുണ്ടാക്കിയ കുടിലിൽ രാത്രിയിൽ തന്റെ ജ്യേഷ്ഠനെ കാത്തിരിക്കുകയായിരുന്നു അവൾ. വിളക്കു കത്തിച്ചുവെച്ച് ഇരുട്ടിനെയകറ്റി ജ്യേഷ്ഠനായുണ്ടാക്കിയ ആഹാരം അടച്ചുവെച്ച് ഉറക്കം തൂങ്ങിയിരുന്ന അവളെ ആക്രമികൾ അതിക്രൂരമായി പീഡിപ്പിക്കുകയാണ്. അവളുടെ കരച്ചിൽ കേട്ട് വന്നെത്തിയ ഒരു പോലീസുകാരനും ആക്രമികളോടൊപ്പം പങ്കുചേരുന്നു. രുക്മാബായിയുടെ ജ്യേഷ്ഠനായ ടുക്കാറാമിനെ കൊല്ലാനാണ് അവർ വന്നത്. തോട്ടിവിഭാഗത്തിൽപ്പെടുന്ന അവളുടെ ജ്യേഷ്ഠൻ ടുക്കാറാം ശിവജിയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് കവിത എഴുതിയതാണ് ആക്രമണത്തിന് പ്രേരകമായ വസ്തുത. കൈയിൽ പുസ്തകങ്ങളുമായി കുടിലിലേക്കെത്തിയ ടുക്കാറാം തന്റെ സഹോദരി ബലാത്സംഗത്തിനിരയായി എന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നു. ടുക്കാറാമിനെ കണ്ട ആക്രമികൾ രുക്മാബായിയെ വിട്ട് അയാളെ കൊല്ലാനായി അടുക്കുന്നതോടെ കഥ അവസാനിക്കുകയാണ്.

4.5.2. ആഖ്യാനഘടന

ആലങ്കാരികഭാഷയോ വളച്ചുകെട്ടലോ വക്രോക്തിയോ കൂടാതെ നേരിട്ട് പ്രമേയത്തിലേക്ക് കടക്കുന്ന തുറന്ന ആഖ്യാനമാണ് കഥയ്ക്കുള്ളത്. സംഭവത്തെ അടുത്ത് കണ്ട് വിവരിക്കുന്ന ആഖ്യാനരീതി കഥാഗതിയ്ക്ക് മുറുക്കവും ഗൗരവവും വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. കേവലം കുറച്ച് കഥാപാത്രങ്ങളുടെ സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്ന കഥാ അന്തരീക്ഷം തുടക്കം മുതൽ ഒടുക്കം വരെ ഒരേ നില കൈവരിക്കുന്നു. ഉദ്വേഗജനകമായ ഒരു സംഭവത്തിന്റെ തത്സമയവിവരണത്തിലേക്ക് ശ്രദ്ധ പിടിച്ചുവെക്കുന്ന ആഖ്യാനരീതി കഥാപ്രമേയത്തെ സൂക്ഷ്മമായി സംവേദനം ചെയ്യുന്നു.

4.5.3. ജാതീയത കേരളത്തിനു പുറത്ത്

കേരളസമൂഹത്തിൽ ജാതീയത പരോക്ഷാനുഭവമാണെങ്കിൽ കേരളത്തിന് പുറത്ത് അത് വളരെയധികം പ്രത്യക്ഷമാണ്. ദലിതർക്കുമേൽ സവർണർ നട

ത്തുന്ന ആക്രമണങ്ങൾ സ്ഥിരമായി അരങ്ങേറുന്നതുകൊണ്ട് അതൊരു സാമൂഹിക പ്രശ്നമാകാതെ സ്വാഭാവികത കൈവരിക്കുകയാണുണ്ടായത്. തമിഴ്നാട്ടിലെ പെരുമാപ്പെട്ടി ഗ്രാമത്തിലെ ജാതിമതിൽ പൊളിച്ചതിനാലുണ്ടായ കലാപം, ഉയർന്നജാതിയിൽപെട്ട പെൺകുട്ടിയെ പ്രണയിച്ച് വിവാഹം കഴിച്ചതിന് ഇളവരശൻ എന്ന ദലിത് യുവാവിനെ കൊലപ്പെടുത്തിയത്, സോണിസോറി എന്ന ദലിത് അധ്യാപികയ്ക്ക് നേരെയുണ്ടായ ലൈംഗികാക്രമണം തുടങ്ങിയവ ഇതിൽ ചിലതുമാത്രമാണ്. നെൽപ്പാടങ്ങളിലും മരക്കൊമ്പുകളിലും പെൺകുട്ടികൾ മരിച്ചുകിടക്കുന്ന നേർക്കാഴ്ചകൾപോലും സ്വാഭാവികവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ഭരണകൂടവും നീതിന്യായനിർവ്വാഹകരുമെല്ലാം ഇതിൽ പങ്കാളികളാകുകയും ചെയ്യുന്ന സ്ഥിതിയാണുള്ളത്. ജാതിപഞ്ചായത്തുകൾ (കാപ്പ്), സജീവമാകുന്ന ഉൾപ്രദേശങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ നടത്തുന്ന കയ്യേറ്റങ്ങൾ അപ്രധാനീകരിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ കേരളസമൂഹത്തിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി, അതിശക്തമായ, തീക്ഷ്ണസ്വഭാവത്തോടുകൂടി, മറ്റ് സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ജാതി ഇപ്പോഴും മേൽക്കോയ്മ നിലനിർത്തുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം.

'പുലിവേട്ട' എന്ന കഥയുടെ പശ്ചാത്തലം ജാത്യാധിപത്യം തുടരുന്ന ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലേതാണ്. ഇന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ ദലിതർ ഇപ്പോഴും സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഇരകളാണ്. ജാതിമേൽക്കായ്മയും രാഷ്ട്രീയഅധികാരവും സാമ്പത്തികസുസ്ഥിരതയും അനുഭവിക്കുന്ന മനുഷ്യർ ഇതെല്ലാം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവരെ തങ്ങളുടെ കാല്ക്കീഴിലിട്ട് ചവിട്ടിമെതിക്കുന്നു. "ദലിതരുടെ നേരെ നടത്തുന്ന അതിക്രമങ്ങൾ രാജ്യത്തിന്റെ നാനാഭാഗത്തും കൂടിവരികയാണ്. 1998-ൽ 26000 കേസുകളാണ് രജിസ്റ്റർ ചെയ്യപ്പെട്ടത്. അക്കൂട്ടത്തിൽ 517 കൊലപാതകങ്ങൾ 1931 ബലാത്സംഗങ്ങൾ, ജാതിമേധാവിത്തവും പക്ഷഭേദവും എല്ലാ രംഗങ്ങളിലും ഉണ്ട്. ദലിതർക്കെതിരെയുള്ള അക്രമക്കുറ്റങ്ങളിൽ ചെറിയ ശതമാനമേ ശിക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ"[49].

രാജസ്ഥാനിലും ഉത്തർപ്രദേശിലും ഹരിയാനയിലും പഞ്ചാബ്, ബീഹാറുകളിലും നടക്കുന്ന ബലാത്സംഗക്കൊലപാതകങ്ങളും 'കുലീനതാ'വധങ്ങളും ഭരണ

കൂടനീതിന്യായവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് മുമ്പിലെത്താതെ ജാതിപഞ്ചായത്തുകളിൽ ഒത്തു തീർപ്പാക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടാകുന്നത്. ''വയറുനിറഞ്ഞ കൂട്ടർ വയറൊഴിഞ്ഞ ഞങ്ങ ളുടെ മാനം കവരുന്നു''വെന്ന് പറഞ്ഞ് സ്വന്തം വിധിയിൽ വിശ്വസിച്ച് പൊരുത്ത പ്പെട്ടുകൊണ്ട് ദലിതർ ജീവിക്കുന്നു. ഡൽഹിയിലെ 'നിർഭയ' സംഭവം ലോകമനഃ സാക്ഷിയെ ഞെട്ടിച്ചതിനെതിരെ ഉയർന്ന വിമർശനങ്ങളിൽ ഒന്ന് അവൾ സവർണ യായിരുന്നു എന്നതാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകൾ നേരിടുന്ന ക്രൂരകൃത്യങ്ങൾ അപ്രധാനീ കരിക്കുകയോ, ബഹിഷ്കരിക്കുകയോ, സ്വാഭാവികവത്ക്കരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ മനോഭാവത്തിനെതിരെയായിരുന്നു ഈ വിമർശനം. ദലി ത്സ്ത്രീകൾക്ക് നേരെയുള്ള ലൈംഗികാക്രമണങ്ങളെ സമൂഹം തന്നെ അബോധ ത്തിൽ ന്യായീകരിക്കുന്നതായി ഇതിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

4.5.4. അധികാരവും ലൈംഗികതയും

ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നേരെയുണ്ടാകുന്ന ആക്രമണങ്ങൾ കൂടുതലും ലൈംഗികമായിട്ടുള്ളതാണ്. എല്ലാ സ്ത്രീകളേയും അടിച്ചമർത്തിയിരുന്ന പുരുഷാ ധിപത്യസമൂഹം ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് മേൽ ലൈംഗിക അധമത്തം കൂടി സ്ഥാപിച്ചെ ടുക്കുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ നേരിട്ടും കുടുംബത്തിലെ പുരുഷനെ ഹിംസി ക്കുന്നതിന് പകരമായി സ്ത്രീയെ മുറിവേൽപ്പിച്ചുകൊണ്ടും അവളുടെ ലൈംഗിക തയെ അപമാനിക്കുകയും നിന്ദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജാതി, ലിംഗ മേൽക്കോയ്മ കൾ ആണ് ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തെ, ലൈംഗികതയെ വിധേയപ്പെടുത്തുന്നത്. ആർക്കും എപ്പോഴും എങ്ങനെയും ലൈംഗികമായി കീഴ്പ്പെടുത്താൻ കഴിയുന്ന അധമസ്വത്വങ്ങളായിട്ടാണ് അവരെ സമൂഹം വിലയിരുത്തുന്നത്. അയഞ്ഞ, സാന്മാർഗികതയുള്ള, പുരുഷനാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടാത്ത, എളുപ്പം കീഴ്പ്പെടു ത്താനും ലൈംഗികചൂഷണം ചെയ്യാനും കഴിയുന്ന ലൈംഗികശരീരങ്ങളായി സമൂഹം സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ പ്രക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. ജാതിശ്രേണിയിൽ കാമം എന്നത് അധികാരം കൂടിയാണ്. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരം സവർണപുരുഷ ന്മാരുടെ കൈയ്യേറ്റങ്ങൾക്കും കൈവശപ്പെടുത്തലുകൾക്കും വേണ്ടി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട താണെന്ന ബോധമാണ് കാമത്തെ ലൈംഗികാക്രമണങ്ങളായി പരിവർത്തിപ്പിക്കു

ന്നത്.

ദലിത്സ്ത്രീയെ വെറും കളിപ്പാട്ടമായി കാണുകയും പുരുഷന്റെ ലൈംഗിക സുഖത്തിനുവേണ്ടി എപ്പോഴും ഉപയോഗിക്കാവുന്ന അധികാരം പ്രയോഗിക്കുന്ന ലൈംഗിക അടിമ എന്ന പൊതുസമൂഹമനോഭാവത്തേയുമാണ് കഥയിൽ പരിശോധിക്കുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ അതിപ്രസരവും ലൈംഗികാക്രമണവും തെറിവാക്കുകളും നിഃശബ്ദം ഏറ്റുവാങ്ങാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവരാകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെ കഥ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. കഥയിലെ ആക്രമികളുമായി രുക്മാബായി എന്ന സ്ത്രീയ്ക്ക് ഒരു ബന്ധവുമില്ല. പക്ഷേ ആദ്യകാഴ്ചയിൽതന്നെ ആക്രമികൾ അവളെ കാണുന്നത് തങ്ങൾക്ക് യഥേഷ്ടം ഉപയോഗിക്കാവുന്ന ഒരു ലൈംഗികോപകരണമായാണ്. ലൈംഗികതയ്ക്കുവേണ്ടിയല്ലാതെ തന്നെ ലൈംഗികവൈകൃതങ്ങൾ കാണിച്ച് അതിൽ രസിക്കുന്ന മനോരോഗികളുടെ മാനസികഘടനയ്ക്ക് സമാനമായ പ്രവൃത്തികളിലാണ് ആക്രമികൾ ഏർപ്പെടുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരങ്ങൾക്കുമുകളിൽ ലൈംഗികമായ അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്ന ഇന്ത്യയിലെ സവർണ്ണ പുരുഷന്മാരുടെ 'കസർത്തു'കളായിട്ടാണ് അവയെ പരിഗണിക്കേണ്ടത്. ദലിത് സ്ത്രീകളെല്ലാം വേശ്യകളും വ്യഭിചാരികളുമാണെന്ന മനോഭാവം പുലർത്തുന്ന പൊതുസമൂഹത്തെ കഥയിൽ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. സവർണപുരുഷന്മാരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾ അപമാനവീകരിക്കപ്പെട്ടതാണ്. ദലിതരായ പുരുഷന്മാരും ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തേയും ലൈംഗികതയേയും സംശയദൃഷ്ടിയോടെയാണ് വീക്ഷിച്ചുപോരുന്നത്. അങ്ങനെ മൊത്തം പുരുഷന്മാരുടെയും കാഴ്ചപ്പാടിൽ അമാന്യവും കളങ്കിതവും അപരവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടതുമായ ദേഹത്തിനുടമകളെന്ന വീക്ഷണകോണിലൂടെ ദലിത്സ്ത്രീകളെ 'തേവടിശ്ശി' എന്ന് സംബോധന ചെയ്യുന്നതിന്റെ സൂക്ഷ്മരാഷ്ട്രീയം കഥയിൽ സൂചനകളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്.

4.5.5. ബലാത്സംഗസംസ്കാരം

ലൈംഗികതയുടെ സ്വാഭാവികമായ ആവിഷ്കാരത്തെ തകർത്തുകൊണ്ട് പുരുഷന്മാർ സ്ത്രീകളുടെമേൽ പ്രയോഗിക്കുന്ന അധികാരത്തിന്റെ പ്രകടമായ

രൂപമാണ് ബലാത്സംഗം. ഇര തന്നെ കുറ്റവാളിയാവുന്ന വൈരുധ്യമാണ് ബലാത്സംഗത്തിലുള്ളത്. ബലാത്സംഗത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ പ്രേരണ ലൈംഗികതയോടുള്ള ആസക്തിയല്ല മറിച്ച് അധികാരം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനായുള്ള ഔത്സുക്യമാണ്. ബലാത്സംഗങ്ങൾ എന്താണ് എന്ന് ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ഉയർന്നുവരുന്ന വളരെ പ്രസക്തമായ ഒരു പ്രതിസന്ധി അധികാരത്തിന്റെ ഉപയോഗം അതിക്രമത്തിന്റെ ഭാവത്തിൽ ആകുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ്. ലൈംഗികതയുടെ സാധാരണ അനുഭവങ്ങൾക്കപ്പുറം അധികാരത്തിന്റെ വഴികളിലൂടെ മനസ്സ് സഞ്ചരിക്കുന്നതിന്റെ വിചിത്രസാധ്യതകളാണ് ബലാത്സംഗങ്ങൾ എന്നത് വിശദീകരിക്കപ്പെടുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്. സ്ത്രീയെ തന്റെ അധികാരത്തിൻ കീഴിൽ ഒതുക്കിനിർത്താനായി പുരുഷൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഏറ്റവും വലിയ ആയുധമാണ് ബലാത്സംഗം[50]. രാജ്യങ്ങളോ പ്രദേശങ്ങളോ വ്യക്തികളോ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾക്കും കലാപങ്ങൾക്കുമിടയിൽ എപ്പോഴും കയ്യേറ്റംനടത്തി അധികാരം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ഇടമായിട്ടാണ് സ്ത്രീശരീരത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. യുദ്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ പുരുഷന്മാരെ ആക്രമിക്കാനായെത്തുന്നവർ ആദ്യം കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നത് സ്ത്രീശരീരങ്ങളാണ്. ഒറ്റയ്ക്കും സംഘംചേർന്നും പുരുഷന്മാർ നടത്തുന്ന ക്രൂരമായ ബലാത്സംഗങ്ങൾ ഇന്ന് രാജ്യം പുലർത്തുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെയൊരു ബലാത്സംഗസംസ്കാരം നിലനിൽക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ലൈംഗികാക്രമണങ്ങളും പീഡനങ്ങളും സ്വാഭാവികവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടാകുന്നത്. ഇത്തരം അക്രമങ്ങൾ സാമൂഹികമായി താഴ്ന്നവിഭാഗങ്ങൾക്കുമേലാകുമ്പോൾ അവ പരിഗണന അർഹിക്കാതെ പോകുന്നു. പീഡനത്തിനിരയാകുന്ന വ്യക്തിയുടെ ജാതി, സമുദായസ്വാധീനമനുസരിച്ച് നീതി സ്വാഭാവികമായി ലംഘിക്കപ്പെടുകയോ പരിഗണിക്കപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നു.

സ്ത്രീശരീരം ചരക്കുവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിയാണ് ഇന്നുള്ളത്. വിറ്റഴിക്കാവുന്ന, ആസ്വദിക്കാവുന്ന, ഉപയോഗിച്ച് വലിച്ചെറിയാവുന്ന കേവലം ഉപഭോഗത്തിനായുള്ള വസ്തുക്കളുടെ തലത്തിലേക്ക് പെൺശരീരവും മാറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. രതിവ്യവസായം, അശ്ലീലവ്യവസായം എന്നിവ സ്ത്രീശരീരത്തെ എങ്ങനെ

അതിനിന്ദ്യമാകുന്നവിധം ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് ബലാത്ക്കാരം ചെയ്യാമെന്ന് പരീക്ഷണങ്ങൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇന്റർനെറ്റിന്റെ വ്യാപനത്തിനുശേഷം ഇന്ന് ലോകത്ത് പ്രചരിക്കുന്ന പോർണോഗ്രാഫിദൃശ്യങ്ങൾ സ്വാഭാവികമായ ലൈംഗികാവബോധത്തെ ഇല്ലാതാക്കുന്നുവെന്നും പെണ്ണുടൽ പുരുഷന്റെ ആക്രമണകരമായ ലൈംഗികാഭിലാഷങ്ങൾക്കുള്ള ശരീരം മാത്രമാണെന്നുമുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ടെന്നും നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[51]. ലൈംഗികതയുടെ സർവ്വോപരി സ്ത്രീശരീരത്തിന്റെ വിപണിവത്ക്കരണമാണ് ഇവിടെ നടക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള ആക്രമണങ്ങൾക്ക് ഇരയാകുന്നതിൽ ഏറിയ പങ്കും ദലിത്, പിന്നാക്ക ന്യൂനപക്ഷസ്ത്രീകളാണ് എന്ന് കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്. താണവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ട സ്ത്രീകൾ ബലാത്സംഗത്തിന് ഇരയാകുമ്പോൾ കുറ്റവാളികൾ ശിക്ഷിക്കപ്പെടുന്നില്ലെന്നുമാത്രമല്ല അവരുടെ കേസുകൾ നിയമപരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകപോലും ചെയ്യുന്നില്ല[52].

ഇത്തരം വസ്തുതകൾ ഇന്ത്യയിലെ ബലാത്സംഗസംസ്കാരത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിനും പോഷിപ്പിക്കുന്നതിനുമുതകുന്നതാണ്. സവർണപുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥ നൂറ്റാണ്ടുകളായി ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിനുമേൽ സ്ഥാപിച്ചെടുത്ത അധീശത്വം ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഒത്താശയോടെ കൂടുതൽ ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന കാഴ്ചയാണിന്ന് കാണുന്നത്. സാധാരണഗതിയിൽ സ്ത്രീപീഡനവാർത്ത ഈ രാജ്യത്ത് വലിയ ചലനങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാറില്ല. അത്തരത്തിലുള്ള നിരവധി സംഭവങ്ങളാണ് ഓരോ ദിവസവും നടക്കുന്നത്. ചില വിഭാഗങ്ങൾക്ക് മറ്റ് ചില വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട സ്ത്രീകളെ കാമപൂരണത്തിന് ഉപയോഗിക്കാൻ അനുവദിക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥയും ആണിന് പെണ്ണിനുമേൽ അവകാശമുണ്ടെന്ന് കരുതുന്ന പുരുഷാധിപത്യംകൂടി ചേരുമ്പോൾ സ്ത്രീപീഡകർക്ക് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സംരക്ഷണവും കിട്ടുന്നു. അക്രമി താണവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടവനും പീഡിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് മധ്യവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടവളുമാകുമ്പോൾ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ അനുഭാവം ഇരയ്ക്കൊപ്പമുണ്ടാകും. എന്നാൽ അക്രമി മധ്യവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടവനും പീഡിപ്പിക്കപ്പെട്ടത് താണവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടവളുമാണെങ്കിൽ ഇരയ്ക്ക് മധ്യവർഗ്ഗത്തിൽ അതേയളവിൽ അനുഭാവം ലഭിക്കുകയുമില്ല[53].

ഈ കഥയിൽ യഥാർഥത്തിൽ വേട്ടയാടപ്പെടുന്നത് രുക്മാബായി എന്ന ദലിത്സ്ത്രീയാണ്. അവൾ വെറുമൊരു സ്ത്രീയല്ല എന്നതും സാമൂഹികചുറ്റുപാടിൽ ഏറ്റവും താഴേക്കിടയിൽ തോട്ടികളായി പണിയെടുത്തു ജീവിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീയാണ് എന്നതുമാണ് ആക്രമികളെ ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്ന വസ്തുത. ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തെ ലൈംഗികമായി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് അപമാനിക്കുന്ന ദൃശ്യങ്ങൾ കഥയിലുണ്ട്.

''ഇവളെ നിനക്കു വേണ്ടേ? ദശ കഷ്ടിയായി തോന്നും ഒരൊറ്റ നോട്ടത്തിൽ. പക്ഷേ, തൊട്ടുനോക്കുമ്പോൾ നല്ല പതുപതുപ്പ്''[54]

പ്രകൃതി സ്ത്രീയ്ക്കു നൽകിയ ജൈവികമായ പ്രത്യേകതകൾക്കുമേൽ സംഘം ചേർന്ന് കൈയ്യേറ്റം നടത്തി ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തെ ചരക്കുവത്ക്കരിച്ചുകൊണ്ട് ആസ്വദിക്കുന്ന പുരുഷന്റെ ആക്രന്ദനമായി ഈ വാക്കുകൾ മാറുന്നുണ്ട്. ബലാത്സംഗത്തിലൂടെ സ്വാഭാവികമായ ലൈംഗികതയെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട്, ഒരു മനുഷ്യജീവി എന്ന പരിഗണനപോലും നൽകാതെ, ഇരയെ വേട്ടയാടുന്ന പുരുഷന്മാരുടെ മനോവൈകൃതം സ്ത്രീയുടെ ഉടലിനെ തങ്ങളുടെ ആക്രമണോത്സുകത നിറഞ്ഞ കാമപ്രകടനത്തിനുള്ള ഒരു വേദിയായി മാറ്റിയെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അത്തരമൊരു പ്രമേയം കഥയ്ക്ക് സ്വീകരിച്ചതിനാൽ ബലാത്സംഗത്തിന്റെ ഭയാനകഭൂമികയായി കഥാപ്രതലം അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. പുരുഷൻ ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തിൽ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന അധികാരത്തേയും അക്രമത്തേയും കീഴ്പ്പെടുത്തലിനേയും അപമാനപ്പെടുത്തലിനേയും അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതാണ് കഥാപ്രമേയം.

4.5.6. എഴുത്ത് ഒരു സമരായുധമാകുമ്പോൾ

'കക്കൂസ് കഴുകുന്നവർ കവിതയെഴുതുന്നു' എന്നതാണ് കഥയിൽ അക്രമികളെ പ്രകോപിതരാക്കുന്നത്. ഈ വസ്തുത ചിലരെ അസ്വസ്ഥരാക്കുന്നതിന്റെ കാരണം സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. എഴുതാനും വായിക്കാനുമറിയാത്തവർ അക്ഷരം പഠിച്ചപ്പോഴാണ് സ്വന്തം സമുദായത്തിന് നിഷേധിക്കപ്പെട്ടവ

യെക്കുറിച്ച് ബോധോദയമുണ്ടായത്. ആ അവബോധത്തിൽനിന്നുമുണ്ടായ തീക്ഷ്ണസ്വരങ്ങളാണ് ദലിത്സാഹിത്യത്തിലൂടെ മുഴങ്ങിക്കേട്ടത്[55]. നിലനിന്നുപോന്നിരുന്ന എല്ലാ അനീതികളേയും ദുരാചാരങ്ങളേയും വിമർശിക്കാൻ ദലിതർ ഭാഷയെ പുനഃസൃഷ്ടിച്ചു. സൂര്യവെളിച്ചത്തിന്റെ നിറം വെളുപ്പാണെന്നും 'വെളിച്ചത്തിനെന്തൊരു വെളിച്ചം' എന്നും വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയ അനുഭവലോകത്തെ, വെളിച്ചത്തിന് വെളിച്ചം മാത്രമല്ല അതിലേറെ ചൂടുമുണ്ടെന്നും ആ പ്രകാശത്തിന്റെ നിറം യഥാർഥത്തിൽ കറുപ്പാണെന്നും അതേൽക്കുന്നവരുടെ തൊലിപ്പുറം അതെടുത്തു കാണിക്കുന്നുവെന്നും പറഞ്ഞുകൊണ്ട് സത്യസന്ധമായ അനുഭവങ്ങൾക്ക് മുകളിൽ കാവ്യലോകം വലിച്ചുകെട്ടിയ അയുക്തികതയുടെ വെള്ളത്തുണി ദലിത് എഴുത്തുകാർ ചീന്തിയെറിഞ്ഞു. നിലനിന്നുപോന്നിരുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥകളെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ സാഹിത്യം ഉപയോഗിച്ചപ്പോഴാണ് അവർ വിമർശിക്കപ്പെട്ടത്. അജ്ഞതയിൽനിന്നും ലോഭമില്ലാതെ ലഭിച്ച സേവനം നിലച്ചപ്പോഴാണ് 'തോട്ടികളും കവിതയെഴുതുന്നോ?' എന്ന മറുചോദ്യമുയർന്നത്. അങ്ങനെ വിമർശിക്കപ്പെട്ടവർ പിന്നീട് കൊല ചെയ്യപ്പെടുകയോ എഴുത്തുനിർത്തി അധികാരവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് വിധേയരാകുകയോ ചെയ്യുന്നു. തമിഴ്നാട്ടിലെ പെരുമാൾ മുരുകനെന്ന എഴുത്തുകാരന്റെ അനുഭവം ഇതിനുദാഹരണമാണ്.

4.5.7. ജീവിതാവസ്ഥയുടെ പ്രതിഫലനം

ദലിതരുടെ ആവാസവ്യവസ്ഥകൾ ലോകത്തെവിടേയും സമാനമാണോ എന്ന ചിന്ത കഥയിലെ ജീവിതാവസ്ഥ പരിശോധിക്കുന്നതിന് പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. പുറമ്പോക്കുഭൂമികളിലും കുന്നിൻപുറങ്ങളിലും ചേരിപ്രദേശങ്ങളിലുമാണ് ദലിതർ പൊതുവേ ജീവിച്ചുപോരുന്നത്. മുഖ്യധാരയിൽ നിന്നും ബഹിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടവരായിരുന്നതുകൊണ്ട് മറ്റുള്ളവരുമായുള്ള സമ്പർക്കം ഒഴിവാക്കുക എന്നതുകൂടി ഈ സ്ഥലനിർണ്ണയത്തിന് പുറകിലെ കാരണമാകുന്നു. നല്ല ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നവർ അവിടെനിന്നും തുരത്തിയോടിക്കപ്പെടുകയും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സ്വന്തമായി വീടോ ഭൂമിയോ ശുദ്ധജലമോ ഗതാഗതസൗകര്യമോ ഇല്ലാത്തവരാണ് ഭൂരിഭാഗം ദലിതരും. ഇവർക്ക് വീടുണ്ടാക്കാനും ഭൂമി വാങ്ങിക്കാനുമെല്ലാം

സർക്കാർ ധനസഹായങ്ങൾ നൽകാറുണ്ടെങ്കിലും അവ കാര്യമായി അടിത്തട്ടുകളിലേക്ക് എത്താറില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം. ഒരു പദ്ധതിയുടെ ധനസഹായത്തിന് അപേക്ഷിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ കൂടെ ചേർത്തുകെട്ടേണ്ട നിരവധി സാക്ഷ്യപത്രങ്ങളുടെ എണ്ണപ്പെരുപ്പവും അതിന്റെ അനായാസമായ ലഭ്യതക്കുറവും ഇത്തരം ആനുകൂല്യങ്ങളിൽനിന്നും ഇവരെ അകറ്റിനിർത്തുന്നു. ജാതി തെളിയിക്കാനാവശ്യമായിവരുന്ന വിവിധ രേഖകൾ ഹാജരാക്കാനാവാത്തവർ ജാതിയിൽനിന്നും പുറന്തള്ളപ്പെട്ട് ഒരു സഹായഹസ്തവുമില്ലാതെ കഴിയുന്ന സ്ഥിതിയുമുണ്ട്. സർക്കാറിൽനിന്നും തങ്ങൾക്ക് കിട്ടാൻ സാധ്യതയുള്ള ആനുകൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചും സൗജന്യനിയമസേവനങ്ങളെക്കുറിച്ചും അറിവില്ലാതെ ഉള്ളതുകൊണ്ട് തൃപ്തിപ്പെട്ടു ജീവിക്കാനാണ് ഇവർ ശ്രമിക്കുന്നത്. പട്ടികജാതി-വർഗ്ഗവികസനവകുപ്പുകൾ ഈ വിഭാഗങ്ങളെ പുരോഗതിയിലേക്കുയർത്തുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ ഇവ വെറും പ്രോജക്ടായി നിലനിൽക്കുകയും അർഹതപ്പെട്ടവരുടെ കൈയിലേക്കെത്താതെ ഫണ്ടുകൾ ശൂന്യമാകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരമൊരു സാഹചര്യത്തിൽ ജീവിക്കുന്നവരാണ് ഈ കഥയിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ. അഴുക്കുചാലിനുമുകളിൽ പലക കൊണ്ടടിച്ചുണ്ടാക്കിയ കുടിലും കവിടിപ്പിഞ്ഞാണവും അതിൽ അടുക്കിവെച്ച ഉണക്കച്ചപ്പാത്തിയും പച്ചമുളകും ഉള്ളിക്കീറുകളുമെല്ലാം ദലിതരുടെ ജീവിതദൈന്യതയെ തുറന്നുകാട്ടുന്നവയാണ്.

4.5.8. നീതിയുടെ കാവലാളുകൾ അനീതിയുടെ പക്ഷംചേരുമ്പോൾ

ഭരണഘടന ഒരു വ്യക്തിക്കുനൽകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും അവകാശത്തിന്റേയും സമത്വത്തിന്റേയും മുകളിൽ കൈയ്യേറ്റമുണ്ടാകുമ്പോൾ അവയ്ക്കെതിരെ നിയമാനുസൃതമായ നടപടികൾ സ്വീകരിക്കാനും അവ പുനഃസ്ഥാപിച്ചുകിട്ടാനുമാണ് നീതിന്യായനിർവഹണവകുപ്പ് സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഭരണഘടന വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്ന മൗലികാവകാശങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കേണ്ട ഉത്തരവാദിത്തമാണ് പോലീസിനും കോടതിയ്ക്കുമുള്ളത്. എന്നാൽ 'വേലിതന്നെ വിള തിന്നുക' എന്ന രീതി

യിലാണ് ഇന്ന് കാര്യങ്ങൾ നടക്കുന്നത്. കഥയിൽ പെൺകുട്ടിയുടെ അലറിക്കരച്ചിൽ കേട്ടുവന്ന പോലീസുകാരൻ അക്രമികളുടെ പക്ഷം ചേരുന്നതാണ് കാണുന്നത്. ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന ബലാത്സംഗക്കേസുകളിൽ മിക്കതിലും ഭരണകർത്താക്കളും ഉദ്യോഗസ്ഥരും പ്രതികളാകുന്ന ദുരന്തമാണുള്ളത്. കേരളത്തിലെ സ്ഥിതിയും മറിച്ചല്ല. ദലിത്പെൺകുട്ടികളെ കടത്തിക്കൊണ്ടുപോയി സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതരായ ജന്മിമാരുടെയും പണക്കാരുടെയും കൈയിൽനിന്ന് കൈക്കൂലി വാങ്ങി പച്ചയായ 'വിമൻട്രാഫിക്കിങ്ങി'ന് കൂട്ടുനിൽക്കുന്ന പോലീസുകാരെക്കുറിച്ച് ഉത്തരേന്ത്യൻ ആദിവാസികൾക്കിടയിൽ ജീവിക്കുന്ന ദയാബായി തന്റെ ആത്മകഥയിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. പതിനാലോ പതിനഞ്ചോ വയസ്സുള്ള ദലിത്പെൺകുട്ടികളെ വശീകരിച്ച് കടത്തിക്കൊണ്ട് പോയി ബലാത്സംഗത്തിനിരയാക്കി ഉപേക്ഷിക്കുകയോ കൊലപ്പെടുത്തുകയോ ചെയ്യുന്നത് ഉത്തരേന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ സാധാരണ സംഭവമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. പ്രതികളെല്ലാം സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതരായിരിക്കുകയും നീതി നൽകേണ്ടവർ അവരുടെ കൂട്ടാളികളായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ഇരകൾക്ക് നീതി എന്നത് ഒരു സ്വപ്നം മാത്രമായി അവശേഷിക്കുന്നു. ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ രൂപവും ഭാവവും സ്വീകരിച്ച തനിക്ക് പൊതുസമൂഹത്തിൽ നിന്നുമുണ്ടായ പീഡനങ്ങളും ദയാബായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. വസ്ത്രധാരണരീതി കൊണ്ടും ശരീരഭാഷ കൊണ്ടും ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയാണെന്ന വ്യാജേന സമൂഹം തന്നെ പുറത്താക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതിനെ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ഐക്യബോധമായിട്ടാണ് അവർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. ബലാത്സംഗങ്ങൾ മറ്റുള്ളവയേക്കാൾ പ്രാധാന്യം കൈവരിക്കുന്നതിന് പിന്നിൽ പലപ്പോഴും അക്രമിയുടേയും ഇരയുടേയും വർഗ്ഗജാതിമതപശ്ചാത്തലങ്ങൾക്കും പങ്കുണ്ടാകും. മാധ്യമങ്ങളിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത് മധ്യവർഗ്ഗവിചാരമാണ്. ഡൽഹിയിൽ അതിക്രൂരമായി പീഡിപ്പിക്കപ്പെട്ട പെൺകുട്ടിയുടേതിന് സമാനമായ അനുഭവമാണ് സോണി സോറി എന്ന അധ്യാപികയ്ക്ക് ഛത്തീസ്ഗഡിൽ ഉണ്ടായത്. സോണി ആദിവാസിയും മാവോയിസ്റ്റു ബന്ധം ആരോപിക്കപ്പെടുന്നവളുമായിരുന്നതും അവളെ പീഡിപ്പിച്ചത് ഒരു പോലീ

സുകാരനായതിനാലും ഡൽഹി പെൺകുട്ടിയുടെ കാര്യത്തിലെടുക്കുന്ന താല്പര്യം മാധ്യമങ്ങൾ അവരുടെ കാര്യത്തിൽ കാട്ടിയില്ല. ഇപ്പോൾ സ്ത്രീസുരക്ഷ ഉറപ്പാക്കുമെന്ന് ആണയിടുന്ന സർക്കാരിൽനിന്നോ ഉയർന്ന കോടതിയിൽനിന്നോ സോണിക്ക് അർഹിക്കുന്ന പരിഗണന കിട്ടിയില്ല. സോണിയുടെ പീഡനത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയ പോലീസുകാരനെ ശിക്ഷിക്കാൻ ഭരണസംവിധാനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല[56] എന്നത് ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഇരട്ടത്താപ്പുനയത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നു. ഉയർന്ന പദവിയിലുള്ളവരെല്ലാം സവർണരാകുകയും ദലിതരോട് ജാതീയമായ മനോഭാവം പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥിതിയിൽ ദലിതർക്കുമേലുള്ള പീഡനങ്ങൾ നിരന്തരം തുടരുകയും സവർണരായ അക്രമികൾ രക്ഷപ്പെടുകയും ചെയ്യുകയാണുണ്ടായത്. ഈ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ദുരന്തമുഖം കഥയിൽ വ്യക്തമായി അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ജാതീയത സവർണർക്കു നൽകിയിരുന്ന ആനുകൂല്യങ്ങൾ നിയമംമൂലം നിരോധിക്കപ്പെട്ടിട്ടും ഭരണഘടനയെ, പരമോന്നതമായി കരുതേണ്ട നീതിപീഠത്തെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇത്തരം ക്രൂരമായ സംഭവങ്ങൾ സമകാലിക ഇന്ത്യയിൽ അരങ്ങേറുന്നത്. അക്രമികളുടെ ജാതി പരിശോധിച്ചുകൊണ്ട് നിയമം നടപ്പാക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിലെ നിയമവ്യവസ്ഥിതിയിൽ വിശ്വാസം നഷ്ടപ്പെടുന്ന ജനങ്ങൾ ഇത്തരം ദുരനുഭവങ്ങൾ പുറത്തറിയിക്കാതെ തമസ്കരിക്കുന്ന പ്രവണതയും ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്.

4.6. അരിമ്പാറ - ഒ.വി.വിജയൻ

കഥ, നോവൽ, കാർട്ടൂൺ തുടങ്ങിയ വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെ സമകാലികപ്രശ്നങ്ങളോട് സംവാദാത്മകകാഴ്ചപ്പാടുകൾ ഉന്നയിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രമാണ് ഒ.വി.വിജയന്റെ എഴുത്തുകളിൽ കാണുന്നത്. സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായി പലമാനങ്ങളുള്ള കഥകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. രതിയും നർമ്മവും പരിഹാസവുമാണ് മിക്ക കഥകളുടേയും അടിസ്ഥാനതലമായി വർത്തിക്കുന്നത്. മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ ഏറെ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെട്ട ഒരു കഥയാണ് 'അരിമ്പാറ'. ഇന്ദിരാഗാന്ധിയുടെ ഭരണകാലഘട്ടത്തിലുണ്ടായ അടിയന്തിരാവസ്ഥയുമായി ബന്ധിപ്പിച്ച് രാഷ്ട്രീ

യധ്വന്യാത്മകതലങ്ങളുള്ള കഥ എന്ന് 'അരിമ്പാറ' വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

4.6.1. കഥ

മൂന്ന് ഖണ്ഡങ്ങളായാണ് കഥ എഴുതിയിരിക്കുന്നത്. കീഴ്ച്ചുണ്ടിന്നടിയിൽ പൊങ്ങിയ ഒരു അരിമ്പാറ കാരണം ജീവിതം തകർന്ന കൃഷ്ണനുണ്ണി തന്റെ കദന കഥ പറയുന്നതാണ് പ്രമേയം. ഫ്ളാഷ്ബാക്ക് രീതിയിലാണ് കഥ പറയുന്നത്. അരിമ്പാറയുടെ അവശിഷ്ടമായി മാറി, അരിമ്പാറയാൽതന്നെ വേർപ്പെടുത്തപ്പെട്ട് വീട്ടുവളപ്പിലെ തോട്ടത്തിലെ കരിയിലകൾക്കിടയിരുന്നുകൊണ്ടാണ് അയാൾ തന്റെ കഥ പറഞ്ഞുതുടങ്ങുന്നത്. ചുണ്ടിനടിയിൽ പൊങ്ങിയ ചെറിയൊരു അരിമ്പാറ പതുക്കെപ്പതുക്കെ വളർന്നുവലുതാകുന്നു. വളരുന്ന അരിമ്പാറയോടൊപ്പം ഭാര്യ യും മകനുമടങ്ങുന്ന അയാളുടെ കുടുംബജീവിതം തകരുകയാണ്. ഭാര്യ സുമയും മകനും അരിമ്പാറയെ ചൊല്ലി ഉത്കണ്ഠാകുലരാണ്. അരിമ്പാറ പകരുമെന്ന ഭയം കാരണം സുമ കൃഷ്ണനുണ്ണിയിൽനിന്നും അകലുകയായിരുന്നു. മകനെ ചികിത്സി ക്കാൻ വന്ന ഡോക്ടർ ഏച്ചുമേനവനോടൊപ്പം അവൾ ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നു. ഇതേസ മയം അരിമ്പാറ കത്തിയെടുത്ത് മുറിക്കാൻ ശ്രമിച്ച് കൃഷ്ണനുണ്ണി അബോധാവ സ്ഥയിലായിരുന്നു. ഇതോടെ ഒന്നാം ഖണ്ഡം അവസാനിക്കുന്നു. രണ്ടാം ഖണ്ഡ ത്തിൽ തലച്ചെറുമനായ ചാത്തന്റെ പരിചരണം മൂലം കൃഷ്ണനുണ്ണി ഉണരുന്നു. ചാത്തന്റെ ഭാര്യയുടെ അനുജത്തിയായ നാണി അയാളെ പരിചരിക്കാൻ തയ്യാറാവു ന്നു. നാണിയെ കൃഷ്ണനുണ്ണി തന്റെ താത്പര്യത്തിന് വിധേയയാക്കി ഭോഗിക്കു ന്നു. ഒരു ദിവസം അരിമ്പാറയുടെ ക്രൂരമായ ബലാത്സംഗത്തിനിരയായി നാണി കൊല്ലപ്പെടുന്നു. അമാനുഷികശേഷികൾ പ്രകടിപ്പിച്ച അരിമ്പാറ മരിച്ച നാണിയെ തുടർച്ചയായി ശവഭോഗം നടത്തുന്നു. മൂന്നാമത്തെ ഖണ്ഡം ആരംഭിക്കുന്നത് നാണിയുടെ തലയില്ലാത്ത, അഴുകിയ, മരണഗന്ധം പേറുന്ന ഉടലിൽ ലിംഗമിറക്കി അരിമ്പാറ സ്ഖലനം നടത്തുന്നതോടെയാണ്. തുടർന്ന് അരിമ്പാറ ഇലമരുന്ന് വെച്ച് മുഖത്തുനിന്നും വേർപെട്ട് ഒരു ആനയായി മാറുന്നു. അരിമ്പാറയിൽനിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയ കൃഷ്ണനുണ്ണി സ്വന്തം ജീവിതദൗത്യം തിരിച്ചറിഞ്ഞ് സ്വാത ന്ത്ര്യത്തിന്റെ വായു ശ്വസിച്ച് തന്റെ മരണത്തിന് കാത്തുകിടക്കുന്നിടത്ത് കഥ അവ

സാനിക്കുന്നു.

4.6.2. ആഖ്യാനഘടന

കഥയുടെ കർത്തൃത്വം സവർണപുരുഷനായ കൃഷ്ണനുണ്ണിയിലാണ് കേന്ദ്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അയാളുടെ ആത്മഭാഷണം കഥാരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നു. സാത്ത്വികരായ പിതൃക്കളുടെ പാരമ്പര്യത്തിലെ കണ്ണിയെന്ന നിലയിൽ അയാൾ ആത്മഹർഷം കൊള്ളുന്നുണ്ട്. നൂറുകൊല്ലം പഴക്കമുള്ള നാലുകെട്ടും സമൃദ്ധമായി ചെലവിടാൻ മാത്രമുള്ള കൃഷിനിലങ്ങളും തോട്ടങ്ങളും അയാൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. പൗരാണികമായ നാലുകെട്ടിനുള്ളിലും തൊടിയിലും അമ്പലക്കുളത്തിലും ആത്മാന്വേഷിയായി അയാൾ അലഞ്ഞുനടക്കുന്നു. പാരമ്പര്യമായി അതിപ്രതാപിയായിരുന്ന ഒരു നായർ ജന്മിയുടെ ആത്മഭാഷണം കഥാഖ്യാനമായി സ്വീകരിക്കാൻ കഥാകൃത്ത് നിർബന്ധിതനാവുന്നത് മനുഷ്യഭാവനയുടെ സീമകൾ ലംഘിക്കുന്ന തലത്തിലുള്ള ലൈംഗികചോദനകളുടെ കർത്തൃത്വം ഒരു സവർണ്ണപുരുഷനിൽ മാത്രമേ ചേർന്നുപോകുകയുള്ളൂ എന്നതിനാലാണ്. മനുഷ്യനിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന അധമലൈംഗികവാസനകളെ ഉണർത്തുന്നതിന് മുന്നോടിയായി അതിന്റെ സ്ഥാപനത്തിന് ആവശ്യമായ ഒരു സവർണ്ണപുരുഷകർത്തൃത്വത്തെയാണ് കഥാനായകനിലൂടെ കഥാകൃത്ത് സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിന് സ്വാഭാവികമായ ഒരു അന്തരീക്ഷം ഒരുക്കിയെടുക്കുന്നതിനായി തറവാടും പിതൃക്കളോടുള്ള ആരാധനയും സന്ധ്യാവന്ദനം നടത്തുന്ന അമ്പലവും ഏകാന്തമായ കുളക്കടവും ഭാര്യയും മകനുമൊത്തുള്ള സന്തുഷ്ടജീവിതവും ആമുഖമായി അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സവർണ്ണജീവിതത്തിന്റെ മഹിമ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ ഒരു സവർണപുരുഷന്റെ സാമൂഹിക അധികാരത്തിനുമുമ്പിൽ ഭോഗതൃഷ്ണ നിറഞ്ഞ ജീവിതത്തിന് മുമ്പിൽ, 'വായ കൈകൊണ്ട് പൊത്തിപ്പിടിച്ചിരിക്കാൻ' വായനക്കാരെ സജ്ജരാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

4.6.3. ഉദ്ധൃതമാകുന്ന ലൈംഗികചോദനകൾ

കഥയിൽ കഥാനായകനോളം പ്രാധാന്യം നേടുന്ന ഒരു കഥാസൂചകമാണ് അരിമ്പാറ. ചെറുതിൽനിന്നും വലുതിലേക്കുള്ള അതിന്റെ പരിണാമം അർഥഗർഭമാണ്. മനുഷ്യനിൽ ലൈംഗികമായിട്ടുള്ള അധമസത്തയുടെ ബഹിർഗമനമാണ് അരിമ്പാറ. ''കഥാനായകനിൽ ഉദ്ധൃതമാവുന്ന ഭോഗൗത്സുക്യത്തിലൂടെ അരിമ്പാറ വളരുകയാണെന്ന് ശ്രദ്ധിച്ചാലറിയാം. സംഭോഗവേളയിൽ സുമയുടെ വിരൽസ്പർശവും പിന്നീട് ചാവേറുനായന്മാരുടെ പരമ്പരയിൽപ്പെട്ട ഭോഗിയായൊരു കാരണവരുടെ ആമുഖപ്രയോഗവും, നാണിയോടുതോന്നുന്ന അഭിനിവേശവും നാണിയുമായുള്ള ഇണചേരലും അരിമ്പാറയുടെ രൂപാന്തരത്തിന്റെ പ്രധാന ദശകളാണ്''[57]. മലയോരത്തും പുഴയോരത്തും വിത്തുകൾ വാരിയെറിഞ്ഞ ഭോഗിയായ കോപ്പുണ്ണിയമ്മാവന്റെ ഓർമ്മകളിൽ കഥാനായകൻ പലപ്പോഴും ഹരം കൊള്ളുന്നുണ്ട്. 'ഒന്നിനുമടങ്ങാതെ കാലവർഷവും വേനലുമേറ്റ് ഋതുചക്രങ്ങളുടെ പച്ചവളത്തിൽ വളർന്നു വലുതായ' ചാവേറുനായന്മാരുടെ പിൻഗാമിയെന്നതിൽ അയാൾ അഭിമാനം കൊള്ളുന്നു. കാരണവൻമാരുടെ ജിവീതചരിത്രത്തിൽനിന്നും അയാൾ നേടിയെടുക്കുന്ന ആത്മാവബോധം ഭോഗപരതയുടേതാണ്. കോപ്പുണ്ണിനായർ ചുറ്റുപാടുകളിലേക്ക് തന്റെ ലൈംഗികോർജ്ജത്തെ പ്രസരിപ്പിച്ചപ്പോൾ കൃഷ്ണനുണ്ണി നാലുകെട്ടിനുള്ളിലെ നിഗൂഢതയിലേക്ക് അതിനെ ആവാഹിക്കുകയായിരുന്നു.

4.6.4. വിധേയമാകുന്ന ലൈംഗികകർത്തൃത്വം

സവർണപുരുഷനിൽ ഉദ്ധൃതമായ കാമം പ്രയോഗവത്ക്കരിക്കാൻ പൊതുസമൂഹമനസ്സിന്റെ മുൻവിധിക്കനുസരിച്ച് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തെയാണ് കഥാകൃത്ത് തെരഞ്ഞെടുത്തിരിക്കുന്നത്. അരിമ്പാറയുടെ വളർച്ചയ്ക്കനുസരിച്ച് കൃഷ്ണനുണ്ണിയിൽ ഭോഗാസക്തി വർദ്ധിക്കുന്നതും അയാളുടെ ലൈംഗികകാമനകളോട് ഭാര്യയായ സുമ വിമുഖത പ്രകടിപ്പിച്ച് സാത്വികനായ ഏച്ചുമേനവനോടൊപ്പം ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നതും തുടർന്ന് നാണിയിലൂടെ അയാളുടെ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട കാമം മോചനം നേടുന്നതും പ്രതീകാത്മകമായി അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. നാണിയോട് തോന്നുന്ന കാമാസക്തിയാണ് അരിമ്പാറയുടെ രൂപാന്തരണം സാധ്യമാക്കുന്നത്. ജീവശാസ്ത്രപരമായി ഏതെങ്കിലും ഒരു സ്ത്രീകർത്തൃത്വത്തെ പകരമായി

ട്ടെടുക്കാമായിരുന്ന സന്ദർഭമായിരുന്നു നായകന്റെ വിരഹാവസ്ഥ. എന്നാൽ ഒരു സവർണ്ണസ്ത്രീ ശൂന്യമാക്കിയിട്ട ഇടത്തേയ്ക്ക് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെ ഭോഗത്തിനു മാത്രമായിട്ട് പകരം വെച്ചതിന് പിന്നിൽ വ്യക്തമായ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയപ്രത്യയ ശാസ്ത്രങ്ങളുണ്ട്. ഒരു മനുഷ്യനിലുണരുന്ന കാമത്തെ ശമിപ്പിക്കാൻ മറ്റേതൊരു സ്ത്രീശരീരവും മതിയാകുമെന്നിരിക്കേ എന്തുകൊണ്ട് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീശരീരം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു എന്ന ചോദ്യം സവർണ്ണപുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ നിന്നും സൂക്ഷ്മമായി നിർണ്ണയിച്ചെടുക്കേണ്ട ഉത്തരങ്ങളിലേക്കാണ് നയിക്കുന്നത്. അമിതമായി ഭോഗിച്ച് കൊല്ലാനും തുടർന്ന് ചീഞ്ഞളിഞ്ഞ നിലയിൽ ശവഭോഗം നടത്താനും പര്യാപ്തമായ വെറും ലൈംഗികാവയവമായി, ലൈംഗികശരീരം മാത്രമായി നാണി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു.

4.6.5. പ്രാകൃതമായ മലിനസത്ത

കഥാനായകൻ ഭാര്യയായ സുമയോടൊപ്പമുള്ള ലൈംഗികബന്ധം പലപ്പോഴും ഓർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നുണ്ട്. നാണിയുമായി ഭോഗിക്കുന്ന വേളകളിലാണ് പലപ്പോഴും അതുണരുന്നത്. ഒരു വ്യക്തിയിലെത്തന്നെ സാത്വികവും രാജസവുമായ ഭാവഹാവാദികളെയാണിത് കുറിക്കുന്നത്. പ്രാകൃതമായ കാമത്തിന്റെ ബഹിർസ്ഫുരണമേൽക്കുന്നത് നാണിയുടെ ശരീരമാണ്. ഒരു മനുഷ്യനിലെ കാമത്തിന്റെ സാത്വികവും രാജസവുമായ രണ്ടവസ്ഥകളെ പ്രയോഗിക്കാൻ സമൂഹത്തിലെ രണ്ട് തട്ടിലുള്ള സ്ത്രീശരീരങ്ങളെയാണ് കഥയിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നകത്. അതിനാൽ പ്രാകൃതമായ കാമത്തിന്റെ മലിനസത്ത പേറാനുള്ള ഏക ശരീരമായി ദലിത്സ്ത്രീശരീരത്തെ സ്ഥാപനവത്ക്കരിക്കുന്നു.

4.6.6. കന്മദം മണക്കുന്ന സൗന്ദര്യം

ദലിത്സ്ത്രീശരീരസൗന്ദര്യത്തെ കഥയിൽ ഒരിടത്ത് വർണ്ണിക്കുന്നുണ്ട്. കാണുന്നമാത്രയിൽതന്നെ അമിതഭോഗാസക്തി ഉണർത്തുന്ന കാഴ്ചപ്പണ്ടങ്ങളായി ത്തീരുന്നതാണ് അവരുടെ ശരീരം എന്ന പൊതുബോധം കഥയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. തവിട്ടുനിറമുള്ള ദേഹവും കരിഞ്ചുണ്ടുകളും കാടുപിടിച്ച മുടിയും കരിങ്ക

ണ്ണുള്ള മുലകളും ആദിമമായിട്ടുള്ള, നിരാകൃതി പൂണ്ട, അധമസത്തയായ പ്രാകൃത കാമത്തെ ഉണർത്തുന്ന ലൈംഗികബിംബങ്ങളായിട്ടാണ് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ നാണിയുടെ സേവനപരതയോ സഹായിക്കാനുള്ള മനഃസ്ഥിതിയോ അധ്വാനമോ ഒന്നും ഇവിടെ സൗന്ദര്യഘടകമായി വർത്തിക്കുന്നില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വിധേയപ്പെടലിന്റെ സമൃദ്ധിയിൽ നാണിയുടെ ശരീരം കഥയിൽ പരക്കുന്നു. സവർണ്ണസ്ത്രീയായ ഭാര്യ സുമയ്ക്ക് അരിമ്പാറയോട് തോന്നിയ വെറുപ്പ് നാണിക്കുണ്ടാകുന്നില്ല. ഏത് അറപ്പുളവാക്കുന്ന സന്ദർഭങ്ങളിലും അയാൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നത് കൊടുക്കാൻ സന്നദ്ധയായ ഒരുവൾ എന്ന നിലയിലാണ് കഥയിൽ നാണിയുടെ സ്ഥാനം നിർണ്ണയിച്ചിരിക്കുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ അരിമ്പാറ കഥയിലെ ഒരു പ്രധാന പ്രതീകമാണ്. ഒരു സവർണ്ണപുരുഷനിലെ കാമത്തിന്റെ മൂർദ്ധന്യാവസ്ഥയാണ് അരിമ്പാറയിലൂടെ പ്രതീകവത്ക്കരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആ കാമത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുവാൻ പ്രാപ്തിയുള്ള ദേഹമായിട്ടാണ് കഥയിലേക്ക് നാണിയുടെ ദലിത്ശരീരത്തെ കൊണ്ടുവരുന്നത്.

4.6.7. രതിവൈകൃത(വൈരുദ്ധ്യ)ങ്ങളുടെ അധിനിവേശങ്ങൾ

സ്ത്രീ-പുരുഷലൈംഗികബന്ധത്തിന്റെ സ്വാഭാവികമായൊരു ആവിഷ്കാരമല്ല 'അരിമ്പാറ'യുടേത്. അമിതമായ ഭോഗലാലസതയിൽ ഉന്മാദംകൊണ്ട് രോഗശയ്യയിലായ 'യയാതി'യുടെ പൂർവ്വസ്മരണ കഥാസന്ദർഭത്തിൽ ഉണരുന്നുണ്ട്. കാമത്തെ മോചനമാക്കുന്ന ഒരു മിഥ്യാലോകമാണ് കഥയിൽ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നത്. അപൂർവ്വങ്ങളിൽ അപൂർവ്വവും അതിനിഗൂഢവും സങ്കീർണ്ണവുമായ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ അധോലോകങ്ങളുടെ ആവിഷ്കരണം ബീഭത്സമുളവാക്കുന്നവയാണ്. ചത്തുകിടക്കുന്ന മനുഷ്യസ്ത്രീയുടെ ഉടലുകാണുമ്പോൾ തിടംവെച്ച് പൊങ്ങുന്ന ലിംഗം അഴുകിയ യോനിയിലേക്ക് വഴുതിയിറങ്ങുന്ന കാഴ്ച തരുന്ന അനുഭവം അതിഭയാനകമായ മരവിപ്പും അതോടൊപ്പം ബീഭത്സവും സൃഷ്ടിക്കുന്നതാണ്. രതിവൈകൃതങ്ങളിൽ അഭിരമിക്കുന്ന ശവകാമുകത(ിലര്യൂ ഉലലഹശിഴ) ഒരു നരഭോജി കൂടിയാകുകയും തലയില്ലാത്ത ഉടലിലും ഭോഗിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ വാക്കുകളേയും വികാരങ്ങളേയും ഉല്ലംഘിച്ച് ഭയാനകവും സ്ഫോടനാത്മകവു

മായ അധമസത്ത ഉപഭോഗത്തിന്റെ ജ്ഞാനപദ്ധതിക്കുള്ളിൽ ഭദ്രമാകുന്നു. കാമ ത്തിന്റെ ആവേഗങ്ങളിൽ വളർന്ന് പൊങ്ങുന്ന അരിമ്പാറയിലൂടെ ലൈംഗികതയുടെ അവസ്ഥാന്തരങ്ങളെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഒരു സവർണ്ണപുരുഷന്റെ ലൈംഗിക തയിൽ ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരം എങ്ങനെ ഉപകരണമായി വർത്തിക്കുന്നു എന്ന തിന് ഉത്തമ ദൃഷ്ടാന്തമായി കഥാപ്രമേയം വർത്തിക്കുന്നു.

4.7. പ്രേതഭാഷണം - സി. അയ്യപ്പൻ

ദലിതരുടെ ജീവിതപരിസരങ്ങളിൽനിന്നും സവിശേഷസംഭവങ്ങളെ കണ്ടെ ടുത്ത് ചെറുകഥകളിലൂടെ അവ പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നതിനാണ് സി. അയ്യപ്പൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. ദലിത് അവബോധത്തോടുകൂടി എഴുതപ്പെട്ട കഥകളായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. സ്വസമുദായത്തിന്റെ പരാധീനതകളെ അനുഭവത്തോടുകൂടിയും അതേസമയം പ്രതീക്ഷയോടുകൂടിയും അദ്ദേഹം സമീപിച്ചു. ഭ്രമാത്മകവും ഭാവനാ ത്മകവുമായ കഥാലോകമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റേത്. മാജിക്കൽ റിയലിസ ത്തിന്റെ സ്വാധീനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളിൽ പ്രകടമായിരുന്നു. ദലിത്പാരമ്പര്യ ത്തിലൂന്നിക്കൊണ്ടുള്ള പ്രപഞ്ചാവബോധവും ജീവിതവീക്ഷണവും അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ കഥകളെ വ്യത്യസ്തമാക്കി. ദലിത്കർത്തൃത്വങ്ങളുടെ ആഖ്യാനരീതിയി ലാണ് മിക്ക കഥകളും വികസിപ്പിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ളത്. ദലിതർക്ക് സംസാരിക്കാനുള്ള ഒരിടം കഥാകൃത്ത് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നത് അവരെ പ്രേതരൂപികളും ഭ്രാന്തൻമാരു മാക്കി സ്വതന്ത്രരാക്കിയിട്ടാണ്. 'ഉച്ചയുറക്കത്തിലെ സ്വപ്നങ്ങൾ' (1986), 'ഞണ്ടു കൾ' (2003) തുടങ്ങിയ കഥാസമാഹാരങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റേതായിട്ടുണ്ട്.

4.7.1. കഥ

ആത്മഹത്യ ചെയ്ത ഒരു പുലയസ്ത്രീ തന്റെ ജീവിതരഹസ്യം പങ്കുവെക്കു ന്നതാണ് 'പ്രേതഭാഷണം' എന്ന കഥയുടെ പ്രമേയം. തന്റെ അമ്മ ജോലിക്കു നിന്നിരുന്ന ക്രിസ്ത്യൻ കുടുംബത്തിലെ കുഞ്ഞിക്കോവിന്റെ പ്രണയത്തിൽ വിശ്വ

സിക്കുകയും ഒടുവിൽ വഞ്ചിക്കപ്പെട്ട് തിരസ്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതിന്റെ ദുഃഖത്തിലാണ് അവൾ ആത്മഹത്യ ചെയ്യുന്നത്. ദൈവത്തിൽനിന്നും സ്വന്തം പിതൃത്വം മനസ്സിലാക്കിയ അവൾ കുഞ്ഞിക്കോവ് തന്റെ സഹോദരനാണെന്ന് മന സ്സിലാക്കുന്നു. സ്വന്തം സഹോദരനാൽ നഗ്നത അനാവൃതമാക്കപ്പെട്ട പാപി എന്ന് വിളിച്ച ദൈവത്തെ ക്രിസ്ത്യാനിക്കെങ്ങനെയാണ് പുലയി പെങ്ങളാകുന്നതെന്ന് പറഞ്ഞ് അവൾ ആട്ടിക്കളയുന്നു. കുഞ്ഞിക്കോവിന്റെ നേർപെങ്ങളായ റോസിക്കുട്ടി യുടെ ദേഹത്ത് കടന്നുകൂടിയ അവൾ അയാളുമായി വീണ്ടും ലൈംഗികബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നു. സ്വസഹോദരിയുമായി ലൈംഗികബന്ധത്തിലേർപ്പെടുന്ന കുഞ്ഞി ക്കോവിനെ അയാളുടെ അച്ഛൻ വെട്ടിക്കൊല്ലുന്നു. ഇത്രയും കാര്യങ്ങൾ റോസിക്കു ട്ടിയെ ബോധിപ്പിച്ച് പ്രേതരൂപി ശവക്കുഴിയിലേക്ക് മടങ്ങുകയാണ്. മരിച്ച കുഞ്ഞി ക്കോവിന് ആത്മാവില്ലെന്നും അതുകൊണ്ട് ഇനിയും ശവക്കുഴി വിട്ട് പുറത്തിറങ്ങാ നാഗ്രഹമില്ലെന്നും കണ്ണൻ പറയനെ വിളിച്ച് തന്റെ ശവക്കുഴിക്കുമുകളിൽ കടുകു വാരിയിടീക്കണമെന്നും പറഞ്ഞ് പ്രേതഭാഷണം നിർത്തുന്നതോടെ കഥ അവസാ നിക്കുന്നു.

4.7.2. പ്രേതം കർത്തൃത്വമാകുമ്പോൾ

ഈ കഥയുടെ ആഖ്യാനകർത്തൃത്വം പ്രേതരൂപിയായൊരു ആത്മാവാണ്. ജീവിച്ചിരുന്നപ്പോൾ മനസ്സിലാക്കിയ പല യാഥാർഥ്യങ്ങളും വെട്ടിത്തുറന്നുപറയാൻ കഴിയുന്നൊരു ആഖ്യാനകർത്തൃത്വസ്വാതന്ത്ര്യമാണ് പ്രേതഭാഷണത്തിലൂടെ കഥാ കൃത്ത് നൽകിയിരിക്കുന്നത്. ദലിതർക്ക് ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ ഇല്ലാതിരുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം മരണത്തിലൂടെ അവർ നേടിയെടുക്കുന്നു എന്ന ബോധം കഥ നൽകു ന്നുണ്ട്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഇരയായിരുന്നവൾ തന്നെ ആഖ്യാനപക്ഷത്ത് വരു ന്നത് കഥയ്ക്ക് വേറിട്ടൊരു മാനം നൽകുന്നു. കെട്ടുകഥകളുടേയും മാന്ത്രികതയു ടേയും ഭാവനാത്മകമായൊരു ലാവണ്യബോധം കഥ പങ്കുവെക്കുന്നു.

4.7.3. കാമത്തിന്റെ അധിനിവേശരൂപങ്ങൾ

കഥയുടെ അടിസ്ഥാനം ലൈംഗികതയാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകളിലൂടെ ജാതി യെത്തന്നെ കാമപൂരണത്തിനുള്ള ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയാക്കി മാറ്റുന്നു. കുടുംബപര മായി കാലാകാലങ്ങളിൽ സവർണ്ണപുരുഷന്മാർ ദലിത്സ്ത്രീകളെ ലൈംഗികമായി കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിന്റെ സൂചനകൾ കഥ നൽകുന്നുണ്ട്. കഥയിലെ ദലിതരായ അമ്മയും മകളും സവർണരായ അച്ഛന്റേയും മകന്റേയും ലൈംഗികാധിനിവേശ ത്തിന് ഇരകളായിത്തീരുന്നു.

4.7.4. സങ്കീർണ്ണമാകുന്ന രക്തബന്ധങ്ങൾ

ജാതിബന്ധിതമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ അതിസങ്കീർണ്ണമാകുന്ന രക്തബന്ധങ്ങളേയാണ് പ്രേതഭാഷണത്തിലൂടെ വെളിച്ചത്തു വരുത്തുന്നത്. ജാതിയെ ഒരു അധികാരരൂപമാക്കി മാറ്റുകയും ശരീരത്തെ ഉപഭോഗവസ്തുവാക്കു കയും ചെയ്യുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ പരിണതഫലമാണ് ഇത്തരം രക്തബ ന്ധങ്ങൾ. അച്ഛൻ മകളേയും സഹോദരൻ സഹോദരിയേയും കാമിക്കുന്നത് പുരു ഷാധിപത്യസമൂഹം രതിയെ അധികാരമാക്കി മാറ്റിയതിലൂടെയാണ്. അടക്കിപ്പിടി ക്കുകയും അടിച്ചമർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ലൈംഗികതയിൽനിന്നാണ് അഗമ്യഗമന ങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്.

4.7.5. ജാതീയത അഹൈന്ദവസമൂഹങ്ങളിൽ

ഹിന്ദുമതത്തിൽനിന്ന് ഉത്ഭവിച്ച ജാതീയത മറ്റ് മതങ്ങളിലേക്കുകൂടി വ്യാപി ച്ചതിന്റെ ഫലമായി ബഹിഷ്കൃതരായ ദലിതരുടെ ദുഃഖമാണ് പൊയ്കയിൽ കുമാ രഗുരുവിന്റെ ഗീതങ്ങളിൽ കേൾക്കുന്നത്.

‘‘ഹിന്ദുമതത്തിൻ പുറവഴിയേ
നമ്മൾ അനാഥരെപ്പോൽ സഞ്ചരിച്ചു
ക്രിസ്തുമതത്തിൽ പുറവഴിയേ നമ്മൾ
അനാഥരെപ്പോൽ സഞ്ചരിച്ചു.
ഹിന്ദുമത്തിലും ചേർത്തില്ലല്ലോ നമ്മെ,

ക്രിസ്തുമതത്തിലും ചേർത്തില്ലല്ലോ''

എന്ന് പാടിയ അദ്ദേഹം സവർണക്രൈസ്തവസഭയുടെ ജാതീയത മൂല മാണ് പ്രത്യക്ഷരക്ഷാസഭ സംഘടിപ്പിച്ചത്.

കഥയിലെ സവർണപക്ഷത്തുനിൽക്കുന്നത് കുഞ്ഞിക്കോവും അയാളുടെ അച്ഛനുമടങ്ങുന്ന സവർണ്ണ ക്രിസ്ത്യൻകുടുംബമാണ്. അയൽവക്കത്തെ പുലയകു ടുംബത്തിലെ സ്ത്രീകൾ കുഞ്ഞോക്കോവിന്റെ വീട്ടിലെ പുരുഷന്മാരുടെ ലൈംഗി കചൂഷണത്തിന് ഇരകളാകേണ്ടിവരുന്ന സാമൂഹികഘടനയേയാണ് കഥയിലൂടെ വിമർശിക്കുന്നത്. പ്രേതരൂപിയായ പെൺകുട്ടിയും അവളുടെ അമ്മയും കുഞ്ഞാ ക്കോവിന്റെയും അയാളുടെ അപ്പന്റേയും ഇളയപ്പന്റേയും ലൈംഗികാക്രമണ ങ്ങൾക്ക് വിധേയരാണ്. ജാതിവിഭജനം പൊതുവേ ഹൈന്ദവസമൂഹത്തിലാണെ ങ്കിലും അതിന്റെ വ്യാപനം ഇതരമതസമൂഹങ്ങളിലേക്കും പടരുകയും ഹിന്ദുജന്മി മാർക്ക് സമാനമായി ക്രിസ്ത്യൻ, മുസ്ലീം ജന്മിമാരുണ്ടാകുകയും അവിടെയെല്ലാം ദലിത് സ്ത്രീകൾ ശാരീരികമായി പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അവസ്ഥ കഥ സൂക്ഷ്മമായി സംവേദനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

4.7.6. പ്രണയവും ലൈംഗികതയും

പ്രണയം നടിച്ച് കാമത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്ന സവർണ്ണപുരുഷാധിപത്യമനോ ഭാവം ഏറെയും വരുതിയിലാക്കുന്നത് ദലിത്സ്ത്രീകളെയാണ്. പ്രണയത്തിന്റെ മേമ്പൊടിയോടുകൂടിയാണ് കാമം വിൽക്കപ്പെടുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകൾ എളുപ്പം വഴങ്ങുന്ന, വിധേയപ്പെടുന്ന, പ്രതികരിക്കാത്തവരാണ് എന്നാണ് പൊതുധാരണ കൾ. അതുകൊണ്ട് ഒരു സവർണ്ണസ്ത്രീയുടേതിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി ഒരു ദലി ത്സ്ത്രീയുടെ അടുത്ത് തന്റെ കാമം ഒരു പുരുഷൻ അതിസമർത്ഥമായി പ്രയോഗി ക്കാനൊരുങ്ങുന്നു. പ്രണയം ഭാവിച്ച് അവരെ വശീകരിക്കുന്നതോടൊപ്പം ശരീര ത്തിനുമേൽ അധികാരം സ്ഥാപിച്ച് നിഷ്പ്രയാസം ഉപയോഗിക്കത്തക്കതാക്കി നില നിർത്തുന്നു. പൊതുസമൂഹത്തിലെ പുരുഷന്മാരുടെ ഈ മനോഭാവത്തേയാണ് കഥ ഗൗരവമായി സമീപിക്കുന്നത്. സ്വന്തം അച്ഛന്റെ മകളേയാണ് താൻ ലൈംഗിക

മായി ഉപയോഗിക്കുന്നതെന്നറിഞ്ഞിട്ടും കുഞ്ഞാക്കോ പറയുന്നത് "അതിന് ഞാന വളെ കല്യാണം കഴക്കാനൊന്നും പോണില്ല"[58] എന്നായിരുന്നു.

4.7.7. ദലിതരിലെ സവർണ്ണാഭിമുഖ്യം

പൊതുസമൂഹം നിലനിർത്തുന്ന പൊതുബോധങ്ങളും മുഖ്യധാരാപ്രമേയ ങ്ങളുമെല്ലാം സവർണ്ണാഭിമുഖ്യം പുലർത്തുന്നതാണ്. വിവിധ ജാതിമതസമൂഹങ്ങ ളിലെ മേൽക്കൈ നേടുന്ന സവർണ്ണരുടെ ആശയങ്ങളെയാണ് പൊതുസമൂഹത്തി ലേക്ക് പ്രക്ഷേപിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ ബോധം സ്വാംശീകരിക്കുന്നത് കീഴ്ത്തട്ടിലുള്ള ജനസഞ്ചയങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെ വരുമ്പോൾ എല്ലാ ജനസമൂഹങ്ങളും ബ്രാഹ്മണാശ യങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുകയും അനുകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. 'സദ്യ' എന്ന സവർണ്ണഭ ക്ഷണം കേരളീയരുടെ പൊതുഭക്ഷണമായിതീർന്നതിന് സമാനമായി സംസ്കാര വും അവബോധവും രുചിയും വേഷവുമെല്ലാം സവർണ്ണാഭിമുഖ്യമുള്ളതായിത്തീരു ന്നു. എന്നാൽ ഇത് അബോധത്തിലൂടെ സംഭവിക്കുകയും തിരിച്ചറിയപ്പെടാതെ കിടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. പരോക്ഷമായി അഥവാ ആന്തരികമായി ദലിതർ സ്വാംശീ കരിച്ചെടുത്ത സവർണ്ണബോധത്തെ കഥ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ദലിതനായ അധ്യാപ കന്റെ വിവാഹാലോചനയെ നിരസിക്കുന്നത് സ്വന്തം സമൂഹത്തോടുതന്നെയുള്ള വിമുഖതയായി കഥ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ദലിത്പുരുഷന്മാർക്ക് ദലിത്സ്ത്രീക ളോടുള്ള മനോഭാവവും ഇവിടെ വിമർശിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. വിദ്യാസമ്പന്നരായ ദലിത് പുരുഷന്മാർ കൂടുതലും സ്വന്തം സമൂഹങ്ങളിലെ ദലിത്പെൺകുട്ടികളെ അവഗണിച്ച് സവർണ്ണസ്ത്രീകളുടെ വിവാഹബന്ധം സ്വീകരിക്കുന്നത് ഇത്തരം സവർണ്ണാഭിമുഖ്യങ്ങൾക്കടിമപ്പെട്ടാണ്. കറുപ്പിനെ കുറവായും വെളുപ്പിനെ യോഗ്യ തയായും പരിഗണിക്കുന്ന ദലിത്പുരുഷന്മാരുടെ മനോഭാവം സവർണ്ണപുരുഷന്മാ രുടേതിന് തുല്യമാകുന്നു. വർധിച്ചുവരുന്ന ദലിത്-സവർണ്ണവിവാഹബാന്ധവങ്ങ ളിൽ പ്രായേണ ദലിത്വിഭാഗത്തിൽനിന്ന് പുരുഷനും സവർണ്ണവിഭാഗത്തിൽനിന്ന് സ്ത്രീയുമാണ് ഉൾപ്പെടുന്നതെന്ന കാര്യം ഈ വസ്തുതയെ ഉറപ്പിക്കുന്നു.

4.8. കുടിയന്റെ മക്കൾ - എം.കെ. ശോഭന

'മറുപടിയില്ലാത്ത ചോദ്യങ്ങൾ' എന്ന ഏക കഥാസമാഹാരം കൊണ്ട് ശ്രദ്ധേയയായ എഴുത്തുകാരിയാണ് എം.കെ.ശോഭന. ചെറുകഥാസാഹിത്യമത്സരങ്ങളിൽ സമ്മാനിതയായതിന്റെ പ്രചോദനത്താൽ അവർ സ്വാനുഭവങ്ങൾ ചെറുകഥാരൂപത്തിൽ ആവിഷ്കരിച്ചു. ദലിതരുടേയും പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരുടേയും ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് വായനക്കാരുടെ ശ്രദ്ധ ക്ഷണിക്കുന്ന പതിമൂന്ന് കഥകളാണ് ഈ സമാഹാരത്തിലുള്ളത്. ദലിത്‌വിഭാഗത്തിൽനിന്നുള്ള സ്ത്രീ എഴുത്തുകാരിയെന്ന നിലയ്ക്ക് ശോഭന താനുൾപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ സവിശേഷമായ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങളാണ് കഥയ്ക്ക് വിഷയമായിട്ടുള്ളത്. ജാതീയമായ വിവേചനവും സാമ്പത്തികമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥയും ഒരു വ്യക്തിയെ സമൂഹത്തിൽ ഒറ്റപ്പെടുത്തുന്നതെങ്ങനെയെന്നും മുഖ്യധാരയിൽനിന്നും വഴിമാറി അവർ പുറമ്പോക്കുകളിലേക്ക് എത്തിച്ചേരുന്നതെങ്ങനെയെന്നും ഓരോ കഥകളിലും സൂക്ഷ്മമായി അപഗ്രഥിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. മിക്കകഥകളിലും ജാതി പ്രതിസ്ഥാനത്ത് വരുന്നത് കാണാം. സമൂഹത്തോടുള്ള പ്രതിബദ്ധതയായി എഴുത്തിനെ കാണുന്ന എം.കെ. ശോഭന 'മറുപടിയില്ലാത്ത ചോദ്യങ്ങളു'[59]ടെ ആമുഖത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: ''ഞാനറിയുന്ന, നിങ്ങൾ അറിയുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവർ, പിന്നിട്ട പാതയോരങ്ങളിൽ വിറങ്ങലിച്ചുനിന്നവർ അവർ എന്റെ മനസ്സിനെ കുത്തിനോവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു''. കഥാകാരി തന്റെ ദർശനവും രാഷ്ട്രീയവും ബഹിഷ്കൃതസമൂഹവുമായി അടുത്തുനിൽക്കുന്നതായി പ്രസ്താവിക്കുകയാണിവിടെ.

ദലിത്‌സമൂഹത്തിൽനിന്നുള്ള സ്ത്രീ എഴുത്തുകാരി എന്ന നിലയിൽ എം.കെ.ശോഭനയുടെ ചെറുകഥാസമാഹാരം ഈ പ്രബന്ധത്തിനകത്തുവെച്ച് പരിശോധിക്കപ്പെടുന്നത് കഥാലോകത്തിലുള്ള ആനുഭവികമായ ജ്ഞാനപരിസരത്തെ മുൻനിർത്തിയാണ്. ഉന്നതമായ സാംസ്കാരികമൂലധനമോ, പാരമ്പര്യമായി കൈമാറി കിട്ടിയ സാഹിത്യസിദ്ധിയോ കൈമുതലായിട്ടില്ലാത്ത ഒരു ദലിത്‌സ്ത്രീ തന്റെ അനുഭവപരിസരത്തെ സർഗ്ഗാത്മകമായി ആവിഷ്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് പരിമിതമായ തന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ അറിവിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണെന്ന ബോധത്തോടെ മാത്രമേ[60] ഈ കഥകളുടെ വേരുകൾ ചികയാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.

സാഹിത്യസൃഷ്ടികൾക്കുവേണ്ടി യാത്രപോകാനോ, ദീർഘലക്ഷമയോടെ പൊരുന്നയിരിക്കാനോ ആവിഷ്കാരഭംഗിയുടെ കൂടുതൽ സാധ്യതകൾ അന്വേഷിക്കാനോ കഴിയുന്ന ജീവിതസാഹചര്യം ദലിത്പശ്ചാത്തലമുള്ള എഴുത്തുകാർക്ക് പൊതുവേ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ധ്വന്യാത്മകത വിട്ട് കഥാപ്രമേയത്തെ നേരിട്ടവതരിപ്പിക്കാനാണ് കഥാകാരി ശ്രമിക്കുന്നത്. പലപ്പോഴും അതിവർണ്ണന കഥയെ ദുർബലമാക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും കണ്ടും കേട്ടും മനസ്സിലാക്കിയും തിരിച്ചറിഞ്ഞ ഒരു ലോകത്തെ വളരെ സ്വാഭാവികമായി അകംതുറന്ന് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അനീതികൾക്കെതിരെ എഴുത്തിലൂടെ ശബ്ദിക്കുന്ന എഴുത്തുകാരിയ്ക്ക് ശബ്ദമില്ലാത്തവരുടെ ശബ്ദമായി മാറാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

4.8.1. കഥ

'കുടിയന്റെ മക്കൾ' എന്ന പേരുപോലെ ഒരു മദ്യപാനിയുടെ വീട്ടിലെ ഒരു രാത്രിജീവിതമാണ് കഥാപ്രമേയം. കുടിയന്റെ അമ്മയും ഗർഭിണിയായ ഭാര്യയും രണ്ട് പെൺകുഞ്ഞുങ്ങളുമാണ് പ്രധാന കഥാപാത്രങ്ങൾ. കുടിച്ച് മറിഞ്ഞ് വീട്ടിലേക്ക് വരുന്ന കുടിയനായ ഗൃഹസ്ഥനെ നോക്കി പേടിച്ചരണ്ടിരിക്കുന്ന ഭാര്യയും മക്കളും. അയാൾ വരുമ്പോൾതന്നെ ഭാര്യയെ തെറി പറഞ്ഞ് സംതൃപ്തി നേടുന്നുണ്ട്. കൂലിപ്പണിക്കുപോയി വീട്ടിലേക്കാവശ്യമായ പാത്രങ്ങളും മറ്റ് വസ്തുക്കളും വാങ്ങുന്ന ഭാര്യയെ അയാൾ സംശയിക്കുന്നു. ഭാര്യ കൊടുക്കുന്ന പണംകൊണ്ട് കുടിച്ച് ഭാര്യയേയും കുട്ടികളേയും മർദ്ദിച്ച് ആഹാരസാധനങ്ങൾ നശിപ്പിച്ച് അവരെ വീടിന് പുറത്താക്കിയശേഷം കൂർക്കം വലിച്ചുകിടന്നുറങ്ങുന്ന ഭർത്താവാണയാൾ. അച്ഛനെ പേടിച്ച് പുറത്തേക്കോടിയ കുട്ടികളിൽ ഒരാൾ കുളത്തിൽ വീണ് മരിക്കുന്നു. മകളുടെ മൃതശരീരം കണ്ട് അമ്മയും വെള്ളത്തിൽ ചാടി മരിക്കുന്നു. അവരെ ആശുപത്രിയിലേക്ക് കൊണ്ടുപോയ കാര്യം പറഞ്ഞുവന്ന ആളെ അയാൾ തെറി പറഞ്ഞകറ്റുന്നു. ലഹരിയുടെ സ്വാസ്ഥ്യത്തിൽ ഉറങ്ങുന്ന അയാളെ ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

4.8.2. അപമാനിക്കപ്പെടുന്ന ലൈംഗികശരീരം

ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രധാനവസ്തുത അവൾക്ക് അധ്വാനശരീരത്തെ കൂടാതെ ഒരു ലൈംഗികശരീരവും കൂടിയുണ്ട് എന്ന താണ്. ജാതിക്കകത്തും പുറത്തുമുള്ളവരുടെ സംശയത്തോടുകൂടിയുള്ള വീക്ഷണ ത്തിന് ആ ശരീരം നിരന്തരം വിധേയമാകുമ്പോഴും അത് ഒരു ദുരന്തമാകുന്നു. വീട്ടിനുള്ളിലെ പുരുഷൻ പ്രധാനമായും അവളുടെ അധ്വാനശരീരത്തെ ചൂഷണം ചെയ്യുമ്പോൾ പുറത്തുള്ളവർ രണ്ടിനേയും ചൂഷണത്തിനിരയാക്കുന്നു. ഒരു പുരു ഷനെന്ന നിലയ്ക്ക് ഈ വസ്തുത അറിയാവുന്ന ദലിത് പുരുഷൻ അധ്വാനിക്കാൻ വീടിന് പുറത്തേക്കിറങ്ങുന്ന സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെ പരപുരുഷബന്ധം ആരോ പിച്ച് സ്വാഭാവികമായും സംശയിക്കുകയും അവളുടെ ലൈംഗികശരീരത്തെ മർദ്ദന മുറകളാൽ തനിക്ക് വിധേയപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുകയും അതിനു കഴിയാതെ ക്രൂര മായ ആക്രമണങ്ങൾ അഴിച്ചുവിടുകയും ചെയ്യുന്നു. വീടിന് പുറത്തേക്ക് അത്യ ധ്വാനം ചെയ്യാനിറങ്ങുന്ന സ്ത്രീശരീരം ഒരു പുരുഷശരീരത്തെപ്പോലെ കരുത്തു ള്ളതായിത്തീരുകയും പുരുഷന്റെ നിസ്സഹകരണത്തിൽ കുടുംബത്തിലെ ചെലവു കൾ വഹിക്കാനും കൈകാര്യം ചെയ്യാനും അവർ മാനസികമായി കരുത്തും പക്വത യുമാർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് ഒരു ദലിത്പുരുഷനിൽ മതിപ്പിനുപകരം അസഹിഷ്ണുതയും അലസതയും ആക്രമണസ്വഭാവമാണുണ്ടാക്കുന്നത്. തന്നെ പ്പോലെ എല്ലാ അർഥത്തിലും കരുത്താർജ്ജിച്ച ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ശരീരത്തെ അവൻ ഭയക്കുന്നു. ആ ഭയമൊളിപ്പിക്കാൻ മദ്യത്തെ ആശ്രയിക്കുകയും അതിലൂടെ സ്ത്രീയെ കൈയ്യേറ്റം ചെയ്ത് അടിച്ചമർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

തന്റെ കുടുംബത്തിന്റെ നിലനില്പിനുവേണ്ടി പുറത്തിറങ്ങുന്ന, സ്ത്രീ എത്രതന്നെ പരിശുദ്ധയായിരുന്നാലും അവൾ വ്യക്തിത്വമില്ലാത്തവളും അകറ്റി നിർത്തപ്പെടേണ്ടവളും വിലകുറഞ്ഞ, മാന്യതയില്ലാത്തവളുമായി മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ പൊതുസമൂഹത്തിൽ അവളുടെ ശരീരം പലവിധത്തിൽ അപമാനിതമാകുന്നു. ഈ വസ്തുത കഥയിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്നു. തുച്ഛമായ കൂലിക്കുവേണ്ടി പണി ക്കുപോകുന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെ പൊതുസമൂഹം വിലയിരുത്തുന്നത് ഇങ്ങനെ

യാണ് എന്ന് കഥയിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. അവൾ വാങ്ങിക്കൊണ്ടുവരുന്ന വസ്തുക്കൾ അവൾക്ക് കിട്ടുന്ന വളരെ 'വിലകുറഞ്ഞ സമ്മാനങ്ങളായി'ട്ടാണ് അയാൾ കരുതുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ഭർത്താവിന് വീട്ടുപകരണങ്ങളെല്ലാം നശിപ്പിക്കാനും ആഹാരം വലിച്ചെറിയാനും തോന്നുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ഈ മനോഭാവം ഒരു ദലിത്പുരുഷനിലൂടെയാണ് പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്നത്. ഈയൊരുകാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയാണ് അയാൾ മുഴുവൻ ദലിത്സ്ത്രീകളേയും നോക്കിക്കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തന്റെ അമ്മയെപ്പോലും വിമർശിക്കാനും ധിക്കരിക്കാനും അയാൾക്ക് കഴിയുന്നു. വളർന്നുവരുന്ന പെൺകുഞ്ഞുങ്ങളെ അയാൾ വെറുക്കുന്നത് വിലകുറഞ്ഞ മുക്കുപണ്ടങ്ങളാവാനുള്ള സ്ത്രീകൾ എന്ന അർഥത്തിലാണ്. ബഹുമാനിക്കത്തക്കതായ, ആദരണീയമായ ജന്മങ്ങളായി ദലിത്സ്ത്രീകളെ കരുതാൻ അയാൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല. അധ്വാനത്തിന് മഹത്ത്വം നൽകാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിൽ അധ്വാനത്തിന്റെ ഭാഗഭാക്കായ ദലിത്സ്ത്രീ അമാന്യയായിത്തീരുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

4.8.3. കഥയിലെ ലൈംഗികതലം

ഈ ചെറുകഥയുടെ പ്രമേയം പ്രത്യക്ഷമായി ഒരു മദ്യപാനിയുടെ കുടുംബത്തിലുണ്ടാകുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മമായ പരിശോധനയിൽ കഥാപരിസരത്തെ സംഘർഷത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതിനുള്ള കാരണം സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികതയ്ക്കുമേലുള്ള ദലിത്പുരുഷന്റെ സദാചാരനോട്ടമാണെന്നു പറയാം. പൊതുസമൂഹത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന സ്ത്രീയുടെ മേലുള്ള ലൈംഗികവിലക്കുകൾ സവർണപുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിൽ നിന്നുത്ഭവിച്ചതാണ്. വംശശുദ്ധിയ്ക്കുവേണ്ടി സ്വജാതിയിലെ സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയ്ക്കുമുകളിൽ സവർണപുരുഷന്മാർ അടിച്ചേൽപ്പിച്ച കർശനനിയന്ത്രണങ്ങളാണ് പിൽക്കാലത്ത് മറ്റ് ജാതിസമൂഹങ്ങളിലേക്ക് കിനിഞ്ഞിറങ്ങിയിരിക്കുന്നത്. സ്വന്തം വീട്ടിലെ, ജാതിയിലെ, മതത്തിലെ സ്ത്രീകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിലൂടെ മറ്റ് സമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളേയും ഒതുക്കുന്നതിനുള്ള നിഗൂഢപ്രത്യയശാസ്ത്രമായി സദാചാരം പരിണമിച്ചു. സവർണജാതിസമൂഹങ്ങളിലേതുപോലുള്ള സദാചാരവിലക്കുകൾ ദലിത്

സമൂഹങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നില്ല. ദലിത്സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാർ ഒന്നിച്ച് കഠിനധ്വാന ത്തിലേർപ്പെടുകയും കൂലിവാങ്ങിക്കുകയും കള്ളുവാറ്റിയെടുക്കുന്ന കേന്ദ്രങ്ങളിൽ പോയി കുടിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ചിലപ്പോഴെല്ലാം അവർ ഒരുമിച്ച് കള്ളുവാറ്റി യെടുക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. ദലിത്സമൂഹത്തിൽ ആദ്യകാലങ്ങളിലുണ്ടായി രുന്ന ഈ സ്ത്രീ-പുരുഷസമത്വം പിൽക്കാലത്ത് നഷ്ടപ്പെടുകയും മറ്റ് ജാതിസമൂഹ ങ്ങളിലേതുപോലെ സ്ത്രീ പുരുഷന്റെ നിയന്ത്രണാധികാരത്തിന് കീഴിലാവുകയും ചെയ്തു.

ഇതരസമൂഹങ്ങളിൽനിന്നും പുരുഷാധിപത്യമൂല്യങ്ങൾ സ്വാംശീകരിച്ച ദലി ത്പുരുഷൻമാർ സ്വജാതിയിലെ സ്ത്രീകളിൽ അത് പ്രയോഗിക്കുവാൻ തുടങ്ങു കയും പൊതുവേ സമത്വപൂർണ്ണമായ സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിന് അതോടുകൂടി തിരശ്ശീലവീഴുകയും ചെയ്തു. പുരുഷനെന്നനിലയിൽ തനിക്ക് അധികാരം പ്രയോ ഗിക്കാനും നിലനിർത്താനും വേണ്ടിവന്നാൽ ക്രയവിക്രയം ചെയ്യാനും കഴിയുന്ന വെറുമൊരു ഉപഭോഗവസ്തുകൂടിയാണ് സ്ത്രീ എന്ന് അവൻ തിരിച്ചറിയുന്ന ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കുമേൽ സ്വസമുദായത്തിലെ പുരുഷന്മാ രിൽനിന്നും അസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വിലക്കുകൾ ഉണ്ടായിത്തുടങ്ങുന്നത്. അതുവരെ അവർ സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അധികാരത്തിനുകീഴിൽ തുല്യഅടിമകളാ യിരുന്നു. ഈ അടിമത്തത്തിന്റെ വിടുതലിൽനിന്നുമാണ് ദലിത്പുരുഷസമൂഹം പുരുഷനെന്ന ലിംഗപരമായ അധികാരത്തിനുകീഴിലേക്ക് തന്നോളം സാമൂഹികപു രോഗതിയാർജ്ജിച്ചിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തെ ഒതുക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒരു സ്ത്രീയുടെ ശുദ്ധി എന്നത് അവളുടെ ലൈംഗികശുദ്ധിയായി കരുതിയിരുന്ന മേൽജാതിസമൂഹങ്ങളുടെ സദാചാരമൂല്യങ്ങൾ പിന്തുടർന്ന ദലിത്പുരുഷസമൂഹം പൊതുഇടങ്ങളിലും മറ്റും ഒന്നിലേറെ പുരുഷന്മാരോടൊപ്പം അധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീയെ ലൈംഗികസദാചാരനിഷ്ഠയില്ലാത്തവളായിട്ടാണ് പരിഗണിച്ചത്. ഇങ്ങനെ സവർണസമൂഹത്തിന്റെ സദാചാരമൂല്യവ്യവസ്ഥ അബോ ധത്തിൽ സ്വീകരിച്ച് ദലിത്സ്ത്രീകളെ വീക്ഷിക്കുന്ന ദലിത്പുരുഷാധിപത്യസമൂഹ ത്തിന്റെ ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു ഈ കഥയിലെ പുരുഷകഥാപാത്രം.

4.8.4. അമ്മ എന്ന പൊതുസങ്കല്പം

നിലവിലുള്ള മാതൃസങ്കല്പമനുസരിച്ച് മാതാവ് ഭൂമിയോളം താഴുന്നവളും സഹനയും ഉദാരശീലയുമാണ്. സ്ത്രീയ്ക്ക് മാതൃത്വത്തിന് മഹനീയസ്ഥാനം നൽകുന്ന ഒരു രാജ്യത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ പീഡിതരാകുന്നത് അമ്മമാരും പെൺകുട്ടികളുമാണ് എന്നത് വൈരുധ്യമാണ്. സവർണകുടുംബങ്ങളിലെ അമ്മസങ്കല്പമാണ് മാതൃത്വത്തിന്റെ മാതൃകയായി പൊതുസമൂഹം സാധാരണ സ്വീകരിച്ചുപോരുന്നത്. കൈയ്യയച്ച് സഹായം ചെയ്യുകയും സ്നേഹശീലയും മിതവും പതിഞ്ഞതുമായ ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുകയും ഒരു സവർണവ്യവസ്ഥാപിതസമൂഹം അംഗീകരിച്ച സ്ത്രീധർമ്മങ്ങളേയെല്ലാം സ്വാംശീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സവർണ്ണമാതൃസങ്കൽപ്പമാണ് മുഖ്യധാരയിൽ സ്ഥാപിതമായിട്ടുള്ളത്. ജാതിമേധാവിത്തസമൂഹത്തിൽ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവുമായ ഉന്നമനമാണ് ഇത്തരം മാതൃസങ്കൽപ്പങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികപദവി നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത്തരമൊരു മാതൃപദവി ദലിതയായ മാതാവുമായി ചേർന്നുപോകുന്നില്ല. ദലിത് സമൂഹങ്ങളിൽ ഭൂരിഭാഗവും അതിജീവനം നിലനിർത്തുന്നത് കുടുംബത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ ഔചിത്യപരമായ പ്രവൃത്തിയും ഇടപെടലും മൂലമാണ്. സുരക്ഷിതമായ കുടുംബപശ്ചാത്തലത്തിൽ നിലനിന്നുകൊണ്ട് മാതൃത്വപദവി അലങ്കരിക്കാനുള്ള സാമൂഹികചുറ്റുപാട് ഒരു ദലിത്മാതാവിനെ സംബന്ധിച്ച് അപ്രാപ്യമാണ്. സ്വന്തം മകനാൽ ഭർത്സിക്കപ്പെടുകയും മകനെ ശപിക്കേണ്ടിവരികയും ചെയ്യുന്ന ഒരു അമ്മയാണ് ഈ കഥാപശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉള്ളത്. ബാല്യം മുതൽ വാർധക്യംവരെ സ്വന്തം കുടുംബത്തിനുവേണ്ടി അധ്വാനിക്കുന്ന അമ്മ, മുതിർന്ന മക്കളാൽ വിചാരണ ചെയ്യപ്പെടുകയും അവഗണിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അമ്മ തുടങ്ങിയ മാതൃസങ്കല്പങ്ങളും ചേർക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്.

4.8.5. മദ്യം എന്ന സാമൂഹികവിപത്ത്

മദ്യപാനം മൂലമുണ്ടാകുന്ന കുടുംബപ്രശ്നങ്ങൾ ഏറെയും താഴേക്കിടയിലെ മനുഷ്യരിലാണ് എന്നത് അവരുടെ സാമൂഹികമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥയെ

ക്കൂടി എടുത്തുകാണിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെ മേൽത്തട്ടുകളിലെ ജനങ്ങൾ മദ്യത്തെ കുടിക്കുമ്പോൾ താഴെത്തട്ടുകളിലുള്ളവരെ മദ്യമാണ് കുടിച്ചുവറ്റിക്കുന്നത്. അധ്വാനിച്ചുകിട്ടുന്ന മുഴുവൻ കാശിനും കുടിച്ച് തെറിപ്പാട്ടും പാടി നാലുകാലിൽ തന്റെ പുരയിടം തേടിപോകുന്ന കുടിയൻ നാട്ടിൻപുറങ്ങളിലെ നിത്യകാഴ്ചയാണ്. റോഡരികിലും കടത്തിണ്ണകളിലും മദ്യം നൽകുന്ന ലഹരിയിൽ വീണുകിടക്കുന്ന ഇവരുടെ കുടുംബത്തിന്റെ അവസ്ഥ വളരെ ദയനീയമാണ്. ഒരു കുടുംബകത്തിലെ സ്ത്രീയും പുരുഷനും ഒന്നിച്ചുകുടിച്ച് ബോധം മറിയുന്ന അവസ്ഥകളും ഉണ്ട്. അല്പം മദ്യം കിട്ടുമെങ്കിൽ എന്തു ജോലിയും ചെയ്യാൻ തയ്യാറാവുന്ന ഈ സമൂഹത്തിന്റെ അജ്ഞതയേയും ദൗർബല്യത്തേയും മുതലെടുക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് സമ്പന്നർ ജീവിക്കുന്നതെന്ന് തിരിച്ചറിയാനുള്ള വിവേകം ഇവർക്കുണ്ടാകുന്നില്ല. 'മദ്യം വിഷമാണ്' എന്ന ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ഉദ്ബോധനം താഴെത്തട്ടിലെ ജനങ്ങൾ മദ്യത്തിന് അടിമപ്പെട്ട വസ്തുത മനസ്സിലാക്കിക്കൊണ്ടുള്ളതാണ്. മകനും ഭർത്താവും അച്ഛനുമെന്ന നിലകളിലുള്ള കടമകൾ നിറവേറ്റേണ്ട പുരുഷൻ കുടിച്ച് കുടുംബഭദ്രത നശിപ്പിക്കുമ്പോൾ നിസ്സഹായരാകുന്ന സ്ത്രീകളുടേയും കുട്ടികളുടേയും ജീവിതാവസ്ഥയാണ് കഥയിൽ തെളിയുന്നത്.

4.8.6. അരക്ഷിതമാകുന്ന ബാല്യം

കുടിച്ച് ഉന്മത്തമായ പുരുഷൻ നിറഞ്ഞാടുമ്പോൾ തകർത്തെറിയപ്പെടുന്നത് കുട്ടികളുടെ ജീവിതമാണ്. വീട്ടിലെ സ്ത്രീകളെയെല്ലാം തല്ലി തെറിപറഞ്ഞ് ആഹാരസാധനങ്ങളെല്ലാം വലിച്ചെറിയുന്ന 'അച്ഛനെ' കുട്ടികൾ ഭയക്കുകയും തങ്ങളിലേക്കുതന്നെ കൂടുതൽ ഉൾവലിയുകയും ചെയ്യുന്നു. അഭയമാകേണ്ട കരങ്ങളിൽ നിന്നും അക്രമം പ്രതീക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് പേടിച്ച് വീടിനുപുറത്തെ ഇരുട്ടിലേക്കോടിപോകുന്ന സ്ത്രീകളും കുട്ടികളും സാങ്കല്പികലോകത്തിൽനിന്ന് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളല്ല. പച്ചയായ ജീവിതയാഥാർഥ്യത്തിൽനിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞ നിസ്സഹായരായ മനുഷ്യരൂപങ്ങളാണ്. ഇത്തരം കുടുംബങ്ങളിൽ വളരുന്ന കുട്ടികൾ പൊതുസമൂഹത്തിൽ മാനസികമായ സമചിത്തത പുലർത്തുന്നില്ല. വിഷാദരോഗിയായി കടുത്ത മൗനത്തിലേക്കോ എന്തിനോടും പെട്ടെന്ന് പ്രതിക

രിച്ച് അക്രമവാസന പ്രകടിപ്പിച്ച് കുറ്റവാളി സമൂഹത്തിലേക്കോ ഇവർ എളുപ്പ ത്തിൽ എത്തുന്നു. പൊതുസമൂഹത്തിന് പിന്നാക്കവിഭാഗത്തിലുള്ളവരോടുണ്ടാ കാൻ സാധ്യതയുള്ള സ്വാഭാവികമായ ബഹിഷ്കരണവും കൂടിയാകുമ്പോൾ ഒരു മനുഷ്യനെന്നനിലയിലുള്ള അധഃപതനത്തിന് അസ്ഥിവാരമിടുകയായി. സ്കൂൾത ലത്തിൽ പഠിക്കുന്ന കുട്ടികളിൽ ഇങ്ങനെ പുറന്തള്ളലിന് വിധേയരാകുന്നവരിൽ ഏറിയ പങ്കും ദലിത്‌വിഭാഗത്തിൽ നിന്നുള്ളവരാണ്. പഠനത്തിലും സ്വഭാവത്തിലും മോശക്കാരായി ഗണിക്കപ്പെടുന്ന ഇവരുടെ അടിസ്ഥാനപ്രശ്നങ്ങളെ അഭിമുഖീകരി ക്കാൻ അധികൃതർ തയ്യാറാകുന്നില്ല. 'താന്തോന്നി' എന്ന് മുദ്രകുത്തപ്പെട്ടവർ അവ സാനം വരേയ്ക്കും അതിൽത്തന്നെ നിലകൊള്ളുന്ന സാഹചര്യങ്ങൾ നിരന്തരമു ണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതേസമയം ആത്മഹത്യയിലും പ്രണയബന്ധങ്ങളിലും എത്തിച്ചേരുന്ന പ്രവണതകളുമുണ്ട്. ദലിതരായ അമ്മയുടേയും മക്കളുടേയും മര ണത്തിലേക്കെത്തിക്കുന്ന ഈ കഥാപശ്ചാത്തലം ഇങ്ങനെ ദലിതർ നേരിടുന്ന ബഹുമുഖപ്രശ്നങ്ങളിലേക്കുള്ള സംവാദത്തിന് വഴിതുറക്കുന്നുണ്ട്.

സമകാലികസമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീകളുടെ ലിംഗപദവിയെന്നത് ഒരു സാമൂഹി കനിർമ്മിതിയാണ്. ജാതി, മത, സാമ്പത്തികഘടകങ്ങളാണ് ഇവയെ നിർണ്ണയിക്കു ന്നത്. സമൂഹത്തിന്റെ അടിപ്പടവുകളിൽ ജീവിക്കുന്ന ദലിത്‌സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗി കത മുൻവിധിയോടെയുള്ള സാമൂഹികനിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാണ്. ഇങ്ങനെ യുള്ള സാമൂഹികമുൻവിധികളിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന പെരുമാറ്റ വൈകല്യങ്ങളാണ് ദലിത്‌സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയെ അപമാനവീകരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ അപമാന വീകരിക്കപ്പെട്ട ലൈംഗികസ്വത്വത്തിനുമുകളിൽ പടുത്തുയർത്തുന്നതാണ് ദലി ത്‌സ്ത്രീകർത്തൃത്വനിർമ്മിതി. ദലിത്‌സ്ത്രീയുടെ ലൈംഗികമായ വിധേയത്തം പ്രത്യക്ഷീകരിക്കുന്നതാണ് മേൽസൂചിപ്പിച്ച കഥകളിലെ കഥാപാത്രങ്ങൾ. സ്വന്തം ലൈംഗികതയ്ക്കുമേൽ സ്വയംനിർണ്ണയാവകാശം ഉറപ്പിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണാനില്ല. എന്നാൽ 'പ്രേതഭാഷണം' പോലുള്ള കഥകളിൽ പ്രേതരൂപിയായി മാറിയശേഷം സ്വന്തം ലൈംഗികതയെ സ്വപക്ഷത്തുനിന്ന് സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നതുകാണാം. മരണത്തിലൂടെ ലൈംഗികസ്വാതന്ത്ര്യം നേടിയെ

ടുത്ത് പ്രതികാരം ചെയ്യുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ ഇത്തരം നിർമ്മിതികളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതാണ്. പൊതുസമൂഹത്തിൽനിന്ന് ഏതുസാഹചര്യങ്ങളിലും ലൈംഗികാക്രമണം പ്രതീക്ഷിക്കേണ്ടവരായിട്ടാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. അവരുടെ ലൈംഗികശരീരം വ്യക്ത്യധിഷ്ഠിതമെന്നതിൽ ഉപരിയായി 'പൊതു'വായിട്ടാണ് കരുതപ്പെടുന്നത്. പൊതുമുതൽ നശിപ്പിക്കുന്നതിൽ സമൂഹമനഃസാക്ഷിക്ക് യാതൊരു കുറ്റബോധവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതിന് സമാനമായിട്ടുള്ള പൊതുവികാരവും സമീപനവുമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികശരീരത്തേയും ആക്രമിക്കാൻ മുതിരുന്നത്. ഒരു പൊതുമൂത്രപ്പുരയിൽ കയറി അതുപയോഗിച്ചശേഷം അതിന്റെ ചുമരിൽ തന്റെ അബോധത്തിലെ രതിവൈകൃതങ്ങൾ കോറിയിട്ട് സ്ഖലനാനുഭൂതി നേടുന്ന പുരുഷന്മാരുടെ ലൈംഗികാവബോധമാണ് ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെ സമാനരീതിയിൽ ഉപയോഗിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. വീട്ടിൽ ശൗചാലയമില്ലാത്തതിനാൽ വെളിയിൽ പോയി ഇരിക്കേണ്ട ഗതികേടനുഭവിക്കുന്ന സ്ത്രീകളും പെൺകുട്ടികളും പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് ഇത്തരം മനോഭാവങ്ങളെ പ്രയോഗവത്ക്കരിക്കുന്നതിന്റെ ഫലമായാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള സങ്കീർണ്ണമായ പ്രതിസന്ധികളേയാണ് ആധുനിക ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങൾ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടത്.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

---

1 Barry M. Dank (Ed.) *The Politics of Sexuality*. Vol. 3. (USA: Transaction Publishers, 1999) 24.

2 Judith Butler. 'Gender Trouble'. *Feminism and the Subversion of Identity*. (London: Routledge, 1999) 164.

3 k t´ nj v am\ n ¨ en i ccn] ck y§ f se i ccPch nXw (t I mXawKe w ssk I Xw _ p k y 2012) 67.

4 Sn} p 21.

5 Sn} p 25.

6 Sn} p 26.

7 F ³ .s I .ch q[µ ³ . "s^ am n vk n nXyk aq \ w B [p n m ek n nXyk aq \ § Ä. k nsP.t PmÄPv(F U n). (XrÈ qÀ: _ q vh w, 1996) 174.

8 Wendy Harcourt. *Body Politics and Development.* (London: Zed Books, 2009) 35.

9 Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of Prison,* (Harmondsworth: Penguin, 1979) 21.

10 Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks.* (New York: Grove Press, 1991) 33.

11 Ibid 33.

12 Da N{I hÀ¨ n PmXnsb emKhXy en p¼mÄ. (t I mgn¡ nSvanXr-qan_ p k y 2008) 39.

[13] Uma Chakravarthi. *In Everyday Lives Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of Ancient India.* (New Delhi: Thoolika Books, 2007) 3-38.

[14] Kumkum Roy. 'The Politics of Reproduction in Early India'. *The Power of Gender and The Gender of Power: Exploration in Early Indian History.* (New Delhi: Oxford University Press, 2010) 165-194.

[15] sI .A PrX. Pdh rη rñ pÅ A h ł rñ § Ä. (amhe rη c: t^ - rb ³ _ pd kx y 2007) 87.

[16] t U m.] dh qÅ _ n e Xrl rñ rb À. `rcXk {Xd Ä \ qþm pd f re qsS. (t l rgrl ¡ rSv anXr-`qan_ pd kx y 2010) 150þ151.

[17] Jaya Tyagi. *Engendering the Household.* (New Delhi: Orient Longman, 2008) 1-61.

[18] *The Politics of Reproduction in Early India.* 165-195.

[19] PrX rsb e rwKh Xy eη pd ¼ rÅ. 60.

[20] t U m.] rKoX. "k {XoX zwþHcpNcr{Xrnt\ ≩ Ww', t l cf k wk \/ rc} T\ § Ä.] · \ cnaN-{µ ³ \ rb À (F U n). (t l rn•b w l dâ v pd kx y 2011) 962.

[21] t U m. F wKwKr[e³ . k {Xd h Ø t l cf⁻ rÅ. (Xrcph \ ´ } pcw ssk ³ _ pd kx y 20074) 111.

[22] sdnare Yrη À. `qXł re h pwap³ h r[rl f pw] ntKnh rµ¸ rÅ (] en) (Xrcph \ ´ } pcw Nrí] » rl j gkx y 2005) 70.

[23] k {Xd h Ø t l cf⁻ rÅ .110.

[24] Sn} p 111.

[25] Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol 1.*(London: Vintage, 1998) 6.

[26] sI .F wt h W pd Kr} rÅ (F U n) t l cf wsse wKrl X e rwK\ oX n (Xrcph \ ´ } pcw ssk ³ _ pd kx y 2006) 124.

[27] PrX rsb e rwKh Xy eη pd ¼ rÅ. 101.

[28] Sn} p 168.

[29] t l cf wsse wKrl X, e rwK\ oX n 123.

[30] F .h nA \ rÅ l pa rÅ. b rcaynh pA Saab psS Pdh rXw (t l rgrl ¡ rSv anXr-qan_ pd kx y 2009) 29þ30.

[31] k rÅ h rη p‹nt Pnk ^ v"k {Xdk zXznh rj \/ rcwae b rfi sNdpd Yb rÅ". Kt h j W{] - -Ô w (t l ef k ÀÆ e rñ re , 2008) 29.

[32] sI .B ÀCµ rc. k ss{XW ł rak q{X w (t l rn•b w U rk n_ pd kx y 2012) 224.

[33] Pdh rη rñ pÅ A h ł rñ § Ä. 166.

[34] Sn} p 88þ89.

[35] \ f rñ nPace . Hcpsse wKrl s¯ rgre rfi rb psS B ß ł Y. (t l rn•b w U rk n_ pd kx y 2005) 18þ19.

[36] Sn} p 78.

[37] t l cf w, sse wKrl X e rwK\ oX n 124þ125.

[38] sk e d\ {] ¡ rñ w sN§ dk aeh pwF sâ Pdh rXh pw H.sI .k t´ rj yF w_ rat\ rPv (F gp¯ y. (t l rn•b w U rk n_ pd kx y 2013) 91.

[39] Sn} p 125.

[40] Rekha Raj. 'Rajani Suicide'. G. Arunima (trans.) *No Alphabets in Sight, New Dalit Writing from South India.* K.Satyanarayana & Susie Tharu. (New Delhi: Penguin Books, 2011) 572-574.

[41]] rKoX. Cc rη t W rac rη t W rCSs] Se pd Ä. (sN§ ¶ qÅ: sdb v t_ m] » rl j gi y 2008) 124.

[42] t l cf wsse wKrl X e rwK\ oX n 23.

[43] Sn} p 125.

[44] tcj a `cZznPv (F U n). anYy ł Ä ¡ ¸ pdw k zh À¤ sse wKrl X t l cf⁻ rÅ. (t l rn•b w U rk n_ pd kx y 2004) 38.

[45] Sn} p 33.

[46] Lovely Stephen. 'Dalit Women: The Problem of Self Emanicipation' T.M.Yesudasan (Trans.) *No Alphabets in Sight, New Dalit Writing from South India.* K.Satyanarayana & Susie Tharu. (New Delhi: Penguin Books, 2011) 586.

[47] anYył Ä¡ ¸ pdwk zh À¤ssewKnł X tl cf¯ nÂ. 33.

[48] Sn} p 33.

[49] h rµ ł nem«vA XnPch \ h pwh nłanN\ h pw (Xncph\´ } pcw Nń] » nłj gk y2006) 222

[50] Pch³ tPm_ vtXnak v"] pcp ³ anÀ_ e nÕ wKwsN¿ p¶ sX´ psl m ?. anXr`qan B gN¸ Xn¸ v90, 44. (P\ ph cn2013)] p

[51] cn[mł rj W³ sNdph Ãn(F Ư n). B W[nł nc¯ nsâ _ e{] łb nK§ Ä. (Xncph\´ -] pcw Nń] » nłj gk y2013) 76

[52] Sn} p 66.

[53] _ nB À} n`nk łv À. "P\ ¡ q‹wad¶ e£ y§ Ä'. anXr`qanB gN¸ Xn¸ v90, 44. (P\ ph cn 2013)] p

[54]] pe nłh «. an[h n¡ p‹nb psS l Ył Ä k ¼qÀ® w(tl m«b w U nk n_ pl k y2003) 592.

[55] D.R.Nagaraj. *The Flaming Feet: A Study of the Dalit Movement.* (Bangalore: South Form Press, 1993)22.

[56] "P\ ¡ q‹wad¶ e£ y§ Ä'. 18.

[57] B j nłat\ mª . {] Xnłcn[§ Ä. (XrÈqÀ: F ¨ vB âvk n_ pl k y2006) 75.

[58] k nA ¿¸ ³ . k nA ¿¸ sâ l Ył Ä. (s] ³ Kzª , at\ nca, 2008) 76.

[59] F wsl .łi mì\ . adp} Snb nÃm tNnZy§ Ä. (tl m«b w\ mj WÂ _ pl ìv mÄ, 2012)

[60] Gopal Guru & Sundar Sarukkai. *Cracked Mirror An Indian Debate on Experience and Theory.* (New Delhi: Oxford University Press, 2012) 46-70.

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

അധ്യായം 5

ദലിത്സ്ത്രീ:
പ്രതിരോധവും ആഖ്യാനവും

അധ്യായം അഞ്ച്

ദലിത്സ്ത്രീ: പ്രതിരോധവും ആഖ്യാനവും

വ്യവസ്ഥാപിതമായ അധികാരഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ ഒരു ജനത സ്വയം രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്ന സമരമാർഗ്ഗങ്ങളാണ് പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിനുള്ളിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. ഭരണാധികാരികളുടേയും അധികാരശക്തികേന്ദ്രങ്ങളുടേയും കർശനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കുള്ളിലാകുമ്പോൾ അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ജനത സ്വാഭാവികമായ അതിനെതിരെ ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളാരംഭിക്കുന്നു. അധികാരവ്യവസ്ഥയോട് എതിരിടാൻ സ്വയംസംഘടിതരൂപങ്ങളാവിഷ്കരിക്കുന്ന അവർ, നിലനിൽക്കുന്ന ജീവിതചുറ്റുപാടുകളിൽനിന്നും അതിജീവനമാർഗ്ഗങ്ങളാർജ്ജിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സവർണ്ണജാതിമതശക്തികൾ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്ന ഭരണാധികാരത്തിനുകീഴിൽ അനേകം വർഷങ്ങളായി കീഴമർന്നിരുന്ന ഒരു ജനതയായിരുന്നു ദലിതർ. ദലിതർക്കുള്ളിലെ ദലിതരായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയുടെ ഇരകൾ കൂടിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിമതസവർണ്ണാധികാരശക്തികളോടെതിരിട്ട് നിലനിൽക്കേണ്ടിവന്നത് മറ്റ് സമൂഹങ്ങളേക്കാൾ കൂടുതൽ ദലിത്സമൂഹത്തിനായിരുന്നു. തങ്ങൾ ജീവിക്കുന്ന സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നും ദലിത്ജനത ആവിഷ്കരിച്ചെടുത്ത വിവിധ പ്രതിരോധമാർഗ്ഗങ്ങളെക്കുറിച്ചാണ് ഇവിടെ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. അത്തരം സമരമുറകൾ രൂപപ്പെട്ട സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതിരോധസങ്കല്പത്തെക്കുറിച്ചും ആനുഷംഗികമായി പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. കൂടാതെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രതിരോധപ്രതിനിധാനമായി വന്നിട്ടുള്ള തിരഞ്ഞെടുത്ത ചെറുകഥകളെക്കൂടി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

5.1. പ്രതിരോധസംസ്കാരം

പ്രതിരോധസംസ്കാരം ലോകത്ത് രൂപപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുള്ളത് വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളിലാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രതിരോധത്തിന്റെ സാംസ്

കാരികതലം വിശകലനവിധേയമാക്കേണ്ടതാണ്. അധിനിവേശത്തിന്റെ, അധികാരത്തിന്റെ വിവിധ തരത്തിലുള്ള ശക്തികേന്ദ്രങ്ങൾ മനുഷ്യജീവിതത്തെ പിടിമുറുക്കുന്നത് സ്വാഭാവികമായ വസ്തുതയായി ലോകം ഇന്ന് അംഗീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ സ്ഥലകാലഭേദമനുസരിച്ച് അതതു സാമൂഹികസാഹചര്യങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകൾക്കനുസൃതമായി സവിശേഷമായൊരു ചുറ്റുപാടിലായിരിക്കും രൂപപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടാവുക. അധികാരം പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ ചെറുത്തുനില്പുകളാണ് വലിയ വിപ്ലവസമരങ്ങൾക്കുവരെ കാരണമാകുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെ ശക്തികേന്ദ്രങ്ങൾ മനുഷ്യജീവിതത്തെ മർദ്ദിക്കുന്നതിന്റെ സ്വഭാവത്തിനനുസരിച്ചാണ് പ്രതിരോധപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് ഒരു രീതിശാസ്ത്രം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത്. മർദ്ദക-മർദ്ദിതജനവിഭാഗങ്ങളെകുറിച്ചുള്ള പഠനം മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതകളിലേക്കും സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിപ്പടവുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകളിലേക്ക് നയിക്കുന്നത്. അടിസ്ഥാനപരമായി പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികഅടിത്തറ മാർക്സിസത്തിലും അതിനെ തുടർന്നുവന്ന നവമാർക്സിയൻചിന്തകളിലുമാണ് ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഭാഷ, സാഹിത്യം, ചരിത്രം, സമൂഹം, സ്ത്രീ, പുരുഷലിംഗം, ദേശം, പ്രകൃതി, കലകൾ എന്നീ സർവമേഖലകളിലും അറിവിനെ ജനകീയമാക്കിത്തീർത്ത ഈ കാലം പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിന് അനേകം സൈദ്ധാന്തികധാരകളുടെ കൂട്ടുപങ്കാളിത്തം പ്രദാനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അവ വേറിട്ട മേഖലകളിലെ ജ്ഞാനം ആണെങ്കിലും സമീപനത്തിന് സജ്ജമാക്കുന്ന ആശയധാരകളുടെ രാഷ്ട്രീയം ഒരർഥത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന് കാണാം. ഒരേ ലക്ഷ്യം മുൻനിർത്തി പറക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത പറവകളായി ഈ ജ്ഞാനധാരകളെ പ്രതിരോധ സാംസ്കാരികത സങ്കല്പിക്കുന്നു. സംസ്കാരപഠനത്തെക്കുറിച്ച് സ്റ്റ്യുവർട്ട്ഹാൾ സമാനമായ വിലയിരുത്തൽ നടത്തുന്നുണ്ട്. ''അനേകം രീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ, അനേകം സൈദ്ധാന്തികധാരകൾ, ബഹുലമായ വ്യവഹാരങ്ങൾ'' എന്ന് സംസ്കാരപഠനത്തിലെ വിഷയാന്തരമായി ഹാൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നവ പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചും യോജിക്കുന്നതാണ്[1]. സമൂഹത്തിലും ലോകത്തിലും നിലനിൽക്കുന്ന അധികാരത്തിന്റെയും അധിനിവേശത്തി

ന്റെയും അടയാളങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതും പോരാട്ടത്തിന്റെ ശൈലി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമായ സർഗ്ഗാത്മകരീതികളെ പ്രതിരോധസംസ്കാരം എന്നുപറയാം. ഈ സർഗ്ഗാത്മക ഇടപെടലുകൾ കല, സാഹിത്യം, മനുഷ്യന്റെ മറ്റ് ക്രിയാത്മകപ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നിവയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നു. അതോടൊപ്പം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സാമൂഹികതുല്യതയുടെയും ബദൽ സാംസ്കാരികത സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം[2].

ഒരു പൊതുസമൂഹത്തിലെ വിവിധങ്ങളായ വിനിമയങ്ങളിൽ വ്യക്തിയുടെ പെരുമാറ്റരീതികൾ, ശാരീരികചലനങ്ങൾ, വേഷവിധാനം, ആചാരാനുഷ്ഠാനം എന്നിവ സാംസ്കാരികമായി താഴ്ന്നതെന്നോ മികച്ചതെന്നോ ഉള്ള വിലയിരുത്തലുകൾ രൂപപ്പെടുന്നതിൽ സാമൂഹികഘടനയ്ക്ക് മുഖ്യപങ്കുണ്ട്. മുഖ്യധാരയും പാർശ്വവത്കൃതമെന്നും ശ്രേണീകരിക്കപ്പെട്ട ഘടനയിലാണ് നല്ലതും ചീത്തയും എന്ന വേർതിരിവുകൾ മുഖ്യമായും നിലനിൽക്കുക. മേൽ/കീഴ്ബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നിർവചിക്കുന്ന സാംസ്കാരികചിഹ്നങ്ങളെ നിരസിക്കുകയും തുല്യതയിലൂന്നിയതും സ്വത്വാത്മകവും മത്സരാധിഷ്ഠിതവുമായ ചിഹ്നങ്ങൾ സംസ്കാരത്തിൽ രൂപപ്പെടുത്തുകയുമാണ് പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിന്റെ ദൗത്യം. പ്രതിരോധപ്രവർത്തനം സാമൂഹികപ്രവർത്തനംപോലെ തന്നെ സാംസ്കാരികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പ്രവർത്തനമാണെന്ന് പറയുന്നതിന്റെ കാരണമിതാണ്.

നവമാർക്സിയൻസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിന്റെ ചിന്തകൾ പ്രതിബിംബിക്കുന്നുണ്ട്. ലൂയി അൽത്തൂസിന്റെയും അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയുടെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രസങ്കല്പനങ്ങൾ പ്രതിരോധസംസ്കാരം സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്[3]. മേൽക്കോയ്മയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ഹെജിമണി (ഒലഴലാീി്യ) എന്ന സംജ്ഞയാണ് ഗ്രാംഷി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. സമൂഹത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായും നേരിട്ടുമുള്ള ആധിപത്യങ്ങളെയല്ല മറിച്ച് ആശയപരമായുള്ള പരോക്ഷ മേൽക്കോയ്മയെയാണ് ഹെജിമണി എന്ന പദം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും മേൽക്കോയ്മ പുലർത്തുന്ന ആശയങ്ങൾ അവിടുത്തെ ഭരണവർഗത്തിന്റെ മേലാളരുടെ ആശയങ്ങൾ ആയിരിക്കുമെന്ന് മാർക്സ്-എംഗൽസ് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്[4]. പിയറി ബോർ

ദ്യുവിന്റെ സാംസ്കാരികമൂലധനത്തെ (ഈഹഒൗൃമഹ ഇമുശമേഹ) കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകളും ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ഓരോ സാമൂഹികജനവിഭാഗവും സ്വന്തം സാംസ്കാരികമൂലധനം മറ്റൊരു സമൂഹത്തിന് കീഴിൽ സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ട് നഷ്ടപ്പെട്ടുപോകാതെ സ്വത്വത്തിന്റെ ഭാഗമായി കാണാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു. സ്വയം പൂർണ്ണവും സ്വതന്ത്രവുമായ സാംസ്കാരികരൂപങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികഘടനയിൽ തുല്യപങ്കാളിത്തവും സ്ഥാനവും ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. എന്നാൽ പാരമ്പര്യ സാംസ്കാരികവിശകലനത്തിൽ സാമൂഹികഘടനയിൽ മേൽത്തട്ട് നിശ്ചയിക്കുന്ന സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളെ മാത്രമാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. ഇതിനെതിരായ എതിർപ്പുകളും സ്വത്വാത്മക പ്രതിഫലനങ്ങളുമാണ് ഓരോ സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളും കൊണ്ടുവരിക. ഇത്തരത്തിൽ മത്സരസന്നദ്ധതയുള്ള സാംസ്കാരികരൂപങ്ങൾ ഭാഷയിലും സാഹിത്യത്തിലും കലയിലും പരമാവധി വളർന്നുവികസിക്കാനുള്ള സാഹചര്യം ഓരോ സാമൂഹികവിഭാഗത്തിനും ഉണ്ടാകണം. അധികാരത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ടുള്ള സാംസ്കാരിക പ്രതികരണങ്ങളും സ്വത്വാത്മക പ്രതിനിധാനങ്ങളുടെയും ഉള്ളടക്കമാണ് പ്രതിരോധസംസ്കാരം[5]. ദറീദയുടെ അപനിർമ്മാണ സിദ്ധാന്തവും മിഷേൽ ഫൂക്കോ, ഹൈഡൻ വൈറ്റ് തുടങ്ങിയവരുടെ നവചരിത്രവാദസമീപനങ്ങളും ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക്ക്, എൻഗുഗു വാതിയോഗോ എന്നിവരുടെ അധിനിവേശവിരുദ്ധപഠനങ്ങളും ഈ രംഗത്ത് വളരെ ശക്തമായ സൈദ്ധാന്തികഅടിത്തറ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[6]. സാംസ്കാരിക ന്യൂനപക്ഷങ്ങളായ കുടിയേറ്റക്കാരും ആദിവാസികളും കീഴാളരും സ്ത്രീകളും ദ്വന്ദ്വസ്വത്വങ്ങൾ പേറിയാണ് ജീവിതം നയിക്കുന്നത്. സ്വന്തം സംസ്കാരത്തനിമയിലും ആത്മാഭിമാനത്തിലും സ്ത്രീക്ക് ശരീരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഭിമാനത്തിലും ഉറച്ച ശരിയായ ബോധമാണ് ഒന്ന്. അധീശസമൂഹവും പുരുഷമേധാവിത്തവ്യവസ്ഥയും അവർക്ക് കല്പിച്ചുനൽകുന്ന മറ്റൊരു സ്വത്വവും ഉണ്ട്. അങ്ങനെ ബഹുസാംസ്കാരികതയ്ക്ക് ആദിവാസികളുടെയും കീഴാളരുടെയും സ്ത്രീകളുടെയും പ്രതിരോധങ്ങളുമായി ബന്ധം വന്നുചേരുന്നു. അതിജീവനത്തിന്റെ തന്ത്രങ്ങളിലൂടെയുള്ള പ്രതിരോധമാണ് കീഴാളസ്ത്രീയുടെ സത്യസന്ധ

മായ സമീപനം[7]. ഉത്തരാധുനികകാലത്തുണ്ടായിട്ടുള്ള ദലിത്, സ്ത്രീ, പരിസ്ഥിതി, ആദിവാസി, ന്യൂനപക്ഷവാദങ്ങളെല്ലാം പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിൽനിന്നും സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയാണ്.

5.2. പ്രതിരോധമുദ്രകളിലെ സർഗ്ഗാത്മകത

അധീശത്വത്തിനെതിരായ ആശയരൂപീകരണം നടത്താൻ എഴുത്തും ഒരു മാധ്യമമായിട്ടുണ്ട്. ഉത്തരാധുനികലോകത്ത് പ്രതിരോധസാഹിത്യം വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ രീതികളിലൂടെയാണ് അധികാരത്തിന്റെ കൈകടത്തലിനെതിരെ ഇടപെടുന്നത്. അധീശത്വചിഹ്നങ്ങളെ നിരാകരിച്ച് പുതുഭാഷാസൃഷ്ടി നടത്തുന്ന പ്രതിരോധസാഹിത്യം ഒരു ബദൽ ലാവണ്യാത്മകസൃഷ്ടികളായി ഇന്ന് അറിയപ്പെടുന്നു. അധീശസ്ഥാപനങ്ങൾക്കെതിരായ സായുധവിപ്ലവംപോലെ പ്രത്യക്ഷമല്ല സാഹിത്യത്തിലെ പ്രതിരോധം. സാഹിത്യം ഭാഷ പ്രതിനിധാനമായിരിക്കുന്ന ഒരു ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയാണ്. ഭാഷ, ആഖ്യാനം, രൂപം എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടേറെ തലങ്ങളിൽ സാഹിത്യത്തിൽ പ്രതിരോധം രൂപമെടുക്കാം. ദേശം, ഭരണകൂടം, ജനത, വർണം, വർഗം, ലിംഗം, സംസ്കാരം, രാഷ്ട്രീയം എന്നീ ബഹുലതരമായ കാരണങ്ങളാണ് അധീശത്വത്തിന്റെയും പ്രതിരോധത്തിന്റെയും പ്രതിനിധാനങ്ങളെ സാഹിത്യത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്[8]. അടിമ/ഉടമ, കറുപ്പ്/വെളുപ്പ്, മൂന്നാംലോകം/ഒന്നാംലോകം, സ്ത്രീ/പുരുഷൻ, അവർണൻ/സവർണൻ, കീഴാളർ/വരേണ്യർ എന്നീ ദ്വന്ദ്വകൽപ്പനകൾ രൂപപ്പെട്ട കാലം, സമൂഹം, സാഹചര്യം എന്നിവ പ്രതിരോധസാഹിത്യത്തിന്റെ ഘടനയെ നിർണയിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു കൃതിയുടെ ആന്തരികപാഠം നിലവിലുള്ള ചൂഷണവ്യവസ്ഥയെ എപ്രകാരമാണ് ന്യായീകരിക്കുന്നത് എന്നത് പ്രതിരോധസാഹിത്യം സവിശേഷം പഠിക്കുന്നു[9]. അധീശത്വസമൂഹത്തിനെതിരെ സമൂഹത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട ഇത്തരം സംവാദങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്തത് ഉത്തരാധുനിക കാലഘട്ടമാണ്. പ്രാന്തവത്കൃതമായ എല്ലാ സാമൂഹികവിഭാഗങ്ങൾക്കും തങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്ന സവിശേഷമായ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഉറക്കെ പറയാനും സംഘടിക്കാനും സർഗാത്മകസൃഷ്ടികളിലേർപ്പെടാനും കഴിയുന്ന ഒരു സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക

മണ്ഡലം രൂപപ്പെട്ടത് ഈ കാലഘട്ടത്തിന്റെ പുരോഗമനപരമായ ഉയർച്ചയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. സ്വത്വാത്മക തിരിച്ചറിവിന്റെ ഭാഗമായിട്ടുണ്ടായ ഇത്തരം സംവർഗങ്ങളെല്ലാം പരസ്പരബന്ധിതമായി നിലനിൽക്കുന്നവയാണ്. അധികാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മമായ പ്രവർത്തനങ്ങളെ ബഹുസ്വരവും ബഹുവിധവുമായ ലാവണ്യാത്മകബോധത്തോടെ എതിരിടുന്ന ദേശ, വർഗ, ലിംഗ, ഭേദത്തിനതീതമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ കൂട്ടായ്മയാണ് ഇവയെ പ്രതിരോധസാഹിത്യവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്.

5.3. കേരളത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിരോധം

കേരളം വ്യത്യസ്ത അധിനിവേശശക്തികളാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ട സമൂഹമായിരുന്നു. അധിനിവേശത്തിന് കീഴമർന്നവർ തങ്ങൾക്ക് താഴേയുള്ളവരിൽ അധികാരം പ്രയോഗിച്ചു. ഇങ്ങനെയുള്ള അധിനിവേശങ്ങൾക്ക് കീഴിൽ ഏറ്റവുമടിയിലായി കീഴമർന്നിരുന്നവർ ദലിതരും അവരിൽ സ്ത്രീകളുമായിരുന്നു. അടിമത്തം, ജാതിവ്യവസ്ഥ, ജന്മിത്തം, പുരുഷാധിപത്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള അധികാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതന്ത്രങ്ങൾക്ക് പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും ഏറ്റവും കൂടുതലായി ഇരകളായിരുന്നത് ദലിത്സ്ത്രീകളായിരുന്നു. എന്നാൽ വൈദേശികമായ അധിനിവേശം ദലിത്സമൂഹത്തെ നേരിട്ട് ബാധിച്ചിരുന്നില്ല എന്നുമാത്രമല്ല, ദലിതരുടെ സാമൂഹികോന്നമനത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യാവബോധത്തിനും അതു കാരണമാകുകയും ചെയ്തു. കേരളത്തിലേക്ക് വിദേശശക്തികളുടെ കടന്നുവരവോടുകൂടിയാണ് സാമൂഹികപരിഷ്കരണങ്ങളും രാഷ്ട്രീയ അവബോധങ്ങളും പ്രതിരോധസമരങ്ങളും പൊതുമണ്ഡലങ്ങളിൽ വ്യാപിക്കുകയും ശ്രദ്ധേയമാവുകയും ചെയ്യുന്നത്[10]. എന്നാൽ അതിനുമുമ്പ് ദലിത്സമൂഹങ്ങൾ ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് എതിരെ തീർത്ത പ്രതിരോധമാതൃകകൾ നാടോടിവിജ്ഞാനശാഖയിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാവുന്നതാണ്. കേരളത്തിലെ പ്രതിരോധസംസ്കാരത്തിന്റെ തുടക്കമായിരുന്നു ആ കാലഘട്ടം.

നവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന കേരളസാമൂഹികജീവിതം ജാതിശ്രേണീകൃതമായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം, ജീവിതസമ്പ്രദായം, തൊഴിൽ,

പാർപ്പിടം, സ്ഥലനാമങ്ങൾ, മുടികെട്ടുന്ന രീതി, വസ്ത്രംധരിക്കുന്ന രീതി തുടങ്ങിയ മറ്റ് സാമൂഹികവ്യവഹാരങ്ങളിലെല്ലാം അടിസ്ഥാനമായി ജാതിയാണ് പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത്. ദലിതർക്ക് വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യവും നീതിവ്യവസ്ഥയും പൊതുജീവിതവും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അയിത്തം ആചരിച്ചിരുന്ന ഇക്കാലഘട്ടത്തിൽ ദലിതർ അനുഭവിച്ച പീഡനങ്ങൾക്കെതിരെ അവർ പടുത്തുയർത്തിയ പ്രതിരോധസംസ്കാരം നാടോടിസാഹിത്യത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. മലയാളത്തിലെ നാടോടിവാങ്മയങ്ങൾ പ്രതിരോധസാഹിത്യം കൂടിയായി വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്നതാണ്.

5.3.1. നാടോടിവ്യവഹാരങ്ങളിലെ പ്രതിരോധം

കേരളീയ നാടോടിവാങ്മയങ്ങളിൽ അധികവും ജന്മിത്തത്തിനെതിരായ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പടുത്തുയർത്തിയ പ്രതിരോധമാതൃകകളാണ്. ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയിലെ ചൂഷണത്തെകുറിച്ചും അയിത്തമാചരിക്കുന്നതിലെ വൈരുധ്യത്തെക്കുറിച്ചും മേലാളവർഗത്തിന്റെ ഉപഭോഗപരതയെക്കുറിച്ചുമെല്ലാം ദലിത്ജനത അനുഭവങ്ങളിലൂടെ നേടിയെടുത്ത അറിവുകൾ നാടോടിഗാനങ്ങളിലും പഴഞ്ചൊല്ലുകളിലുമെല്ലാം പ്രതിധ്വനിപ്പിച്ചു[11]. പഴഞ്ചൊല്ലുകളിൽ അധികവും പ്രതിരോധാത്മകചൊല്ലുകളാണ്. ഇവയെ അടിത്തട്ടിൽ നിന്നുമുണ്ടായ ആശയപരമായ പ്രതിരോധങ്ങളായി ഗണിക്കാവുന്നതാണ്. കേരളീയനാടോടിഗാനങ്ങളിൽ അധികവും ജന്മിത്തത്തിനെതിരായി ചോദ്യം ചെയ്യലുകളാണുള്ളത്. 'മണിമങ്കത്തോറ്റ'ത്തിലെ മണിമങ്ക, 'ഏറുമ്പാത്ത് കുഞ്ഞിപ്പാട്ടി', 'പൂമാതൈ പൊന്നമ്മ', 'മാണിക്കംപെണ്ണ്', 'നീലിമലയിലെ കുഞ്ഞുനീലി' എന്നീ നാടൻപാട്ടുകളിലെല്ലാം പുരുഷാധിപത്യത്തെയും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. 'ഓമനത്തമ്പുരാൻ', 'കാളിപ്പുലയി', 'മുത്ത്യാളൻ പാടത്തെ കുഞ്ഞളേച്ചി', 'ചെറുപുലയി', 'അയിലാണ്ടി കുഞ്ഞളരി' തുടങ്ങിയ നാടൻപാട്ടുകളിലെല്ലാം ആൺകോയ്മയോടും ജാതിക്കോയ്മയോടും ദലിത്സ്ത്രീകൾ നടത്തിയ ഒരുമിച്ചുള്ള പോരാട്ടങ്ങളാണ്. 'ആണാളെതൊട്ടാൽ കുളിക്കുന്ന തമ്പ്രാൻ പെണ്ണാളെ തൊട്ടാൽ കുളിക്കുകയില്ല' എന്ന് പരിഹസിച്ചുകൊണ്ട് ജാതിയേയും അയിത്തത്തേയും ശുദ്ധിസങ്കല്പ

ത്തേയും തമ്പ്രാക്കളുടെ സദാചാരത്തെയും വിമർശിക്കുന്നു. പുരാവൃത്തങ്ങളും ഐതിഹ്യങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും പ്രതിരോധധർമ്മം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണന്റെ ശുദ്ധിയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയാണ് മാണിക്കംപെണ്ണ്.

''എന്തു ശുത്തി ബ്രാഹ്മണാ/ഏതു ശുത്തി ബ്രാഹ്മണാ
പശുവുംപാലതും കൊള്ളാം/മലവും മൂത്രവും കൊള്ളാം
അകത്തെ മാമസം തിന്നും/പറയനെന്തിനു തീണ്ടൽ''[12]

തമ്പ്രാന്റെ തീണ്ടലിലെ അനൗചിത്യമാണ് തുടർന്നുള്ള പാട്ടിൽ വിഷയമാകുന്നത്.

''ഞാറ്റുകുത്തിക്കേറിവരുമ്പോൾ
എന്നാലും തമ്പ്രാന് തീണ്ടലാണ്
നെല്ലായ നെല്ലെല്ലാം കൊയ്തുമെതിച്ച്
അറയിലിടുമ്പോഴും തീണ്ടലില്ല
അറകൾ നിറച്ചു പത്തായം നിറച്ചു
ഇറങ്ങിവരുമ്പോഴും തീണ്ടലാണ്
പൊൻമണി വാരി അരി നിറച്ചാലും
കേറിയിറങ്ങിയാൽ തീണ്ടലില്ല
എന്നിട്ടും തമ്പ്രാൻ മിണ്ടാത്തതെന്തേ
നീതിക്ക് യോഗ്യത പോരാഞ്ഞോ
കന്നിക്കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞോരു പാടം
നെന്മണി വാരി വിതറിയാലോ
മാസം പലതു കഴിഞ്ഞാലും പിന്നെയും
തമ്പ്രാന്റെ മുഖത്ത് കോപംതന്നെ
കൊയ്ത്തുകാലംകഴിഞ്ഞാൽ പടിപ്പുര
കേറിയാൽ തമ്പ്രാന് തീണ്ടലാണ്''[13]

സവർണ്ണപുരുഷാധിപത്യത്തിനെതിരെയുള്ള ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശക്തമായ

പ്രതിരോധങ്ങളാണ് 'പൂമാതൈപൊന്നമ്മ'യും 'കുഞ്ഞുനീലി'യും. തന്റെ ശരീരത്തെ മോഹിച്ച് വിലയ്ക്കെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന നാടുവാഴിയെ പൂമാത ശക്തമായ ഭാഷയിൽ പ്രതിരോധിക്കുന്നതോടൊപ്പം വെല്ലുവിളിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മേലാളന്റെ പീഡനചൂഷണനയങ്ങളോടും കുടിലതന്ത്രങ്ങളോടും മാത്രമല്ല സ്വന്തം സമുദായത്തിന്റെ ദുഷിച്ച ചട്ടക്കൂടുകളോടും ഒരേസമയം പൊരുതാൻ പൂമാത തയ്യാറാവുന്നു. നാടുവാഴിയുടെ ഭീഷണികളെ അവൾ വെല്ലുവിളികളായി സ്വീകരിക്കുന്നു.

"തരുവാൻ പകരം പൂമാതെയേ
വാങ്ങാം പകരം ഞാൻ നാടുവാഴിച്ചേ
കൊല്ലാതെ കൊല്ലും ഞാൻ പൂമാതെയേ
കൊല്ലുമ്പം കാണാം ഞാൻ നാടുവാഴിച്ചേ
തീയിലുരുക്കും ഇന്ന പുമാതെയേ
മഞ്ഞത്തുപാറും നാടുവാഴിച്ചേ
നീയെന്തറിഞ്ഞെന്നെ പൂമാതെയേ
അടിയനറിഞ്ഞോളീ നാടുവായിച്ചേ
വക്കാണം വേണ്ടെന്റെ പൂമാതെയേ
തന്ത്രംകളി വേണ്ടെന്റെ നാടുവായിച്ചേ"[14]

ജാതി, നാടുവാഴിത്തം, സവർണ്ണപുരുഷാധിപത്യം എന്നിവയ്ക്കെതിരെയുള്ള പ്രതിരോധമായി പൂമാതൈയുടെ ശബ്ദം മാറുന്നുണ്ട്. നാടുവാഴിക്കെതിരെ സംഘടിതശക്തിയുടെ പിൻബലമില്ലാതെതന്നെ പ്രതിരോധം തീർക്കുന്ന പൂമാതെയുടെ വാക്കുകൾക്ക് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ആന്തരികമായ കരുത്തിൽനിന്നുണരുന്ന ആർജ്ജവമുണ്ട്. രോഷാകുലനായ നാടുവാഴിയുടെ ഭീഷണികളും ഉരളയ്ക്കുപ്പേരിപോലെ കർഷകത്തൊഴിലാളിപ്പെൺകിടാവ് കൊടുക്കുന്ന മറുപടികളും ആധുനികകാലത്തെ ചെങ്കൊടിക്കുകീഴിലെ പെൺകിടാങ്ങളെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് മേൽപ്പറഞ്ഞ വരികളെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്[15].

'പുലിമറഞ്ഞതൊണ്ടച്ചൻതോറ്റ'ത്തിലെ കുഞ്ഞിവിരുതി എന്ന പുലയ സ്ത്രീയെയും പുലയരുടെ വീരവനിതയായി കണക്കാക്കാവുന്നതാണ്. വാർത്താറ്റ് വീട്ടിലെ പെറ്റൊരമ്മ കുഞ്ഞിവിരുതിക്ക് അടിയോട്ടിൽ (വക്ക് പൊട്ടിയ മൺകലം) കഞ്ഞിയും കണ്ണൻചിരട്ടയിൽ കറിയും കൊടുത്തപ്പോൾ കുഞ്ഞുവിരുതി അത് തട്ടിമറിക്കുകയായിരുന്നു. കുഞ്ഞുകിണ്ണത്തിൽ കഞ്ഞിയും പിഞ്ഞാണക്കോപ്പയിൽ കൂട്ടാനും കൊടുത്തപ്പോൾ മാത്രമേ അവൾ സ്വീകരിച്ചുള്ളൂ[16].

5.3.1.1. പൊറാട്ടുനാടകം

ദലിതരുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനഗാനങ്ങളുടെയും അധ്വാനപ്രക്രിയകളിലേർപ്പെടുമ്പോഴുള്ള പാട്ടുകളുടെയും ആശയം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ അവ ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥിതിയോടുള്ള പ്രതിരോധമാണെന്നു കാണാം. കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ ദലിത് വിഭാഗങ്ങൾക്കും തനതായുള്ള കലാവിഷ്കാരമാണ് പൊറാട്ടുനാടകം. കുറവൻ-കുറത്തി, മണ്ണാൻ-മണ്ണാത്തി, പാണത്തി-പാണൻ, പറച്ചി-പറയൻ, ചക്കിലച്ചി-ചക്കിലയൻ, ചെറുമി-ചെറുമൻ, കൊടിയൻ-കൊടിച്ചി, വണ്ണാൻ-വണ്ണാത്തി എന്നിങ്ങനെ കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ ഉപജാതിസമൂഹത്തിനും പൊറാട്ടുപുരാണങ്ങളിലൂടെ സാമുദായികവിശേഷം കൈമാറുന്ന സവിശേഷതയുണ്ട്. കണ്യാർകളി, പാനങ്കളി, മലമക്കളി, മീനാക്ഷിനാടകം, ആര്യമാലനാടകം എന്നീ പേരുകളിലും ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു. ദലിതരുടെ സാമൂഹികജീവിതത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനമായിട്ടാണ് കഥാപാത്രങ്ങൾ രംഗത്ത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ദുരിതജീവിതം കലയുമായി കനലെരിയുന്ന ദർശനമാണിത്. ചരിത്രവും രാഷ്ട്രീയവും കലയും കവിതയും ദർശനവും ഉൾക്കൊള്ളുകയും ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന പൊറാട്ടുനാടകം പ്രതിരോധസംസ്കാരം കൂടി മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു. ദലിത്സമുദായത്തിന്റെ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾ, ജാതിസമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങളായി സ്ത്രീ-പുരുഷകഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്ന പൊറാട്ടുകൾ പ്രതിരോധത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളും പ്രയോഗങ്ങളുമാണ്. കല്ലുകൊത്തും കാർഷികപണികളും കൈനോട്ടവും തുണിയലക്കുമായി ജീവിക്കാൻ അലഞ്ഞുതിരിയുന്ന ദലിത് സ്ത്രീകളാണ് പൊറാട്ടുനാടകത്തിലെ സ്ത്രീപ്രാതിനിധ്യമായി വരുന്നത്. മലയാളസിനിമയിലെ ആദ്യനായികയായി

രുന്ന റോസി പൊറാട്ടുനാടകകലാകാരിയായിരുന്നു. 'വിഗതകുമാരൻ'(1928) എന്ന സിനിമ പുറത്തിറങ്ങിയപ്പോൾ ജാതിവിലക്കുകൾ കാരണം അവർക്കും കുടുംബ ത്തിനും പ്രാണഭയത്തോടെ നാടുവിടേണ്ടിവന്നു. ദലിതയായ ഒരുവൾ നായിക യായി എന്നതുകൊണ്ട് മാത്രം ഒരു കലാസൃഷ്ടി പുറംലോകം കാണാതിരുന്നു. മറ്റ് സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ അക്കാലത്ത് അഭിനയം പോലുള്ള പൊതുസമൂഹവു മായി ഇടപഴകേണ്ടവയിൽ നിന്നും വിട്ടുനിന്നിരുന്നു. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ദലി തരായ സ്ത്രീകൾ സിനിമയിൽനിന്നും പുറത്താക്കപ്പെട്ടു. പകരം മുഴുവൻ ഇട ങ്ങളിലും സവർണസ്ത്രീകൾ അവരോധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. മലയാളസിനി മയ്ക്ക് ജാതീയതയിൽനിന്നും മുക്തമാവാൻ ഇതുവരെ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല എന്ന് നിരീ ക്ഷിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്[17].

5.3.2. പ്രതിരോധസമരങ്ങൾ

നവോത്ഥാനകാലഘട്ടങ്ങളിൽ സമുദായനവീകരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു ണ്ടായ സമരങ്ങളിൽ വിവിധ ജാതിസമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളുടെ പങ്കാളിത്തമുണ്ടാ യിരുന്നു. സാമൂഹികജീവിതത്തിനാവശ്യമായ എല്ലാ അവകാശങ്ങളും നിഷേധിക്ക പ്പെടുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളായിരുന്നു കൂടുതലും സമരരംഗത്തുണ്ടായിരുന്നത്. അവ രുടെ ജീവിതംതന്നെ ഒരു പ്രതിരോധസമരംതന്നെയായിരുന്നു. വസ്ത്രം ധരി ക്കാനും വിദ്യാഭ്യാസം ചെയ്യാനും വഴിനടക്കാനും ക്ഷേത്രദർശനം നടത്താനും വെള്ളം കോരാനും കുളത്തിൽനിന്ന് കുളിക്കാനും വൃത്തിയായി ആഹാരം കഴി ക്കാനും വരെ അവർ സമരം ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. കാർഷികപ്രസ്ഥാനം, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം തുടങ്ങിയവ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ വഹിച്ച പങ്ക് ചെറു തല്ലായിരുന്നു. എന്നാൽ ചരിത്രത്തിൽ ഇവരുടെ പേരുകളെല്ലാം തമസ്കരിക്കപ്പെ ട്ടു. അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കേരളത്തിലുണ്ടായ സമരങ്ങളിൽ ഭൂരി പക്ഷവും ദലിത്സ്ത്രീകളായിരുന്നു മുന്നിട്ടിറങ്ങിയിരുന്നത്. ദലിത്പുരുഷൻമാരുടെ അനാസ്ഥ കാരണം ദുരിതമനുഭവിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളോട് കുടുംബത്തെ പടു ത്തുയർത്താൻ സന്നദ്ധരാകാൻ അയ്യങ്കാളി ആഹ്വാനം ചെയ്തിരുന്നു[18].

5.3.2.1. മാറുമറയ്ക്കൽ സമരം (1822-1859)

ദലിതരുടെ ഇടയിൽനിന്നുയർന്നുവന്ന ഓരോ സമരവും അതതിന്റെ രീതിയിൽ വ്യത്യസ്തവും ജൈവവുമാണ്. ക്രിസ്ത്യൻമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം നേടിയ ചാന്നാർ സമുദായസ്ത്രീകൾ ക്രിസ്ത്യൻസ്ത്രീകളുടേതുപോലെ മേൽവസ്ത്രം ധരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇതനുകരിച്ച് ചാന്നാർസ്ത്രീകൾ മേൽവസ്ത്രം ധരിച്ചപ്പോൾ സവർണസ്ത്രീപുരുഷസമൂഹം പ്രതിഷേധിക്കുകയും ദലിത്സ്ത്രീകൾക്കുനേരെ അക്രമം നടത്തുകയും ചെയ്തു. സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രം അഴിച്ച് കത്തിച്ചുകളയുകയും മുല ഛേദിച്ചുകളയുകയും ചെയ്തു. ഇതിനെതിരെ ദലിതർ സംഘടിക്കുകയും വസ്ത്രം ധരിക്കാനുള്ള അവകാശത്തെ സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ വസ്ത്രധാരണവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുണ്ടായ ഈ സമരത്തെ ചാന്നാർലഹള എന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ടു. 1859-ൽ തിരുവിതാംകൂർ രാജാവ് ചാന്നാർസ്ത്രീകൾക്ക് മേൽമുണ്ട് ധരിക്കാനുള്ള അവകാശം നൽകി[19]. എന്നാൽ അത് സവർണ്ണസ്ത്രീകൾക്ക് സമാനമാകരുതെന്ന വിലക്കുണ്ടായിരുന്നു. മണിമലർക്കാവിലെ മാറുമറയ്ക്കൽസമരത്തിലും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സജീവമായ സാന്നിധ്യമുണ്ടായിരുന്നു. മണിമലർക്കാവിൽ കുംഭമാസത്തിലെ ഭരണിവേലയോടനുബന്ധിച്ച താലപ്പൊലിയിൽ സ്ത്രീകൾ മാറുമറയ്ക്കരുതെന്നായിരുന്നു നിബന്ധന. അർധനഗ്നരായി താലമെടുക്കുന്ന സ്ത്രീകളെ കാണാൻ ദൂരസ്ഥലങ്ങളിൽനിന്നുപോലും ആളുകൾ വന്നിരുന്നു. ഇതിനെതിരെ പ്രതിഷേധസമരം അരങ്ങേറുകയുണ്ടായി. അമ്പതുകളിലെ ആദ്യപകുതിയിൽനടന്ന ചരിത്രപ്രധാനമായ ഈ സമരത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയതും പങ്കെടുത്തിരുന്നതും ദലിത്-ഈഴവസ്ത്രീകൾ മാത്രമായിരുന്നു[20].

5.3.2.2. അയ്യങ്കാളി നയിച്ച സമരങ്ങൾ

കേരളത്തിൽ അയ്യങ്കാളി (1863-1941)യിൽനിന്നു തുടങ്ങിയ ജാതിവിരുദ്ധസമരം പിന്നീട് ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ ശാക്തീകരണമായി വികസിതമാകുന്നുണ്ട്. ദലിത്സമൂഹത്തിലെ സ്ത്രീകളെ സമരങ്ങളിലേക്കും സംഘടനകളി

ലേക്കും കൊണ്ടുവരാൻ അയ്യങ്കാളി മുൻകൈയെടുത്തു പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു. ദലിത് സ്ത്രീകളെ അണിനിരത്തിയാണ് മിക്ക സമരങ്ങളും അദ്ദേഹം വിജയിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ദലിത്സമൂഹത്തിന്റെ ഉയർച്ചയ്ക്കുവേണ്ടി അയ്യങ്കാളി അക്ഷീണം പ്രവർത്തിച്ചു. കേരളത്തിലെ ദലിത്സമുദായം ഇന്നനുഭവിക്കുന്ന അവകാശങ്ങളിൽ പലതും അയ്യങ്കാളിയുടെ ശ്രമഫലമായി നേടിയെടുത്തതാണ്. അയ്യങ്കാളിയുടെ വില്ലുവണ്ടി യാത്ര (1893) ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ കാർഷികപണിമുടക്ക് (1913-14) തൊണ്ണൂറാമാണ്ടുസമരം (1915), കല്ലുമാലാസമരം 1915) തുടങ്ങിയ സമരങ്ങളിൽ കേരളത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ സജീവമായി പങ്കെടുത്തു[21]. കുടിലമായ അധികാരരാഷ്ട്രീയത്തെയും ജാതിമേധാവിത്തസംസ്കാരത്തെയും ജനകീയമായി പ്രതിരോധിച്ച മാനവിക സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനമായിരുന്നു അയ്യങ്കാളി പ്രസ്ഥാനം. കേരളത്തെ മാറ്റിത്തീർത്ത വിപ്ലവമൂല്യവും വിപ്ലവപ്രയോഗവുമാണ് അയ്യങ്കാളി[22]. മുഴുവൻ മർദ്ദിതജനതകൾക്കും സ്വാതന്ത്ര്യവും സംസ്കാരവും ഉറപ്പാക്കുക എന്നതായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ജാതിയുടെ പേരിൽ അധഃസ്ഥിതജനതയെ എന്നെന്നും അടിമകളാക്കിവെക്കുന്ന ജാതിവ്യവസ്ഥിതിക്കെതിരെ അയ്യങ്കാളി നടത്തിയ സമരങ്ങൾ കേരളത്തെ ആധുനികവത്കരിക്കുന്നതിനും ഒരു ജനാധിപത്യസമൂഹമായി മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിനും കാരണമായി.

5.3.2.2.1. മൂക്കുത്തി പ്രക്ഷോഭം (1859)

ദലിത്സ്ത്രീകൾ ആഭരണം ധരിക്കുന്നതിനെതിരെ സവർണർ ആക്രമണം നടത്തി. സവർണസ്ത്രീകൾക്കുമാത്രമേ ആഭരണം ധരിക്കുന്നതിന് അനുമതി ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് കല്ലുമാലയും ഇരുമ്പുവളയങ്ങളും മാത്രമേ ധരിക്കാൻ പാടുള്ളൂ. എന്നാൽ ഇതിനെ തള്ളിക്കൊണ്ട് കാതിലയും മൂക്കുത്തിയും ദലിത്സ്ത്രീകളും ധരിച്ചുതുടങ്ങി. എന്നാൽ ജന്മിമാർ അവരുടെ കാതും മൂക്കും മുറിച്ച് പകരംവീട്ടി. മാറുമറച്ചവരുടെ മുലകളും ഛേദിച്ചുകളഞ്ഞു. ഇതിനെതിരെ ദലിതർ നടത്തിയ സമരം മൂക്കുത്തി പ്രക്ഷോഭം എന്നറിയപ്പെട്ടു[23]. വസ്ത്രവും

ആഭരണവും എല്ലാ സ്ത്രീകൾക്കും തുല്യമായി ധരിക്കാനുള്ള ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ അവകാശബോധത്തെയാണ് ഈ സമരങ്ങൾ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. എല്ലാ സ്ത്രീകൾക്കും ആഭരണം ധരിക്കാനുള്ള ഉത്തരവ് പിന്നീട് നൽകുകയുണ്ടായി[24].

5.3.2.2.2. കാർഷികപണിമുടക്ക് (1913-1914)

ദലിതരുടെ വിദ്യാഭ്യാസാവകാശത്തിനുവേണ്ടി അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ 1913 ജൂൺ മുതൽ 1914 മെയ് വരെ ഒരുവർഷം നീണ്ടുനിന്ന കാർഷികപണിമുടക്ക് നടത്തി. അധ്വാനബഹിഷ്കരണത്തെ ഒരു സമരരൂപമാക്കി സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ദലിതർ നടത്തിയ ഏറ്റവും വലിയ മുന്നേറ്റമായിരുന്നു ഇത്. വിദ്യാഭ്യാസത്തെ ഒരു സാമൂഹികമൂലധനമായി തിരിച്ചറിയുകയും അത് നേടുവാൻ തങ്ങളുടെ അധ്വാനത്തെ പ്രതിരോധത്തിന്റെ സമരായുധമാക്കുന്ന കാർഷികപണിമുടക്കുസമരം ഇന്ത്യയിൽത്തന്നെ ആദ്യമായ ഒന്നായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസം കുത്തകയായി മാറ്റിയിരുന്ന സവർണവിഭാഗം പണിക്കൂട്ടങ്ങളായ ദലിത് വിഭാഗങ്ങൾക്ക് അത് പങ്കുവെക്കാൻ വിസമ്മതിച്ചു. അധികാരികളോട് ഏറ്റുമുട്ടിക്കൊണ്ട് 1905-ൽ തിരുവിതാംകൂറിലെ വെങ്ങാനൂർ ഗ്രാമത്തിൽ ഒരു കുടിപ്പള്ളിക്കൂടം അയ്യങ്കാളി സ്ഥാപിച്ചു. മുളയോലകൾകൊണ്ട് കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ ആ വിദ്യാലയത്തെ സവർണർ തീവെച്ചു നശിപ്പിക്കുകയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ വീണ്ടും ദലിതർ സംഘടിതരായി മറ്റൊരു കെട്ടിടം പണിതുയർത്തി അവിടെ നിലത്തെഴുത്ത് വിദ്യാഭ്യാസം ആരംഭിച്ചു. വിദ്യാഭ്യാസം സാമൂഹികമൂലധനമായി തിരിച്ചറിഞ്ഞ ഒരു ജനതയുടെ ജനകീയസമരരൂപമായിരുന്നു സ്കൂൾ സ്ഥാപിക്കൽ. 1907-ൽ സ്കൂൾ പ്രവേശനത്തിനുള്ള അനുമതിയുണ്ടായെങ്കിലും സവർണ ഉദ്യോഗസ്ഥർ അത് പൂഴ്ത്തിവെച്ചു. അയ്യങ്കാളിയുടെ നിരന്തരപരിശ്രമത്തെ തുടർന്ന് ഒടുവിൽ 1910-ൽ സർക്കാർ ദലിതർക്ക് സ്കൂൾ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചുകൊണ്ട് ഉത്തരവ് പാസ്സാക്കി. എന്നാൽ സർക്കാർ ഉത്തരവിനുശേഷവും ദലിതരുടെ കുട്ടികളെ സ്കൂളിൽ പ്രവേശിപ്പിക്കാൻ സവർണർ അനുവദിച്ചില്ല. തിരുവനന്തപുരം ഊരൂട്ടമ്പലം സ്കൂളിലേക്ക് പുലയനായ പൂജാരി അയ്യന്റെ മകൾ പഞ്ചമിയെ ചേർക്കുന്നതിനായി അയ്യങ്കാളി ഇറങ്ങിത്തിരിച്ചു. പഞ്ചമിയെ സ്കൂളിൽ ചേർത്ത് പുറത്തുവന്നപ്പോൾ

ഊരൂട്ടമ്പലം കവലയിൽ ദലിതരും സവർണരുമായി സംഘട്ടനമുണ്ടാവുകയും അത് ഏഴുദിവസം തുടരുകയും ചെയ്തു. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള കാർഷികപണിമുടക്കുസമരം പിൽക്കാലത്ത് സവർണ്ണരാൽ 'പുലയലഹള' എന്ന് വിളിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ട് തമസ്കരിക്കപ്പെട്ടു. ദലിതരുടെ സ്കൂളുകൾ തീവെച്ചു നശിപ്പിക്കുകയും അവർക്കുമേൽ അക്രമം അഴിച്ചുവിടുകയുമുണ്ടായി. സ്കൂൾ പ്രവേശനം അനുവദിച്ചുകിട്ടുന്നതുവരെ കൃഷിപ്പണിക്ക് ഇറങ്ങുന്നതല്ലെന്നും സ്കൂൾ പ്രവേശനം നേടാതെ പിന്നോട്ടില്ലെന്നും ദലിതർ തീരുമാനിച്ചു[25].

'ഞങ്ങളുടെ കുട്ടികളെ പഠിപ്പിച്ചില്ലെങ്കിൽ പാടമായ പാടമൊക്കെ മുട്ടിപ്പുല്ലു മുളപ്പിക്കും' എന്ന് ദലിതർ തീരുമാനിച്ചത് അയ്യങ്കാളിയുടെ ആഹ്വാനത്തെ തുടർന്നായിരുന്നു. 1911-കളിൽ ദലിത് വിദ്യാർഥികൾ മുഴുവൻ ഫീസും കൊടുത്താണ് പഠിച്ചിരുന്നത്. അതേസമയം മുസ്ലീംവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട വിദ്യാർഥികൾക്ക് ഫീസിളവ് അനുവദിച്ചിരുന്നു. 1912-ൽ പുലയവിദ്യാർഥികൾക്ക് ഫീസിളവിനുവേണ്ടി അയ്യങ്കാളി ശ്രീമൂലം പ്രജാസഭയിൽ ആവശ്യപ്പെട്ടു. അയിത്തജാതിക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകിയാൽ തങ്ങളുടെ പാടത്തെയും പറമ്പുകളിലെയും പണി ചെയ്യാനാളില്ലാതെയാവുമെന്നായിരുന്നു സവർണരുടെ ഭയം. 1907-ൽ തന്നെ വിദ്യാലയപ്രവേശനത്തിനുള്ള ഉത്തരവ് ഉദ്യോഗസ്ഥർ പൂഴ്ത്തിവെച്ചത് അതുകൊണ്ടാണ്. ദലിതരുടെ കർഷകപണിമുടക്ക് നീണ്ടുപോയപ്പോൾ ഭൂപ്രഭുക്കന്മാർ തന്ത്രങ്ങൾ ഓരോന്നായി പ്രയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി.

പ്രായഭേദമന്യേ ദലിത് സ്ത്രീകൾ ക്രൂരമായപീഡനത്തിനിരയായി. സവർണർ എല്ലായിടത്തും ആക്രമണം അഴിച്ചുവിട്ടു. കാർഷികപണിമുടക്കിൽ തൊഴിൽ നഷ്ടപ്പെട്ടവർ നിത്യവൃത്തിക്കായി മത്സ്യത്തൊഴിലാളികളോടൊപ്പം കടലിറങ്ങാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ ബഹുജനമായൊരു പ്രക്ഷോഭത്തിനുമുമ്പിൽ സവർണർ പരാജയപ്പെട്ടു. 1914-ൽ ദലിതരുടെ സ്കൂൾ പ്രവേശനനിയമം കർശനമായി പാലിക്കപ്പെടണമെന്ന് നിർദ്ദേശിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പുതുക്കിയ ഉത്തരവ് വിദ്യാഭ്യാസ ഡയറക്ടറായ മൈക്കൾ സായ്പ്പ് പുറത്തിറക്കിയതോടെ കാർഷികപണിമുടക്ക് പിൻവലിക്കപ്പെട്ടു. കാർഷികപണിമുടക്കിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പങ്ക് വളരെ

വലുതായിരുന്നു.

5.3.2.2.3. സാധുജനപരിപാലനസംഘത്തിന്റെ സമരങ്ങൾ (1907)

അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ പാവപ്പെട്ട ജനങ്ങളെ സംഘടിപ്പിക്കുകയും അവരുടെ പ്രശ്നങ്ങൾ പരിഹരിക്കപ്പെടാനുള്ള ഒരു വേദിയായിരുന്നു 1907-ൽ രൂപീകരിച്ച സാധുജനപരിപാലനസംഘം. ദലിത്ജനതയെ മാത്രമായിരുന്നില്ല ആ സംഘടന ലക്ഷ്യം വെച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ ദലിതരുടെ സാമൂഹികപ്രശ്നങ്ങളാണ് സംഘം കൂടുതൽ ചർച്ച ചെയ്തത്. ദലിത്സമൂഹത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ സംഘടിതസമരസംഘടനയാണ് സാധുജനപരിപാലനസംഘം. ജനകീയസമരപ്രസ്ഥാനമായി പിന്നീട് ഇത് വികസിച്ചു. സംഘത്തിന്റെ മുഖപത്രമായി 1915-ൽ 'സാധുജനപരിപാലിനി' മാസിക ആരംഭിച്ചു. ദലിത്സ്ത്രീകളിലൂടെ കുടുംബത്തെയും സമുദായത്തെയും പരിഷ്കരിക്കാൻ സംഘം ശ്രമിച്ചു. വൃത്തിക്കും ശുദ്ധിക്കും മുൻതൂക്കം നൽകണമെന്നും കുട്ടികൾക്ക് വിദ്യാഭ്യാസം നൽകണമെന്നും അയ്യൻകാളി ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു. 1910-ൽ മാത്രം വിദ്യാഭ്യാസാനുമതി ലഭിച്ച ഒരു ജനതയിൽനിന്ന് 1915-ൽ ഒരു പത്രമുണ്ടായത് ചരിത്രനേട്ടമായി മാറി. പ്രതിലോമശക്തികളെ പ്രതിരോധിക്കുന്ന ഒരു പ്രസ്ഥാനമായി മാറാൻ സാധുജനപരിപാലനസംഘത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ദലിതരുടെ അനവധി പ്രശ്നങ്ങളെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാൻ അയ്യങ്കാളി സംഘത്തിലൂടെ ശ്രമിച്ചു. തൊഴിൽ സുരക്ഷിതത്വം നൽകുക, കള്ളക്കേസുകൾ നിർത്തലാക്കുക, തൊഴിലാളികളെ ചാട്ടയടിച്ച് പീഡിപ്പിക്കുന്നത് നിർത്തുക, ചായക്കടകളിൽ ചായ ചിരട്ടകളിൽ കൊടുക്കുന്നത് നിർത്തുക, അധ്വാനത്തിനിടയിൽ വിശ്രമസമയം അനുവദിക്കുക, തൊഴിൽദിനങ്ങൾ ആറാക്കുക തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെ വസ്തുതകൾക്ക് സംഘം പരിഹാരം നേടി[26].

5.3.2.2.4. കല്ലുമാല ബഹിഷ്കരണം (1915 ഒക്ടോബർ 24)

മാറുമറയ്ക്കാൻ അവകാശമില്ലാതിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ കല്ലും മുത്തും ചേർത്തുകെട്ടിയ കല്ലുമാലകൾ ജാതീയമായ കീഴായ്മയുടെ ഭാഗമായി കഴുത്തിൽ അണിയേണ്ടിയിരുന്നു. പട്ടികജാതിക്കാരായ സ്ത്രീകൾ നിർബന്ധമായും കല്ലുമാല

കൾ ധരിക്കണമെന്ന് സവർണർ നിഷ്കർഷിച്ചു. വയസ്സ് ഒന്നിന് ഒരു കല്ലുവീതം കോർത്തുകെട്ടിയ മാലയാണ് ധരിക്കേണ്ടിയിരുന്നത്. മൂക്കുത്തിയും നിർബന്ധമായിരുന്നു. വിവാഹശേഷം കറുത്ത ചരടിൽ കോർത്ത താലിയാണ് ധരിക്കേണ്ടത്. കാതിൽ കൈതോലചുറ്റ്, തെങ്ങോലചുറ്റ്, ചീനിത്തണ്ട് തുടങ്ങിയവയാണ് ധരിക്കുക. ഇരുമ്പ്, ചെമ്പ് തുടങ്ങിയ വിലകുറഞ്ഞ ലോഹങ്ങൾകൊണ്ടുള്ള ആഭരണങ്ങളും കുപ്പിവളകളും ഇവർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. പുതുവസ്ത്രം ഉടുക്കാൻ അനുവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അഥവാ പുതിയതാണെങ്കിൽ ചളി പുരട്ടിയിട്ടുവേണം ഉടുക്കാൻ. അതുതന്നെ മുട്ടിറങ്ങാൻ പാടില്ല. മാറു മറയ്ക്കാനും അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ജാതിമര്യാദയുടെ ഭാഗമായി ദലിതസ്ത്രീകൾ അണിഞ്ഞിരുന്ന ഇരുമ്പുകമ്പികളും വളയങ്ങളും കല്ലുമുത്തുമാലകളും ഉപേക്ഷിക്കാൻ അയ്യങ്കാളി ആഹ്വാനം ചെയ്തു. കൊല്ലത്തു പെരിനാട്ടിൽ ഇതിനെതിരെ വലിയ കലാപം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടു. കൊല്ലത്തു സംഘടിപ്പിച്ച സമ്മേളനത്തിൽ വെച്ച് രണ്ട് ദലിത് സ്ത്രീകളുടെ കഴുത്തിലെ കല്ലുമാലകൾ വേദിയിൽവച്ച് പരസ്യമായി അവരെക്കൊണ്ട് അറുത്തുകളയിപ്പിച്ചു കൊണ്ട് എല്ലാ സ്ത്രീകളോടും അവരവരുടെ കഴുത്തിലെ കല്ലുമാലകൾ പൊട്ടിച്ചുകളയാൻ അയ്യങ്കാളി ആവശ്യപ്പെട്ടു. ഈ ചടങ്ങിൽ നാലായിരത്തോളം ദലിത്സ്ത്രീകൾ പങ്കെടുത്തിരുന്നു[27].

5.3.2.2.4.1. ദലിത്സമരനായികയായ കൊച്ചുകാളി

സാമൂഹികപരിഷ്കർത്താവായ അയ്യങ്കാളിയുടെ ആഹ്വാനപ്രകാരം നടന്ന കല്ലുമാല പൊട്ടിച്ചെറിയൽ സമരത്തിനും ജന്മിത്തത്തിനെതിരായ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്കും ആലുവയിൽ നേതൃത്വം നൽകിയത് കൊച്ചുകാളിയായിരുന്നു. മാറുമറയ്ക്കാനുള്ള അവകാശസമരത്തിന്റെ ഭാഗമായി അയ്യങ്കാളി കൊച്ചുകാളിയുടെയും സഹോദരിമാരുടെയും കഴുത്തിൽകിടന്ന കല്ലുമാലകൾ പൊട്ടിച്ചെറിഞ്ഞ ശേഷം ധരിക്കാൻ റവുക്കയും വെള്ളമുണ്ടും നൽകിയ സംഭവം അക്കാലത്ത് വലിയ വിപ്ലവമായിരുന്നു. സ്ത്രീകൾ മാറിലണിഞ്ഞിരുന്ന കല്ലുമാല നോക്കി ആൾ ഏത് സമുദായക്കാരിയെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്ന കാലത്താണ് കല്ലുമാല പൊട്ടിച്ചെറിയൽ സമരത്തിന് കൊച്ചുകാളി നേതൃത്വം നൽകിയത്. 1915-ൽ പെരിനാട് കലാപത്തെത്തു

ടർന്ന് അയ്യങ്കാളി രൂപീകരിച്ച സാധുജനപരിപാലനസംഘത്തിന്റെ മുന്നണിപ്പോരാളിയായിരുന്നു കീഴ്മാട് മലയംകാട് ബംഗ്ലാവ്പറമ്പിൽ കൊച്ചുകാളി.

5.3.2.2.5. ഭാഷാപ്രതിരോധം (1938)

ആത്മാഭിമാനധ്വംസകമായ ആചാരവാക്കുകൾ പറയുന്നതിനെതിരെയുള്ള പ്രക്ഷോഭമായിരുന്നു ഇത്. ദലിതർക്ക് മാതൃഭാഷ ശുദ്ധമായ രീതിയിൽ സംസാരിക്കാൻ വിലക്കുണ്ടായിരുന്നു. ജാതിവലിപ്പമനുസരിച്ച് ഭാഷയിലും വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു. ഓരോ ജാതിയ്ക്കും ആചാരഭാഷ ഉണ്ടായിരുന്നു. സവർണർ ഇടപഴകുന്ന വസ്തുക്കൾക്കെല്ലാം മേന്മയും ശുദ്ധിയും ദ്യോതിപ്പിക്കുന്ന പദങ്ങളായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ ദലിതരുടേതിനെല്ലാം അറപ്പും വെറുപ്പുമുളവാക്കുന്ന പദങ്ങളാണ് ഉപയോഗിക്കാൻ അനുവദിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ഈ വിലക്കിനെതിരെ ജനങ്ങൾ സംഘടിച്ചു. സവർണർ അടിമകൾക്കായി നീക്കിവെച്ചിട്ടുള്ള വാക്കുകൾ മേലാൽ ഉച്ചരിക്കുകയില്ലെന്ന് പ്രതിജ്ഞയെടുത്തു. അരിക്കു 'കല്ലരി', വസ്ത്രത്തിന് 'അടിത്തോല്', ചക്രത്തിന് 'ചെമ്പുകാശ്', അച്ഛന് 'തന്ത', അമ്മയ്ക്ക് 'തള്ള', മകന് 'കിടാത്തൻ', മകൾക്ക് 'കിടാത്തി', വീടിന് 'കുപ്പമാടം', കഞ്ഞിക്ക് 'കരിക്കാടി', പ്രസവത്തിന് 'കുരങ്ങിടുക' തുടങ്ങിയ വാക്കുകൾ ഉപേക്ഷിക്കാൻ അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ തീരുമാനിച്ചു.

ദലിത്സ്ത്രീകൾ തങ്ങൾക്കുനേരെയുള്ള ആക്രമണങ്ങളെ ചെറുത്തിരുന്നതും ഭാഷ ഉപയോഗിച്ചായിരുന്നു. തെറിനാവ് ആയിരുന്നു അവരുടെ ആയുധം. ശാരീരികാക്രമണത്തിന് വരുന്നവരെ തെറിവാക്കുകളാൽ പ്രതിരോധിച്ചുനിർത്താൻ മാത്രം കഴിയുന്ന സ്ഥിതിയായിരുന്നു അക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നത്. മൂർച്ചയേറിയ വാക്കുകൾ അതിനുവേണ്ടി അവർ കരുതിവെച്ചു. ജന്മിയുടെ ഇരട്ടത്താപ്പുനയത്തെയും പ്രലോഭനങ്ങളെയും പ്രതിരോധിക്കാനായി വരുംതലമുറകൾക്ക് ഒരു താക്കീതെന്നവണ്ണം മൊഴികളിൽ പകർത്തിവെച്ചു. കഥകളിലൂടെയും സംഭവങ്ങളിലൂടെയും ചൂഷണതന്ത്രങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാൻ വരുംതലമുറയ്ക്കു നൽകുന്ന സന്ദേശം കൂടിയാണ് നാടൻപാട്ടുകൾ. കരുത്തുറ്റ പെൺശബ്ദങ്ങളാണ് ഈ പാട്ടുകളിൽ

മുഴങ്ങുന്നത്. ജാതിക്കോയ്മയും ആൺകോയ്മയും ശക്തമായ കേരളീയാന്തരീക്ഷ ത്തിൽ ഒരടിയാത്തിപ്പെണ്ണിന് ഇങ്ങനെ കരുതലെടുക്കുക മാത്രമേ വഴിയുള്ളൂ. യാഥാസ്ഥിതിക ഹൈന്ദവസമുദായത്തിന്റെ നിയമാവലിക്കുപുറത്തുനിൽക്കുന്ന ഇവർക്ക് പിതാവും ഭർത്താവും പുത്രനും സംരക്ഷിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമാ കാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. പകൽ മുഴുവൻ ഇരുട്ടുന്നതുവരെ പുരുഷനൊപ്പം അവൾ അധ്വാനിക്കുന്നു. രക്ഷ സ്വന്തം കർത്തവ്യമാകുമ്പോൾ ചില മുൻകരുതലു കൾ ജീവിതത്തിന് താങ്ങായേക്കും എന്ന ചിന്തയാണ് ഇത്തരം പ്രതിരോധം വിചാരങ്ങളിലേക്ക് കീഴാളപ്പെണ്ണിനെ നയിക്കുന്നത്[28].

5.3.2.3. കായൽസമ്മേളനം (1913)

ദലിതരുടെ ആത്മാഭിമാനപോരാട്ടങ്ങളിൽ ഉജ്ജ്വല അധ്യായമാണ് 1909-ൽ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട കൊച്ചി പുലയമഹാസഭയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ 1913 ഏപ്രിൽ 21ന് കൊച്ചി കായലിൽ വള്ളങ്ങൾ കൂട്ടിക്കെട്ടിയുണ്ടാക്കിയ വേദിയിൽ ചേർന്ന കായൽ സമ്മേളനം. കൊച്ചിരാജാവ് പൊതുസ്ഥലത്ത് തൊട്ടുകൂടാത്തവരെ യോഗം ചേരാൻ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. ഇതിനെതിരെയുള്ള പ്രതിഷേധസമരമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് കട ലിന് ജാതിയില്ല എന്നുപറഞ്ഞ് കായലിൽ വേദിയൊരുക്കിയത്. ഈ സമ്മേളന ത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളും കുട്ടികളുമടക്കം 1500-ലധികം പേർ പങ്കെടുത്തിരുന്നു[29]. കവിതിലകൻ പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി.കറുപ്പൻ, കൃഷ്ണേതിയാശാൻ എന്നിവരാണ് കായൽ സമ്മേളനത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയിരുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ജാതി ക്കുമ്മി' ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബോധന ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള പ്രതിരോധ കാവ്യമാണ്.

5.3.2.4. ക്ഷേത്രപ്രവേശനസത്യാഗ്രഹങ്ങൾ

അയിത്തത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷരൂപങ്ങളായ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യനിഷേധത്തിനും ക്ഷേത്രപ്രവേശനനിഷേധത്തിനുമെതിരെ നിരവധി സമരങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. വൈക്കം സത്യാഗ്രഹം, ഗുരുവായൂർ സത്യാഗ്രഹം, പാലിയം സമരം, മിശ്രഭോജന സമരം തുടങ്ങിയവ ഇതിൽപ്പെടുന്നു. ഈ സമരങ്ങളിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീകൾ

സജീവമായി ഇടപെട്ടിരുന്നു. 1946 ജൂൺ 1ന് സമസ്ത കൊച്ചി പുലയ മഹാസഭയുടെ വാർഷികസമ്മേളനമായിരുന്നു. സമ്മേളനഫണ്ട് പിരിക്കുന്ന പുലയയുവതികൾ ഇരിങ്ങാലക്കുട കൂടൽമാണിക്യക്ഷേത്രത്തിനു സമീപമുള്ള കൂടംകുളം റോഡിലെത്തി പിരിവ് ആരംഭിച്ചു. ഈ റോഡിൽ അയിത്തക്കാർക്ക് പ്രവേശനം ഇല്ലായിരുന്നു. സവർണ്ണജാതിക്കോമരങ്ങൾക്ക് കലി കയറി. ഈ യുവതികളുടെ നിരോധനലംഘനമല്ല അവരുടെ കൂസലില്ലായ്മയും വേഷവിധാനങ്ങളുമാണ് അവരെ കൂടുതൽ അരിശം കൊള്ളിച്ചത്. ഇന്നലെവരെ തങ്ങളുടെ ചൊൽപ്പടിക്കും ഇംഗിതത്തിനും വിധേയരായിരുന്ന ഈ പെൺകുട്ടികൾ ഇന്ന് അവകാശബോധത്തോടെ സംഘടിതരായി സംഘബലം വർദ്ധിപ്പിക്കാനിറങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മുട്ടോളം എത്തുന്ന മുണ്ടുടുത്ത് വേണ്ടിവന്നാൽ ഒരു തോർത്ത് മാറത്തിട്ട് നടന്നവൾ ആധുനികരീതിയിൽ സാരികൾ അണിഞ്ഞ് തലയുയർത്തിപ്പിടിച്ച് തങ്ങളുടെ മുന്നിൽ കൂസലെന്യേ എത്തിയിരിക്കുന്നു. സവർണ്ണക്കോമരങ്ങൾ കുശുകുശുത്ത് തെമ്മാടികൾ യുവതികളുടെമേൽ ചാടിവീണു. അവരെ തല്ലുകയും അസഭ്യം വിളിക്കുകയും ചെയ്തു. ചിലർ അവരുടെമേൽ മുറുക്കിത്തുപ്പി[30]. അയ്യങ്കാളി നയിച്ച സമരങ്ങളിൽനിന്നുള്ള അനുഭവങ്ങളാണ് ഇത്തരം പ്രതിഷേധങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള കരുത്തും ആത്മവിശ്വാസവും ദലിത്സ്ത്രീകളിൽ ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തത്,

5.3.2.5. കർഷകസമരങ്ങൾ

1836-നും 1900-നും ഇടയ്ക്ക് കേരളത്തിലങ്ങോളമിങ്ങോളം അനേകം കാർഷികസമരങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. 1921-ലുണ്ടായ കർഷകലാപങ്ങളെ മാപ്പിളലഹള (മലബാർലഹള)യായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. വയനാട്ടിലെ കുറിച്യർ നടത്തിയ കലാപവും 1912-13കളിലാണ് നടന്നത്. ഈ കലാപങ്ങൾ കാരണം മലബാർ ജന്മി-കുടിയാൻ ബന്ധത്തെപ്പറ്റി അന്വേഷിക്കാൻ ലോഗനെ സ്പെഷ്യൽ കമ്മീഷണറായി ഗവൺമെന്റ് 1881-ൽ നിയമിച്ചു. ലോഗൻ വിശദമായ അന്വേഷണങ്ങളും പഠനവും നടത്തി സമർപ്പിച്ച റിപ്പോർട്ടിൽ ജന്മിയുടെ മർദ്ദനങ്ങളാണ് ലഹളകൾക്ക് കാരണമെന്ന് വ്യക്തമായി രേഖപ്പെടുത്തി[31]. 1935-കളിൽ വടക്കേമലബാറിൽ കർഷകസംഘങ്ങൾ രൂപീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. കൊളച്ചേരി കർഷകസംഘ

മാണ് ആദ്യമായി പിറന്ന കർഷകസംഘടന. 1939–കളിൽ കർഷകർ മിക്കപേരും കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി പ്രവർത്തകരായിത്തീർന്നു. ഇതും കീഴടക്കലിന്റെ ഒരായുധമായിരുന്നു. തന്ത്രപൂർവ്വം വശപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ പ്രബലരായ വരേണ്യർ ജനങ്ങളെ തങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യത്തോട് പൊരുത്തപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. മാത്രമല്ല, ഈ ജനങ്ങളുടെ (ഗ്രാമീണരായാലും നാഗരികരായാലും) രാഷ്ട്രീയ അപക്വത എത്ര അധികമാകുന്നുവോ അത്രയും എളുപ്പത്തിൽ അധികാരം നഷ്ടപ്പെടാനില്ലാത്തവർക്ക് അവരെ ഇത്തരത്തിൽ വശപ്പെടുത്താൻ കഴിയുമായിരുന്നു[32].

കർഷകർ വൈവിധ്യപൂർണമായ സമരരൂപങ്ങളാണ് ആവിഷ്കരിച്ചിരുന്നത്. വിളകൊയ്ത്ത്സമരം, നെല്ലെടുപ്പ്സമരം, പുല്ലുപറിസമരം, കലംകെട്ട്സമരം, തോൽ വിറക്സമരം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സമരങ്ങളിലെല്ലാം ദലിത്സ്ത്രീകൾ സജീവമായി പങ്കെടുത്തു. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥിതിയുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ ഗ്രാമീണ ഉത്പാദനബന്ധങ്ങൾക്ക് മാറ്റം സംഭവിക്കുകയും ജന്മി-കുടിയാൻവ്യവസ്ഥിതി സങ്കീർണ്ണമാവുകയും ചെയ്തു. ജന്മിമാരുടെ ചൂഷണങ്ങൾക്കെതിരെ കർഷകസംഘങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇത്തരം സംഘങ്ങളിൽ 'കർഷകസ്ത്രീകൾ' എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്നതിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുമുണ്ടായിരുന്നു.

5.3.2.5.1. വിളകൊയ്ത്ത് സമരം

ജന്മിമാർ കുടിയാന്മാരെ വിളകൊയ്യാൻ അനുവദിക്കാതിരുന്നപ്പോൾ കർഷകർ സംഘം ചേർന്ന് വിളവെടുക്കുകയും വിളകൾ കുടിയാന്മാരുടെ വീടുകളിൽ എത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. 'വിത്തിട്ടവർ വിളവുകൊയ്യും' എന്നായിരുന്നു ഈ സമരത്തിലെ പ്രധാന മുദ്രാവാക്യം. ഈ വിളവെടുപ്പ് പോരാട്ടമാണ് വിളവെടുപ്പ് സമരമെന്ന് അറിയപ്പെടുന്നത്. നൂറോളം സ്ത്രീകൾ ധീരതയോടെ പങ്കെടുത്ത വിളകൊയ്ത്താണ് 1944-ൽ പുലിയന്നൂരിൽ നടന്നത്. മീത്തലെ കുഞ്ഞാത, കുഞ്ഞിപ്പുരയിൽ ചെട്ടിച്ചി, ടി.വി.കുഞ്ഞങ്ങ, പടിഞ്ഞാറെ വളപ്പിൽ മാധവി, വണ്ണാത്തടിച്ചി കാരിച്ചി, ചേരിക്കൽ ചെമ്മരുത്തി, ചേരിക്കൽ കാരിച്ചി, കുഞ്ഞി, പുതിയപുരയിൽ ചെറിയ,

കാലെക്കാരന്റെ മാണിക്കം, സി.വി.ചെറിയ, സി.വി.കുഞ്ഞവ, താഴത്ത്‌വീട്ടിൽ പാർവതി തുടങ്ങിയ പേരുകൾ അതിൽപ്പെടുന്നു. വിളകൊയ്ത്ത് സമയത്ത് പോലീസ് സ്ഥലത്തുണ്ടായിരുന്നു. അവർ വിളകൊയ്ത്ത് തടസ്സപ്പെടുത്താൻ മുതിർന്നു. കർഷകസ്ത്രീകൾ തന്റേടത്തോടെ നിന്നു. അവർ ധൈര്യസമേതം പ്രഖ്യാപിച്ചു. ''പോലീസ് അനാവശ്യമായി ഇടപെട്ടാൽ ഇതു രണ്ടാം കയ്യൂരായിരിക്കും''[33]. കാസർഗോഡ് താലൂക്കിലാദ്യമായി സമരം ചെയ്തതിന്റെ പേരിൽ സ്ത്രീകൾ കോടതി കയറിയത് 1948-ലെ തിമിരി വിളകൊയ്ത്ത് കേസിലാണ്. ഈ കേസിൽ ആകെയുള്ള 28 പ്രതികളിൽ 8 പേർ സ്ത്രീകളായിരുന്നു. പലേരി കുംഭ, തിമിരിയിലെ ആട്ടക്കാരി ഭവാനി, പൂച്ചക്കാടിച്ചി ഉച്ചിര, പണ്ടാരപ്പുരയിൽ ഏറുവാടി, പണ്ടാരപ്പുരയിൽ മാണിക്കം, പൊതാട്ടി ഉമ്പിച്ചി, പൊതുവാട്ടി പാർവതി എന്നിവരായിരുന്നു പ്രതികൾ[34].

5.3.2.5.2. പുല്ലരിയൽ സമരം

സർക്കാറിന്റെ തരിശുഭൂമിയിൽ ധാരാളം പുല്ലുണ്ടായിരുന്നു. പാറക്കൽ, കോളിയടുക്കം കുന്നാറ ഭാഗങ്ങളിൽ ജന്മിമാർ അത് കയ്യടക്കിവെച്ചിരിക്കുകയായിരുന്നു. ചാമപ്പുല്ല്, അരപുല്ല്, മയ്യപുല്ല്, നെയ്പുല്ല്, കുറ്റിപുല്ല് എന്നിങ്ങനെ വ്യത്യസ്തതരത്തിലുള്ള പുല്ലുകൾ ദലിതരും അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങളും വിവിധ ആവശ്യങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. പുരമേയാനും ചൂലുണ്ടാക്കാനും കന്നുകാലികളുടെ ഭക്ഷണമായും വിറകായും ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന പുല്ലുകൾ അരിഞ്ഞെടുക്കാൻ ജന്മിമാർ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല. സ്ത്രീകളും പുരുഷന്മാരുമടങ്ങുന്ന സംഘങ്ങൾ ധൈര്യപൂർവ്വം പുല്ലരിയാനിറങ്ങി. ജന്മിമാർ പോലീസിനെ വരുത്തുകയും കർഷകരെ അറസ്റ്റു ചെയ്യുകയുമുണ്ടായി. കണ്ടംകൈ പുല്ലുപറിസമരം, പെരിങ്ങോംപുല്ലുപറിസമരം എന്നിവയിൽ പങ്കാളികളായ സ്ത്രീകളാണ് പിലാക്കു മീനാക്ഷി, പിലാക്കു ചിരി, മണിയേരി ലക്ഷ്മി, പുതിയ വീട്ടിൽ ലക്ഷ്മി, അവറോട്ടി കുഞ്ഞാതി, എടവൻ പാർവതി, മരുതിയോട്ട് തമ്പായി, ചെറിയ തുടങ്ങിയവർ[35].

5.3.2.5.3. കലംകെട്ട് സമരം

കർഷകസമരങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്ത സ്ത്രീകൾക്കെതിരെ പ്രകോപിതരായ ജന്മിമാർ കേസു കൊടുക്കുകയും പോലീസുകാർ അവരുടെ വീടുകൾ ആക്രമിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ജന്മിമാരുടെ ഏജന്റുമായ പോലീസുകാർ അവരെ ദേഹോപദ്രവമേൽപ്പിക്കുയും സ്വത്തുവകകൾ നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തുപോന്നു. 1942 ജനുവരി 22ന് പി.കെ. കുഞ്ഞാമ്മയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ കുടിയാന്മാരായ കർഷകസ്ത്രീകൾ ജന്മിയുടെ വീട്ടിലേക്ക് ഒരു ജാഥ നയിച്ചു. നശിപ്പിക്കപ്പെട്ട പാത്രങ്ങളും വസ്ത്രങ്ങളും മറ്റും എടുത്തുകൊണ്ടായിരുന്നു ഇവർ ജാഥ നടത്തിയത്. ഈ ജാഥയായിരുന്നു കലംകെട്ട് എന്നറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. നശിപ്പിക്കപ്പെട്ട പാത്രങ്ങൾ ജന്മിയുടെ വീട്ടുമുറ്റത്ത് കൊണ്ടുചൊരിഞ്ഞ് സ്ത്രീകൾ അവരുടെ രോഷം പ്രകടിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു[36]. സമാനമായ രീതിയിൽ കലംകെട്ട് സമരങ്ങൾ സമീപപ്രദേശങ്ങളിലും നടന്നിരുന്നു. 1948-ൽ ഉദുമയിൽ പോലീസുകാർ കുടിയാന്മാരുടെ സ്വത്ത് നശിപ്പിച്ചതിനെതുടർന്ന് പുല്ലായിക്കൊടി ചിരുതയും മറ്റ് മുപ്പതോളം സ്ത്രീകളും പതിനഞ്ച് വയസ്സുള്ള ശാന്ത എന്ന പെൺകുട്ടിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മജിസ്ട്രേറ്റ് കോടതിയിലേക്ക് ഒരു ജാഥ നടത്തിയിരുന്നു. എം.എസ്.പി.ക്കാർ അവരുടെ ജീവിതം തകർത്തതിനെതുടർന്ന് ആലായിലെ സ്ത്രീകൾ കുഞ്ഞഹമ്മദിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കോൺഗ്രസ് പ്രസിഡന്റിന്റെകൂടെ ചാപ്പയിൽ ലിങ്കമ്മ, കരുവാക്കൽ കുഞ്ഞാറ, വടക്കേക്കര മാണിക്കം, കല്ലിങ്കൽ അമ്മാറ, ആലായി വെള്ളച്ചി, ചെറിയോൾ, കുംഭ തുടങ്ങിയ സ്ത്രീകളും ആലായി കലംകെട്ടിൽ പങ്കെടുത്തിരുന്നു[37].

5.3.2.5.4. തോൽവിറക് സമരം

കാസർഗോഡ് താലൂക്കിലെ ചീമേനി എസ്റ്റേറ്റ് മുതലാളിയുടെ ഏക്കറുകണക്കിനുള്ള ഭൂമിയിൽനിന്ന് ചുറ്റുമുള്ള കർഷകർ തോലും (പച്ചിലവളം) വിറകും എടുത്തിരുന്നു. തോലെടുക്കാൻ പോയ സ്ത്രീകളെ മുതലാളിയുടെ ആൾക്കാർ അപമാനിച്ചുവിട്ടു. ഇതിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് 1946 നവംബർ 15ന് കർഷകസംഘം സമരം പ്രഖ്യാപിച്ചു. തിമിരി, ചീമേനി വില്ലേജുകളിലെയും തൊട്ടടുത്ത വില്ലേജുകളിലെയും കൃഷിക്കാർ തോലും വിറകും എടുക്കാൻ കാട്ടിൽ കയറി. പാട്ടുപാടിയാണ് അവർ കാട്ടിലേക്ക് മാർച്ച് ചെയ്തത്. പോലീസ് സ്ഥലത്തെത്തി സ്ത്രീകളെ ഭീഷ

ണിപ്പെടുത്തി ബലാത്ക്കാരം ചെയ്തു. കർഷകനേതാക്കളെ പോലീസ് അറസ്റ്റ് ചെയ്തു. നേതാക്കൻമാരെ കൊണ്ടുപോകാൻ തീരുമാനിച്ചപ്പോൾ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരടങ്ങുന്ന ജനസഞ്ചയം തോട്ടത്തിലേക്ക് മാർച്ച് ചെയ്ത് പോലീസിന്റെ പിടിയിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ച് അവരെയുംകൂട്ടി പുറത്തുപോയി. അന്ന് പോലീസിന് ആരെയും അറസ്റ്റ് ചെയ്യാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. അന്ന് സ്ത്രീകൾ പ്രകടിപ്പിച്ച ധീരത ഇന്നും വടക്കേമലബാറിൽ ഒരു വീരകഥപോലെ പറഞ്ഞുകേൾക്കാറുണ്ട്. ഈ സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്തവരുടെ പേരുവിവരങ്ങൾ ആണ്ടലാട്ട് 'രേഖയില്ലാത്ത ചരിത്ര'ത്തിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[38].

5.3.2.5.5. ചിറ്റാരിസമ്പ്രദായത്തിനെതിരെ നടത്തിയ സമരം

പാട്ടം സമൃദ്ധമായി വാങ്ങി ജീവിക്കുന്നവരായിരുന്നു ജന്മിമാർ. ഒരു ഭൂസ്വത്ത് ജന്മാവകാശമായി അയാളുടെ ആധിപത്യത്തിലുണ്ടാവും. ജന്മിയുടെ കീഴിൽ കാണക്കുടിയൻ, കാണക്കുടിയാന്റെ കീഴിൽ വെറും പാട്ടക്കാർ എന്നതായിരുന്നു നിലനിന്നിരുന്ന ക്രമം. അങ്ങനെ കൃഷിഭൂമിയിൽ പണിയെടുക്കുന്ന വർഗം ഭൂമിയിൽ ഒരവകാശവുമില്ലാത്തവരായി നിലനിന്നുപോന്നു. ചിറ്റാരിസമ്പ്രദായം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ പ്രാരംഭഘട്ടത്തിൽപോലും അസ്തമിച്ചിരുന്നില്ല. ജന്മിയുടെ കളപ്പുരയെയാണ് ചിറ്റാരി എന്നുപറയുന്നത്. ചിറ്റാരി വകയുള്ള നിലത്തിന്റെ കൃഷി മുഴുവൻ-ഉഴവ്, കിള, ഞാറിടൽ, നാട്ടിപ്പണി, കൊയ്ത്ത്-അടിയാൻമാർ സൗജന്യമായി ചെയ്തുകൊടുക്കണം. ജന്മിമാർ ഈ പണിക്ക് കൂലികൊടുത്തിരുന്നില്ല. ജന്മിയുടെ കൃഷിപ്പണി കഴിഞ്ഞാൽ അവർക്ക് സ്വന്തംനിലയിൽ പോയി കൃഷി നടത്താം. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്ന കൃഷിക്ക് അവർ ജന്മിക്ക് പാട്ടം നൽകുകയും വേണം. ഈ സമ്പ്രദായത്തിന് വിട്ടി(വിഷ്ടി) എന്നാണ് പണ്ടുകാലത്ത് പറഞ്ഞുപോന്നിരുന്നത്[39]. കൃഷിഭൂമിക്കും കൃഷിക്കും യഥേഷ്ടം പാട്ടം നിശ്ചയിച്ചിരുന്നു.

''വാരം പാട്ടം പുറപ്പാട്
മാനുഷം, വെച്ചുകാണലും
കർഷകാ, നിന്റെ നട്ടെല്ലു

പൊട്ടിച്ചുള്ളൊരു തുണ്ടുകൾ''

എന്നാണ് കർഷകരുടെ ഈ ദയനീയസ്ഥിതിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ച് വിഷ്ണു ഭാരതീയൻ പാടിയത്[40]. വാശി, നുരി, വെച്ചുകാണൽ, മുക്കാൽ, കങ്കാണിക്കാഴ്ച, പൊലി, കള്ളപ്പറ, പൊളിച്ചെഴുത്ത്, ശീലക്കാശ് തുടങ്ങിയ അക്രമപ്പിരിവുകൾക്ക് എതിരായിട്ടായിരുന്നു കൃഷിക്കാർ സമരം ആരംഭിച്ചത്[41]. കൃഷിക്കാർ ചോരനീരാക്കി ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്നതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ലഭാഗം ജന്മിക്ക് കാഴ്ച വെക്കുന്നതിനെതിരെയുള്ള സമരമായിരുന്നു ഇത്.

5.3.2.5.5.1. പാട്ട് ഒരു സമരായുധം

കൃഷിക്കാരുടെ ദുരിതങ്ങളെക്കുറിച്ച് അവരിൽതന്നെ അവബോധമുണ്ടാക്കാനായി കണ്ടെത്തിയ മാർഗമായിരുന്നു 'പാട്ടുകെട്ടൽ'. കർഷകർ സംഘടിക്കേണ്ടതിന്റെ അനിവാര്യതയെ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്ന പാട്ടുകൾ രാത്രികാലങ്ങളിൽ കൊച്ചുവള്ളങ്ങളിൽ സഞ്ചരിച്ച് ഇരുകരകളിലെയും കർഷകകുടുംബങ്ങളെ കേൾപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ഉറക്കെ പാടുമായിരുന്നു. അതിന്റെ പ്രതികരണം ശക്തമായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ സമരപാതകളിലെ ഊർജ്ജമായി, പാട്ടുപയോഗിച്ചു. കെ.എ.കേരളീയനായിരുന്നു ഇതിന് മുൻകൈയെടുത്തത്. അന്നത്തെ ആവേശത്തിന്റെ അലതല്ലലിന്റെ ചിത്രം അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

''ഒറ്റയ്ക്കും കൂട്ടായും പാടങ്ങളിലും ഭജനകളിലും വീട്ടിലും വഴിയിലും സദസ്സിലും പാട്ടുപാടുക ഒരു സ്വഭാവമായിരുന്നു. പാട്ടുകാരുടെ ആവശ്യാനുസൃതം നിർലോഭം പാട്ടുകൾ പുറത്തുവന്നുതുടങ്ങി. നാട്ടിൻപുറങ്ങളിൽ കർഷകന്റെ ശബ്ദം എന്തിനേക്കാളും ഉയർന്ന ശബ്ദമായുയരാൻ തുടങ്ങി. പാടങ്ങളിൽ നാട്ടി പണിയെടുത്തുവന്ന അമ്മപെങ്ങൾമാർക്ക് കർഷകപ്രവർത്തകർ വടക്കൻപാട്ടുരീതിയിലുള്ള കർഷകഗാനം വയൽവരമ്പത്തിരുന്ന് പാടിക്കൊടുക്കുന്നതും അമ്മപെങ്ങൻമാർ അതേറ്റുപാടുന്നതും അന്നൊരു പ്രത്യേകതയായിരുന്നു. അതേത്തുടർന്ന് അമ്മപെങ്ങന്മാർതന്നെ പാട്ടുകെട്ടി പാടുക എന്നത് ചിലേടങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു''[42].

''വലിയോറ് വലിയോറ് മാളികമേല്

തിന്നുതടിച്ചുപുളച്ചീടുന്നു

അക്കൂട്ടരെങ്ങാനും നാട്ടി കണ്ടോ?

ഉദയംതൊട്ടന്ത്യോളം വയലിൽ നമ്മൾ

പണിചെയ്തുവെന്നാലും കൊയ്യണ്ടല്ലോ''[43]

തോൽവിറക്സമരത്തിൽ പാടിയ പാട്ടും സമരത്തിന് ആവേശം പകർന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് കർഷകസംഘം സെക്രട്ടറി കെ.എ.കേരളീയൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

5.3.2.6. അതിജീവനസമരാനുഭവങ്ങൾ

തെക്കൻജില്ലകളിൽ കയർവ്യവസായഫാക്ടറികൾപോലുള്ള ഇടങ്ങളിൽ സ്ത്രീകൾ പ്രതിരോധസംഘടനകൾ രൂപീകരിച്ചു തുടങ്ങിയിരുന്നു. പുറത്തുനിന്നു പണിക്കാരെ ഇറക്കുന്നതിൽ കുട്ടനാട്ടിലെ കർഷകർ പ്രതിഷേധിച്ചു. സ്ത്രീക്കും പുരുഷനും തുല്യകൂലിക്കുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളും നടന്നു. സമരത്തിൽ പങ്കെടുത്ത കാളിയുടെ അനുഭവം ഇങ്ങനെയായിരുന്നു:

കാളി താമസിക്കുന്നത് അവരുടെ കൂട്ടക്കാരെല്ലാം ചെയ്യുന്നതുപോലെ വെള്ളത്തിൽനിന്നും ചളിയെടുത്ത് ഉയർത്തിക്കെട്ടിയ ഒരു 'പറമ്പിൽ' ഉണ്ടാക്കിയ കൊച്ചുകൂരയിലാണ്. ഒരു സമരകാലത്ത് ജന്മി വന്നു കൂര പൊളിച്ചു. അവൾ ഇരുന്ന മണ്ണിൽത്തന്നെ ഉറച്ചിരുന്നു. കൂര അവിടെ പുതുതായൊന്നു കെട്ടുകയും ചെയ്തു. കൃഷിയില്ലാത്ത കാലത്ത് കഷ്ടപ്പാടുതന്നെ. മത്സ്യം പിടിക്കാൻ ശ്രമിക്കും. കിട്ടിയാലായി. ''ഇവർക്കൊന്നും ഞങ്ങൾ വഴങ്ങിക്കൊടുക്കില്ല'' എന്ന് കാളി പറയുന്നു[44].

5.3.2.6.1. മിച്ചഭൂമിസമരം

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് മന്ത്രിസഭയുടെ തലവനായിരിക്കേ ഇ.എം.എസ്. നമ്പൂതിരിപ്പാട് പങ്കെടുത്ത പാർട്ടി സമ്മേളനങ്ങളിലും മറ്റ് സമരജാഥകളിലും ഭൂരിപക്ഷവും ദലിത്സ്ത്രീകളായിരുന്നു സജീവമായി പങ്കെടുത്തിരുന്നത്. തൃശ്ശൂർ, കോട്ടയം,

ആലപ്പുഴ, ഇടുക്കി, എറണാകുളം എന്നീ അഞ്ച് ജില്ലകളിൽനിന്ന് മാത്രമായി സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട പ്രകടനത്തിൽ കുട്ടനാട്ടിൽനിന്നുവന്ന കർഷകത്തൊഴിലാളി കളിൽ ഒരു വലിയ പങ്ക് കൈക്കുഞ്ഞുങ്ങളുമായി വന്ന സ്ത്രീകളായിരുന്നുവെന്ന് എ.കെ.ജി. തന്റെ ആത്മകഥയിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്[45]. ഇതുകൂടാതെ അതിനു മുമ്പും പിമ്പുമായുള്ള പുന്നപ്ര-വയലാർ സമരം, കയ്യൂർസമരം, പട്ടിണിജാഥകൾ തുടങ്ങിയ രാഷ്ട്രീയപ്രാധാന്യമുള്ള പ്രതിരോധസമരങ്ങളിലെല്ലാം രംഗത്തിറങ്ങി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത് ദലിത് സ്ത്രീകളായിരുന്നു. 1969, 1972 കളിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടി ഏറ്റെടുത്തു നടത്തിയ മിച്ചഭൂമി സമരങ്ങൾ ഭൂമിക്കുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങൾ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. 1948-52 കാലത്ത് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ്പാർട്ടി പ്രവർത്തകരെയും അനുഭാവികളെയും കാത്തുരക്ഷിക്കാൻവേണ്ടി കൊടിയപീഡനങ്ങളാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ സഹിച്ചിരുന്നത്. നേതാക്കൻമാരെ കുടിലിനുള്ളിൽ ഒളിപ്പിക്കാനും, സന്ദേശങ്ങൾ കൈമാറാനും ഇല്ലായ്മകളറിയിക്കാതെ ഭക്ഷണം നൽകാനും അവർ ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ പാർട്ടിക്കുവേണ്ടി മർദ്ദനമനുഭവിച്ച ഒരു ദലിത്സ്ത്രീ യാണ് എരിക്കുളം കാരിച്ചി. പാർട്ടിക്കുവേണ്ടി നിരന്തരമായി അവർ നടത്തിക്കൊ ണ്ടിരുന്ന രഹസ്യപ്രവർത്തനങ്ങൾ സവിശേഷമായ ശ്രദ്ധ നേടേണ്ടവയായിരുന്നു. ഒളിവിലുള്ള സഖാക്കൾക്ക് വിവരങ്ങൾ നൽകാനുള്ള കത്തുകൾ സ്വന്തം തലമുടി ക്കുള്ളിലൊളിപ്പിച്ചാണ് അവർ കടത്തിയിരുന്നത്.

5.3.2.6.2. കുടിവെള്ളസമരവും മദ്യനിരോധനസമരവും

നിരവധി വർഷങ്ങളായി പാതിരാത്രികളിൽ മാത്രം ഒളിച്ചും പാത്തുമെത്തു ന്ന കുടിവെള്ളവും കാത്ത് പൈപ്പുകൾക്ക് ചുവട്ടിൽ തപസ്സിരിക്കുന്ന ദ്വീപുകളിലെ അമ്മമാർ. 'ആദ്യം വേണം കുടിവെള്ളം, വികസനമൊക്കെ പിന്നെ മതി' എന്ന് പറഞ്ഞ് അവർ സമരത്തിനിറങ്ങി. കഞ്ഞിവെക്കാൻ വെള്ളമില്ലാത്തതിനാൽ അവർ അരി വറുക്കൽ സമരം വരെ നടത്തി[46].

മദ്യനിരോധനപ്രവർത്തനങ്ങളിലും സമരങ്ങളിലും ചൂലുമായി ഷാപ്പിലേക്ക് മാർച്ച് ചെയ്തവരിൽ ഏറെയും ദലിത്സ്ത്രീകളായിരുന്നു. കുടുംബത്തിന്റെ ഉത്തര

വാദിത്തം വഹിക്കുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ സ്വന്തം പുരുഷന് കിട്ടുന്നകൂലി ഷാപ്പിൽ ചെലവഴിച്ചുതീർക്കുന്നതിനെതിരായായിരുന്നു സമരം നടത്തിയത്.

5.3.2.7. പ്രതിരോധത്തിന്റെ പുതുധാരകൾ

നവോത്ഥാനകാലത്തെ ദലിത്സ്ത്രീഇടപെടലുകൾ പ്രതിരോധസമരങ്ങളുടെ ശക്തമായ ഘടകമാണ്. പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചൻ നയിച്ച സമരങ്ങളിലെ പ്രധാനികളായ കുമരകം ചിന്നമ്മ, ളേച്ചി മാതാവ്, ജ്ഞാനമ്മ, പാച്ചി, കാലു, അമ്മു, അനിയത്താൽ, അത്താണി, കുളിരി മുതൽ അയ്യങ്കാളിയുടെ ഭാര്യ തങ്കമ്മയടക്കം സ്കൂൾ പ്രവേശനത്തിനായി സ്ലേറ്റും പുസ്തകവുമായി അയ്യങ്കാളിയുടെ കൈ പിടിച്ചുനടന്നുവന്ന കുട്ടിയായ പഞ്ചമി വരെ[47] ഇതിലുൾപ്പെടുന്നു. എൺപതുകളിലും തൊണ്ണൂറുകളിലും ചില പുതുധാരകൾ ഉയർന്നുവരുന്നുണ്ട്. ക്രൈസ്തവ സഭകളുടെ ജാതിവിവേചനത്തിനെതിരെയുള്ള പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് സഭകളിലും ഇന്ത്യൻദലിത് ഫെഡറേഷൻ, ഡി.സി.യു.എഫ്. തുടങ്ങിയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. കോട്ടയം കുറിച്ചി കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള ദലിത് വിമൻ സൊസൈറ്റിയായിരുന്നു ആശയപരമായി ശ്രദ്ധേയമായ ശ്രമങ്ങൾ നടത്തിയ ആദ്യത്തെ ദലിത്സ്ത്രീകൂട്ടായ്മ. പൊതുസ്ത്രീവാദത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദലിത്സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ സമീപനങ്ങൾ ഇവിടെ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. ദലിത്സ്ത്രീവാദസംഘടനകൾ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ടത് അതിജീവനത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടായിരുന്നു. കോതറാണി എന്ന മിത്തിൽ ആരംഭിച്ച് നവോത്ഥാനകാലഘട്ടത്തിൽ ചെല്ലമ്മ, ജ്ഞാനമ്മ, കുമരകത്തമ്മ തുടങ്ങി നിരവധി വ്യക്തിത്വങ്ങളിലും അറുപതുകളിലും എഴുപതുകളിലും തങ്കമ്മ മുണ്ടക്കയം, തങ്കമ്മ കല്ലറ സുകുമാരൻ എന്നിങ്ങനെയും തൊണ്ണൂറുകൾക്കുശേഷം ലൗലി സ്റ്റീഫൻ, സി.കെ.ജാനു, മറിയാമ്മ ച്ചേടത്തി, സെലീനപ്രക്കാനം, ചിത്രലേഖ, റസ്‌ലി എബ്രഹാം, രജനി എസ്.ആനന്ദ് തുടങ്ങിയ നിരയും ഏറ്റവും പുതിയ തലമുറയിൽ രജനി ജാനു, സിമി, പ്രവീണ, ബോബി, സരിത, കെ.കെ.പ്രീത, രേഖാരാജ്, സജിനി, സോണിമ, സബിത, രമ്യ കെ.ആർ., ഷൈനുമോൾ[48] തുടങ്ങിയ ചിന്തകരുടെയും ആക്ടിവിസ്റ്റുകളുടെയും നിലപാടുകൾ പ്രതിരോധാത്മകമായ വഴിത്തിരിവുകളാണ്. സെലീന പ്രക്കാനം

നയിക്കുന്ന ദലിത് ഹ്യൂമൻറൈറ്റ്സ് മൂവ്മെന്റ് ദലിത്സമൂഹത്തിന്റെ വലിയൊരു പ്രതിരോധനിരതന്നെ കെട്ടിപ്പടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. രജനി എസ്.ആനന്ദും നീതുവും നൽകുന്ന ആത്മാഹുതിയുടെ പാഠങ്ങളും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിരോധത്തിന്റെയും അതിജീവനത്തിന്റെയും ഇടപെടലുകളുടെ സവിശേഷതയെ വ്യക്തമാക്കിത്തരുന്നുണ്ട്.

കേരളത്തിലെ രാഷ്ട്രീയനേതൃത്വങ്ങൾ സാമ്രാജ്യത്വ മൂലധനാധിപത്യം സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ സമവായത്തിലെത്തിയ ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളെല്ലാം പല പേരുകളുള്ള പദ്ധതികളിലായി വില്പനയ്ക്കുവെച്ചിരിക്കുന്നു. ആഗോളവത്കരണകാലഘട്ടത്തിൽ കേരളത്തെ മൂലധനസൗഹൃദ സംസ്ഥാനമായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ ആഗോളനിക്ഷേപക സംഗമം (ജിം) നടത്തുന്നു. സർവകക്ഷിസമവായം പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടും അതിൽ നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ട ഒരു പദ്ധതിയും കേരളത്തിൽ വന്നില്ല. പാർശ്വവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ജനങ്ങളുടെ നേർക്ക് പൊതുസമൂഹവും ഭരണകൂടവും അധികാരം പ്രയോഗിക്കുന്നതിന്റെ തെളിവുകളാണ് കേരളത്തിൽ നടപ്പാക്കുന്ന പല പദ്ധതികളും. മൂവായിരത്തിയഞ്ഞൂറ് കുടുംബങ്ങളെ കുടിയൊഴിക്കുന്ന എക്സ്പ്രസ് ഹൈവേയോ ആറാട്ടുപുഴയിലെ കരിമണൽ, പെരിയാർ-മലമ്പുഴ നദികളിലെ വെള്ളം തുടങ്ങിയവയുടെ വില്പനയോ നടത്താനായില്ല. അതിനുള്ള ഏക കാരണം ആ പദ്ധതിക്ക് ഇരകളാക്കപ്പെടുന്നവരുടെ പ്രതിരോധമാണ്. പ്ലാച്ചിമടയിലെ കോളക്കമ്പനിക്കെതിരായി നേടിയ വിജയം ഇതിന്റെ നാന്ദിയായിരുന്നു. എതിർകക്ഷികളുടെ ശാക്തിക ബലാബലം സംബന്ധിച്ച നിലവിലുള്ള ധാരണകൾ തകർത്തെറിയപ്പെട്ടു. ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ കോർപ്പറേറ്റുകളിലൊന്നായ കൊക്കകോളയെ കീഴ്പ്പെടുത്തിയ സമരം നയിച്ചത് മയിലമ്മയെന്ന സ്ത്രീയും ഏറെ ദുർബലരായ അവിടത്തെ ആദിവാസികളുമായിരുന്നു. ഭൂമിക്കുവേണ്ടിയുള്ള സമരമായിരുന്നു ചെങ്ങറ, അരിപ്പ സമരങ്ങൾ. സെലീന പ്രക്കാനത്തിന്റെ സംഘടിതനേതൃത്വത്തിലൂന്നിയ ചെങ്ങറ സമരവും സി.കെ.ജാനുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള നില്പ്സമരവും ഭൂമിയില്ലാത്തവർക്ക് ഒരു വിജയം തന്നെയായി അനുഭവപ്പെട്ടു. ഇങ്ങനെ സ്ഥല-കാലവ്യത്യാസ

ങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് വ്യത്യസ്തമായ പ്രതിരോധങ്ങളും അതിജീവനങ്ങളുമാണുണ്ടാകുന്നത്.

പ്രതിരോധം പ്രമേയമാക്കിക്കൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്ത പി.വത്സലയുടെ 'പുഴ' (1982), സാറാജോസഫിന്റെ 'വെളുത്ത നിർമ്മിതികളും കറുത്ത കണ്ണാടിയും' (1995), സി.വി.ശ്രീരാമന്റെ 'ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ' (1997), സന്തോഷ് ഏച്ചിക്കാനത്തിന്റെ 'പന്തിഭോജനം' (2006) എന്നീ ചെറുകഥകളാണ് ഈ അധ്യായത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

5.4. പുഴ - പി.വത്സല

മലയാളസാഹിത്യരംഗത്ത് സമാനതകളില്ലാതെ ഇടംനേടിയ കഥാകാരിയാണ് പി.വത്സല. പ്രാന്തവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട സമൂഹത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങളാണ് വത്സലയുടെ കഥകളിൽ അധികവും കടന്നുവരുന്നത്. വൈവിധ്യമാർന്ന കഥാപശ്ചാത്തലങ്ങളിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കഥാപാത്രങ്ങളാണ് അവരുടെ കഥകളെ അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്നത്. ഗോത്രസമൂഹം നേരിടുന്ന ജീവിതപ്രതിസന്ധികൾ വത്സലയുടെ ഭാവനാലോകത്ത് സത്യത്തിന്റെ തിളക്കത്തോടെ കാണുന്നുണ്ട്. ആദിവാസിസമുദായം നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളികൾ തന്റെ കഥകളിലൂടെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് എഴുത്തിന്റെ തലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ടുമാത്രം അവരുമായി ഐക്യപ്പെടുന്നതിനായി വത്സല ശ്രമിക്കുന്നതായി കാണാം. പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട കഥാപശ്ചാത്തലങ്ങളും കഥാപാത്രങ്ങളും അവരുടെ മിക്ക കഥകളിലും പ്രത്യക്ഷരാണ്. അത്തരത്തിൽ സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണത്തോടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഒരു കഥയാണ് 'പുഴ' (1982).

5.4.1. കഥ

അലക്കുകാരി അമ്മിണിയും ഭർത്താവ് വേലുവും കുട്ടികളുമടങ്ങുന്ന കുടുംബപശ്ചാത്തലമാണ് 'പുഴ'യുടെ കഥാപ്രമേയം. അലക്ക് നിത്യവൃത്തിയായി സ്വീകരിച്ച അമ്മിണി കുട്ടികളെ പട്ടിണിക്കിടാതെ കുടുംബം പുലർത്താൻ വളരെയധികം പ്രയത്നിക്കുന്നു. കുടുംബത്തിന്റെ പുരോഗതിക്കുതകുന്ന ഒരു പ്രവൃത്തിയും ഭർത്താവായ വേലുവിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നുമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഒരു നേരത്തെ ഭക്ഷണ

ത്തിനുപോലും ഒരു തൊഴിലിലും ഏർപ്പെടാൻ വേലു തയ്യാറാകുന്നില്ല. മെയ്യന ങ്ങാതെ ഭക്ഷണം കഴിക്കാൻ കിട്ടുന്ന അവസരങ്ങൾ കണ്ടെത്തി ഓരോ ദിവസവും പുലരുന്ന വേലു അമ്മിണിക്ക് ഒരു ഭാരമാണ്. ഒരു ഭർത്താവെന്ന നിലയിലോ ഗൃഹ നാഥനെന്ന നിലയിലോ അയാളെ ആശ്രയിക്കാൻ അവൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല. അതു കൊണ്ടുതന്നെ കുടുംബത്തിനോട് സ്നേഹമോ ഉത്തരവാദിത്തമോ ഇല്ലാത്ത വേലു എന്ന ഭർത്താവിനെ നിഷ്കരുണം അവഗണിക്കുകയാണ് അമ്മിണി ചെയ്യു ന്നത്. വല്ലപ്പോഴും വെറുംകയ്യുമായ് കയറിവരുന്ന ഭർത്താവിനെ അവൾ ആട്ടിയക റ്റാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അയാൾ വരുന്നത് വീട്ടിൽനിന്നും എന്തെങ്കിലും മുതലാക്കാനാ ണെന്ന് അവൾക്കറിയാം. അന്ന് വേലു അമ്മിണി മകൾക്ക് വാങ്ങിക്കൊടുത്ത കമ്മ ലിലാണ് നോട്ടമിട്ടിരുന്നത്. അമ്മിണിയില്ലാത്ത ഒരു സന്ദർഭത്തിൽ അയാൾ മകളെ നിർബന്ധിച്ച് പുഴയിലേക്ക് കൊണ്ടുപോകുന്നു. മകളെ നീന്തൽ പഠിപ്പിക്കാനെന്ന വ്യാജേന അയാൾ അവളെ വെള്ളത്തിലിറക്കുന്നു. തന്ത്രപൂർവ്വം മകളുടെ കമ്മൽ അയാൾ കൈക്കലാക്കുന്നു. അച്ഛന്റെ കള്ളത്തരം തിരിച്ചറിഞ്ഞ മകൾ അതുറക്കെ വിളിച്ചുപറയുന്നു. തന്റെ മോഷണം പുറത്തറിയാതിരിക്കാൻ മകളെ അയാൾ നിർദ്ദാക്ഷിണ്യം വെള്ളത്തിൽ മുക്കിക്കൊല്ലുന്നു. പിന്നീട് ഒരു കൂസലും കൂടാതെ അയാൾ നടന്നകലുന്നതോടെ കഥ തീരുന്നു.

5.4.2. കഥാഘടനയും ജാതിയും

ജാതീയമായ പരാമർശങ്ങൾ അധികമൊന്നും ഈ കഥയിലില്ല. എന്നാൽ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ കഥയുടെ പ്രമേയം ദലിത് പശ്ചാത്തലമാ ണെന്നു കാണാം. കുറവൻ കേശവനും പക്ഷിശാസ്ത്രം അറുമുഖനുമെല്ലാം സജീ വമായ ഒരു ഗ്രാമാന്തരീക്ഷം കഥയിൽ കാണാം. അലക്ക് കുലത്തൊഴിലായി സ്വീക രിച്ചിരുന്ന വണ്ണാൻ സമുദായത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ് അമ്മിണി എന്ന കഥാപാ ത്രം. സമൂഹത്തിലുള്ള ഉന്നതജാതികളുടെ വിഴുപ്പുകൾ കഴുകിവെളുപ്പിച്ച് കൊടു ക്കുകയായിരുന്നു അവരുടെ പ്രധാന തൊഴിൽ. 'വണ്ണാത്തിമാറ്റ്' കിട്ടിയാൽ മാത്രം അശുദ്ധി മാറുന്ന ഒരാചാരം കുലസ്ത്രീകൾ ആർത്തവകാലങ്ങളിൽ അനുഷ്ഠിച്ചി രുന്നു. അലക്കുകാരമുപയോഗിച്ചുള്ള അപരിഷ്കൃതമായ ആ വൃത്തിയാക്കൽ

വിദ്യയിൽ ശുദ്ധി കാണിച്ചുപോന്നവരായിരുന്നു മേൽജാതി സമൂഹങ്ങൾ. ജാതീയമായ വേർതിരിവുകൾ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അപ്രത്യക്ഷമായ സമകാലീന സമൂഹത്തിലും സമ്പന്നരുടെ അഴുക്കുവസ്ത്രങ്ങൾ അലക്കി വെളുപ്പിച്ച് ഇസ്തിരിയിട്ടു കൊടുക്കുന്ന കുലത്തൊഴിൽ ഉപേക്ഷിക്കാൻ അമ്മിണിക്ക് കഴിയുന്നില്ല ജോലി ഭാരം കൂടുതലും കൂലി കുറവുമായ അലക്ക് എന്ന ഉപജീവനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ അവൾ ജീവിതത്തിന്റേതായ പ്രതിസന്ധിഘട്ടങ്ങളെ തനിച്ച് തന്നാലാവുംവിധം പ്രതിരോധിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

5.4.3. ദലിത്സ്ത്രീയുടെ പ്രതിരോധമാർഗ്ഗം

പുരുഷൻ ചെയ്യുന്ന ഏതു ജോലിയും സ്ത്രീക്കും ചെയ്യാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ദലിത് സംസ്കാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ദലിത്സമൂഹങ്ങളിലെ സ്ത്രീ-പുരുഷന്മാർ പരസ്പരസഹകരണത്തോടെയും തുല്യതയോടെയും ഒരുമിച്ചു ജോലികളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതും പതിവായിരുന്നു. എന്നാൽ കുടുംബം പുലർത്തുന്നതിൽ പലപ്പോഴും സ്ത്രീകളാണ് കൂടുതൽ ഉത്തരവാദിത്തം കാണിക്കുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകൾ പണിക്കിറങ്ങിയില്ലെങ്കിൽ പട്ടിണിയിലമരുന്ന വീടുകൾ ഇക്കാലത്തുമുണ്ട് എന്നത് നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു യാഥാർഥ്യം തന്നെയാണ്. കുടുംബത്തിൽ ഒരു പുരുഷനുണ്ടായിരുന്നിട്ടും ഒരു കൈസഹായം ചെയ്യാൻ മനസ്സുകാണിക്കാത്ത അയാളെയും കൂടി സംരക്ഷിക്കേണ്ട ചുമതല അമ്മിണിയിൽ വന്നുചേരുകയാണ്. ആ ചിന്തയാണ് അയാളെ അവഗണിക്കാനും ആട്ടിപ്പായിക്കാനും അവളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. ഒന്നുരണ്ടുപേർ കൂടിയെടുക്കേണ്ട ജോലി ഒറ്റയ്ക്കു തീർക്കുന്നതും കുട്ടികളെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതുമെല്ലാം വളരെയധികം ഉത്തരവാദിത്തത്തോടെ ചെയ്യുന്ന അമ്മിണിക്ക് ഭർത്താവിന്റെ വല്ലപ്പോഴുമുള്ള വരവ് ഒരു ഉപദ്രവമായി മാറുന്നു. സത്യസന്ധതയോടെ ചെയ്തുപോരുന്ന ജോലിയിൽ കളവ് കാണിക്കുന്ന അയാളെ അവൾ ജീവിതപരിസരത്തുനിന്നും പുറന്തള്ളാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

5.4.4. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുള്ള വീണ്ടെടുപ്പ്

പ്രാന്തവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതങ്ങളുടെ അതിജീവനം പ്രകൃതിയുമായി

ഇണങ്ങിയിരിക്കുന്നു. സ്വന്തം ജീവിതപരിസരങ്ങളിലെ മാലിന്യങ്ങൾപോലും ജീവിതാവശ്യങ്ങളുടെ നിർവ്വഹണത്തിനാവശ്യമായവിധം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന കാഴ്ച കഥയിൽനിന്നും കണ്ടെടുക്കാം. തേപ്പുപെട്ടി ചൂടാക്കാനാവശ്യമായ ചിരട്ട പെറുക്കുന്നത്, പശുവിന്റെ ചാണകം മലമുകളിൽ നിന്നും ശേഖരിച്ച് ഉണക്കിയെടുക്കുന്നത്, ചാണകത്തിനുള്ളിൽ നിന്നും കശുവണ്ടികൾ ചികഞ്ഞെടുക്കുന്നത് മുതലായവയെല്ലാം ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതെല്ലാം കുട്ടികളാണ്. മുതിർന്നവരുടെ നിർദ്ദേശമനുസരിക്കുന്ന കുട്ടികൾ ബാല്യത്തിൽതന്നെ ഇത്തരം പ്രവൃത്തികളിലൂടെ ജീവിതപ്രാരാബ്ധങ്ങൾ ലഘൂകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. തെണ്ടിപ്പൈക്കളുടെ പിറകെനടന്ന് ചാണകം ശേഖരിച്ച് വീട്ടിൽകൊണ്ടുപോയി ഇല്ലിമുള്ളെടുത്ത് ചികഞ്ഞ് അതിൽനിന്നും അണ്ടി പെറുക്കിയെടുക്കുന്ന ഒരുകുട്ടിയുടെ നിശ്ശബ്ദസാന്നിധ്യം കഥയെ അരികുവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട ജീവിതങ്ങളുടെ പ്രതിരോധാത്മകതയെ അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്നു.

5.4.5. പ്രയോജനയുക്തി

സംസ്കാരവ്യവസായം മുന്നോട്ടുവെച്ച ഒരു ആശയമാണ് പ്രയോജനയുക്തി എന്നത്. വ്യക്തിബന്ധങ്ങളേയും സാമൂഹികബന്ധങ്ങളേയും പ്രയോജനകരമായ രീതിയിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുക എന്നതാണത്. സമൂഹത്തിൽനിന്നും ധാർമ്മികതയും മൂല്യങ്ങളും നഷ്ടമായിരിക്കുന്നു. കുടുംബത്തിനുള്ളിലുള്ള വ്യക്തിബന്ധങ്ങളെവരെ പ്രയോജനയുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സമീപിക്കുകയും പുറന്തള്ളുകയും ചെയ്യുന്ന സംസ്കാരം മേൽത്തട്ടുകളിൽനിന്നും കീഴ്ത്തട്ടുകളിലേക്ക് വ്യാപിച്ചതിന്റെ ഒരു ഭാവനാത്മകമായ ആവിഷ്കാരമാണ് ഈ കഥ. സ്വന്തം ആവശ്യങ്ങൾക്കുതകുന്ന വിധത്തിൽ വ്യക്തിബന്ധങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുതകുന്ന വിധത്തിൽ വ്യക്തിബന്ധങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാനും സ്വാർത്ഥതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് വിഘാതമായവയെ ഹിംസാത്മകമായി സമീപിക്കാനും ഉപഭോഗസംസ്കാരം മനുഷ്യനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ദലിത്ജീവിതസംസ്കാരത്തിന്റെ അധ്വാനപാരമ്പര്യത്തേയും പാരിസ്ഥിതികാവബോധത്തേയും നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തികൾ മുഖ്യധാരാ പൊതുബോധങ്ങളോടും പുതിയ സംസ്കാരത്തോടും ഐക്യപ്പെടുന്ന കാഴ്ച

യാണ് ഇവിടെ കാണുന്നത്. അല്പം സ്വർണ്ണത്തിനുവേണ്ടി സ്വന്തം മകളെ കൊല്ലുന്ന അച്ഛൻ ഈ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയാണ്. മാതാപിതാക്കളിൽനിന്നും അടുത്ത ബന്ധുക്കളിൽനിന്നും കുട്ടികൾ നേരിടുന്ന പീഡനങ്ങൾ ഈ സംസ്കാരത്തിന്റെ ബാക്കിപത്രമാണ്.

5.4.6. മൊഴി എന്ന ആയുധം

ദലിത്സ്ത്രീയുടെ ജീവിതത്തിൽ വായ്മൊഴിക്ക് വളരെയധികം പ്രാധാന്യമുണ്ട്. ജീവിതാനുഭവങ്ങളെ തിരിച്ചറിവുകളാക്കി ചൊല്ലുകളിൽ കെട്ടിവെക്കാനും സംഘമായ അധ്വാനത്തിൽ പാട്ടുകെട്ടിയൊരുക്കാനും ആക്രമണോത്സുകമായ സന്ദർഭങ്ങളിൽ കരുത്തോടെ പ്രതികരിക്കാനും മൊഴി അഥവാ ഭാഷയെയാണ് അവർ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പ്രതിരോധായുധം കൂടിയാണ് തെറിഭാഷ. ശത്രുവിനെ കാണുമ്പോൾ കൂർത്ത അമ്പുകളയയ്ക്കുന്ന മുള്ളൻപന്നിയെപ്പോലെ തന്നോട് എതിരിടാൻ വരുന്നവരുടെ മുമ്പിൽ കേട്ടാലറയ്ക്കുന്ന പച്ചത്തെറിപ്രയോഗം ഒരു പ്രതിരോധായുധമായി ഇവർ കരുതുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് വാക്കുകളെ പ്രതിയോഗിയുടെ മുഖത്തേയ്ക്ക് തുപ്പാൻ ഇവർക്ക് കഴിയുന്നത്. ‘പത്ത് അമ്മിണിമാർക്ക് സമമാണ് ഒരു മേസ്തിരി’ എന്ന് കഥയിൽ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത് അമ്മിണിയുടെ നാവിന്റെ ചാട്ടവാറടിയുടെ ചൂടിനെയാണ് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നത്.

5.4.7. പുരുഷകേന്ദ്രിതവീക്ഷണം

കൃത്യമായ ഇടവേളകളിൽ ഭക്ഷണം കഴിക്കുക, വിശ്രമിക്കുക എന്നതുമാത്രമാണ് വേലുവിന്റെ ജീവിതോദ്ദേശ്യം. അത് സാധ്യമാക്കി കൊടുക്കാത്ത ഭാര്യയുടെ മുഴുവൻ പ്രവൃത്തികളേയും അയാൾ പുരുഷപക്ഷത്തുനിന്നുകൊണ്ടാണ് വീക്ഷിക്കുന്നത്. ‘തന്തയ്ക്ക് കൊടുക്കാണ്ടെ വളർന്ന മക്കൾ’ എന്ന പരാമർശം ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. ‘മക്കൾക്കുകൊടുക്കാതെ കഴിയുന്ന തന്ത’ എന്ന രീതിയിലേക്ക് മാറി ചിന്തിക്കാൻ അയാൾക്ക് കഴിയാത്തത് പിതൃമേധാവിത്തസമൂഹത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗഭാക്കെന്ന നിലയിലാണ്. എപ്പോഴും പുരുഷനെ സേവിക്കുന്നവളാകണം സ്ത്രീ

എന്ന മനോഭാവമാണ് അയാളുടെ ചിന്തയേയും പെരുമാറ്റത്തേയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. ഇത് ദലിത്സംസ്കാരത്തിന് അന്യമായിരുന്നതും സവർണ്ണസമൂഹങ്ങളിൽനിന്ന് ദലിതർ ആർജ്ജിച്ചെടുത്തതാണ്. നല്ലതെന്ന് അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട സമീപസ്ഥമായവ മറ്റുള്ളവരാൽ അനുകരിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നതിന് ഉദാഹരണമായി ഇതിനെ കാണാം.

5.4.8. പാരിസ്ഥിതിക സമീപനം

'പുഴ' എന്ന തലക്കെട്ടിലൂടെയും കഥാപശ്ചാത്തലത്തിനനുകൂലമായി വിവിധ ഭാവങ്ങളിൽ, പുഴയെ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിലൂടെയും പരിസ്ഥിതി അവബോധം സൃഷ്ടിക്കാൻ കഥാകൃത്ത് ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. കഥയുടെ പരിണാമഗുപ്തി പുഴയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. പരിസ്ഥിതിക്കനുകൂലമായ രീതിയിൽ പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയവരായിരുന്നു ദലിതർ. തടിച്ചും മെലിഞ്ഞും നിറയെ കുഴികൾ നിറഞ്ഞും പുറമ്പോക്കിലൂടെ ഒഴുകുന്ന പുഴയുടെ നിശ്ശബ്ദസാന്നിധ്യം കഥയ്ക്ക് ഒരു പരഭാഗശോഭ നൽകുന്നുണ്ട്.

5.5. വെളുത്ത നിർമ്മിതികളും കറുത്ത കണ്ണാടിയും - സാറാജോസഫ്

മലയാളസാഹിത്യപ്രസ്ഥാനത്തിൽ വേറിട്ട സ്വരം കേൾപ്പിച്ച വ്യക്തിയാണ് സാറാ ജോസഫ്. കഥ, നോവൽ, നിരൂപണരംഗങ്ങളിൽ സ്വന്തമായി ഒരു ആശയലോകം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീകളുടെ വിമോചനം അടിസ്ഥാനപ്രശ്നമായി ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്ന കഥകളാണ് സാറാജോസഫിന്റേത്. 'അടുക്കള തിരിച്ചുപിടിക്കുക' എന്ന അവരുടെ വാക്കുകൾ സ്ത്രീസമൂഹത്തിന്റെ വിമോചനത്തിലേക്കുള്ള പ്രത്യാശ കൂടിയായി വായിച്ചെടുക്കാവുന്നതാണ്. പ്രാദേശികഭാഷാചരിത്രത്തിൽ അടയാളപ്പെടുത്തപ്പെട്ട 'ആലാഹയുടെ പെൺമക്കൾ' എന്ന കൃതി സ്ത്രീയാഖ്യാനചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള ഈടുറ്റ ഒരു നീക്കിയിരിപ്പാണ്. ദലിത്സാമൂഹികപശ്ചാത്തലത്തിലുള്ള ഒട്ടേറെ കഥകൾ അവരുടേതായിട്ടുണ്ട്. പ്രാന്തവത്കരിക്കപ്പെട്ടവരോട് ഐക്യം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന കഥകളാണ് അവയിലേറെയും. 'തായ്കുലം', 'കറുത്ത തുളകൾ', 'വിയർപ്പടയാളങ്ങൾ' തുടങ്ങിയ കഥകൾ ഇവയിൽ പ്രധാനമാണ്. ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിരോധത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്ത കഥ

യാണ് 'വെളുത്തനിർമ്മിതികളും കറുത്തകണ്ണാടിയും' (1995) എന്നത്.

5.5.1. കഥ

സൗന്ദര്യവർദ്ധകവസ്തുക്കൾ വിൽക്കുന്ന ഒരു വമ്പിച്ച കടയിലെ മൂന്നാം തരം സെയ്ൽസ്ഗേൾ കം സ്വീപ്പർ ആണ് കഥയിലെ അമ്മിണിക്കുട്ടി. കടയുടമ യായ പാവമണി അയ്യരുടെ സ്കൂട്ടർ തട്ടി അമ്മിണിക്കുട്ടിയുടെ പിതാവ് ചത്തുപോ വുകയും ദലിത്പീഡനത്തിനുള്ള ശിക്ഷ ഭയന്ന് അയാൾ അവൾക്ക് തന്റെ കടയിൽ ജോലി കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ദലിത്ജീവിതപരിസരത്തുനിന്നും നഗരത്തിലെ വൻഷോപ്പിംഗ്മാളിലെത്തിയ അമ്മിണിക്കുട്ടിയുടെ അത്ഭുതങ്ങളാണ് കഥയിൽ നിറയുന്നത്. കടയിലെത്തുന്ന സെയ്ൽസ് റെപ്രസന്റേറ്റീവ് ആയ ഗൗതംകുമാറിന്റെ കൈയിൽനിന്നും സ്വന്തം രൂപം സുന്ദരമാക്കുന്ന മാന്ത്രികക്കണ്ണാടിക്ക് കാത്തിരിക്കു കയാണ് അവൾ. തന്റെ ശരീരത്തിന്റെ കറുപ്പുനിറത്തിൽ അമ്മിണിക്കുട്ടി ദുഃഖിത യാണ്. കടയിലെത്തുന്ന സുന്ദരികളായ സ്ത്രീകളുമായി സ്വന്തം രൂപം താരതമ്യം ചെയ്യുകയും അതിൽ കുണ്ഠിതപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന അമ്മിണിക്കുട്ടി വെളുപ്പ്നിറ ത്തിൽ ഭ്രമിച്ച് ശരീരഭാഗങ്ങളിൽ വെളുപ്പിനെ പരതുന്നു. കടയിലെ സൗന്ദര്യവസ്തു ക്കൾ മോഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന അമ്മിണിക്കുട്ടി ഒരു ദിവസം ഡ്രസ്സിങ്റൂമിലെ ബൽജിയം ഗ്ലാസ്സിൽ തന്റെ നഗ്നത പരിശോധിക്കുന്ന സമയത്ത് പാവമണി അയ്യരാൽ പീഡിപ്പി ക്കപ്പെടുന്നു. തന്നെ ഉപദ്രവിക്കാൻ ശ്രമിച്ച അയ്യരെ അമ്മിണിക്കുട്ടി കൊലപ്പെടു ത്തുന്നതായുള്ള സൂചനയോടെ കഥ തീരുന്നു.

5.5.2. കറുപ്പും വെളുപ്പും എന്ന ദ്വന്ദ്വകൽപ്പന

ദലിതർക്ക് കറുപ്പുനിറത്തോടുള്ള അപകർഷതാബോധത്തെയാണ് കഥ പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നത്. പൊതുസമൂഹത്തിൽ സൗന്ദര്യം ഒരു വ്യാപാരമാകു ന്നതെങ്ങനെയെന്നും കഥ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ശരീരത്തിന്റെ നിറത്തെയോർത്ത് അത്രമേൽ വ്യാകുലപ്പെടുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായാണ് അമ്മിണി ക്കുട്ടിയെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ദലിത്സമൂഹം പൊതുവെ കറുപ്പുനിറമുള്ളവ രാണെന്നും വെളുപ്പുനിറത്തെ കാംക്ഷിക്കുന്നവരാണെന്നുമുള്ള പൊതുബോധം

കഥയിൽ ശക്തമായി നിലനിർത്തിയിരിക്കുന്നതായി കാണാം. ശരീരത്തിന്റെ നിറമാണ് സൗന്ദര്യത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകമായി കഥ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഒന്നുമില്ലെങ്കിലും വെളുപ്പുനിറംകൊണ്ടുതന്നെ ഒരു വ്യക്തി ഉയർത്തപ്പെടുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥയിലാണ് കഥയുടെ അസ്തിവാരം കെട്ടിപ്പൊക്കുന്നത്.

5.5.3. കറുപ്പ് ഒരു പ്രതിനിധാനമെന്ന നിലയിൽ

അമ്മിണിക്കുട്ടി എന്ന വ്യക്തിയേയല്ല കറുപ്പിനേയാണ് കഥയിലൊരു പ്രതിനിധാനമായി പരിഗണിച്ചിരിക്കുന്നത്. ചരിത്രത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ സ്വന്തം വിശപ്പിനെക്കുറിച്ചും അധ്വാനത്തെക്കുറിച്ചും അപമാനഭയത്തെക്കുറിച്ചും അനീതിയെക്കുറിച്ചുമാണ് വിലപിച്ചിരുന്നത്. സൗന്ദര്യത്തെക്കുറിച്ചായിരുന്നില്ല. ജീവിക്കാൻ സൗന്ദര്യം അവർക്ക് ആവശ്യമല്ലായിരുന്നു. സൗന്ദര്യം ഒരു ശാപമായിത്തീരുന്ന സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയുടെ ഇരകളായിരുന്നു അവർ. കറുത്ത ശരീരത്തിന്റെ കരുത്തിൽ അഭിമാനിച്ചും തൊഴിൽ വൈദഗ്ധ്യത്തെ പാടിപുകഴ്ത്തിയും കടന്നുപോയ ആ പഴയ അധ്വാനിക്കുന്ന ശരീരങ്ങളുടെ പ്രതിനിധിയായിട്ടാണ് കഥയിൽ അമ്മിണിക്കുട്ടി വരുന്നത്. എന്നാൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ തിരിച്ചറിവ് നേടിയ ഒരു തലമുറയുടെ പുതിയ പ്രതിനിധിയായിട്ടല്ല അമ്മിണിക്കുട്ടിയെ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നുകാണാം. സ്വന്തം നിറത്തെയും രൂപത്തെയും കുറിച്ച് എപ്പോഴും ഉത്കണ്ഠപ്പെടുന്ന തന്റെ മുന്നിൽ വരുന്നവരുമായി സ്വയം താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന, തക്കം കിട്ടുമ്പോൾ മോഷണം നടത്തുന്ന, ഒരു പൊതുസ്ഥലത്തുവെച്ച് യാതൊരു അപമാനഭീതിയുമില്ലാതെ ഉടുതുണിയഴിക്കുന്ന വ്യക്തിയെന്നനിലയിൽ ആത്മാവബോധമില്ലാത്ത പൊള്ളയായ ഒരുവളായിട്ടാണ് അമ്മിണിക്കുട്ടിയെ കഥയിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. കടയിലെത്തുന്നതിനുമുമ്പുള്ള ജീവിതം കഥയിൽ പരാമർശിക്കുന്നില്ല. വടുകുറുമ്പയുടെ പൂരത്തിന് പോയപ്പോൾ വാങ്ങിയ കണ്ണാടിയിലുള്ള സ്വന്തം മുഖത്തിന്റെ അഭംഗിയാണ് ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവളുടെ സ്മരണകളിൽ തെളിയുന്നത്. ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിനടിമപ്പെട്ട പൊതുസമൂഹത്തിലെ ഏതു സമുദായത്തിലുള്ള പെൺകുട്ടികളും ആധുനികസമൂഹം വെച്ചുപുലർത്തുന്ന സൗന്ദര്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ പരിധിയ്ക്കുള്ളിലെത്താൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവരാകാൻ

സാധ്യതയുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവിടെ കഥയിൽ വെളുപ്പിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിൽ അഭിരമിക്കുന്ന ഈ കഥാപാത്രം ഒരു ദലിത് പെൺകുട്ടിയായത് എന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യം സ്വാഭാവികമായും ഉയർന്നുവരുന്നു. അങ്ങനെ ചിന്തിക്കുമ്പോൾ കഥ പങ്കുപറ്റിയിരിക്കുന്നത് സവർണപൊതുബോധമാണെന്ന് കണ്ടെത്താൻ കഴിയും.

5.5.4. പരിഹാസ്യരാകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹം

കഥയിൽ ദലിത്സ്ത്രീസമൂഹത്തെ പരിഹാസ്യമായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടിയെ തെരഞ്ഞെടുത്തതിലൂടെ ആ സമൂഹത്തെ അപഹാസ്യമാംവിധം ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. പരിഷ്കൃതനഗരത്തിലെ ഷോപ്പിൽ ഒരു ദലിത് പെൺകുട്ടി എത്രമാത്രം അന്യവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നതല്ല കഥയുടെ പ്രമേയം. 'മൂന്നാംനിരയിൽ കറുകറുത്തവളായി അമ്മിണിക്കുട്ടിയെന്ന ഒരുത്തിയെക്കൊണ്ടുമാത്രം' എന്ന വാചകം ആ ഒറ്റപ്പെടലിന്റെ വ്യാപ്തിയെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നില്ല. അമ്മിണിക്കുട്ടിയ്ക്കു സംഭവിച്ചത് അവൾ സ്വയം വരുത്തിവെച്ചത് എന്ന രീതിയിലാണ് കഥയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ജോലിക്കുചേർന്ന അന്നുതന്നെ ഒരു നെയ്ൽപോളീഷ് കട്ടെടുത്ത് ബ്ലൗസ്സിനുള്ളിൽ തിരുകിയപ്പോൾ പാവമണി അയ്യർക്ക് ബ്ലൗസ്സിനുള്ളിലേക്ക് കൈനീട്ടേണ്ടിവന്നു. കണ്ണാടിമുറിയിൽ നിന്ന് എന്നും അഴിഞ്ഞുലഞ്ഞ് ഇറങ്ങിവരുന്നതുകണ്ട് അയാൾ അവളെ പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്നു. ദലിത്സ്ത്രീകൾ തരംകിട്ടിയാൽ മോഷ്ടിക്കുന്നവരാണെന്ന പൊതുബോധമാണ് കഥയിൽ അമ്മിണിക്കുട്ടിയിലൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്

''രണ്ടുമുലകൾക്കിടയിലുള്ള ഇടം ഒരു മഴത്തുള്ളിക്ക് വന്നുവീണ് ചിതറിത്തെറിച്ച് ഒഴുകിയിറങ്ങാനുള്ള പാത''[49]യാകുന്ന സവർണസൗന്ദര്യവീക്ഷണാനുഭവവും പലതും ഒളിച്ചുവെക്കാനുള്ള നിഗൂഢമായ ഒരറയാകുന്ന ദലിത്ജീവിതാവസ്ഥയും തമ്മിൽച്ചേർത്തുവെക്കാവുന്ന സമാനസാഹചര്യങ്ങളല്ല. അമ്മിണിക്കുട്ടിയുടെ പരിഷ്കാരസൗന്ദര്യഭ്രമത്തെ പരിഹസിക്കുമ്പോൾ അത് ഏതൊരു പെൺകുട്ടിയുടെയും ആഡംബരഭ്രമത്തെയല്ലാതെ ഒരു പ്രത്യേക സമൂഹത്തിലേക്ക് മാത്രമായി ഒതുങ്ങിപ്പോകുന്നു എന്നതാണ് ഈ കഥയിലെ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ

രാഷ്ട്രീയം ദലിത്വിരുദ്ധമാകുന്നത്.. കറുപ്പും വൈരൂപ്യവും ദലിത് സമൂഹത്തിന്റെ മാത്രം പൊതുപ്രശ്നമല്ല. ഏതു സമുദായത്തിലുംപെട്ട ഒരാൾക്ക് വൈരൂപ്യം അപകർഷതാബോധം ഉണ്ടാക്കുമെന്നുറപ്പാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് എം.ടി.വാസു ദേവൻനായരുടെ 'കുട്ട്യേടത്തി' എന്ന ചെറുകഥയിൽ കുട്ട്യേടത്തി എന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ വൈരൂപ്യത്താൽ കുട്ട്യേടത്തിയും വീട്ടുകാരും പൊറുതിമുട്ടുന്നതായി കാണുന്നു. നായർസ്ത്രീയായ കുട്ട്യേടത്തിയുടെ കറുപ്പും വൈരൂപ്യവും പക്ഷേ ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ അമ്മിണിക്കുട്ടി യുടെ കറുപ്പ് ജാതിയുടെ അടയാളമായി സ്വീകരിക്കുകയും കീഴായ്മയുടെ നിറ ബോധമായി അവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമൂഹം നിശ്ചയിച്ച സൗന്ദര്യമാനദ ണ്ഡങ്ങളിലേക്കെത്താത്ത സ്ത്രീകൾ സ്വന്തം ശരീരത്തെ ഒരുക്കിയെടുക്കുന്നതല്ല, ഒരു പ്രത്യേകജാതിയിലെ സ്ത്രീകൾ സൗന്ദര്യം വർദ്ധിപ്പിക്കാനുള്ള മാർഗങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നതാണ് കഥയിൽ പരിഹാസ്യമാകുന്ന പ്രധാന പ്രശ്നം. അവർ പരിഹസിക്കപ്പെടേണ്ടവരാണ് എന്ന സവർണകേന്ദ്രീകൃതമായ വർണ്ണബോധം പൊതുബോധമായി കഥയിൽ പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്നു.

''ജാതി ഈ കഥയിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള ഒരു സാന്നിധ്യമല്ല. കഥാപാത്ര ത്തിന്റെ ജാതിയെക്കുറിച്ച് ഒരു പരാമർശം മാത്രമേ കഥയിലുള്ളൂ. എങ്കിലും കഥയി ലാകെത്തന്നെ ജാതി മേൽക്കൈ നേടുന്നതുകാണാം. കഥയുടെ മുഖ്യ ഊന്നൽ കറുപ്പ്/വെളുപ്പ് ദ്വന്ദ്വത്തിലാണ്. കറുത്ത ഏതൊരു പെൺകുട്ടിയും വെളുത്ത നിറ ത്തോടുള്ള ആസക്തിയിൽ അമ്മിണിക്കുട്ടിയുടെ അവസ്ഥയിലേക്ക് എത്താവുന്ന താണ്. അതുപോലെ സൗന്ദര്യവർദ്ധകവസ്തുക്കൾ ഒരു ഉപഭോഗസമൂഹത്തിലെ ഏതൊരു പെൺകുട്ടിയേയും സൗന്ദര്യമെന്ന സമസ്യയിലേക്ക് നയിക്കാം. സ്വന്തം ശരീരം ഒരു അലങ്കാരവസ്തുവാണെന്ന ബോധം അത് സൃഷ്ടിക്കാം. എന്തുകൊ ണ്ടാണ് എന്നിട്ടും കഥയിലേക്ക് ഒരു ദലിത്പെൺകുട്ടി തന്നെ തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെ ട്ടത്? ദലിതർ സ്വാഭാവികമായി കറുത്തവരാണ് എന്ന മുൻധാരണ കഥ പുലർ ത്തുന്നു എന്നതാണ് ഇതിന്റെ ഒരു കാരണം. അതോടൊപ്പം അപകർഷത ദലി തരുടെ സഹജബോധമാണ് എന്ന അവബോധവും പ്രധാനമാണ് (ഉദാ.:വി

യർപ്പടയാളങ്ങൾ). കറുത്ത ദലിതർ വെളുപ്പിനെ സൗന്ദര്യമായി കാണുന്നുവെന്ന ആശയം കഥയുടെ അടിയൊഴുക്കായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. സൗന്ദര്യവർദ്ധകവസ്തുക്കൾ ഉപയോഗിക്കുന്ന ദലിതർ പരിഹാസ്യരാണ് എന്ന ബോധം കഥ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നു. മറ്റൊരു ജനതയും അത്രമേൽ പരിഹാസ്യരല്ലതാനും. ലോകം മുഴുവൻ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഉപഭോഗമേഖലയിലേക്ക് വികസിച്ചിട്ടും പരിവർത്തിക്കപ്പെടാത്ത അപരിഷ്കൃതസമൂഹമായി അവർ നിലനിൽക്കുന്നുവെന്ന വസ്തുതയാണ് ഇവിടെ പരിഹാസം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. വികസനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മറിച്ചൊരു കാഴ്ചപ്പാടാണുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ ഉപഭോക്താക്കളായിരുന്നു പരിഹസിക്കപ്പെടേണ്ടിയിരുന്നത്. ഇവയെല്ലാം ദലിത് ജനതയെക്കുറിച്ചുള്ള സവർണ പൊതുബോധത്തെ ഈ കഥ സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിക്കുന്നുവെന്നതിന് തെളിവാണ്. ജാതിശ്രേണി സൃഷ്ടിച്ച സവർണപൊതുബോധം മുതലാളിത്ത സംസ്കാരത്തെ അപനിർമ്മിക്കുന്ന കഥയുടെയും അബോധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നർത്ഥം. കഥയിൽ അമ്മിണിക്കുട്ടിയുടെ തെരഞ്ഞെടുപ്പിന് ഈയൊരു പൊതുവീക്ഷണത്തിന്റെ പിൻബലമുണ്ട്''[50]. മുതലാളിത്തമൂലധനവും സവർണ്ണമൂല്യബോധവും അതിന്റെ വർണ്ണസങ്കല്പവും പരസ്പരപൂരകങ്ങളായി കറുത്ത ശരീരങ്ങളെ അപരമായി തീർക്കുകയും അധിനിവേശം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. പുതിയ കാലഘട്ടത്തിൽ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീക്ക് നിലനിൽപ്പിനായി പുതിയ തന്ത്രങ്ങൾ ആർജ്ജിച്ചെടുക്കേണ്ടതുകൂടിയുണ്ട്.

5.5.5. കറുപ്പിന്റെ പ്രതിരോധതലവും പുരാവൃത്തവും

കഥയിൽ അമ്മിണിക്കുട്ടി തന്റെ യഥാർഥ സ്വത്വരൂപമായി തിരിച്ചറിയുന്നത് വടകുറുമ്പയുടെ തത്സ്വരൂപമായിട്ടാണ്. കണ്ണാടിയിൽ നോക്കുമ്പോഴെല്ലാം ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും വടകുറുമ്പമ്മ മിന്നിമായുന്നു. എന്നാൽ വടകുറുമ്പയെന്ന മിത്ത് സ്വീകരിക്കുന്നതിലൂടെ സ്വത്വസ്ഥാപനത്തിലേക്കോ വംശബോധത്തിലേക്കോ അനുകൂലമായൊരു സാഹചര്യം കഥയിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഈ മിത്ത് പ്രതിരോധത്തിന്റേതായ ഒരുതലം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ അത് അക്രമത്തിന്റേതുകൂടിയാണ്. തന്റെ ശരീരസൗന്ദര്യം പരിശോധിക്കാൻ ഉപയോഗിച്ച കണ്ണാടി

യെ ഒരായുധമായി മാറ്റിയ അമ്മിണിക്കുട്ടി ഒടുവിൽ കണ്ണാടിയോട് ചോദിക്കുന്നത് ലോകത്തിലേക്ക് ഏറ്റവും സുന്ദരി ആരാണ് എന്ന ചോദ്യമാണ്. ഏതു ആക്രമണ ത്തിലൂടെയും സ്വന്തം ശരീരം സംരക്ഷിക്കുന്നവളാണ് സുന്ദരിയെന്ന ഒരു ധ്വനി ഈ ചോദ്യത്തിലടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അപരിഷ്കൃതയായി, പ്രാകൃതയായി ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്ന വടകുറുമ്പ എന്ന ദലിത്ദൈവരൂപമാണ് ഇതിന്റെ കർത്തൃ ത്വം ഏറ്റെടുക്കുന്നത്.

5.5.6. ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിബിംബങ്ങൾ

ആധുനികസമൂഹം ഉപഭോഗതൃഷ്ണകളാൽ ഏകീകരിക്കപ്പെടുന്ന കാഴ്ച കഥയിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്. ഉപഭോക്താക്കളെ ആകർഷിക്കാനായി വിൽപ്പനക്കാരിക ളെ സൗന്ദര്യത്തിന്റെ അളവുകോലനുസരിച്ച് തട്ടുകളിലാക്കി നിർത്തിയിരിക്കുന്നു. ജാതിഭേദങ്ങൾക്കും നിറഭേദങ്ങൾക്കുമപ്പുറം എല്ലാവരും ഒരച്ചിലിട്ടുവാർത്തപോലെ ഇരിക്കുന്നതായി പറയുന്നു. അതിനു കാരണമായി പറയുന്നത് ഇവരെല്ലാം പോകു ന്നത് ഒരേ ബ്യൂട്ടിപാർലറുകളിലാണ് എന്നതാണ്. ബ്യൂട്ടിപാർലറുകൾ വഴിയാണ് ഒടുവിൽ നാം സമത്വത്തിലെത്തിച്ചേരുകയെന്ന് പ്രത്യാശിക്കുന്ന കഥ അമ്മിണി ക്കുട്ടി എന്ന ജീവനക്കാരിയെ മാത്രം ജാതി തെരഞ്ഞു പരിശോധിച്ച് അവളുടെ ഒരു ക്കങ്ങളെ പരിഹസിക്കുന്നു. കസേരക്കീഴിൽ ബട്ടണമർത്തി പാവയെ ചലിപ്പിക്കുന്ന പാവമണി അയ്യരും കൃത്രിമകൺപീലികൾ വാങ്ങി പരീക്ഷിക്കുന്ന മധ്യവയസ്ക യുമെല്ലാം ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിനിധികൾ തന്നെ. പുതിയ ഉത്പന്ന ങ്ങളെക്കുറിച്ച് പരിചയപ്പെടുത്താനെത്തുന്ന ഗൗതംകുമാർ എന്ന സെയിൽസ് റപ്ര സന്റേറ്റീവ് ആണ് പുരുഷകേന്ദ്രീകൃതമായ നോട്ടത്തിലൂടെ സ്ത്രീസൗന്ദര്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നത്. ഉപഭോഗസംസ്കാരം എന്ന ഒരു വലിയ കുടക്കീഴിൽ ഇവരെല്ലാം ഏകീകരിക്കപ്പെടുമ്പോൾ അമ്മിണിക്കുട്ടി മാത്രം കളത്തിന് പുറത്താകു ന്നതായി കാണാം. ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിന്റെ കമ്പോളയുക്തിയും സവർണ്ണ ജാതിബോധത്തിന്റെ ശരീരസങ്കല്പവും ഒരു സമൂഹത്തിൽ അപരമാക്കി മാറ്റുന്ന ദലിത്ശരീരങ്ങളേയാണ് കഥയിലെ പ്രതിനിധാനവസ്തുവായി മാറ്റപ്പെട്ട അമ്മിണി ക്കുട്ടിയിലൂടെ ബിംബവത്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

5.6. ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ – സി.വി.ശ്രീരാമൻ

മലയാളചെറുകഥാരംഗത്തെ ശ്രദ്ധേയനായ കഥാകൃത്താണ് സി.വി.ശ്രീരാമൻ. വ്യത്യസ്തവും വൈവിധ്യമുള്ളതുമായ നിരവധി കഥാപാത്രങ്ങളും ജീവിതപശ്ചാത്തലങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചെറുകഥകളിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളുടെ വൈവിധ്യവും അതിന്റെ വിശദാംശവും ഇതിവൃത്തത്തിന്റെ ദൃഢതയും സംഭവപശ്ചാത്തലവും വളച്ചുകെട്ടലുകളില്ലാത്ത ആഖ്യാനശൈലിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കഥകളെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ജാതി പ്രധാന പ്രശ്നമായി ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്ന കഥകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. പ്രതിരോധസമരങ്ങളിൽനിന്ന് ഇറങ്ങിപ്പോന്ന തരത്തിലുള്ള കരുത്തയായ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെ അവതരിപ്പിച്ച കഥയാണ് 'ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ' (1997).

5.6.1. കഥ

കുറുമ്പ എന്ന കുറുമ്പിയുടെ മനക്കരുത്തിന്റെ കഥയാണ് 'ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ'. കുഴിയാൻകുന്ന് പ്രദേശത്തേക്ക് വളരെ നാളുകൂടി വരുന്ന ഒരു അപരകർത്തൃത്വമായ ദാസന്റെ വീക്ഷണത്തിൽകൂടിയാണ് കഥാഖ്യാനം നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. പഴയ പട്ടാളക്കാരനായ ഇരുമ്പൻ കുട്ടാപ്പു ഇന്ന് തളർന്നുകിടക്കുകയാണ്. കുറുമ്പിയുടെ ഭർത്താവായ കുട്ടാപ്പുവിനെ ചികിത്സിക്കുകയും മക്കളായ കുഞ്ഞുമോളും തങ്കയും അവളുടെ ഭർത്താവ് വിജയനും ഉൾപ്പെടുന്ന കുടുംബത്തെ പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നത് കുറുമ്പിയുടെ അധ്വാനഫലംകൊണ്ടാണ്. കുഞ്ഞുമോൾ കുളിച്ചുവരുമ്പോൾ ഒരുവൻ അവളെ ശാരീരികമായി ഉപദ്രവിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അപമാനിതയായ അവളെ അനുനയിപ്പിച്ച് ആ കേസ് ഒതുക്കിത്തീർക്കാനാണ് അവളുടെ ചേച്ചിയുടെ ഭർത്താവായ വിജയൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അങ്ങാടിയിലെ മുതലാളിമാരുമായി കമ്പനികൂടി നടക്കുന്ന ദലിത്പുരുഷനായ വിജയൻ മൂവായിരം ഉറുപ്പികയ്ക്കാണ് കേസ് ഒത്തുതീർപ്പാക്കാൻ നോക്കുന്നത്. ആയിരം രൂപ അഡ്വാൻസ് വാങ്ങിയ അയാൾ വീട്ടിലെത്തി സ്ത്രീകളോട് മൽപ്പിടുത്തത്തിലൂടെ കാര്യം നേടിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. പേപ്പറിൽ ഒപ്പിട്ടുകൊടുക്കാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത

കുഞ്ഞുമോളെ അയാൾ ശകാരിക്കുകയും ഭാര്യയെ മർദ്ദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒടുവിൽ കുറുമ്പി ആ കടലാസ് വാങ്ങി ചുരുട്ടിയെറിയുന്നു. മുൻകാലത്ത് നിരവധി മഹാസമ്മേളനങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്ത് മുദ്രാവാക്യം മുഴക്കി ജാഥ നയിച്ചിരുന്ന കുറുമ്പിയിലെ പഴയകാല പോരാളി ഉയർത്തെഴുന്നൽക്കുന്നു. മക്കളോട് കയ്യിലെ ന്തെങ്കിലും കരുതി പുറത്തേക്കിറങ്ങാൻ നിർദ്ദേശിച്ച് കുറുമ്പി മുറ്റത്തേങ്ങിറങ്ങി നടക്കാൻ തുനിയുന്നിടത്ത് കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

5.6.2. പ്രതിരോധത്തിന്റെ വിവിധ മുഖങ്ങൾ

ശാരീരികപീഡനത്തിന് ഇരയായ പെൺകുട്ടിയുടെ മാനത്തിന് കുടുംബത്തിലെ പുരുഷൻതന്നെ വിലയിടുന്നതും അതേ കുടുംബത്തിലുൾപ്പെടുന്ന സ്ത്രീകൾ ആ ശ്രമത്തെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതുമാണ് കഥയുടെ കേന്ദ്രപ്രമേയം. ദലിത്സ്ത്രീകൾ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ലൈംഗികോപകരണമാണെന്ന ബോധം സമൂഹത്തിനകത്ത് ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്ന യാഥാർഥ്യമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അപമാനത്തിന് ഇരയാവുന്ന പെൺകുട്ടിക്കും അവളുടെ കുടുബത്തിനും സാമൂഹികനീതി നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം സാഹചര്യങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീയ്ക്ക് സുരക്ഷയൊരുക്കാൻ ദലിത്പുരുഷൻ അപ്രാപ്തനാണ്. സവർണ്ണപുരുഷന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സ്വാംശീകരിച്ച അവരും സ്വന്തം വീട്ടിലെ സ്ത്രീയ്ക്ക് വിലപറയാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. അങ്ങനെയുള്ള സന്ദർഭങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ സ്വയം ഒരു പ്രതിരോധമാർഗ്ഗം സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഇത്തരം പ്രതിരോധമുറകളാണ് കഥയിലെ കുറുമ്പിയെ കരുത്തയാക്കുന്നത്. കുറുമ്പയ്ക്ക് കുറുമ്പിയെന്നാണ് സമൂഹം പേരുചാർത്തിയത്. അത് തന്റെ ശരീരത്തിൽ കൈവെച്ച പുരുഷന്മാരെ ഏകയായി നേരിട്ടതുകൊണ്ടായിരുന്നു. കുറുമ്പി മകളോട് പറയുന്നതും ഇങ്ങനെ സ്വയം ജാഗ്രതയോടെ സജ്ജയായിരിക്കാനാണ്. ദലിത്പുരുഷനായ വിജയന്റെ ഭീഷണിയെ ചിരികൊണ്ടാണ് സ്ത്രീകൾ പ്രതിരോധിക്കുന്നത്. 'ഞങ്ങളെ തൊട്ടാൽ ഞങ്ങള് കൊല്ലും' എന്ന മുദ്രാവാക്യം ഒരു ആയുധമാക്കി മാറ്റിയാണ് കുറുമ്പി പെൺമക്കളോട് യുദ്ധമുഖത്തേക്കിറങ്ങാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നത്. ആദ്യകാല വിപ്ലസമരങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്ത് പ്രബുദ്ധയായ ഒരു ദലിത്സ്ത്രീകർത്തൃത്വമാണ് കുറുമ്പയിൽ

പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. എന്നാൽ സാമൂഹികസന്ദർഭങ്ങളുടെ ഫലമായി ഉയർന്നുവരേണ്ട ഇത്തരമൊരു പ്രതിരോധനിര പിൽക്കാലത്ത് അദൃശ്യവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

5.6.3. ആഖ്യാനഘടനയും ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനവും

കുറുമ്പയെന്ന കഥാപാത്രത്തിന്റെ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ കഥാഖ്യാനഘടന അതീവശ്രദ്ധ പുലർത്തിയിട്ടുണ്ട്. മനസ്സുകൊണ്ടും ശരീരംകൊണ്ടും കരുത്തയായി അനീതിയോട് പ്രതികരിക്കുന്ന സമൂഹത്തിന്റെ ശീലക്കേടുകളെ സ്വന്തം ഇച്ഛാശക്തികൊണ്ട് പ്രതിരോധിക്കുന്ന, അഭിമാനിയും അധ്വാനശീലയുമായ ഉറപ്പാർന്നൊരു ദലിത്സ്ത്രീ കർത്തൃത്വത്തിലേക്ക് കുറുമ്പ വളരുന്നുണ്ട്. ദാസൻ എന്ന വ്യക്തിയുടെ വീക്ഷണകോണിലൂടെ മുന്നോട്ടുപോകുന്ന കഥയിൽ കുറുമ്പ അസാമാന്യ കരുത്തുള്ള ഒരാൾരൂപമായി ഉയരുന്നു. കുറുമ്പയുടെ മനോധൈര്യത്തെയും വ്യക്തിത്വത്തെയും നിശബ്ദമായി ആരാധനയോടെ നോക്കിക്കാണുകയാണ് ആഖ്യാതാവ് ചെയ്യുന്നത്. അയ്യങ്കാളിയും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചനും നയിച്ച സമരങ്ങളിൽനിന്നും കരുത്ത് ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് സ്വത്വബോധത്തോടെ ഇറങ്ങിപ്പോന്ന ഒരു ദലിത്സ്ത്രീകർത്തൃത്വം കുറുമ്പയിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. ശരീരത്തെതന്നെ ഒരു പ്രതിരോധായുധമാക്കുക എന്ന നയമാണ് കുറുമ്പയുടേത്.

5.6.4. ദുരവസ്ഥകൾ

സമൂഹം ഒരു ദലിത്സ്ത്രീക്ക് കരുതിവെച്ചിരിക്കുന്നത് തരംതിരിച്ചുള്ള വിവേചനവും അയിത്തവും മാത്രമല്ല, അവളുടെ ശരീരത്തിൻമേലുള്ള കടന്നാക്രമണം കൂടിയാണ്. സാമൂഹികമായും സാമ്പത്തികമായും പിന്നാക്കാവസ്ഥയിലുള്ള ഒരു സമൂഹത്തിലെ അംഗങ്ങളെന്ന നിലയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പുരുഷന്റെ നേരിട്ടുള്ള കൈയ്യേറ്റങ്ങൾക്ക് പലപ്പോഴും വിധേയരാവുകയും പീഡിതമനസ്കരായി ജീവിക്കുകയോ കൊല്ലപ്പെടുകയോ ചെയ്യേണ്ടതായും വരുന്നു. ഈ സാമൂഹികയാഥാർഥ്യം ആധുനിക ഇന്ത്യയിൽ ഇന്നും നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതാണ് വാസ്തവം. എന്നാൽ ഇത്തരം സംഭവങ്ങളിൽ ഇരയാകുന്ന സ്ത്രീകൾക്ക്

സർക്കാർ പാരിതോഷികമായി ധനസഹായം നൽകുകയും ഇരകളുടെ മാനത്തി നുകൂടി വിലയിടുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് യഥാർഥ ദുരവസ്ഥ. ബലാത്സംഗത്തിനിര യാകുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് അയ്യായിരം രൂപ ധനസഹായം നൽകി പീഡനത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന നയമാണ് സർക്കാറിൽനിന്നുണ്ടായിരുന്നത്. ഇത്തരം കേസു കളിലെ പ്രതികളുടെ കുടുംബത്തെ പണംകൊടുത്ത് പ്രീണിപ്പിച്ച് കേസിൽ നിന്നൊഴിവാകുന്ന സംഭവങ്ങളുമുണ്ട്. ഇത്തരമൊരു കെടുകാര്യസ്ഥതയെ വിമർശി ക്കുവാൻ കഥ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

5.6.5. ദലിത്പുരുഷസമൂഹത്തിലെ ജീർണതകൾ

ദലിത്സമൂഹങ്ങളിലെ പുരുഷന്മാരുടെ നിരുത്തരവാദപരമായ പെരുമാറ്റം കഥയിൽ പ്രശ്നവൽക്കരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉയർന്ന ജാതിവിഭാഗങ്ങളിലെ പുരുഷന്മാരോ ടൊപ്പം കൂട്ടുകൂടി സ്വന്തം കുടുംബത്തിന്റെ അസ്ഥിവാരം തകർക്കുന്ന തരത്തിലേ ക്ക് നയിക്കപ്പെടുന്ന പുരുഷന്മാരുടെ വിമുഖതയാണ് കഥയിൽ പ്രതിസന്ധിയുണ്ടാ ക്കുന്നത്. സ്വന്തം സഹോദരിയുടെ മാനത്തിനുപോലും വിലയിടുന്ന തരത്തിലേക്ക് അധഃപതിക്കുന്ന, ആന്തരികമായി സവർണാഭിമുഖ്യം പുലർത്തുന്ന ഇത്തരം കഥാ പാത്രങ്ങൾ ദലിതർക്കിടയിലെ സ്വത്വപ്രതിസന്ധിയുടെ സൂചനയാണ്. തൻകാര്യം നേടിയെടുക്കാൻ വേണ്ടി സ്ത്രീകളെ മർദ്ദിക്കുകയും അവരുടെ സമ്പാദ്യം പണയം വെച്ച് കൂട്ടുകാർക്ക് മദ്യസൽക്കാരം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഇവരിലൂടെയാണ് ഒരു സമൂഹം തന്നെ നശിക്കുന്നത്. പൊതുസമൂഹത്തിലെ ആക്രമണങ്ങളെ മാത്രമല്ല സ്വന്തം കുടുംബത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ഇത്തരം അതിക്രമങ്ങളെ കൂടി ദലിത്സ്ത്രീ കൾക്ക് അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നു. കുടുംബത്തിനുവേണ്ട സുരക്ഷിതത്വം പ്രദാനം ചെയ്യാനോ ദൈനംദിന ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റാനോ അവർ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. ദലി ത്പുരുഷന്മാരുടെ പീഡനങ്ങൾ സഹിച്ച് കുടുംബത്തെ നയിക്കുന്നത് മിക്കവാറും സ്ത്രീ തന്നെയായിരിക്കും. സമൂഹത്തിലെ അധികാരം കയ്യാളുന്നവരുടെ ചട്ടുകങ്ങ ളായി മാറുന്ന വിജയനെപോലുള്ള വ്യക്തികൾ സമുദായത്തിന്റെ ജീർണതകളാ കുന്നു.

5.7. പന്തിഭോജനം - സന്തോഷ് ഏച്ചിക്കാനം

മലയാളത്തിലെ ഉത്തരാധുനിക ചെറുകഥാകൃത്തുക്കളിൽ ഒരാളാണ് സന്തോഷ് ഏച്ചിക്കാനം. തിരക്കഥാകൃത്തെന്ന നിലയിലും അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടു ന്നുണ്ട്. ആഗോളവത്കരണകാലഘട്ടത്തെതുടർന്ന് മനുഷ്യബന്ധങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടു ള്ള വിള്ളലുകളും സ്വാർഥതകളും വിവിധ സംഭവപശ്ചാത്തലങ്ങളിൽ കഥാപ്രമേയ ങ്ങളായി ആവിഷ്കരിക്കുന്ന രീതിയാണ് അദ്ദേഹം തുടർന്നുപോരുന്നത്. സമകാലി കസമൂഹത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മമായ പ്രവണതകൾ ഒപ്പിയെടുക്കുന്നവയാണ് അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ കഥാപ്രമേയങ്ങൾ. ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിൽനിന്നുള്ള വിഷയങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച് എഴുതപ്പെട്ട കഥകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. അത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ചെറുകഥ യാണ് 'പന്തിഭോജനം' (2006).

5.7.1. കഥ

സഹോദരൻഅയ്യപ്പൻ നടത്തിയ പന്തിഭോജന(1917)ത്തെ അനുസ്മരിപ്പി ക്കുന്ന വിധം ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ പ്രബുദ്ധരായ ഒരു വിഭാഗം വക്കീലന്മാർ ബാർ അസോസിയേഷൻഹാളിൽ നടത്തിയ മറ്റൊരു പന്തിഭോജനമാണ് ഈ കഥ യുടെ പ്രമേയമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'സഞ്ചരിക്കുന്ന റസ്റ്റോറന്റ്' എന്ന് കൂട്ടു കാരാൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സൂസൻ ഇമ്മാനുവലിന്റെ കോതമംഗലത്തെ തറവാട്ടുവീട്ടിലെ ഡെലീഷ്യസ് ഐറ്റങ്ങളിൽ ഒന്നായ പോർക്ക് വരട്ടിയതിന്റെ രുചി മാഹാത്മ്യം വർണ്ണിച്ചുകൊണ്ടാണ് കഥ തുടങ്ങുന്നത്. ഉച്ചഭക്ഷണസമയത്ത് രമ്യാ നായർ പന്നിക്കറിയുടെ കഷ്ണങ്ങൾ രുചിക്കുമ്പോൾ പന്നിക്കറി തീർക്കല്ലേ എന്ന മേസേജ് സംഗീതാ നമ്പൂതിരി സൂസന്റെ മൊബൈലിലേക്ക് കോടതിമുറിയിൽ നിന്നുമയയ്ക്കുന്നു. തുടർന്ന് സംഗീത വാദിക്കുന്ന കേസിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയാ ണ്. കാപ്പക്കുട്ടി എന്ന ദലിതനെ ജാതിപ്പേര് വിളിച്ച് അധിക്ഷേപിച്ച് കൈയ്യേറ്റം ചെയ്ത സി.പി.ഗോപാലമേനോനാണ് സംഗീതാ നമ്പൂതിരിയുടെ കക്ഷി. ഭക്ഷണ മേശയ്ക്കരികെയെത്തിയ സംഗീതാ നമ്പൂതിരിയോട് സാക്ഷികളെ സ്വാധീനിച്ച് കേസിൽനിന്നും കക്ഷിയെ രക്ഷപ്പെടുത്തേണ്ടത് വളരെയധികം ശ്രദ്ധയോടെ ചെയ്യ

ണമെന്ന് സൂസൻ ഇമ്മാനുവൽ മുന്നറിയിപ്പ് നൽകുന്നു. സാക്ഷികളെ സ്വാധീനിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നും പബ്ലിക്ക് പ്രോസിക്യൂട്ടറായ രുക്മിണിയുടെ അകന്ന ബന്ധുവാണ് കാപ്പക്കുട്ടിയെന്നും സംഗീതാ നമ്പൂതിരി പറയുന്നു. തുടർന്ന് രുക്മിണിയുടെ നിലപാടുകളായി അവർ കണ്ടെത്തിയ ദലിത്‌വാദവും ജാതികോംപ്ലക്സും പ്രണയവുമെല്ലാം അവർ ചർച്ചചെയ്യുന്നു. ചർച്ചയിൽ ഭക്ഷണത്തിന്റെ ജാതിയും സവർണപാരമ്പര്യവും രുക്മിണിയുടെ കാമുകൻ സതീഷ്‌വർമ്മയും കടന്നുവരുന്നു. രുക്മിണിക്ക് സതീഷ്‌വർമ്മയുമായുള്ള പ്രണയവും അവളുടെ ടിഫിൻബോക്സിലെ ചേറ്റുമീനും അവരുടെ സംഭാഷണത്തിൽ പരിഹാസരൂപേണയാണ് കടന്നുവരുന്നത്. രുക്മിണി ഡോക്ടറേറ്റ് എടുത്താലും ചേറ്റുമീനിന്റെ ഗന്ധം പോകില്ലെന്ന് പറഞ്ഞുപോയ സംഗീതയ്ക്ക് തന്റെ കേസിന്റെ ജയത്തിനുവേണ്ടി രുക്മിണിയോട് നേരിട്ടു സംസാരിക്കാൻ മടി തോന്നുന്നു. സതീഷ്‌വർമ്മയ്ക്ക് രുക്മിണിയോടുള്ള പ്രണയം പിളർന്നുവെന്ന് മനസ്സിലാക്കിയ സംഗീത നമ്പൂതിരിയും രമ്യാനായരും സൂസൻ ഇമ്മാനുവലും കൂടി രുക്മിണിയേയും സതീഷ്‌വർമ്മയേയും തങ്ങളുടെ ഉച്ചഭക്ഷണമേശയിലേക്ക് ക്ഷണിക്കുന്നു. അവിടെ കൊണ്ടുവന്ന ജാതീയവിഭവങ്ങൾ അവർ വിവിധ ജാതീയപ്രതിനിധികൾ എന്ന നിലയിൽ പരസ്പരം പങ്കുവെക്കുന്നു. ഈ പന്തിഭോജനത്തിലൂടെ പി.ഗോപാലമേനോനെ രക്ഷിക്കാൻ വേണ്ടി, അതുവഴി സംഗീതാ നമ്പൂതിരിയുടെ വിജയത്തിനുവേണ്ടി സതീഷ്‌വർമ്മയെന്ന കാമുകനെ തുറുപ്പുചീട്ടാക്കിക്കൊണ്ട് രുക്മിണിയെന്ന പുലയയുവതിയെയും കാപ്പക്കുട്ടിയെന്ന ദലിതനെയും അവർ സമർത്ഥമായി പറ്റിക്കുന്നു. ഈ ഉച്ചഭക്ഷണത്തോടുകൂടി തന്റെ കാമുകൻ തന്നെ ഉപേക്ഷിക്കുമെന്ന് രുക്മിണി അറിയുന്നില്ല. രുക്മിണി കാമുകനാൽ മാത്രമല്ല സഹപ്രവർത്തകരാൽ വരെ ഒറ്റുകൊടുക്കപ്പെടുന്നു. സന്ധിസംഭാഷണസമയത്ത് കഴിച്ചുപോയ ചേറ്റുമീനുകൾ സംഗീതനമ്പൂതിരി ഛർദ്ദിക്കുന്നതുകേട്ട് എത്തിയ രമ്യാനായർ യാതൊന്നും സംഭവിക്കാത്തമട്ടിൽ അവളോട് വായും മുഖവും കഴുകി റെസ്റ്റെടുക്കാൻ പറയുന്നിടത്ത് കഥ അവസാനിക്കുന്നു.

5.7.2. ജാതി തന്നെ പ്രതി

ഒരു സാമൂഹികസ്ഥാപനമെന്ന നിലയിൽ ജാതിയ്ക്ക് സാമൂഹികരംഗങ്ങളിലുള്ള ശക്തിയും സ്വാധീനവും കൃത്യമായി വിശകലനം ചെയ്ത് ഉപയോഗപ്പെടുത്തി നിർമ്മിക്കപ്പെട്ട കഥയാണ് പന്തിഭോജനം. പ്രത്യക്ഷമായും പരോക്ഷമായും കഥയിൽ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത് ജാതി തന്നെയാണ്. കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം തന്നെ അവരുടെ ജാതിപ്പേരുകളാൽ അറിയപ്പെടുകയും വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നവരാണ്. കഥയിൽ ഒരു വ്യക്തിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിനുള്ള മാനദണ്ഡമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് അവരുടെ ജാതിയെയാണ്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ വിദ്യാഭ്യാസ നിലവാരമോ സാംസ്കാരിക അവബോധമോ ഉന്നതരംഗങ്ങളിൽ നേടിയെടുക്കുന്ന ഉദ്യോഗമോ ഒന്നുംതന്നെ ആ വ്യക്തി ദലിതസമൂഹത്തിലാണെങ്കിൽ സമൂഹത്തിന് മതിപ്പുളവാക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള അനുകൂല ഘടകങ്ങളാവുന്നില്ല. ഇതിനെല്ലാമുപരിയാണ് ജാതി സാമൂഹികമായി ഉയർന്നനിലവാരം ഒരാൾക്ക് കല്പിച്ചു നൽകുന്നത്. സവർണർക്ക് മറ്റൊന്നിന്റെയും പിൻബലമില്ലാതെ സ്വന്തം ജാതിപദവിയാൽ ത്തന്നെ സമൂഹത്തിൽ മുന്തിയ പരിഗണന ലഭിക്കുമ്പോൾ ദലിതർക്ക് മറ്റെന്തൊക്കെയുണ്ടായിരുന്നാലും ജാതിയിൽ താഴ്ന്നതെന്ന കാരണംകൊണ്ടുമാത്രം അത് നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതിനെ സാധൂകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രസ്താവന കഥയിലുണ്ട്. ''ഇനി എൽ.എൽ.ബി.യല്ല എൽ.എൽ.എം. പാസ്സായി ഡോക്ടറേറ്റ് എടുത്താലും അവളുടെ ടിഫിൻ ബോക്സിൽനിന്നും വരുന്ന ചേറ്റുമീനിന്റെ ഉളുമ്പിയ മണം പോവില്ലെന്നും അതീ പറഞ്ഞ ഹെറിഡിറ്റിയാണ്''. ദലിതരോടുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുമനോഭാവത്തെ എടുത്തുകാണിക്കുന്ന ഈ പ്രസ്താവന ഒരു ബാർഅസോസിയേഷൻഹാളിലെ അനൗപചാരികമായ ചർച്ചയിൽനിന്നും ഉരുത്തിരിഞ്ഞതായിട്ടാണ് കഥയിൽ ഭാവിക്കുന്നത്. എന്നാൽ വിദ്യാസമ്പന്നരും സംസ്കാരസമ്പന്നരുമായ യുവഅഭിഭാഷകരിൽനിന്നുമാണ് ഇത്തരമൊരു അഭിപ്രായം ഉണ്ടാകുന്നത് എന്നത് അത്യന്തം അപലപിക്കേണ്ടുന്ന ഒന്നാണ്. സമൂഹത്തിലെ വിവിധ സവർണജാതികളുടെ പ്രതിനിധാനങ്ങളായി കഥയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നവർ ജാതിയെ അംഗീകരിക്കുന്നവരാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ തങ്ങളേക്കാളും ഉയർന്ന തട്ടിലിരിക്കുന്ന രുക്മിണി എന്ന പബ്ലിക് പ്രോസിക്യൂട്ടർക്ക് സർവ്വോപരി

ഒരു സഹപ്രവർത്തകയ്ക്ക് അവർ നൽകുന്ന സ്ഥാനം ഉദ്യോഗത്തിന്റേതോ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റേതോ കേവലം സൗഹൃദത്തിന്റേതുപോലുമോ അല്ല. മറിച്ച് അത് ജാതിയുടെ സ്ഥാനം മാത്രമാകുന്നു. ദലിത് സമുദായത്തിന്റെ സാമൂഹികചുറ്റുപാടുകളിൽ നിന്നും പബ്ലിക് പ്രോസിക്യൂട്ടർ പദവി വരെയെത്തിയ രുക്മിണിയെ അവർ തങ്ങളുടെ സൗഹൃദമണ്ഡലങ്ങളിൽ നിന്നും അകറ്റിനിർത്തുകയും തങ്ങളുടേതിനു സമാനമല്ലാത്ത ഒരു അപരവ്യക്തിത്വം കല്പിച്ചുനൽകി അവളെ ജാതീയമായി മാത്രം വിലയിരുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. കഥയിൽ രുക്മിണി എന്ന കഥാപാത്രം ഒരു പുലയി ആയതുകൊണ്ടുമാത്രം വിമർശിക്കപ്പെടുകയും സവർണസമൂഹവുമായി സമരസപ്പെട്ടതിന്റെ ഫലമായി അതിദയനീയമായി ഒറ്റുകൊടുക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ രുക്മിണിയുടെ ജാതി, സത്യം കൊല ചെയ്യപ്പെടുന്ന അഭിഭാഷകമുറിയിൽവെച്ച് പ്രതിയായി മാറുന്നു.

5.7.3. ജാതി എന്ന വികാരം

കേരളസമൂഹത്തിൽ ജാതി ഒരു വികാരമാണ്. ജാതിയെ പ്രമേയമാക്കിയതിലൂടെ കേരളീയ പൊതുബോധമനസ്സിലെ ഈ വികാരത്തെ അതിസമർഥമായി ഉദ്ദീപിപ്പിക്കാൻ കഥാകൃത്തിനു കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ജാതിബോധത്തെക്കുറിച്ച് എം.കെ.സാനു ഇങ്ങനെ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ''തൊട്ടാൽ കൈപൊള്ളുന്ന പ്രമേയങ്ങൾ പലതുമുണ്ട് നമ്മുടെ ഈ പ്രബുദ്ധകേരളത്തിൽ. അതിലൊന്നാണ് ജാതിചിന്ത. വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിനു വഴങ്ങുന്നില്ല എന്നതാണ് ആ പ്രമേയത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. വിശകലനത്തിനു മുതിരുന്ന വ്യക്തി തന്നെയും ഏതെങ്കിലുമൊരു ജാതിയിലെ അംഗമാകാതെ നിവൃത്തിയില്ല എന്നതാണ് അവസ്ഥ. അവരെ ആ നിലയിലെ മറ്റുള്ളവർ കാണുകയുള്ളൂ. ഏത് ജാതിയിലാണോ പിറന്നത് ആ ജാതിയുടേതായ പലതും ആ വ്യക്തിയിൽ (അവരറിയാതെ തന്നെ) കലർന്നിരിക്കുകയും ചെയ്യും. സ്പർധയായോ പക്ഷപാതപരമായോ ആ അവസ്ഥ അവരുടെ ചിന്തയെ ബാധിച്ചു എന്നും വരാവുന്നതാണ്. ചിന്തയായിട്ടല്ല വികാരമായിട്ടാണ് മനുഷ്യരെ ജാതി ബാധിച്ചിരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെയൊരു വികാരം തങ്ങളിലുണ്ടെന്ന് അധികമാളുകളും അറിയുന്നുമില്ല. പുറമെ നോക്കിയാൽ കേരളീയരെല്ലാവരും ജാതിചിന്ത ഇല്ലാത്തവരാണ്. സ്വയം അങ്ങനെ വിശ്വസിക്കുന്നവരുടെ സംഖ്യ ചെറുതല്ല. പക്ഷേ കാര്യത്തോടടുക്കുമ്പോൾ ഉള്ളിലൊളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന ജാതിബോധം പുറമെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതുകാണാം. അതങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതിന്റെ പിന്നിൽ രണ്ടുതരം കാരണങ്ങളുണ്ടാകാം. ആദ്യത്തേത് സ്വാർത്ഥതാല്പര്യമാണ്. ഒരു പദവിക്കോ ഉദ്യോഗത്തിനോ വേണ്ടി ഞാൻ മത്സരിക്കാൻ തുനിയുന്നു എന്ന് വിചാരിക്കുക. മത്സരത്തിൽ എന്റെ പ്രതിയോഗികളായി നിൽക്കുന്നവരെ തോൽപ്പിക്കുന്നതിന് ആയുധങ്ങൾ പലതും എനിക്ക് ഉപയോഗിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. അക്കൂട്ടത്തിൽ ഏറ്റവും ഫലദമാകുന്നത് ജാതിബോധമായിരിക്കും. ഇതുപോലെ ഏതെങ്കിലും സ്വാർത്ഥതാൽപര്യമല്ലെങ്കിൽ പോലും ഒരു സ്പർധയെന്ന നിലയിൽ സ്വകാര്യജീവിതത്തിലും പൊതുജീവിതത്തിലും ജാതിബോധം നിരന്തരം പ്രവർത്തിക്കുന്നതായി കാണുന്നു. മനസ്സിന്റെ

നിഗൂഢതകളിൽ നിന്നുണരുന്ന ബോധമാകയാൽ അത് അദൃശ്യമാണ്[51]."

ഇവിടെ പരാമർശിച്ചതുപോലെ ഒരു സാധാരണ കേസ് ജാതിയിലേക്ക് മാത്രമൊതുങ്ങുന്നതിന് കാരണം ഇതെല്ലാമാണ്. കഥയിലെ എല്ലാ കഥാപാത്രങ്ങ ളിലും ജാതിബോധം നിലീനമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സവർണവിഭാഗങ്ങൾ ഈ ജാതിബോധത്താൽ ഐക്യപ്പെടുകയും അതിൽ അഭിമാനം കൊള്ളുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ദലിത്വിഭാഗങ്ങളുടെ ജാതിസ്വത്വത്തെ പരിഹസിക്കുകയും അത് വെറും അപകർഷബോധം (ശിളലൃശീൃശ്യേ രീാുഹലഃ) എന്ന നിലയിലേക്ക് ചുരുക്കിക്കളയുകയും ചെയ്യുന്നു. സവർണവിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെടുന്നവർ അപരജാതികളുമായി ഐക്യപ്പെടുകയും അവരിൽ ജാത്യാവബോധം ഉണർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തികളെ പൊതുസമൂഹം മാനിക്കുകയും അത് മഹത്ത്വവത്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യും. പക്ഷെ, ഇതേ പ്രവൃത്തിയിൽ ദലിതർ ഏർപ്പെടുമ്പോൾ അതിനെ ജാതി പ്രവർത്തനമായും ജാതികോംപ്ലക്സുമായിട്ടാണ് പൊതുസമൂഹം കാണുന്നത്. രുക്മിണിയെക്കുറിച്ച് പറയുന്നിടത്ത് ഈ മനോഭാവം വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്[52]. ദലിത്വാദം, ഫെമിനിസം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം രുക ്മിണിക്കുണ്ടെന്നും കൂടാതെ സവർണരോട് വ്യക്തിവൈരാഗ്യമുണ്ടെന്നും പറയുന്നിടത്താണ് ഇത് പ്രകടമാകുന്നത്. രുക്മിണിയുടെ ജാതീയ അവബോധ മാണ് വ്യക്തിവൈരാഗ്യമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇതേ അവബോധത്തോടു കൂടിയുള്ള ഒരു വ്യക്തി സാമൂഹികപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുകയും പ്രതികരി ക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അത് ജാതികോംപ്ലക്സായിട്ടാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെ പൊതുസമൂഹത്തിൽ ജാതി, മേൽജാതിവിഭാഗങ്ങൾക്ക് ഒരു വിഭവവും അധികാരവുമായി നിലനിൽക്കുമ്പോൾ കീഴ്ജാതിസമൂഹങ്ങൾക്ക് വിവേചനത്തി ന്റെയും കീഴായ്മയുടേയും ചിഹ്നമായി മാറുന്നു. ഒരു വികാരമാണെന്ന വസ്തുത കഥയിൽ സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നു.

5.7.4. ജാതിയും ഭക്ഷണവും

ജാതിയെ സൂക്ഷ്മമായി അവരോധിക്കുന്ന ഈ കഥയിൽ പ്രധാനമായും

പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നത് ഭക്ഷണമാണ്. ഓരോ ജാതിയുടേതെന്ന നിലയിൽ എടുത്തുകാണിക്കുന്ന ഭക്ഷണവിഭവമാണ് ആ ജാതിയെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതെന്ന് കഥയിൽ സാധൂകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ ഓരോ ജാതിക്കും കിട്ടുന്ന മുൻഗണനനയനുസരിച്ച് അതതു ജാതി മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ഭക്ഷണവും പ്രാധാന്യം നേടുന്നു. കേരളീയരുടെ പൊതുഭക്ഷണമെന്ന നിലയിൽ ഗണിക്കപ്പെടുന്ന ചോറും സാമ്പാറും മറ്റു അനുബന്ധവിഭവങ്ങളും കൂടുന്ന സദ്യ ഒരു കാലത്ത് സവർണരുടെ മാത്രം ഭക്ഷണമായിരുന്നു. ഒരുനേരത്തുതന്നെ പലതരം വിഭവങ്ങൾ രുചിച്ച് ഭക്ഷണം ആസ്വാദ്യമാക്കിയിരുന്ന മേൽത്തട്ടുസമൂഹത്തിന്റെ രുചിവൈവിധ്യം പിന്നീട് ഒരു നാടിന്റെ പൊതുരുചിയായി മാറിയതിന് പിന്നിലെ യാഥാർഥ്യം ഇതാണ്. സാമൂഹികമായി പ്രാമാണ്യമുള്ള ഒരു ജാതിവിഭാഗത്തിന്റേതെന്ന മുദ്ര വെക്കപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമാണ് പല ഉത്പന്നങ്ങളും വിപണിയിൽ വിറ്റഴിയുന്നത്. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ പുട്ട് എന്ന വിഭവത്തെ അകറ്റിനിർത്തിയിരുന്നവരായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണർ. എന്നാൽ ആധുനികയുഗത്തിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ചെലവാകുന്നത് ബ്രാഹ്മിൺസ് എന്ന് മുദ്രവെച്ച പുട്ടുപൊടിയാണ് എന്നതാണ് യാഥാർഥ്യം. ഇങ്ങനെ വസ്തുക്കളുടെ പേറ്റന്റ് മൊത്തമായും ഭക്ഷ്യവിഭവങ്ങളിൽ പോലും ജാതിപ്പേരുവെച്ച് അതിനെ ജാതിമേൽക്കോയ്മയുള്ള ഉപഭോഗസമൂഹത്തിൽ വിറ്റഴിക്കാനും ഇന്ന് കുത്തകമുതലാളിമാർക്ക് കഴിയുന്നു. എന്നാൽ കുടിൽവ്യവസായം, കുടുംബശ്രീ, സ്വയംസഹായസംഘങ്ങളുടെ ഉത്പന്നങ്ങൾക്ക് ഇത്രയും ഉയർന്ന വില്പനവസ്തുവാകാൻ കഴിയുന്നില്ല.

കുറ്റിപ്പാലക്കൽ താമസിക്കുന്ന കോമള[53] എന്ന കുടിൽവ്യവസായസംരംഭക ഈ വസ്തുതയെക്കുറിച്ച് ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു: ‘‘ഞങ്ങളുടെ പട്ടികജാതി സ്വയംസഹായസംഘത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഉണ്ണിയപ്പം, നെയ്യപ്പം, അരിനുറുക്ക്, അച്ചാറ് തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഉണ്ടാക്കി വിതരണം ചെയ്യുമായിരുന്നു. പീടികകളിലും വീടുകളിലും ഞങ്ങൾ സംഘങ്ങൾ തന്നെ കൊണ്ടുനടന്ന് വിതരണം ചെയ്യുമായിരുന്നു. ഫ്ളാറ്റുകളിലും വീടുകളിലൊന്നുമൊന്നും അധികമാരും നേരിട്ട് ഞങ്ങളിൽ നിന്നും അത് വാങ്ങാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ലെന്ന് ഞങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കി. പതുക്കെ

പ്പതുക്കെ അതൊക്കെ നിന്നുപോയി''. ഇത്തരം അനുഭവങ്ങൾ ഭക്ഷണത്തിന്റെ ജാതിയിലും അതുയർത്തുന്ന ശുദ്ധിസങ്കല്പത്തിലും എത്തിനിൽക്കുന്നുവെന്ന് സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്. പൊതുജനങ്ങളിലേക്ക് നേരിട്ട് വില്പന നടത്തുന്നവർ നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ ഇങ്ങനെ ജാതി, മതസങ്കല്പങ്ങളിൽ ചെന്നുമുട്ടി തകരുന്നു. മാളുകളിൽനിന്ന് എം.ആർ.പി. റേറ്റു നൽകി ഉത്പന്നങ്ങൾ വാങ്ങുന്നവർപോലും സാധാരണക്കാരിൽനിന്ന് വിലപേശി കുറഞ്ഞ തുകയ്ക്ക് സാധനങ്ങൾ കൈക്കലാക്കുന്ന പ്രവണതയും ഉണ്ട്.

കഥയിൽ ഭക്ഷണത്തിന് നൽകിയ ജാതിമാനങ്ങൾ വളരെയധികം ശ്രദ്ധയോടെ വീക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്. 'ഓരോ കറിയുടെയും രുചിക്കും നിറത്തിനുമൊപ്പം അജിനാമോട്ടോ പോലെ ഹെറിഡിറ്റിയുമുണ്ടെന്ന്'[54] സതീഷ്‌വർമ്മ സംഗീതനമ്പൂതിരിയെ പിന്താങ്ങുന്നിടത്താണ് രുക്മിണി ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നത്. രുക്മിണിയുടെ രുചിയായി അവൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ജാതിയുടെ രുചിയായി കഥയിൽ പരിഗണിച്ചത് ചേറ്റുമീനാണ്. കഥയിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്ന, മാംസവിഭവങ്ങൾക്കൊന്നുമില്ലാത്ത ഒരു വിശേഷണം ചേറ്റുമീനിന് കഥാകാരൻ നൽകുന്നുണ്ട്. 'ഉളുമ്പിയ മണം' എന്ന ഈ പരാമർശം പാരമ്പര്യവുമായാണ് കഥയിൽ ബന്ധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. ജാതീയപരിസരങ്ങളിൽ മറ്റ് വിഭവങ്ങളുടെ മണവും നിറവുമെല്ലാം മാഹാത്മ്യപ്പെടുകയും ചേറ്റുമീൻ പുച്ഛിക്കപ്പെടേണ്ടതാകുകയും ചെയ്യുന്നു. അത് നല്ല രുചിയും മണവുമുള്ളതുമാണെങ്കിൽകൂടിയും ജാതിമാത്രം മണക്കുന്നതായി മാറുന്നു. എന്നാൽ സവർണ്ണവിഭാഗങ്ങൾക്ക് അശുദ്ധമായിരുന്ന പന്നിമാംസം സവർണ്ണർ കഴിക്കുമ്പോൾ നല്ല വിഭവമായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇവിടെ നല്ലത്, ചീത്തത് എന്ന ഗണത്തിലുൾപ്പെടുന്നത് ഭക്ഷ്യവസ്തുവല്ലെന്നും മറിച്ച് അത് ഉപയോഗിക്കുന്ന ജാതിയേതെന്നതുമാണ് വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നത്.

കഥയിൽ രുക്മിണിക്ക് മാത്രമാണ് ജാതിവാൽ പേരിനോടൊപ്പം ഇല്ലാത്തത്. ചരിത്രത്തിൽ പുരോഗാമികളായ സവർണ്ണരായ മനുഷ്യർ തങ്ങളുടെ ജാതിവാലുകൾ ഉപേക്ഷിക്കുകയാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. എന്നാൽ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽ വ്യക്തികൾ ഉള്ളിലുള്ള ജാതിനാമങ്ങളെ പുറത്തേക്കെടുത്തിടുന്നത് സമൂഹത്തിൽ

ലഭ്യമാകുന്ന അംഗീകാരം, പദവി എന്നിവ പങ്കുപറ്റാൻവേണ്ടി മാത്രമാണ്. വർമ്മയും നമ്പൂതിരിയും നായരും എന്നിങ്ങനെ വ്യക്തികൾ പുറത്തേക്കിട്ട ജാതി നാമങ്ങളാണ്. ഇവിടെ പുലയിയായ രുക്മിണിക്ക് മാത്രം അത് വെളിപ്പെടുത്തു ന്നത് അപമാനകരമാകുന്ന ഒരു സാമൂഹികാവസ്ഥയാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് കാണാം.

5.7.5. പ്രണയത്തിലെ ജാതി

ജാതിമതചിന്തകൾക്കതീതമായി സ്നേഹത്തിൽ ഉദിക്കുന്ന സമത്വസുന്ദര മായ ഒരു ലോകത്തെ വാഗ്ദാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് മനുഷ്യരിൽ ഉടലെടുക്കുന്ന വൈകാരികമായ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ് പ്രണയം. സ്ത്രീ-പുരുഷബന്ധത്തിലുണ്ടാ കുന്ന നൈസർഗികമായ പരസ്പരം ആകർഷകത്വമാണ് പ്രണയത്തിന് അടിസ്ഥാ നമാകുന്നത്. ഉത്കൃഷ്ടമായ ഈ ഹൃദയവികാരത്തെ ലൗജിഹാദായും ദുരഭിമാന ക്കൊലകളായുമായി അടിച്ചമർത്താനാണ് ഇന്ന് ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രണയത്തിൽ ജാതി-മതങ്ങൾ കലരുമ്പോഴുണ്ടാകുന്ന സംഘർഷങ്ങൾ അതിനെ ആമൂലാഗ്രം നശിപ്പിക്കുക എന്ന ചിന്തയിലേക്കാണ് മനുഷ്യരെ എത്തിക്കുന്നത്. ജാതിസമ്പ്രദായം നശിപ്പിക്കേണ്ടത് മിശ്രവിവാഹത്തിലൂടെയാണെന്ന് ഡോ. ബി.ആർ.അംബേദ്കർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. നമ്മുടെ പത്രങ്ങളിലെ വിവാഹപ്പരസ്യങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കുമ്പോഴാണ് ജാതിമതചിന്തകൾ ഇന്നും സമൂ ഹമനസ്സിൽ ആരൂഢമാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. ഈഴവജാതിയെ വരെ സ്വീകരിക്കാനുള്ള ഹൃദയവിശാലത ഇന്ന് മേൽജാതിസമൂഹത്തിനുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ 'പട്ടികജാതി-പട്ടികവർഗ്ഗം അപേക്ഷിക്കേണ്ടതില്ല' എന്ന് തുറന്നുപറയുന്ന സമകാല വിവാഹപ്പരസ്യങ്ങളും കാണാം. .

കഥയിൽ ഒരു പ്രണയസൂചനയുണ്ട്. രുക്മിണി എന്ന പുലയയുവതിയും സതീഷ്വർമ്മയും തമ്മിലുള്ളതാണത്. കഥാകാരന്റെ ഭാഷ്യത്തിൽ ''സാക്ഷാൽ തൃപ്പൂണിത്തുറ തമ്പുരാനെ ആ കറമ്പിപ്പെണ്ണ് പ്രണയത്തിന്റെ ഒറ്റാല് വെച്ച് വീഴ്ത്തു'കയാണ്. ചേറ്റുമീൻ പിടിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന ഒറ്റാല് വെച്ച്

പ്രണയിയെയും അവൾ വീഴ്ത്തുകയാണ്. ഇതും പാരമ്പര്യവുമായി ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കാമെങ്കിലും പ്രകടമായ സൂചനകൾ കഥയിലില്ല. സിവിൽ സ്റ്റേഷനിലെ വിവിധ വകുപ്പുകളിൽ നിരവധി പട്ടികജാതിക്കാർ പുര നിറഞ്ഞുനിൽക്കേ ദലിത്വാദിയായ രുക്മിണി എന്തിന് ഒരു തമ്പുരാനെ തെരഞ്ഞു പിടിച്ചുവെന്ന സംഗീതനമ്പൂതിരിയുടെയും മറ്റും ചോദ്യത്തിന് അയാൾ പറയുന്ന മറുപടി 'പ്രണയത്തിന് ജാതിയില്ല' എന്നാണ്. എന്നാൽ അതിനെ പുച്ഛിച്ചുകൊണ്ട് രമ്യനായർ പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: ''അതൊന്നുമല്ല കാരണം, സാമ്പത്തികവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായ പുരോഗതി പിന്നാക്കജാതികളെ സവർണവിഭാഗങ്ങളുമായി ഐക്യപ്പെടാൻ മോഹിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്''[55]. ഈ പ്രസ്താവനകളിലെ ചില പരാമർശങ്ങൾ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിച്ചാൽ സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുബോധം പങ്കുപറ്റുന്ന ദലിത്വിരുദ്ധതതന്നെയാണ് ഇവിടെയും പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. സിവിൽസ്റ്റേഷനിലെ പട്ടികജാതിക്കാർ സംവരണംമൂലം നേടിയെടുത്ത തൊഴിൽസാധ്യതകളെയും ഐക്യപ്പെടാൻ മോഹിപ്പിക്കുക എന്നത് സവർണരെ അനുകരിക്കുക എന്നതിലേക്കും സൂചന നൽകുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല, അത് പുരോഗമനപരമായ രീതിയിലല്ല കാണുന്നത്. മറിച്ച് അത് ഒരു കുറ്റമായി ആരോപിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. സവർണർ മനസ്സുവെച്ചിരുന്നെങ്കിൽ ദലിതരെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാമായിരുന്നുവെന്ന അംബേദ്കറുടെ പ്രസ്താവനയുടെ സാംഗത്യം ഇവിടെ തെളിഞ്ഞുവരുന്നു. സവർണർ ഒരിക്കലും താഴ്ന്ന വിഭാഗങ്ങളുമായി ഐക്യപ്പെടാൻ ആഗ്രഹിക്കില്ലെന്ന തിരിച്ചറിവുകൾ ഇതുമായി ചേർത്തുവെയ്ക്കാവുന്നതാണ്. സതീഷ്വർമ്മ രുക്മിണിയിൽനിന്നും പിന്മാറാൻ തുടങ്ങുകയാണെന്ന കാര്യം സംഗീതാനമ്പൂതിരിക്ക് ശുഭോദർക്കമായ ചില പരിവർത്തനങ്ങൾ ആയിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്. യഥാർഥത്തിൽ സതീഷ്വർമ്മയിലെ ശുഭോദർക്കമായ പരിവർത്തനം രുക്മിണിയുമായുള്ള പ്രണയമായിരുന്നു. എന്നാൽ സവർണയായ സംഗീതനമ്പൂതിരിക്ക് അത് നേരെ തിരിച്ചാണ് തോന്നുന്നത്. സതീഷ്വർമ്മ തങ്ങളുടെ നിലയിലേക്ക് തിരിച്ചുവന്നതിലാണ് അവൾ സന്തോഷിക്കുന്നത്. തനിക്ക് ഒരബദ്ധം പറ്റിയെന്നും കുടുങ്ങിപ്പോയെന്നും അതിൽ നിന്നൂരണമെന്നും പറയുന്ന സതീഷ്വർമ്മ ഒരു തത്ത്വവും

പറഞ്ഞ് ആ പ്രണയം അവസാനിപ്പിക്കുകയാണ്. ''ജാത്യാലുള്ളത് തൂത്താൽ പോകുമോ. കല്യാണമൊക്കെ വരുമ്പോൾ സ്വന്തം ജാതി തന്നെയാ നല്ലത്. അല്ലെങ്കിൽ പിന്നീടതൊക്കെ വലിയ പ്രോബ്ലാവും. കാരണോൻമാര് പറഞ്ഞുവെച്ചതൊക്കെ തിരുത്താതിരിക്കണതാ ബുദ്ധി''. തന്റെ പ്രണയത്തിൽനിന്നും പിൻവലിയാൻ സതീഷ്വർമ്മയ്ക്കു കിട്ടിയ ഈ ബുദ്ധിതന്നെയാണ് സംഗീതാ നമ്പൂതിരിക്ക് രുക്മിണിയെ കെണിയിലകപ്പെടുത്താൻ ഉതകുന്നതും. സതീഷ്വർമ്മ സഹപ്രവർത്തകരുടെ ദുഷ്പ്രേരണയ്ക്ക് വിധേയനായി തന്റെ കാമുകിയെ അവർ വിരിച്ച വലയിലകപ്പെടുത്താൻ അറിഞ്ഞുകൊണ്ട് കൂട്ടുനിൽക്കുന്നു. സൗഹൃദത്തിലും പ്രണയത്തിലും വിശ്വസിച്ച രുക്മിണി കണ്ണുതുറന്നുതന്നെ കുഴിയിൽ വീഴുന്നു. അവർ പരസ്പരം പങ്കുവെക്കുന്ന ജാതീയത കലർന്ന ഭക്ഷ്യപദാർഥങ്ങൾ കഴിച്ച സംഗീതാ നമ്പൂതിരി ചേറ്റുമീനുകൾ ഛർദ്ദിക്കുമ്പോൾ വാഷ്ബേസിനിൽനിന്നുമൊഴുക്കികളയുമ്പോൾ തന്റെ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി മാത്രം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ഒരു സൗഹൃദമാണ് ഒഴുക്കിക്കളയുന്നതെന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. സ്ത്രീകളായ മറ്റ് കഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം സ്ത്രീസഹജമായ സൗഹൃദം പങ്കിട്ട് ഐക്യപ്പെടുമ്പോൾ അത്തരമൊരു കൂട്ടായ്മയുടെ ഭാഗമാകാൻപോലും രുക്മിണി എന്ന ദലിത്സ്ത്രീകഥാപാത്രത്തെ കഥാപരിസരം അനുവദിക്കുന്നില്ല.

5.7.6. പന്തിഭോജനവും അയ്യപ്പനും

1917-ൽ ചെറായിൽ സഹോദരൻഅയ്യപ്പന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടത്തിയ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ ചോറൂണ് ഈ കഥയുടെ തലക്കെട്ടാക്കിയതിലൂടെ വർഷങ്ങൾ പിന്നിട്ടിട്ടും കേരളത്തിൽ പന്തിഭോജനങ്ങൾ അരങ്ങേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന വസ്തുത കൂടി നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ചരിത്രത്തിലെ പന്തിഭോജനം വിവിധ സമുദായങ്ങൾ തമ്മിൽ ഐക്യപ്പെടുന്നതിനെകുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷയുടെയും നന്മയുടെയും ഫലം കാംക്ഷിച്ചുകൊണ്ടുള്ളതായിരുന്നെങ്കിൽ ആധുനികസമൂഹത്തിൽ നടക്കുന്ന പന്തിഭോജനങ്ങൾ വ്യക്തികളുടെ സ്വാർഥമായ സ്ഥാപിതതാല്പര്യങ്ങൾ നേടിയെടുക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ളതും സാമൂഹികപുരോഗതിക്ക് നിരക്കാത്തതുമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. ചെറായിയിൽ നടന്ന പന്തിഭോജനം ചരിത്രം സൃഷ്ടിച്ച ഒരു സമരരൂപമായിരുന്നു. അന്ന് അവർ പങ്കുവെച്ച് കഴിച്ച ഭക്ഷണം ഏതായിരുന്നുവെന്നും അത് എല്ലാ ജാതികളെയും അഭിസംബോധന ചെയ്തിരുന്നുവോ എന്നുമുള്ള ചിന്തകൾ ഉന്നയിക്കുമ്പോഴും അതിലെ ഗുണാത്മകതയെ മാനിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അയ്യപ്പൻ പുലയനയ്യപ്പൻ ആയി മാറിയത് ദലിതരെ മനുഷ്യജീവികളായി പരിഗണിച്ച് സഹവർത്തിത്വത്തോടുകൂടി പെരുമാറിയതുകൊണ്ടുകൂടിയായിരുന്നു. കഥയിൽ അയ്യപ്പൻ നയിച്ച പന്തിഭോജനത്തെ സ്മരിക്കുന്നുണ്ട്. ചരിത്രത്തിൽ സംഭവിച്ച സാമുദായികവിപ്ലവമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ഈ സംഭവത്തിന്റെ തലകീഴായിട്ടുള്ള ദർശനമാണ് കഥയിൽ കാണുക. ആധുനികനായ അയ്യപ്പനായി ഇവിടെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് സതീഷ്വർമ്മയെയാണ്. സവർണ്ണരായ തന്റെ സുഹൃത്തുക്കൾക്കൊപ്പംചേർന്ന് ദലിതയായ കാമുകിയെ വഞ്ചിക്കാനുള്ള ഒരു സന്ദർഭം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ആധുനികരായ അയ്യപ്പൻമാർ രണ്ടാം പന്തിഭോജനത്തിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്.

5.7.7. ആധുനികകാലത്തെ ജാതിബോധം

ജാതിവ്യവസ്ഥയില്ലാതാകുകയല്ല, അതിൽ ആധുനികകാലത്തെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസൃതമായി വേണ്ട ക്രമീകരണങ്ങൾ ഉണ്ടാവുക മാത്രമാണ് സംഭവിച്ചത്. സമകാല സമൂഹത്തിൽ ഒരു വ്യക്തിയുടെ സാമൂഹികപദവി നിർണയിക്കുന്നത്

ഏത് ജാതിയിലാണ് എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ വസ്തുതയ്ക്ക് ഉത്ത മോദാഹരണമാണ് 'പന്തിഭോജനം' എന്ന കഥ. ചരിത്രത്തിൽ വെളിച്ചം നൽകിയ ഒരു സംഭവം ആധുനികയുഗത്തിൽ നിറംകെട്ടുപോകുന്നത് ജാതിവികാരത്തിന്റെ പ്രാകൃതശക്തികൾക്കനുകൂലമായ സാഹചര്യമുണ്ടാക്കുന്നതിൽ ഒരു വലിയ പങ്കുവഹിച്ച ആഗോളവത്ക്കരണത്തോടുകൂടിയാണ്. ആഗോളവത്ക്കരണം വന്ന തോടെ എല്ലാവർക്കും ഒരുപോലെ നീതിയും ന്യായവും ലഭ്യമാകുന്ന ഒരു വ്യവ സ്ഥിതിയെ സംബന്ധിക്കുന്ന ഒരു സങ്കല്പമാണ് ആദ്യം മങ്ങിപ്പോയത്. ഒരു മനുഷ്യന്റെ വർത്തമാനം മറ്റൊരു മനുഷ്യൻ സംഗീതം പോലെ കേൾക്കുന്ന മാ തൃകാലോകത്തെപ്പറ്റി ഇന്ന് ആരും പറയുന്നതേയില്ല. അതിനുപകരം വ്യക്തിപരമായ ജാതിബോധം പുറമേ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു കാണാം. ഇത്തരം അദൃശ്യബോധങ്ങളിൽ ദൃശ്യരാക്കപ്പെടുന്നവരാണ് ഈ കഥയിലെ ഓരോ കഥാപാ ത്രങ്ങളും.

കഥയിലെ സവർണ്ണകഥാപാത്രങ്ങളെല്ലാം തങ്ങളുടെ ജാതിമേന്മയിൽ അഭി മാനം കൊള്ളുന്നവരാണ്. ക്രിസ്ത്യൻ സമുദായത്തിലെ സൂസൻ ഇമ്മാനുവൽ നമ്പൂതിരിമാർ മാർക്കംകൂടി സുറിയാനികളായിയെന്ന തന്റെ സമുദായത്തിന്റെ ചരി ത്രബോധത്താൽ ആവിഷ്ടയാണ്. രണ്ടുതലമുറയിൽപ്പെടുന്ന സവർണ്ണർ അതേ കാലഘട്ടത്തിലെ ദലിതരോട് ചെയ്യുന്ന നീതികേടിന്റെ വൈരുധ്യം കഥ വിശക ലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പാലാട്ട് വീട്ടിൽ ഗോപാലമേനോൻ കാപ്പക്കുട്ടിയോട് ചെയ്യു ന്നതും സംഗീതാനമ്പൂതിരി തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങൾ രുക്മിണിയോട് പെരുമാ റുന്നതും ഒരേ തട്ടിലെടുക്കാവുന്ന ജാതീയമാനങ്ങളുള്ള മനോഭാവങ്ങളാണ്. വ്യത്യ സ്ത സമയസന്ദർഭങ്ങളിൽ ദലിതരെ മുഖ്യധാരയിൽനിന്നും ചവിട്ടിപ്പുറത്താക്കു ന്നതെങ്ങനെയെന്നതും ദലിതർക്കനുകൂലമായി നിർമ്മിച്ചെടുത്ത നിയമങ്ങളെ സവർണർ എങ്ങനെ ദുരുപയോഗം ചെയ്യുന്നുവെന്നും അധികാരം കയ്യിലുണ്ടായിരു ന്നിട്ടും ദലിതർ എങ്ങനെ നിഷ്ക്രിയരായിപ്പോകുന്നുവെന്നതും കഥ നൽകുന്ന പാഠങ്ങളാണ്. പൊതുജനക്കൂട്ടായ്മകളിൽ സവർണർ സംഘടിതശക്തിയായി മാറു കയും ദലിതർ ചിതറിത്തെറിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്. കാപ്പക്കുട്ടി തന്റെ അകന്ന

ബന്ധുവാണെന്ന് പറയാൻ മടിക്കുന്ന രുക്മിണി ആധുനികകാലത്തിലെ ദലിത്പ്രതിനിധിയാണ്. ജാതി പുറത്തറിയിക്കുന്നതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അപമാനഭയമോ അപകർഷതാബോധമോ (എലലഹശിഴ ീള ശിളലൃശീൃശ്യേരീാുഹലഃ) മറ്റ് ദുരനുഭവങ്ങളോ ആണ് ഒരു വ്യക്തിയെ ജാതി മറച്ചുവെക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. സവർണ്ണജാതികൾ ജാതിപ്പേരെടുത്ത് പുറത്തിടുന്നത് ജാതി നൽകുന്ന സുരക്ഷിതത്വവും മുൻഗണനയും പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ പരിഗണനയും ലക്ഷ്യം വെച്ചുകൊണ്ടാണ്. ജാതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ മനോഭാവത്തെ കഥയിലൂടെ ഉറപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

5.7.8. സംവരണവിരുദ്ധത എന്ന മനോനില

കഥയുടെ അടിയൊഴുക്കായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത് ജാതിവെറിയും അതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സംവരണവിരുദ്ധമനോഭാവവുമാണ്. സംവരണമെന്നാൽ പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ മനോഭാവം സർക്കാരിന്റെ സൗജന്യം എന്നതാണ്. ഈ സൗജന്യം ലഭിക്കുന്നവരായിട്ടുള്ളത് പട്ടികജാതി-പട്ടികവർഗക്കാർ മാത്രമാണ് എന്നുള്ളതും മറ്റൊരു പൊതുധാരണയാണ്. മറ്റ് പിന്നാക്കജാതിമതവിഭാഗങ്ങൾക്ക് ലഭിക്കുന്ന സർക്കാർ സംവരണവും ആനുകൂല്യങ്ങളും ജാതിയുമായി കൂട്ടിച്ചേർത്ത് വായിക്കപ്പെടാറില്ല. എല്ലാ ആനുകൂല്യങ്ങളും ലഭിക്കുന്നവരായി, പഠിച്ചില്ലെങ്കിലും ജോലി കിട്ടുന്നവരായി ദലിതരെ വീക്ഷിക്കുന്ന പൊതുജനസമൂഹത്തിന്റെ സംവരണപരമായ ധാരണകൾ രൂപപ്പെടുന്നത് ചരിത്രബോധമില്ലാത്ത നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നുമാണ്. സംവരണം ആശയതലത്തിലും പ്രയോഗതലത്തിലും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടത് അംബേദ്കറുടെ നിരന്തര പ്രവർത്തനഫലമായിട്ടായിരുന്നു. എല്ലാവർക്കും പങ്കുവെക്കാനും പെരുമാറാനുമുള്ള പൊതുഇടത്തിൽനിന്ന് വിഭവ-അറിവ്-അവസരങ്ങളിൽനിന്ന് ഒരു വിഭാഗം മാറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടതിന് ചരിത്രത്തിൽ വിശദീകരണങ്ങളുണ്ട്. തലമുറകളായി കനത്ത സാംസ്കാരികമൂലധനം കൈമാറ്റം ചെയ്യുന്ന വിഭാഗങ്ങളോട് മത്സരിക്കാൻ ഒന്നോ രണ്ടോ തലമുറകൾ മാത്രം കേവലാർഥത്തിൽ സാക്ഷരരായ മറ്റൊരു വിഭാഗം ഒരുങ്ങുമ്പോൾ അവിടെ സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക സാമ്പത്തിക പിന്നാക്കാവസ്ഥകൾ പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. അവസരങ്ങളിലേക്ക് രാ

ജ്യത്തിന്റെ വിഭവങ്ങളിലേക്ക് അവരെ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരിക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെയാണ് സംവരണം പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടത്. സർക്കാർ മേഖലകളിൽ മാത്രമാണ് സംവരണാടിസ്ഥാനത്തിൽ ദലിതർക്ക് ഇളവ് ലഭിക്കുന്നത്. മറ്റുള്ള സ്വകാര്യമേഖലകളിൽ പൊതുവിഭാഗത്തിനോട് കിടമത്സരം നടത്തി മുന്നേറാൻ ദലിത്വിഭാഗങ്ങൾക്ക് കഴിയാറില്ല. സർക്കാർമേഖലയിൽ മാത്രം ലഭിക്കുന്ന തുച്ഛമായ ഈ ആനുകൂല്യത്തിൽനിന്ന് പൊതുവിഭാഗം തെറ്റായ ജാതിസർട്ടിഫിക്കറ്റുകൾ സംഘടിപ്പിച്ച് ജോലി തട്ടിയെടുത്ത് ഭരണകൂടത്തെത്തന്നെ ലജ്ജിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥിതിയും നിലവിലുണ്ട്.

സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി സംഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ട സാമൂഹിക-സാമ്പത്തിക ജാതിസെൻസസിന്റേതായി പുറത്തുവന്ന വിവരങ്ങൾ സംവരണത്തിന്റെ പരാജയത്തെയാണ് കാണിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യയിലെ ദലിതരുടെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക നിലയിൽ പ്രായേണ ഗുണപരമായ മാറ്റങ്ങൾ അധികമുണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് സെൻസസ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. 2009-ൽ കേരള ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ലോക്കൽ അഡ്മിനിസ്ട്രേഷൻ നടത്തിയ പട്ടികജാതി അംഗങ്ങളുടെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക സർവ്വേയിലെ വിവരങ്ങൾ ഇതിനെ സാധൂകരിക്കുന്നു. ഗാർഹികമായി കക്കൂസോ പൊതുകക്കൂസോ ഇല്ലാത്ത 68,685 പട്ടികജാതികുടുംബങ്ങൾ കേരളത്തിലുണ്ട്. 88000 വീടുകളിൽ വൈദ്യുതിയില്ല. 765000 പേർ തൊഴിൽരഹിതരാണ്. അതിൽ 33055 പേർ ബിരുദധാരികളാണ്. 4869 പേർ ബിരുദാനന്തരബിരുദധാരികളാണ്. 80174 കുടുംബങ്ങൾക്ക് റേഷൻകാർഡില്ല. സാർവത്രിക വിദ്യാഭ്യാസവും സംവരണവും മുറപോലെയുള്ള കേരളത്തിൽ 64.77 ശതമാനവും പത്താംക്ലാസ്സിനു താഴെ പഠിപ്പു നിർത്തേണ്ടിവന്നവരാണ്. 25408 കുടുംബങ്ങൾക്ക് ഭൂമിയോ വീടോ ഇല്ല. ഇങ്ങനെ ശതമാനക്കണക്കിലാണ് അട്ടിമറികളുടെയും പരാജയപ്പെടുത്തലിന്റെയും നടുക്കുന്ന വിവരങ്ങൾ ഉള്ളത്.[56].

ചായക്കട മുതൽ ഐടി വരെ നീളുന്ന സംരംഭകത്വങ്ങളിൽനിന്ന് പുറത്താക്കപ്പെടുന്ന ദലിതരുടെ കുട്ടികളെ സ്കൂളിൽപ്പോലും ഒറ്റപ്പെടുത്തുകയും അവഗണിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായ വാർത്തകളും പുറത്തുവന്നിട്ടുണ്ട്. കോഴിക്കോട് ജില്ല

യിലെ പേരാമ്പ്ര ഗവൺമെന്റ് വെൽഫയർ എൽ.പി.സ്കൂളിൽ പഠിക്കുന്ന കുട്ടികൾ മുഴുവൻ ഒരു ജാതിക്കാരാവുകയും അവിടേക്ക് മറ്റ് കുട്ടികളെ അയയ്ക്കുന്നതിൽ നാട്ടുകാർ പ്രത്യക്ഷമായി വിമുഖത കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വാർത്തകൾ ജാതി വ്യവസ്ഥയുടെ ജീർണതകളെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ആധുനിക ഇന്ത്യയിലെ രാഷ്ട്ര പതിയെ വരെ സംഭാവന ചെയ്ത ഒരു സമുദായത്തിലെ പിന്മുറക്കാരാണ് ഈ വിവേചനം അനുഭവിക്കുന്നത് എന്നത് ഒരു വൈരുദ്ധ്യാവസ്ഥ കൂടിയാണ്. ജാതിവി വേചനങ്ങളെ പൊതുഇടങ്ങളിൽനിന്ന് അദൃശ്യവത്കരിക്കുക മാത്രമാണ് കേരള ത്തിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നാണ് ഇത്തരം വാർത്തകൾ പറയുന്നത്[57].

5.7.9. മുസ്ലീംപ്രതിനിധാനത്തിന്റെ അഭാവം

ഒരു മുസ്ലീം പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ അഭാവം കഥയിൽ ശ്രദ്ധേയമായ മറ്റൊരു അർത്ഥതലം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വിവിധ ജാതിമതങ്ങളിൽപ്പെടുന്ന കഥാപാത്ര ങ്ങൾക്കിടയിൽ എന്തുകൊണ്ടാവാം ഒരു മുസ്ലീം പ്രതിനിധാനത്തെ കഥാപരിസര ത്തേക്ക് കൊണ്ടുവരുന്നതെന്ന ചിന്ത പ്രസക്തമാണ്. ജാതി/പന്നിയിറച്ചി/മുസ്ലീം എന്നീ ഘടകങ്ങൾ ഈ ചിന്താപരിസരത്തുനിന്നും തെളിഞ്ഞുവരുന്നുണ്ട്. ഫ്യൂഡൽകാലഘട്ടത്തിൽ ദലിതർ സവർണ്ണഹിന്ദുജന്മിമാരുടെ കീഴിൽ മാത്രമായി രുന്നില്ല ജാതിവിവേചനം അനുഭവിച്ചിരുന്നത്. ക്രിസ്ത്യൻ-മുസ്ലീംജന്മിമാരും സവർണ്ണഹിന്ദുപ്രത്യയശാസ്ത്രം പങ്കുപറ്റി ദലിത്സമൂഹത്തെ തങ്ങളുടെ നിയന്ത്ര ണത്തിന് കീഴിലാക്കിയിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തെ ഉപേക്ഷിച്ച് ഭൂരിപക്ഷം ദലി തരും ക്രിസ്ത്യൻ-ഇസ്ലാംമതങ്ങളെ രക്ഷാകേന്ദ്രമായി സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ അവിടേയും ജാതീയവിവേചനം പ്രത്യക്ഷമായിരുന്നു. ഇത്തരം സാമൂഹികകാരണ ങ്ങൾ ചരിത്രത്തിൽ പ്രകടമായിരിക്കേ എന്തുകൊണ്ട് ഒരു മുസ്ലീം പ്രതിനിധാനം ഒരു കൂട്ടത്തിലില്ലാതെപോയി എന്നത് ഒരു പ്രധാന ചോദ്യമായി അവശേഷിക്കു ന്നു. കൂട്ടത്തിലുള്ളതിന്റെ മാത്രമല്ല, ഇല്ലാത്തതിന്റേയും രാഷ്ട്രീയവും പ്രത്യയശാ സ്ത്രവും കഥ രൂപപ്പെട്ട സാഹചര്യത്തിൽനിന്നും സൂക്ഷ്മമായി ഗ്രഹിക്കാവുന്നതാ ണ്. ജാതി/പന്നിയിറച്ചി/മുസ്ലീം എന്നത് സമീകരിക്കാവുന്ന ഒരു സൂത്രവാക്യമായി കഥാഘടനയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാവുന്നതല്ല. സ്വാതന്ത്ര്യസമരകാലഘട്ടങ്ങളിൽ

ഇസ്ലാംമതാനുയായികൾ പന്നിക്കൊഴുപ്പടങ്ങിയ വസ്തുക്കൾക്കെതിരെ നടത്തിയ പ്രതിഷേധം പന്നിയിറച്ചിയോടുള്ള അവരുടെ വിരോധം ആഴത്തിലടയാളപ്പെടുത്തി യിരിക്കുന്നു. ക്രിസ്ത്യൻഭക്ഷണവിഭവമായ പന്നിയിറച്ചി രുചിച്ച് ആസ്വദിച്ച് ചേറ്റു മീൻ ഛർദ്ദിച്ചുകളയുന്ന സവർണ്ണഹിന്ദുപ്രത്യയശാസ്ത്രസൗഹൃദങ്ങളോട് ഐക്യ പ്പെടാൻ എന്തിന്റെ പേരിലായിരുന്നാലും ഒരു യഥാർഥ ഇസ്ലാമിന് കഴിയുകയില്ല എന്നതാണ് വാസ്തവം.

'പന്തിഭോജനം' എന്ന ചെറുകഥ സമകാലികസമൂഹത്തിലുള്ള പരോക്ഷ മായ ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ പരിച്ഛേദംതന്നെയാണ്. 'ജാതി ചോദിക്കരുത്' എന്ന നാരാണഗുരുവിന്റെ വാകൃത്തിന്റെ അന്തരാർഥം അത് ചോദിക്കാതെത്തന്നെ പറയുക എന്ന രീതിയിലാണ് ആധുനികസവർണ്ണസമൂഹം ഗ്രഹിച്ചെടുത്തിട്ടുള്ളത്. പേരിനോടൊപ്പം ജാതി കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്ന പ്രവണത ഇത് തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. സവർണ്ണജാതിസ്വത്വങ്ങൾ ഐക്യപ്പെടുകയും ദലിതരെ പരിഹസിക്കുകയും ഒറ്റപ്പെ ടുത്തുകയും വിശ്വാസവഞ്ചന കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സമകാലികസമൂഹത്തിൽ പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ഒടുവിൽ സവർണ്ണരായ സഹപ്രവർത്തകർ ഒരുക്കിവെച്ച കെണിയിൽ വീണ് ബലിമൃഗമായിത്തീരുക യുമാണ് രുക്മിണി എന്ന കഥാപാത്രം. ഉയർന്ന വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഫലമായി ഉന്നത ഉദ്യോഗം നേടിയിട്ടും സഹപ്രവർത്തകരാൽ ഒറ്റുകൊടുക്കപ്പെടുന്ന ഈ കഥാപാത്രം നടത്തുന്ന പ്രതിരോധങ്ങൾ അതീവദുർബ്ബലമായിപ്പോകുന്നത് സമാന മായ രീതിയിൽ ഒരു സംഘടിതശക്തിയുടെ അഭാവം മൂലമാണെന്നുകാണാം. ഉയർന്ന ഉദ്യോഗരംഗങ്ങളിൽ പരിമിതമായുണ്ടാകുന്ന ദലിത്പ്രാതിനിധ്യവും മറ്റ് സവർണ്ണസമൂഹങ്ങളുമായി സമരസപ്പെടലിനായി അവർ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളും അതിൽ പരാജിതരായി പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ടുപോവുകയും ചെയ്യുന്ന ദലിത്സ മൂഹം നേരിടുന്ന പ്രതിസന്ധികൾ ഇവിടെ പ്രശ്നവത്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. സവർണ്ണ രായ സഹപ്രവർത്തകരുടെ കുതന്ത്രങ്ങളിൽ വേട്ടമൃഗമായിത്തീരുന്ന രുക്മിണി എന്ന കഥാപാത്രം ആധുനിക ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ പ്രതിബിംബമായി നില നിൽക്കുന്നു.

ഒരു ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിനുള്ളിൽ ജാതി-മത-രാഷ്ട്രീയശക്തികളുടെ കർശനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കും അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കും വിധേയരായിരുന്ന ദലിത്സമൂഹത്തിനുള്ളിലെ സ്ത്രീകൾ അവരുടെ സ്വാഭാവികമായ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്നുകൊണ്ട് പടുത്തുയർത്തിയ പ്രതിരോധമാർഗ്ഗങ്ങളും അത്തരം പ്രതിരോധങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയ ചെറുകഥകളിലെ പ്രതിരോധ പ്രതിനിധാനസ്വഭാവങ്ങളുമാണ്മേൽ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളത്. ജാതി സാമൂഹികാധികാരം ശക്തമായിരുന്ന കാലഘട്ടങ്ങളിലെ സ്ത്രീകൾ സ്വജീവിതംകൊണ്ടുതന്നെയായിരുന്നു പ്രതിരോധം തീർത്തിരുന്നത്. ജീവിതം ജീവിച്ചുതീർക്കുമ്പോൾ അവർ നേരിട്ടിരുന്ന അനവധി ചൂഷണസന്ദർഭങ്ങളിൽനിന്ന് സ്വയം പ്രതിരോധിക്കേണ്ടത് അവരുടെ തന്നെ കർത്തവ്യമായിരുന്നു. അങ്ങനെയാണവർക്ക് ജീവിതം ഒരു പ്രതിരോധമായിത്തീരുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകൾ ഇടപെട്ട മിക്ക സമരമാതൃകകളും അവർക്ക് ജീവിക്കാനുള്ള അവകാശത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളതായിരുന്നു. സവർണ്ണസമൂഹത്തിലെ പുരുഷാധിപത്യവും സ്വസമൂഹത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പുരുഷാധിപത്യപ്രവണതകളും ദലിത്സ്ത്രീകളെ വീണ്ടും വീണ്ടും അന്യവത്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം അന്യവത്കരണങ്ങളേയാണ് അവർക്ക് ദൈനംദിനജീവിതത്തിൽ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നത്. നാടോടിഗാനങ്ങളിൽനിന്ന് അടക്കിപ്പിടിച്ച നിലവിളികളും ആത്മഗതങ്ങളുമായി പതിഞ്ഞുകേട്ട ആ പ്രതിരോധസ്വരം പിന്നീട് കരുത്തുറ്റ ആർപ്പുവിളികളായി തീരുന്നുണ്ട്. അംബേദ്കറും അയ്യങ്കാളിയും നൽകിയ ആത്മവിശ്വാസത്തിന്റെ ഫലമായും സ്വാനുഭവങ്ങളിൽനിന്നും അതിജീവനരൂപങ്ങളുണ്ടാക്കി കരുത്താർജ്ജിച്ചെടുത്ത ഒരു നവദലിത്സ്വത്വനിർമ്മിതിയാണ് ഇത്തരം പ്രതിരോധമാർഗ്ഗങ്ങളിൽനിന്നും ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്.

അടിക്കുറിപ്പുകൾ

---

[1] tUm C.sI .k d\ . {] Xn\cn[k wk v mcw k n² m´ hpw {] tb nKh pw (Xncph\ ´] pcw tI cf `mj mC³ Ì näyq«v 2014) 10, 11.

[2] Sn] p 11.

[3] James C. Scott. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance* . (New Delhi: Oxford University Press, 1990) 29-47.

[4] Marx, Engles. *The German Ideology.* (Moscow: Progress Publishers, 1976) 67.

5 {] Xnlcnï k wk Ir ncwk nª ní h pw{] t b nKh pw 26þ27.
6 Zne q} icnPv\ h NcnXh nZw(t I mªb w U nk n_ pl ìk y 2000) 12.
7 Pna[pk cZ\ ³ . `nhn pl Xzw 21þmw\ qäm nÂ . (t I mªb w U nk n_ pl ìk y 2006) 106.
8 sI .sI .-_ m_ pcnPv asänrcpPcn nXwk nï yanWv (t I mªb wk -_ ¶PI äv& emwtKzPv{] Ê y 2008) 43.
9 {] Xnlcnï k wk Ir ncwk nª ní h pw{] t b nKh pw, 34.
10 P.J.Cheriyan (Ed.) *Perspectives on Kerala History.* Vol. II (Thiruvananthapuram: Kerala Gazetteers, Govt. of Kerala, 1999) 461-495.
11] pdw, 114. (24)] gs© nÃpl f rse Ze nXk k {Xok ž zs¯ ¡ pdnï vk qNn¸ ní nªp v
12 adnb nt½ tPm . anWnl yws] ® vsk _ nì y³ h «aäw(F U n) (t I mªb w k nh nXy{] -h Â¯ I k I I eWk wL w, 2011) 46þ47.
13 F ._ nh n I nh nÂ] nSv 101 \ nS³] mªpl Ä. (XrÈqÀ: F ¨ vB âvk n] » nl¡ j ³ k y 1999) 15þ16.
14 I pª ncna³ \ ¼ ynÀ SnF ¨ v(k ¼ m). "] qansX s] n¶ ½'. c- v\ nS³] mªpl nh y§ Ä. (Xncph\ ´] pcw k nwk Ir ncnl {] k nª d eWh I p¸ y 1999) 12.
15] nt Knh nµ¸ nÂ . Ck § Ä¡ n¸ pdw (Xncph\ ´] pcw Nní] » nlj gìk y 1982) 128.
16 Nndb y Â k n_ ne I rj W³ (k ¼ m). tI cf `nj nKnì § Ä `nKw 1. (XrÈqÀ: tI cf k nh nXy A ¡ nZan, 2005) 239.
17 tU m_ nPp{] nPn icnPv "Zf nX\ nb ncn¸ p¶ Xvk nì nab nÂ Hcp I pänanWv'. anXr`qan B gN¸ Xn¸ v 92, 9. (2014 sab v18þ24)] p 18þ28.
18 SnF ¨ v sN´ ne t Ècn (k ¼ m) A ¿¦ nfn \ S- nb k znX{´ yk ac§ Ä. (tI ngnl¡ nSv anXr`qan_ pl ìk y 1991) 85þ100.
19 A \ p_ Ô wI nWpl .
20 KoX. s] ¬ I ne § Ä. (XrÈqÀ: I dâ v_ pl ìk y 2010) 302.
21 A ¿¦ nfn\ S- nb k znX{´ yk ac§ Ä. 27þ35.
22 sI .sI .F k vZnk vA ¿¦ nfn tI cf NcnX¯ nÂ . (Xncph\ ´] pcw tI cf `nj mC³ Ì n äyq«v 2009) 70.
23 Sn] p 32þ33.
24 A \ p_ Ô wI nWpl
25 Sn] p 14þ19.
26 Sn] p 37þ38.
27 SnF ¨ v} n sN´ ne t Ècn A ¿³ I nfn (Xncph\ ´] pcw {] `nXv_ pl Ir uk y 2009) 87þ90.
28 sI .B Àk PnX. "s] ¬ {] Xnlcnï § Ä \ nS³] mªpl f nÂ'. A ª qdph Àj s¯ tI cfw Nne A dnh Sb nfi§ Ä. k Ir dnb k ¡ dnb (F U n) (N§ \ n t Ècn XncXay} T\ k wL w, 2011) 312.
29 acmt h e nb p[³ . "Ze nXcpsS NcnXs¯ I nµp¸ Ä dn© cpXv. sI .} nt k Xp nYv(] -cn). anXr`qanB gN¸ Xn¸ v 91, 50. (2014)] p 27.
30] ¿¸ nÂ n_ ne ³ .] ne nb wk acw (Xncph\ ´] pcw Nní] » nlj gìk y 1998) 51.
31 B - emªvtcJ b nÃm NcnXw (Xncph\ ´] pcw Nní] » nlj gìk y 1990) 49.
32] ut em{^ bÀ aÀ±nXcpsS t_ nï\ i nk {Xw h nh . cnPp A t© cn (I ® qÀ:] pk Xl `-h ³ , 2009) 131.
33 tcJ b nÃm NcnXw 122.
34 Sn] p 127þ128.
35 Sn] p 126
36 tU m{i ch nZy h n "h St¡ ae_ nolrse I Àj I k ac§ f rse A dnb s¸ Sm Nne G Sp I Ä'. h nÚ nì ssI cf n 41, 3. anÀ¨ v2010.] p 44.
37 Sn] p 45
38 tcJ b nÃm NcnXw 158þ159.

39 tU m:sI .F ¨ vk p{_ ÒWy³ . hSt¡ ae_ ndnse I mÀj nI k ac§ Ä. (I ® cÀ: ssI cf n_ pI k y 2006) 53þ54.
40 Sn] p 56.
41 F .sI .t Kmj me ³ .F sâ Pch nXI Y. ((X rncph \ ´] pcw Nní] » nIj gk y 2004) 259.
42 t cJ b nÃmÞ Ncn{X w 190þ191.
43 Sn] p 191.
44 t I cf wF § s\ Pch nj p¶ p 128.
45 s] ¬ I me § Ä. 176.
46 B âWn] me b y Â. k wk Xn ncw {] Xn cnf w B ß cb X. (t I m«b w I dâ v pI k y 2002) 68.
47 t cJ ncnPv "Zf nXk {XoCSs] Se pI Ä t I cf ¯ nÂ '. B J ymn wk n¶ nª yw,k uµ cyw t U m.F w_ nat\ nPv (F Un) (t I mgn¡ nSv h nZy nÀ° n] » nI¡ j ³ k y 2013) 35þ41.
48 t U m.F w_ nat\ nPv "Ze nXvs] ¬ I h nXI Ä B apJ h pwB J ymn h pw'. Hnd ank nI . 2, 3. 2014 s^ {_ ph cn] p 18þ19.
49 k ndnm Pnk ^ v "sh f pÞ \ nÀ½ nXnI f pwI dpÞ I ® nSh pw'. k cpyI mí n (X rÈ cÀ: I dâ v pI k y 2002) 37.
50 {] Zo] ³ F wsI . "'t I cf k wk Xn ncwHcpZe nXk ad \ wk nn nXyI rXnI sf apJ ymn e w_ amj nb pÅ] T\ w'. Kt h j ¬ W{] _ Ô w (I me n ävk ÀÆI e mi me , 2010) 233þ234.
51 F wsI .k nh p F wsI .k nh ph nsâ sXcsª Sp¯ I rXnI Ä. "k nn nXyh nNnc§ Ä'. t U m.F . A ch nµ n£ ³ (F U n). (t I mgn¡ nSv I cnXw_ pI k y 2014) 102þ103.
52 k t´ nj vG¨ nj nh w "] ´ nI` nP\ w'. sI name . (I ® cÀ: ssI cf n_ pI k y 2006) 73.
53 t I naf (48), I pän³ me b y Â, t I mgn¡ nSv
54] ´ nI` nP\ w 74
55] ´ nI` nP\ w 74
56 sI .k nk p_ n "k wh cW C´ yb nse ZpJ n³ n¸ p¶ I W¡ pI Ä'. anX r` qan B gN-¸ Xn³ v 93, 18. 2015 Pq¬se .] pdw 98.
57 t Pnj n cnaI rj W³ . "PnXnI I cf wt] cpsh «p¶ I pª p§ Ä' anX r` qan B gN-¸ Xn³ v 93, 16. 2015 Pq¬ .

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

ഉപസംഹാരം

ഉപസംഹാരം

ആധുനികാനന്തര സ്ത്രീവാദമാതൃകകളിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ വിമോചനവാദമാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദം. സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തത ജാതി-മത-വർഗ-വർണ-വംശഘടകങ്ങളെയും ലിംഗപദവിയിലുണ്ടാകുന്ന അധികാരഘടകങ്ങളെയും ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിലുള്ള സ്ത്രീയനുഭവങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മതലത്തിലുള്ള സമീപനരീതിയാണ് ദലിത്സ്ത്രീവാദം. പൊതുസ്ത്രീവാദത്തിൽ നിന്നുള്ള വേറിട്ട അടയാളപ്പെടുത്തലും പരോക്ഷമായ വിച്ഛേദവും കൂടിയായിരുന്നു അത്. അംബേദ്കറിൽനിന്ന് ആരംഭിച്ചതും ജാതിയിൽനിന്ന് ജാതിവിരുദ്ധതയിലേക്കും ക്രമത്തിൽ എല്ലാ ചൂഷിതരുമായി ഐക്യപ്പെട്ട് വികസിക്കുന്നതുമായ ദലിത് സാമൂഹികാവബോധത്തിൽ നിന്നുണ്ടായ തിരിച്ചറിവ് കൂടിയായിട്ടാണ് ഈ സമീപനത്തെ വിലയിരുത്തുന്നത്. ജാതീയമായും ലിംഗപരമായും താഴെത്തട്ടിൽ തൊഴിലെടുക്കുന്നവൾ എന്ന നിലയിലുമുള്ള സാമൂഹികമായ അധഃകൃതാവസ്ഥയെ ചരിത്രപരമായി സമീപിക്കുന്നതാണ് അതിന്റെ വിശകലനരീതി. നാനാത്വത്തിൽ ഏകത്വം എന്ന പ്രയോഗം കൊണ്ട് മൂടിവെക്കപ്പെട്ട ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികപശ്ചാത്തലത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ഓരോ സ്ത്രീയും വ്യത്യസ്തമായ സംസ്കാര-ആചാര-വിശ്വാസപരിസരങ്ങളിലാണ് ജീവിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻസ്ത്രീ എന്ന ഏകശിലാരൂപത്തിലേക്ക് ഈ വൈവിധ്യങ്ങളെ ഒതുക്കിനിർത്തുമ്പോൾ പ്രതിനിധീകരിക്കപ്പെടുന്ന മുഖം സവർണ ഹിന്ദുസ്ത്രീയുടെതാണ്. നിലവിലുയർന്നുവന്ന സ്ത്രീവാദസംഘടനകളിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ ഏറിയ കൂറും പൊതുസ്ത്രീപ്രശ്നങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ സവർണഹൈന്ദവസ്ത്രീയുടെതായിരുന്നു. ഇത്തരമൊരു ഘട്ടത്തിലാണ് സ്ത്രീവാദത്തിന്റെ പുതിയ അക്ഷാംശങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ദലിത്സ്ത്രീവാദം, മുസ്ലീംസ്ത്രീവാദം തുടങ്ങിയ സൂക്ഷ്മമായ സ്ത്രീവാദസമീപനങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടത്. ഒരു സ്ത്രീവാദസമീപനമെന്ന നിലയിൽ സമൂഹത്തിലുള്ള പുരുഷാധിപത്യമേൽക്കോയ്മകളോടും സവർണ ആശയങ്ങളോടും കലഹിച്ചുകൊണ്ടും അവയെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടുമാണ് ഇവ നിലനിൽക്കുന്നത്. ബഹുസ്വരത ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഇന്ത്യൻസ്ത്രീത്വത്തെ ഏകശിലാത്മകമായി കണ്ടുകൊണ്ട്

പ്രശ്നപരിഹാരത്തിനുള്ള മാർഗങ്ങൾ അവലംബിച്ചു എന്നതാണ് പൊതുസ്ത്രീവാദത്തിന് പിളർപ്പുകളുണ്ടാക്കിയത്. ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഒരു സ്ത്രീക്ക് നേരിടേണ്ടിവരുന്നത് സവർണപുരുഷാധിപത്യസമൂഹം സൃഷ്ടിച്ചുവെച്ച ജാതി-മത-സാമുദായിക-ലിംഗപദവിയിലുള്ള വിലക്കുകളും ക്രമക്കേടുകളുമാണ്. ഇതിൽ ഏറ്റവും തീക്ഷ്ണമായി അനുഭവിക്കപ്പെട്ട വിഭാഗമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ. ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ ഭാഗമായി കോർപ്പറേറ്റ് മുതലാളിത്തവും സവർണപ്രത്യയശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരികയുക്തി ഇന്ത്യയ്ക്കത്ത് അധീശത്വം നേടിയപ്പോൾ ഈ ചൂഷണത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും വർധിക്കുന്നു. ഇത്തരം അനീതികളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാതെ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികപ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് കടന്നുപോകാനാവില്ല.

മനുഷ്യബന്ധത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽപ്പോലും ആധിപത്യവിധേയത്തത്തിന്റെ അവസ്ഥകൾ പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ജാതിസമ്പ്രദായം വെല്ലുവിളിക്കപ്പെടാതെ ഒരു സ്വാഭാവികസ്ഥാപനമായി അസ്തിത്വത്തിന്റെ പ്രാഥമികതലമായി തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയും നവോത്ഥാനവുമെല്ലാം പൊതുവെ സവർണകേന്ദ്രീകൃതമായിരുന്നു. സമകാലിക സാമൂഹിക, രാഷ്ട്രീയ, സാംസ്കാരിക നിലപാടുകളിലും ജാതിയുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമാണ്. മനുഷ്യസ്വത്വത്തെ അപമാനിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലാണ് ഹിന്ദു സാമൂഹികവ്യവസ്ഥ അടിസ്ഥാനപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. വൈദിക ഹൈന്ദവസംസ്കാരത്തിനുള്ളിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ ആശയങ്ങളിലെല്ലാം പ്രായേണ ജാതി, ലിംഗ വിരുദ്ധത അന്തർലീനമായി കിടക്കുന്നുണ്ട്. ജാതിയാകുന്ന സ്ഥാപനത്തിൽ സ്ത്രീ ഒരു ഏജന്റ് ആകുന്നു. ബോധപൂർവ്വമല്ലാത്ത ഇടപെടൽ മൂലം സ്ത്രീ ഒരേസമയം വസ്തുവും ഉപകരണവും ഏജന്റുമാകുന്നു. കുലത്തൊഴിൽ, ഭക്ഷണം, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, വിവാഹം, ലൈംഗികത എന്നിവ ജാതിയെ നിർണയിക്കുകയും പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബ്രാഹ്മണ പുരുഷാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിൽ ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിർത്തുന്നതിനുള്ള ശക്തമായ മാധ്യമമായി നിലനിർത്തിയിരുന്നത് സ്ത്രീകളെയായിരുന്നു. യഥാർഥത്തിൽ ജാതി എന്ന സ്ഥാപനം ശുദ്ധി-അശുദ്ധി സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് ഊന്നൽ

നൽകിക്കൊണ്ട് ശക്തമായി പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നത് സ്ത്രീകളിലൂടെയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജാതിവ്യവസ്ഥിതി പുരുഷൻമാരെ അപേക്ഷിച്ച് സ്ത്രീകളെ യാണ് കൂടുതൽ വ്യവസ്ഥപ്പെടുത്തിയത്. ശൈശവവിവാഹം, സതി, പാതിവ്രത്യം, ഭ്രഷ്ട് തുടങ്ങിയ ശിക്ഷാനിയമങ്ങളിലൂടെ സ്ത്രീകളെ തങ്ങളുടെ കർശനനിയന്ത്രണ ങ്ങൾക്കുള്ളിൽ തളച്ചിടാൻ ഈ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഇത്തരം വ്യവസ്ഥയ്ക്കു ള്ളിലൊതുങ്ങി ജീവിച്ചിരുന്ന സ്ത്രീകളിലായിരുന്നു ജാതിസ്പർധ കൂടുതലുണ്ടാ യിരുന്നത്. അങ്ങനെ സ്ത്രീ എന്ന ഒറ്റ സംവർഗ്ഗത്തിൽനിന്ന് അവരെ വർഗ്ഗീകരിച്ച് ചിതറിപ്പിക്കുകയാണ് ജാതി ചെയ്തത്.

ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ജീവിതത്തെ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഞെരുക്കിക്കളഞ്ഞിരുന്നു. അടിമജീവിതത്തിനുള്ളിൽ അവർ ഏറ്റവും വെറുക്കപ്പെട്ട ജീവികളായിരുന്നു. എന്നാൽ സ്വസമുദായത്തിലെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ അവർക്ക് പ്രത്യേക പങ്ക് വഹിക്കാനുണ്ടായിരുന്നു. സാമൂഹികമായി യാതൊരു തരത്തിലുള്ള അംഗീകാ രവും പദവിയും അർഹിക്കാത്ത, അതു നൽകേണ്ടതില്ലാത്ത, കൂടുതൽ അധ്വാനി ക്കുന്ന, എളുപ്പത്തിൽ വശംവദയാക്കാവുന്ന, വിധേയയായ ഒരുവളെന്ന കർത്തൃത്വ മാണ് പൊതുസമൂഹം ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നൽകിയിരുന്നത്. ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലിംഗപദവി അവരുടെ ജാതീയമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥ, സാമൂഹികാധ്വാനം (ടീ രശമഹ ഹമയീൗ), പൊതുഇടങ്ങളിൽ പുരുഷനോടൊപ്പമുള്ള ദൃശ്യത തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചാണ് നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടത്. എന്നാൽ അത്തരം വില യിരുത്തലുകൾ ഗുണാത്മകമായിരുന്നില്ല. മാത്രമല്ല അത്യന്തം പ്രതിലോമകരവും നിഷേധാത്മകവുമായിരുന്നു. സാമ്പത്തികവ്യവസ്ഥയിൽ പ്രത്യേകിച്ച് കാർഷികോ ത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രദാനം ചെയ്ത അധ്വാനത്തെ അംഗീകരി ക്കുന്ന മനോഭാവം പൊതുസമൂഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. പിന്നീട് കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ ഫലമായുണ്ടായ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നതിനും സാമ്പത്തിക സാംസ്കാരിക മൂലധനരൂപങ്ങൾ നേടിയെടുക്കുന്നതിനും ദലിതർക്ക് ജനാധിപത്യ സമരമാർഗ്ഗങ്ങൾ അവലംബിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. മിഷണറി പ്രവർത്തന ങ്ങളുടെ ഫലമായി ജനകീയമായ വിദ്യാഭ്യാസസ്വാതന്ത്ര്യം ദലിതർക്കിടയിലേക്കെ

ത്തിയിരുന്നെങ്കിലും അവരിലെ സ്ത്രീകളിലേക്കത് ഒടുവിലാണെത്തിച്ചേർന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ചൂഷണങ്ങൾ സഹിച്ചു മടുത്ത ദലിത് ജനത മറ്റു മതങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചു തുടങ്ങിയത് ഇക്കാലഘട്ടത്തിലാണ്. എന്നാൽ ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതി വ്യവസ്ഥയെ പങ്കുപറ്റിയിരുന്ന ഇതരമതങ്ങളിലും ദലിതർ അപമാനിതരാവുകയാ ണുണ്ടായത്. ജാതിക്കെതിരെയുള്ള ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളിൽ അയ്യങ്കാളിയുടെയും പൊയ്കയിൽ അപ്പച്ചന്റെയും സംഘടനകളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സജീവപങ്കാളി ത്തമുണ്ടായിരുന്നു. മറ്റ് രാഷ്ട്രീയസംഘടനകളിലും ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ദൃശ്യതയു ണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇത്തരം സംഘടനകളിൽ നിന്നും ഒരു ദലിത്വനിത നേതൃ സ്ഥാനത്തേക്ക് ഉയർത്തപ്പെട്ടില്ല. പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ തുടങ്ങിയ ദലിത്സംഘ ടനകൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ നേതൃശക്തിയെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചിരുന്നു. മലബാ റിലെ കാർഷികസമരങ്ങളിൽ കർഷകസ്ത്രീകളുടെയും തിരുവിതാംകൂറിലെ തൊഴിൽസമരങ്ങളിൽ കയർവ്യവസായത്തിലേർപ്പെട്ട സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികളു ടെയും പങ്കാളിത്തം വലുതായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇത്തരം സമരങ്ങളിലെ ദലി ത്സ്ത്രീസാന്നിധ്യം തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

ജാതിഘടനയിൽ എതിരും അപരവുമായി ചിത്രീകരിക്കുകയും ഒരു പ്രത്യേക ജാതിയിൽ ഉൾപ്പെടുന്നവരുടെ പേരുകളെ അഴുക്കാർന്ന വസ്തുക്കളു മായി താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു പ്രതിനിധാനവ്യവസ്ഥ കൂടി നിലനിർത്തിക്കൊ ണ്ടാണ് സാമൂഹിക സാംസ്കാരികതലങ്ങൾ പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്നത്. അപര മായി നിർവചിക്കുകയും അഴുക്കായി പ്രതിനിധീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രീതിയാ ണിത്. അധ്വാനിക്കാത്ത ശരീരത്തെ സ്പർശിക്കാൻ പാടില്ലാത്ത വസ്തുക്കളായി നിരാകരിക്കുകയും ഭാഷയിലൂടെ ജാതിശരീരങ്ങളായി ഇവയെ സാമൂഹികസ്ഥലിക ളിൽ വിന്യസിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രയോഗരീതിയായി ഇത് ഇവിടെ പ്രതിനിധാന മാകുന്നു. അപ്പോഴത് പ്രതിനിധാനഹിംസ (ൃലുൃലലിമേശേീമഹ ്ശ ീഹലിരല)യായി ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളിൽ സംവദിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ദലിത്സ്ത്രീ തന്റെ ശരീരത്തിന്റെയും ലൈംഗികതയുടെയും മേൽ സ്ഥാപി ക്കുന്ന സ്വച്ഛന്ദത (മൗീിീാ്യ) നാടൻവാങ്മയങ്ങളിൽ കാണാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ജന്മി

യുടെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുള്ള ഗാർഹികാധ്വാന പ്രക്രിയകളും ലൈംഗികകാമനകളും നിറവേറ്റപ്പെടുന്ന ശരീരമാണ് തന്റേതെന്ന് സ്വയം തിരിച്ചറിയുകയും അതിനെതിരെ പ്രതിരോധസ്വരം ഉയർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളെ നാടൻപാട്ടുകളിൽ കാണാൻ കഴിയും. ജാതിയെയും ജാതിവ്യവസ്ഥിതിക്കുള്ളിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ലൈംഗികചൂഷണങ്ങളെയും എതിർത്തതിന്റെ പേരിൽ സമൂഹത്തിൽനിന്നും അകറ്റപ്പെട്ട് ആത്മബലിയർപ്പിക്കപ്പെട്ടവരും നാടൻപാട്ടുകളിലെ ദലിത്സ്ത്രീപ്രതിനിധാനങ്ങളാകുന്നുണ്ട്. പൊതുസമൂഹത്തിന് ദലിത്സ്ത്രീകളോടുള്ള മുൻവിധികളെയും മനോഭാവത്തെയും പ്രത്യക്ഷീകരിക്കുന്ന പഴഞ്ചൊല്ലുകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും അടിപ്പടവാക്കിയിരിക്കുന്നത് ജാതിയെയാണ്. ജാതീയമായി വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന ദലിത്സമൂഹത്തിന്റെ സ്വത്വത്തെ നിർണ്ണയിക്കാൻ പൊതുസമൂഹം മാനദണ്ഡമായി സ്വീകരിച്ചിരുന്നത് അവരുടെ ജാതിയെ ആയിരുന്നു.

ദലിത്സ്ത്രീകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്തുകൊണ്ട് കണ്ടെത്തിയ പഴഞ്ചൊല്ലുകളിൽ അധികവും അവരുടെ സ്വഭാവത്തെയും ശരീരത്തെയും നേരിട്ട് ഉന്നംവെക്കുന്നവയാണ്. 'അങ്ങാടിപ്പയ്യ്', 'അങ്ങാടിപ്പെണ്ണ്', 'അടക്കമില്ലാപ്പെണ്ടി' തുടങ്ങിയ വിശേഷണങ്ങൾ പൊതുഇടത്തിൽ പുരുഷനോടൊപ്പം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ശരീരത്തിൻമേൽ പൊതുസമൂഹം വെച്ചുപുലർത്തുന്ന സദാചാരനിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടായ മുൻവിധികളായിട്ടാണ് പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കേണ്ടത്. ദലിത്സാമൂഹികാനുഭവങ്ങളെ സവർണ്ണബോധമുള്ള പൊതുസമൂഹം എങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷവത്കരിക്കുന്നു എന്നതിന് തെളിവുകളാണിതെല്ലാം.

ചരിത്രോപാദാനങ്ങളായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളെ കേവലം 'ചന്തപ്പെണ്ണു'ങ്ങളായിട്ടാണ് അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. മണിപ്രവാളകാവ്യങ്ങളിലെ പ്രധാന പരാമർശമായ അങ്ങാടിവർണ്ണനകളിൽ പരസ്പരം ജാതിപ്പേര് വിളിച്ച് വഴക്കിടുന്നവരായി അവർ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ശരീരത്തെ കച്ചവടവത്കരിക്കുന്ന ദേവദാസിസമൂഹത്തിൽ നിന്നും വിഭിന്നമായി ജനങ്ങൾക്കാവശ്യമുള്ള പലവക സാധനങ്ങളുമായി അങ്ങാടികളിൽ നേരിട്ടെത്തി

വില്പന നടത്തിയിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളെ വഴക്കടിക്കുന്നവർ എന്ന വാർപ്പുമാതൃകകളായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. അധ്വാനിക്കുന്ന പെൺശരീരത്തെ ലൈംഗികശരീരമായി കാണുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ മധ്യകാലസാഹിത്യങ്ങളിൽ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കുലസ്ത്രീകളുടെ ഒതുക്കപ്പെട്ട ശരീരത്തിന് അന്യവും അപരവുമായ ശരീരങ്ങളായി മുക്തകങ്ങളിൽ പോലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ വിന്യസിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കവിത, നോവൽ, ചെറുകഥ തുടങ്ങിയ ആഖ്യാനമാതൃകകളിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളെ കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. കേവലം വസ്തുതാവിവരണത്തിനുവേണ്ടിയെന്നതുപോലെയും ഗൗരവമാർന്ന വിഷയമെന്ന നിലയിലും ദലിത്സ്ത്രീകൾ സാഹിത്യലോകത്ത് പ്രതിനിധാനസ്വഭാവത്തോടെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. കേവല വിഷയമെന്നതിലുപരിയായിട്ടുള്ള അവതരണങ്ങളെല്ലാം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ പോകുകയോ തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയോ ആണുണ്ടായത്. സാമൂഹികമായി താഴ്ന്ന തട്ടിലായിരുന്നെങ്കിലും പൊതു ഇടത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരായിരുന്നവരായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീകൾ. ഈ പ്രത്യക്ഷത സമൂഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികസ്രോതസ്സിന്റെ ലഭ്യതയ്ക്കുവേണ്ടി അവിശ്രമം പ്രവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ട പ്രാഥമിക ഉത്പാദകർ എന്ന രീതിയിലായിരുന്നു. എന്നാൽ ഈ വസ്തുത മറയ്ക്കപ്പെടുകയും ദലിത്സ്ത്രീകൾ വെറും കാഴ്ചപ്പണ്ടങ്ങൾ എന്ന നിലയിൽ വിലയിരുത്തപ്പെടുകയുമാണ് ചെയ്തത്. അടുക്കളയിൽ കഴിയുന്നവരെല്ലാം അരങ്ങത്തേയ്ക്ക് വന്ന് വിവിധ ഇടങ്ങളിലും സ്ഥാനങ്ങളിലും ഇരുത്തപ്പെട്ടു. എന്നാൽ അരങ്ങത്ത് പ്രത്യക്ഷരായിരുന്നവർ അതേ നില തുടരുകയാണുണ്ടായത്. ഒരു പദവിയിലേക്കുയർത്തപ്പെടാൻ തക്ക സാംസ്കാരികമൂലധനമോ പാരമ്പര്യമഹിമയോ അവകാശപ്പെടാനില്ലാത്തവരായ ദലിത്സ്ത്രീകൾ സമൂഹത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരാണെങ്കിലും എവിടെയും നിഴലുകളായി മാത്രമാണ് നിൽക്കുന്നത്. സാഹിത്യരംഗത്തും വരേണ്യതയ്ക്കായിരുന്നു അംഗീകരിക്കപ്പെടാൻ വേണ്ട ഏറ്റവും വലിയ യോഗ്യത. സാമൂഹിക സാംസ്കാരികരംഗങ്ങളിൽ വരേണ്യത യോഗ്യതയാക്കുമ്പോൾ ദലിത്സ്ത്രീകൾ സ്വാഭാവികമായും തമസ്കരിക്കപ്പെടുകയാണുണ്ടാകുന്ന

ത്. എന്നാൽ രാഷ്ട്രീയരംഗങ്ങളിൽ സംവരണം മൂലം സ്ഥാനം/പദവി നിലനിർത്തിയിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ അത് വിജയസാധ്യത കുറവായ ഇടങ്ങളിലേക്കായി പരിമിതപ്പെടുത്തുകയാണുണ്ടായത്. മറ്റ് സമുദായങ്ങളിലെ സ്ത്രീകളെ അപേക്ഷിച്ച് സാമൂഹിക ഇടങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷരായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപുരോഗതിയുടെ വളർച്ചയ്ക്ക് തടയിടുന്ന പ്രതിലോമകരമായ ഒരു സവർണ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിരുന്നു ഇതിന്റെ ഗതിയെ നിർണയിച്ചിരുന്നത് എന്ന് കാണാം.

സമൂഹത്തിന്റെ നിലനില്പിനാവശ്യമായ വിഭവങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനായി സാമ്പത്തികവും കാർഷികവുമായ മേഖലകളിൽ നിരന്തരം അധ്വാനത്തിലേർപ്പെട്ടിരുന്നവരായിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീകൾ. എന്നാൽ ഇത്തരം അധ്വാനം ജാതീയമാനങ്ങൾക്കകത്തുവെച്ച് അപമാനവീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ ഉപരിതലങ്ങളിൽ അലസജീവിതം നയിച്ചിരുന്ന സവർണ്ണരുടെ ഉപഭോഗത്തിനാവശ്യമായ വിഭവങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനായി സ്വജീവിതം സമർപ്പിച്ചിരുന്നിട്ടും അതിൽ മഹത്ത്വത്തിന്റേതായ ഒരു തലം ദർശിക്കാൻ സവർണസമൂഹത്തിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. സവർണസമൂഹത്തിന്റെ വൃത്തിബോധം അശുദ്ധി കല്പിച്ച ഇടങ്ങളിൽ ആശ്രിതരായി ഭൃത്യസേവനം മാത്രം നൽകിക്കൊണ്ട്, സേവനം ലഭ്യമായതിനുശേഷം ആട്ടിയകറ്റപ്പെട്ടുകൊണ്ട് സ്വജന്മത്തെ പഴിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിക്കാനുള്ള സാഹചര്യമാണ് ദലിതർക്കുണ്ടായിരുന്നത്. ഇത്തരമൊരു ജീവിതസാഹചര്യം സൃഷ്ടിച്ചെടുത്തത് സവർണസമൂഹമായിരുന്നു. ദലിതരെ തങ്ങൾ സ്വയം അടിമകളെന്ന് തെറ്റിദ്ധരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് സവർണർ തങ്ങൾക്ക് സുഖലോലുപമായ ജീവിതസാഹചര്യം ഉണ്ടാക്കിയെടുത്തത്.

സാമൂഹികാധ്വാനപ്രക്രിയയിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ പങ്ക് വളരെ വലുതായിരുന്നു. സാമ്പത്തികപുരോഗതിയുടെയും കാർഷികവും ഇതരവുമായ വിഭവോത്പാദനത്തിന്റെയും മുൻകൈ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായിരുന്നു. അതിജീവനത്തിനായി അവർ സ്വീകരിച്ച ജീവിതമുറകളും കൃഷിരീതികളും പിന്നീട് സമൂഹത്തിന്റെ മുഴുവൻ നിലനില്പിനാവശ്യമായ നിർബന്ധിത അധ്വാന (ള്രീൃരലറ ഹമയീൗ്യ)മായി മാറ്റപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. അധ്വാനത്തിന്

മൂല്യം നൽകാതെ വെറും സേവനമായിട്ടാണ് അത് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്. പിന്നീട് അത് ദലിതരുടെ കടമയും സവർണ്ണരുടെ അവകാശവുമായി മാറുകയും ചെയ്തു.

സംഘകാല ഗോത്രസമൂഹങ്ങൾ കാർഷികസമുദായങ്ങളായി പരിവർത്തനം ചെയ്ത പ്രക്രിയയോടൊപ്പമാണ് കേരളത്തിലെ ജാതിരൂപീകരണം ആരംഭിച്ചത്. മറ്റ് കാർഷികവിഭാഗങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് അടിയാർ വിഭാഗത്തിന് തങ്ങൾ കൃഷി ചെയ്യുന്ന ഭൂമിക്കുമേലോ ഉത്പന്നത്തിൻമേലോ യാതൊരു അവകാശവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അടിയാളസമൂഹത്തെ ഭൂമിയോടൊപ്പം കൈമാറ്റം ചെയ്തിരുന്നു. മധ്യകാലഘട്ടങ്ങളിൽ ഉത്പാദന ഉപകരണത്തിന് സമാനമായിട്ടാണ് ഭൂമിയിൽ അധ്വാനിക്കുന്ന ഈ വിഭാഗങ്ങളെ കച്ചവടം ചെയ്തിരുന്നത്. ഇങ്ങനെ സമാനപ്പെടുത്താനാവാത്ത ദുരിതങ്ങൾ ഏറ്റുവാങ്ങിയവരായിരുന്ന ദലിതരെ വേറിട്ടുകാണേണ്ടത് ഈ യുക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. നിരവധി വർഷങ്ങൾ നീണ്ടുനിന്ന വൻചൂഷണശൃംഖലകളുടെ ബാക്കിപത്രമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ദലിതരുടെ ദുരിതപൂർണമായ സാമൂഹികപദവി. രാജ്യം കൈവരിച്ച എല്ലാവിധ സാമൂഹിക-സാംസ്കാരിക-സാമ്പത്തികനേട്ടങ്ങളുടെയും അസ്തിവാരമുറപ്പിച്ചത് മുഖ്യധാരയിൽനിന്ന് ചവിട്ടിയകറ്റപ്പെട്ട ദലിതരുടെ വിയർപ്പിന്മേലായിരുന്നു.

കൃഷിക്ക് അനുയോജ്യമല്ലാത്ത പ്രദേശങ്ങളിൽപ്പോലും വർഷം മുഴുവനും വിവിധ കൃഷികൾക്കുപയുക്തമാക്കുന്നതിൽ ദലിതർ അവരുടെ ദൈനംദിന ജീവിതാനുഭവങ്ങളാണ് പ്രയോഗിക്കുന്നത്. ഭൂപരിഷ്കരണത്തിലൂടെ കൃഷിഭൂമിയുടെ ഉടമസ്ഥത കൃഷി ചെയ്യുന്നവർക്കല്ല ചെയ്യിക്കുന്നവർക്കായി മാറി. ദലിതരായ യഥാർഥ കർഷകർക്ക് മിച്ചഭൂമിയാണ് കിട്ടിയത്. പ്രകൃതിയെ മുറിപ്പെടുത്താതെ സംരക്ഷിക്കുന്ന ജീവിതശൈലിയാണ് ദലിതരുടെത്. ഭൂമിയെ ഒരു ഉപഭോഗവസ്തുവായി അവർ ഒരിക്കലും കാണുന്നില്ല. എന്നാൽ മണ്ണുമായി ബന്ധമറ്റ പുതിയ മധ്യവർഗ്ഗത്തിന് മണ്ണ് കുഴിച്ചും നികത്തിയും മുറിച്ചും മറിച്ചും വിൽക്കാനുള്ള വെറും ഉപഭോഗവസ്തു മാത്രമായി മാറി. അടിമത്തം നിയമപരമായി അവസാനിച്ചുവെങ്കിലും തോട്ടം തൊഴിലാളികൾ ഇപ്പോഴും അദൃശ്യമായ അടിമത്ത വ്യവസ്ഥിതിയിലാണ്.

നിരക്ഷരരും ദരിദ്രരും ദലിതരുമായ സ്ത്രീകളെ സംഘടിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പ്രവർത്തിക്കുന്ന അസംഘടിത തൊഴിൽമേഖലകളായ കൈത്തറി, കയർ, കശു വണ്ടി തുടങ്ങിയ രംഗങ്ങളിൽ വൻചൂഷണങ്ങളാണ് നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. തുച്ഛമായ കൂലി, അസ്വാതന്ത്ര്യം, ചർമ്മരോഗങ്ങൾ, മടിതപ്പ് തുടങ്ങിയ ചൂഷണ ങ്ങൾക്ക് ഇരയാകുന്നതേറെയും ദലിത്സ്ത്രീകളാണ്. അസംഘടിതമേഖലകളിൽ ചൂഷണം പ്രത്യക്ഷമായിട്ടാണെങ്കിൽ സംഘടിതമേഖലകളിൽ പരോക്ഷമായിട്ടാണു ള്ളത്. ദലിത്സ്ത്രീകൾ ഏതു തൊഴിലിലേർപ്പെട്ടിരുന്നാലും അവരെ ജാതീയമാ യിട്ടാണ് പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. അവർ നേടിയെടുത്ത വിദ്യാഭ്യാസവും ഔദ്യോഗി കപദവികളും ജാതീയമായ വിലയിരുത്തലുകളിൽ ഇകഴ്ത്തപ്പെടുകയും അംഗീക രിക്കപ്പെടാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജാതി എന്ന ഏക അക്ഷത്തിലേക്കാണ് അവർ ചുരുക്കപ്പെടുന്നത്. വയലിൽ പണിയെടുക്കുന്നവരും ഗാർഹികതൊഴിലാളി കളും മുഖ്യധാരയുടെ ഭാഗമായ് ഉയർന്ന നിലവാരത്തിലുള്ള തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന വരും നേരിട്ട ഒരേ ഒരു കാര്യം ജാതിയിൽ താഴ്ന്നതാണ് എന്ന മറ്റുള്ളവരുടെ തിരി ച്ചറിവിന്റെ ഫലമായുണ്ടാകുന്ന അവഗണനകളും ചൂഷണങ്ങളുമാണ്. റോഡിലി റങ്ങി പണിയെടുക്കുന്ന പുരുഷനോടും സ്ത്രീയോടും പൊതുസമൂഹത്തിനുള്ള സമീപനം സമാനമല്ല. സമൂഹത്തിന്റെ ഈ മനോഭാവം വിമർശനാത്മകമാണ്. സ്ത്രീത്തൊഴിലാളികളോടുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ ഇത്തരം മനോഭാവങ്ങൾക്കുപരി യായി ജാതീയമാനം കൂടി ചേരുമ്പോഴുള്ള അവസ്ഥയാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സങ്കീർണ്ണമായ പ്രശ്നമായി മാറുന്നത്. തൊഴിലിടങ്ങളിൽ വെച്ചാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ കൂടുതലായും ലൈംഗികചൂഷണത്തിന് ഇരകളാകുന്ന ത്. അസംഘടിത തൊഴിൽമേഖലകളിൽ സ്ഥിരമായ തൊഴിൽ ലഭിക്കണമെങ്കിൽ മുതലാളിയുടെ ഇച്ഛക്കനുസരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഇത് ക്രമേണ ശാരീരി കചൂഷണം മാത്രമായിത്തീരുന്നു. പണിക്കയറ്റം കിട്ടണമെങ്കിൽ ചെയ്ത ജോലി യുടെ കൂലി മുറയ്ക്ക് ലഭിക്കണമെങ്കിലുമെല്ലാം ശരീരം ഒരു സാധ്യതയാക്കുന്നു ണ്ട്. ഇത്തരം ചൂഷണങ്ങൾക്കെതിരെ പ്രതിഷേധിക്കാനോ പരാതിപ്പെടാനോ ഇര കൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല. പ്രതികരിച്ചു കഴിഞ്ഞാൽ നിലവിലുള്ള തൊഴിൽ നഷ്ടപ്പെടുക

മാത്രമല്ല, മറ്റ് തൊഴിൽമേഖലകളിൽ നിന്നും ഇക്കാരണത്താൽ അകറ്റിനിർത്തപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് നിത്യവൃത്തിക്ക് വേണ്ടി സഹനം ഒരു മികച്ച മാതൃകയാക്കുന്നു. ശാരീരികസൗന്ദര്യം ജോലി കിട്ടുന്നതിന് ഒരു മാനദണ്ഡമാകുന്നുണ്ട്. വൈരൂപ്യമുള്ളവർക്കും സൗന്ദര്യക്കുറവുള്ളവർക്കും ജോലി ലഭിക്കാത്ത സാഹചര്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഗാർഹികത്തൊഴിലാളികളെ വീടുകളിലെ പുരുഷനും സ്ത്രീകളും പീഡിപ്പിക്കുന്ന സാഹചര്യമുണ്ട്. മോഷണക്കുറ്റം ചുമത്തി മർദ്ദിക്കുകയും നിരന്തരം സംശയിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യൻ സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികത ജാതിയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് പരിശോധിക്കേണ്ടത്. വർഗം, ജാതി, പുരുഷൻ തുടങ്ങിയ അധികാരകേന്ദ്രങ്ങൾ മൊത്തമായി വിധേയപ്പെടുന്നത് ദലിത്സ്ത്രീശരീരങ്ങളെയാണ്. ദാരിദ്ര്യവും സാമ്പത്തികമായ അസ്വാതന്ത്ര്യവും അസുരക്ഷിതമായ ചുറ്റുപാടുകളും പൊതുവെ ദലിത്സ്ത്രീക്ക് നൽകുന്ന പരിവേഷം അപമാനകരമായവിധം അയഞ്ഞ സദാചാരമൂല്യങ്ങളുൾക്കൊണ്ടതും എപ്പോഴും വിധേയപ്പെടുന്നതുമായ ഒരുവൾ എന്നതാണ്. ദൈനംദിനജീവിതത്തിൽ ഉയർന്ന സദാചാരമൂല്യങ്ങൾ പുലർത്തിയാലും പൊതുജനവീക്ഷണത്തിൽ അവൾ പരിഹസിക്കപ്പെടുകയും വിലയിരുത്തപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത് ഇത്തരം ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ്. ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നേരെയുണ്ടാകുന്ന ലൈംഗികാക്രമണങ്ങൾക്ക് സമൂഹത്തിന്റെ നിശ്ശബ്ദമായ പിന്തുണ കൂടിയുണ്ടാകുന്നുണ്ട്. സവർണസ്ത്രീകൾ ആക്രമിക്കപ്പെടുമ്പോൾ വൻദുരന്തമായി അനുഭവപ്പെടുകയും ദലിത്സ്ത്രീകൾ ആക്രമിക്കപ്പെടുമ്പോൾ സാധാരണവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നത് പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ അബോധത്തിലെ കടുത്ത ജാതീയമായ വിവേചനം മൂലമാണ്.

സ്ത്രീയെ വെറും ലൈംഗികവസ്തുവായി ചരക്കുവത്ക്കരിക്കുന്ന സംസ്കാരം ദലിത്സമൂഹത്തിലില്ലായിരുന്നു. പില്ക്കാലത്ത് സവർണസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാംശീകരണത്തോടെയാണ് ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തെ ദലിത്സമൂഹവും അനുകരിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. ജാതിവർഗപുരുഷാധിപത്യനിലകൾ രാഷ്ട്രീയ സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക സാംസ്കാരിക അധികാരരൂപങ്ങളായും പ്രത്യയശാസ്ത്രമാതൃ

കകളായും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സമകാലികസമൂഹത്തിൽ ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലിംഗ അസമത്വവും വിവേചനവും ലൈംഗികതയുമൊന്നും ഈ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങ ളിൽനിന്നും മാറ്റിനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല. കുടുംബത്തെ ആദർശവ ത്ക്കരിക്കാനുള്ള ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ മാർഗ്ഗവും ആയുധവുമായി ഉപയോഗിക്ക പ്പെട്ടത് സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികതയാണ്.

സ്വതന്ത്രവ്യക്തി എന്നതിലുപരിയായി പൊതുസമൂഹം ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ മേൽ ചുമത്തപ്പെടുന്ന ലൈംഗികകർത്തൃത്വം അത്യന്തം സങ്കീർണ്ണവും അതിസൂ ക്ഷ്മമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രമുള്ളതും അപമാനവീകരിക്കുന്നതും അപരസ്ത്രീ യെന്ന നിലയിൽ താഴ്ത്തിക്കെട്ടുന്നതുമാണ്. സമകാലികസമൂഹത്തിൽ സ്ത്രീക ളുടെ ലിംഗപദവി എന്നത് ഒരു സാമൂഹികനിർമ്മിതിയാണ്. ജാതി, മത, സാമ്പത്തി കഘടകങ്ങളാണ് സ്ത്രീകളുടെ സാമൂഹികപദവിയെ നിർണയിക്കുന്നത്. സാമൂഹി കമായ പിന്നാക്കാവസ്ഥയിൽ ജീവിക്കുന്ന ദലിത്സ്തീകളുടെ ലൈംഗികത മുൻവി ധിയോടെയുള്ള സാമൂഹികനിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള സാമൂ ഹിക മുൻവിധികളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന പെരുമാറ്റവൈകല്യങ്ങളാണ് ദലിത്സ്ത്രീക ളുടെ ലൈംഗികതയെ അപമാനവീകരിക്കുന്നത്. ലൈംഗികമായ വിധേയത്തമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ സ്വത്വത്തിനുമേൽ ആരോപിതമായിട്ടുള്ളത്. പൊതുസമൂഹ ത്തിൽനിന്ന് ഏതു സാഹചര്യങ്ങളിലും ലൈംഗികാക്രമണം പ്രതീക്ഷിക്കേണ്ടവരാ യിട്ടാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ അടയാളപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്. അവരുടെ ലൈംഗിക ശരീരത്തെ വ്യക്ത്യധിഷ്ഠിതമെന്നതിൽ ഉപരിയായി പൊതുവായിട്ടാണ് കരുതപ്പെ ടുന്നത്. പൊതുമുതൽ നശിപ്പിക്കുന്നതിൽ സമൂഹമനഃസാക്ഷിക്ക് ആത്മസംയമ നമോ കുറ്റബോധമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതിനു സമാനമായിട്ടുള്ള പൊതുവികാ രവും സമീപനവുമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ ലൈംഗികശരീരത്തെയും ആക്രമി ക്കാൻ മുതിരുന്നത്. ഒരു പൊതുശൗചാലയത്തിൽ കയറി അതുപയോഗിച്ചശേഷം അതിന്റെ ചുമരിൽ തന്റെ അബോധത്തിലെ രതിവൈകൃതങ്ങൾ കോറിയിട്ട് സ്ഖല നാനുഭൂതി നേടുന്ന പുരുഷന്റെ ലൈംഗികാവബോധമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ സമാ നരീതിയിൽ ഉപയോഗിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്.

ദലിതർക്കുള്ളിലെ ദലിതരായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ തങ്ങൾക്ക് ചുറ്റുമുണ്ടായിരുന്ന അധികാരവ്യവസ്ഥയോടും ശക്തികേന്ദ്രങ്ങളോടും സ്വയം സംഘടിതരൂപങ്ങളാവിഷ്കരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ചെറുത്തുനിൽപ്പുകളാരംഭിച്ചത്. അതിജീവനത്തിന്റെ തന്ത്രങ്ങളിലൂടെയാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ പ്രതിരോധമുറകൾ ആർജ്ജിച്ചെടുത്തത്. ഉടുവസ്ത്രത്തിനുവേണ്ടിയും നല്ല ഭാഷ സംസാരിക്കുന്നതിനുവേണ്ടിയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടിയും അവർ സമരരംഗത്തേക്കിറങ്ങി. അയ്യൻകാളി നടത്തിയ സമരങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തിരുന്നവരിൽ ഏറെയും ദലിത്സ്ത്രീകളായിരുന്നു. അതിന്റെ വെളിച്ചം കുടുംബങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞിരുന്നുവെങ്കിലും ദലിത്സ്ത്രീനേതൃത്വത്തിന്റെ അസാന്നിധ്യം പ്രകടമായിരുന്നു. പൊതുസമൂഹത്തിനുമുമ്പിൽ മാത്രമല്ല സ്വന്തം കുടുംബത്തിനുള്ളിൽ പോലും ദലിത്സ്ത്രീക്ക് പ്രതിരോധമാർഗ്ഗങ്ങൾ പടുത്തുയർത്തേണ്ടിവരുന്നുണ്ട്. സവർണപുരുഷാധിപത്യസമൂഹത്തിലെ ജാതി-മത-രാഷ്ട്രീയശക്തികളുടെ കർശനമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കും അടിച്ചമർത്തലുകൾക്കും വിധേയരായിരുന്ന ദലിത്സ്ത്രീകൾ അവരുടെ സ്വാഭാവികമായ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിൽനിന്നുകൊണ്ട് പടുത്തുയർത്തിയ പ്രതിരോധമാർഗ്ഗങ്ങളാണ് വലിയ സമരങ്ങളായി തീർന്നിട്ടുള്ളത്.

അധ്വാനം, ലൈംഗികത, പ്രതിരോധം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യത്യസ്ത പ്രശ്നങ്ങളെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന ദലിത്സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ എടുത്തുപരിശോധിച്ചപ്പോൾ പൊതുസമൂഹം ദലിതർക്കുമേൽ നിർമ്മിച്ചുവെച്ചിട്ടുള്ള മുൻവിധികളാൽ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഒന്നിലേറെ കഥാപാത്രങ്ങളെ കാണാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വ്യത്യസ്ത സമീപനങ്ങൾ പുലർത്തുന്ന കഥാപാത്രങ്ങൾ ആണെങ്കിലും അവരുടെ മേൽക്കച്ചകൾക്കടിയിൽ പൊതുസമൂഹത്തിലെ സങ്കല്പനങ്ങൾ വാർത്തുവെച്ച ദലിത്സ്ത്രീസ്വത്വത്തിന്റെ വാർപ്പുമാതൃകകളാണ് കാണാൻ കഴിഞ്ഞത്. നിരക്ഷരരും സാക്ഷരരും ഉന്നത ഉദ്യോഗങ്ങളിൽ വിരാജിക്കുന്നവരുമായ ദലിത്സ്ത്രീ പ്രതിനിധാനങ്ങൾ അധികവും തങ്ങളുടെ ജാതിസ്വത്വത്തെ പുറത്തെറിയാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരും അതിനു കഴിയാതെ അതിൽത്തന്നെ കുരുങ്ങി വീഴുന്നവരുമാണ്. സ്വത്വബോധവും ആത്മാവബോധവും പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന പ്രതിനിധാനങ്ങൾ

ഇതരസ്വത്വങ്ങളോട് ഐക്യപ്പെടുന്നവരും അവർ ഒരുക്കുന്ന കെണിയിൽ വീഴാതെ നിൽക്കാനുള്ള ശക്തി പ്രകടിപ്പിക്കുന്നവരുമാണ്. ഏകാന്തതയും ഒറ്റപ്പെടലും ജീവിതപ്രതിസന്ധികളും അവരെ തകർക്കുന്നില്ല എന്നു കാണാം. സവർണസമുദായത്തിലെയും സ്വസമുദായത്തിലെയും പുരുഷൻമാർ അവരെ ഒരുപോലെ ചൂഷണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം കുടുംബത്തിലെ പുരുഷന്റെ അനാസ്ഥയും നിരുത്തരവാദിത്തവുമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകൾ നേരിടുന്ന വലിയ പ്രതിസന്ധിയായി അനുഭവപ്പെട്ടത്. മറ്റ് സ്ത്രീസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകൾ അനുഭവിക്കുന്ന സുരക്ഷിതത്വവും മാന്യമായി ജീവിക്കാനുള്ള സാഹചര്യങ്ങളും അവരെ ഭ്രമിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വന്തം പുരുഷന്റെ അവഗണനയിലും കുട്ടികളെ പട്ടിണിക്കിടാതെ മാന്യമായി സമൂഹത്തിൽ വളർത്തിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവരുണ്ട്. അതിനുവേണ്ടി ആത്മാഭിമാനം പണയപ്പെടുത്താൻ വരെ അവർ തയ്യാറാകുന്നുണ്ട്. താനുൾപ്പെടാത്ത മറ്റ് പ്രശ്നങ്ങളിൽപോലും ആത്മാർഥമായി ഇടപെടുകയും അതിന്റെ വിജയത്തിനുവേണ്ടി അക്ഷീണം പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരുണ്ട്. കൂട്ടിക്കൊടുപ്പുകാരായ സ്വന്തം കുടുംബത്തിലെയും സമൂഹത്തിലെയും പുരുഷന്മാരെ ഒറ്റയ്ക്ക് പ്രതിരോധിച്ചുകൊണ്ട് ആയുധമെടുക്കുകയും വീട്ടിലുള്ളവരെ ആശ്വസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കരുത്താർന്ന കഥാപാത്രങ്ങളുണ്ട്. സ്വന്തം ആരോഗ്യസ്ഥിതി വകവെക്കാതെ കുടുംബത്തിലുള്ളവരെ സംരക്ഷിക്കുന്നവരുണ്ട്. തന്നേക്കാൾ പ്രാധാന്യം മറ്റുള്ളവർക്കും സമൂഹത്തിനും നൽകുന്നവരുണ്ട്. പിച്ചിച്ചീന്താൻ വരുന്ന ആക്രമകാരികളായ പുരുഷന്മാർക്കുമുമ്പിൽ നിസ്സഹായരായി പകച്ചുനിൽക്കുന്നവരുണ്ട്. തന്റെ ജീവിതം നശിപ്പിച്ചവരെ തോൽപ്പിക്കാൻ വേണ്ടി ആത്മഹത്യ ചെയ്ത് പ്രേതരൂപികളായി പ്രതികാരം ചെയ്യുന്നവരുണ്ട്. ഇങ്ങനെ വ്യത്യസ്തതലങ്ങളിലെ വിവിധ പ്രശ്നങ്ങളിലേക്ക് ശ്രദ്ധ ക്ഷണിക്കുന്ന ഈ പ്രതിനിധാനങ്ങളോരോന്നും അടിസ്ഥാനപരമായി നേരിടുന്ന പ്രശ്നം ജാതിയാണ് എന്ന് കാണാം. ഒരു സ്ത്രീ എന്നതിലുപരിയായിട്ടുള്ള ജാതിസ്വത്വമാണ് ഒരു ദലിത്സ്ത്രീയെ ചൂഷണത്തിനിരയാക്കുന്ന ഘടകങ്ങളിലൊന്നാണ്. ദാരിദ്ര്യവും അരക്ഷിതാവസ്ഥയും മറ്റ് ഘടകങ്ങളാണ്. സുരക്ഷിതമല്ലാത്ത സാഹചര്യങ്ങളിലാണ് ജീവിതം പുലരുന്നത്. സാമ്പ

ത്തിക സാമൂഹിക സുരക്ഷിതത്വം അനുഭവിക്കുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളാകട്ടെ വ്യക്തി ജീവിതത്തിൽ സമൂഹത്തിൽനിന്നും ജാതീയത അനുഭവിക്കുന്നവരാണ്. സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ മറ്റ് ജനസമൂഹങ്ങളുമായും വ്യക്തികളുമായും ഐക്യപ്പെടാനും സമരസപ്പെടാനും ശ്രമിക്കുന്നവരായിട്ടാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. വിധേയത്തമാണ് ദലിത്സ്ത്രീകളുടെ മുഖമുദ്രയായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്. ഇതിൽനിന്നും വിഭിന്നമായി താൻപോരിമയും തന്റേടവും പുലർത്തുന്നവരെ നിഷേധികളായിട്ടാണ് വിലയിരുത്തുന്നത്. ഒരു വ്യക്തി അല്പം നന്നായി സംസാരിക്കുന്നെങ്കിൽ, നല്ല വേഷം ധരിക്കുന്നെങ്കിൽ, ഉയർന്ന സംസ്കാരവും മൂല്യബോധവും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നെങ്കിൽ അവർ ദലിതരാണെങ്കിൽ അത് പുച്ഛിക്കപ്പെടുന്നതിന് കാരണമാകുന്നുണ്ട്. പൊതുവെ എപ്പോഴും സംശയിക്കപ്പെടുന്നവരും നിരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നവരും ദലിതരാണ്. ഇത്തരം പൊതുപരികല്പനകളിൽ നിന്ന് മാറിനിൽക്കാൻ സാഹിത്യകൃതികൾക്കും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ആദ്യകാലങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണസവർണപുരുഷാധിപത്യത്തെ ആയിരുന്നു ദലിത്സ്ത്രീകൾക്ക് നേരിടേണ്ടിയിരുന്നത്. എന്നാൽ ആധുനികസമൂഹം ബ്രാഹ്മണസംസ്കാരത്തെയും പുരുഷാധിപത്യചിഹ്നങ്ങളെയും സ്വാംശീകരിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആധിപത്യരൂപങ്ങൾ പൊതുസമൂഹത്തിലും സ്വസമുദായത്തിലും ഇന്ന് പ്രത്യക്ഷാനുഭവമാണ്. ഇവയുടെയെല്ലാം മനോഭാവത്തിനും വിലയിരുത്തലുകൾക്കും ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിലെ ദലിത്സ്ത്രീകൾ വിധേയരാകുന്നുണ്ട്.

Lisa P. “Representation of dalit women in Malayalam short story: A study based on selected short stories” Thesis. Department of Malayalam and Kerala Studies, University of calicut, 2015

ഗ്രന്ഥസൂചി

അച്യുതൻ, എം. *ചെറുകഥ ഇന്നലെ ഇന്ന്.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1994.

അജിത, കെ. *ജീവിക്കാനുള്ള അവകാശങ്ങൾ.* മാവേലിക്കര: ഫേബിയൻ ബുക്സ്, 2007.

അനിൽകുമാർ, എ.വി. *യിരമ്യാവ്-അടിമയുടെ ജീവിതം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2009.

അനിൽകുമാർ, ടി.കെ. *മലയാളസാഹിത്യത്തിലെ കീഴാളപരിപ്രേക്ഷ്യം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2004.

അപ്പൻ, കെ.പി. *ഉത്തരാധുനികത വർത്തമാനവും വംശാവലിയും.* കോട്ടയം: ഡി. സി.ബുക്സ്, 1998.

.... *ചരിത്രത്തെ അഗാധമാക്കിയ ഗുരു.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1998.

അഭിമന്യു, സി. *അയ്യങ്കാളി.* തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരികപ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, 1990

അയ്യപ്പൻ, കെ. *സഹോദരന്റെ പദ്യകൃതികൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1981.

അയ്യപ്പൻ, സി. *സി.അയ്യപ്പന്റെ കഥകൾ.* കോട്ടയം: മനോരമ, പെൻഗ്വിൻ, 2008.

.... *ഉച്ചയുറക്കത്തിലെ സ്വപ്നങ്ങൾ.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്., 1986.

.... *ഞണ്ടുകൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2003.

അയ്യപ്പപ്പണിക്കർ, കെ. (എഡി.). *നൂറു വർഷം നൂറു കഥ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1991.

അരവിന്ദാക്ഷൻ, എ. (എഡി.) കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്സ്, 2014.

അർഷാദ് ബത്തേരി (സമ്പാ.). *മലയാളത്തിന്റെ നൂറു കഥകൾ.* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2010.

ആനന്ദക്കുട്ടൻ, വി. *കേരളഭാഷാഗാനങ്ങൾ.* വാ. 2. തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1980.

ആന്റണി പാലയ്ക്കൽ. *സംസ്കാരം പ്രതിരോധം ആത്മീയത.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2002.

ആണ്ടലാട്ട്. *രേഖയില്ലാത്ത ചരിത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1990.

.... *ചരിത്രത്തിൽ വിലയം പ്രാപിച്ച വികാരങ്ങൾ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്. 2015.

ആഷാമേനോൻ. *പ്രതിരോധങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: എച്ച് ആന്റ് സി ബുക്സ്, 2006.

ഇന്ദിര, കെ.ആർ. *സ്ത്രൈണകാമസൂത്രം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്. 2012.

ഉമ ചക്രവർത്തി. *ജാതിയെ ലിംഗവത്കരിക്കുമ്പോൾ.* പി.എസ്.മനോജ്കുമാർ (വിവ.) കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2008.

ഉഷാ ബാലകൃഷ്ണൻ. *വിശപ്പിന്റെ കഥകൾ.* തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2002.

എ.ബി.വി.കാവിൽപാട്. *101 നാടൻ പാട്ടുകൾ.* തൃശ്ശൂർ: എച്ച് ആന്റ് സി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1999.

ഏംഗൽസ്, ഫ്രെഡറിക്. *കുടുംബം സ്വകാര്യസ്വത്ത് ഭരണകൂടം എന്നിവയുടെ ഉത്ഭവം.* പി.എൻ. ദാമോദരൻപിള്ള (വിവ.). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

അംബേദ്കർ, ബി.ആർ. *സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* 1 മുതൽ 31 വാല്യങ്ങൾ. തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998–2008.

കറുപ്പൻ, കെ.പി. *ജാതിക്കുമ്മിയും ഉദ്യാനവിരുന്നും.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്., 1980.

കർത്താ, പി.സി. *പഴഞ്ചൊൽപ്രബന്ധം.* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1966.

കാതറിൻ, അന്ന മുല്ലൻസ്. *ഫുൽമോനി എന്നും കോരുണ എന്നും പേരായ രണ്ട് സ്ത്രീകളുടെ കഥ.* റവ.ജോർജ് പീറ്റർ(വിവ.), തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

കാഞ്ച ഐലയ്യ. *ഞാനെന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല.* സഞ്ജീവ് എസ്. (വിവ.) തിരുവനന്തപുരം: സംവാദം, 2010.

.... *എരുമദേശീയത.* അജിത്കുമാർ എ.എസ്. (വിവ.) കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2006.

കാരശ്ശേരി, എം.എൻ. *വർഗ്ഗീയതയ്ക്കെതിരെ ഒരു പുസ്തകം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 2006.

കുഞ്ഞൻപിള്ള, ഇളംകുളം. *കേരളചരിത്രത്തിലെ ഇരുളടഞ്ഞ ഏടുകൾ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്. 1963.

കുഞ്ഞമ്പു, പോത്തേരി. *സരസ്വതീവിജയം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

കുഞ്ഞിരാമൻ നമ്പ്യാർ, ടി.എച്ച്. (സമ്പാ.) *രണ്ട് നാടൻപാട്ടുകാവ്യങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്, 1999.

കുട്ടികൃഷ്ണൻ, പി.സി. (ഉറൂബ്). *തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ.* വാ. 2. കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1996.

കുമാരൻ, മൂർക്കോത്ത്. *മൂർക്കോത്ത് കുമാരന്റെ കഥകൾ. (സമ്പൂർണ്ണസമാഹാരം).* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 1987.

കുമാരൻ വയലേരി, *ദലിതന്റെ നോവും നിനവും നാടൻപാട്ടുകളിൽ.* കോഴിക്കോട്: പാപ്പിയോൺ, 2003.

കെ.ഇ.എൻ. *കെ.ഇ.എന്നിന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പ്രബന്ധങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്സ്, 2006.

.... *കറുപ്പിന്റെ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1999.

.... *ഇരകളുടെ മാനിഫെസ്റ്റോ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

.... *സമൂഹം സാഹിത്യം സംസ്കാരം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

.... *ശ്മശാനങ്ങൾക്ക് സ്മാരകങ്ങളോട് പറയാനാവാത്തത്.* കോഴിക്കോട്: ലിപി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2010.

.... (എഡി.) *ലൈംഗികഉദാരീകരണം പരിസരവും രാഷ്ട്രീയവും.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2005.

കൊച്ച്, കെ.കെ. *ബുദ്ധനിലേക്കുള്ള ദൂരം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011.

.... *കേരളചരിത്രവും സമൂഹരൂപീകരണവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2012.

കൊസാംബി, ഡി.സി. *മിത്തും യാഥാർഥ്യവും.* ഭാസുരേന്ദ്രബാബു (വിവ.). കാലിക്കറ്റ്: മെൽബുക്സ്, 2007.

കോവിലൻ (വി.വി.അയ്യപ്പൻ). *മലയാളത്തിന്റെ സുവർണകഥകൾ.* തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2002.

കോശി, ആർച്ച് ഡീക്കൻ. *പുല്ലേലികുഞ്ചു.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

കോളിൻസ് മദാമ്മ. *ഘാതകവധം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1976.

ഗണേശ്, കെ.എൻ. *കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2011.

ഗീത, പി. *ഇരിക്കണോ മരിക്കണോ ഇടപെടലുകൾ.* ചെങ്ങന്നൂർ: റെയ്ൻബോ ബുക്സ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2008.

.... *പെൺകാലങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010.

ഗെയിൽ ഓംവെദ്. *ദലിത്ചിന്തകൾ.* ബിജു രാജ് & എൽദോ (വിവ.). കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010.

ഗോപാലൻ, എ.കെ. *എന്റെ ജീവിതകഥ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1990.

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ. *കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികചരിത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2000.

ഗോപിനാഥൻനായർ (വ്യാഖ്യാ.). *മനുസ്മൃതി.* ആലുവ: പെൻ ബുക്സ്, 2001.

ഗോവിന്ദപ്പിള്ള, പി. *ഇസങ്ങൾക്കിപ്പുറം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1982.

ഗംഗാധരൻ, എം. *സ്ത്രീയവസ്ഥ കേരളത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: സൈൻ ബുക്സ്, 2004.

ചന്ദ്രശേഖരവാര്യർ, എം.എസ്. (വ്യാഖ്യാ.) *ശ്രീമദ്ഭഗവത്ഗീത.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1992.

ചന്ദ്രിക, സി.എസ്. *കേരളത്തിലെ സ്ത്രീമുന്നേറ്റങ്ങളുടെ ചരിത്രം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1998.

.... *ആർത്തവമുള്ള സ്ത്രീകൾ.* മാവേലിക്കര: ഫേബിയൻ ബുക്സ്, 2008.

ചെന്താരശ്ശേരി, ടി.എച്ച്.പി. (സമ്പാ.) *അയ്യൻകാളി നടത്തിയ സ്വാതന്ത്ര്യസമരങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 1991.

.... *അയ്യങ്കാളി.* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്സ്, 2009.

.... *കേരളചരിത്രത്തിലെ അവഗണിക്കപ്പെട്ട ഏടുകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്സ്, 1970.

ജയകൃഷ്ണൻ, എൻ. (എഡി.) *പെണ്ണെഴുത്ത്.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2002.

.... *ഫെമിനിസം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2011.

ജയചന്ദ്രൻ, ടി.എൻ. *കഥയുടെ പിന്നിലെ കഥ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്.,1986.

ജാനു, സി.കെ. *ജാനുവിന്റെ ആത്മകഥ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2002.

ജെയിംസ്, ഇ.ജെ. *കേരളത്തിന്റെ സമൂഹഘടനയും രൂപാന്തരവും.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1997.

ജോസഫ്, എസ്. *കറുത്തകല്ല്.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2000.

ജോർജ്, ഇരുമ്പയം (എഡി.) *നാലു നോവലുകൾ.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1984.

ജോർജ്, സി.ജെ.(എഡി.). *ആധുനികാനന്തരസാഹിത്യസമീപനങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: ബുക്ക്‌വേം, 1996.

ജോൺ വിൽസൺ. *ഇന്ത്യൻ ജാതിവ്യവസ്ഥ.* എ.എൻ.സത്യദാസ് (വിവ.) തിരുവനന്തപുരം: ആരോ ബുക്സ്, 2006.

തോമസ്, ബോബി (എഡി.). *ദളിതപാഠകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: സൈൻ ബുക്സ്, 2006.

ദയാബായി. *പച്ചവിരൽ.* വിൽസൺ ഐസക് (എഡി.). കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2010.

ദാസ്, കെ.കെ.എസ്. *അയ്യങ്കാളി കേരളചരിത്രത്തിൽ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2000.

.... *ദലിത്പ്രത്യയശാസ്ത്രം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2011.

ദേവയാനി, കെ. *ചോരയും കണ്ണീരും നനഞ്ഞ വഴികൾ.* തൃശ്ശൂർ: സമത, 1983.

ദേവിക, ജെ. *കുലസ്ത്രീയും ചന്തപ്പെണ്ണും ഉണ്ടായതെങ്ങനെ? അഥവാ ആധുനിക മലയാളസ്ത്രീകളുടെ ചരിത്രത്തിന് ഒരാമുഖം.* തിരുവനന്തപുരം: സെന്റർ ഫോർ ഡെവലപ്പ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസ്, 2010.

.... *സ്ത്രീവാദം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2000.

.... (എഡി.) *ആണരശുനാട്ടിലെ കാഴ്ചകൾ കേരളം സ്ത്രീപക്ഷ ഗവേഷണത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: വിമൻസ് ഇംപ്രിന്റ്, 2006.

നളിനി ജമീല. *ഒരു ലൈംഗികത്തൊഴിലാളിയുടെ ആത്മകഥ.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 2005.

.... *ഞാൻ ലൈംഗികത്തൊഴിലാളി നളിനി ജമീലയുടെ ആത്മകഥ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2008.

നാരായണൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട്, ഒ.എം.സി. (വ്യാഖ്യാ.) *ഋഗ്വേദം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1995.

നീലകണ്ഠപിള്ള, കാരൂർ. *തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1950.

.... *കാരൂർ കഥകൾ സമ്പൂർണ്ണം, വാ. 1.* തൃശ്ശൂർ: എച്ച് ആന്റ് സി ബുക്സ്, 2008.

പരമേശ്വരൻ മൂസത്, ടി.ഡി. (വ്യാഖ്യാ.) *ശാംകരസ്മൃതി ലഘുധർമ്മപ്രകാശിക പൂർവ്വഭാഗം.* തൃശ്ശിവപേരൂർ: ഭാരതവിലാസം, 1925.

പവനൻ. *കേരളം എങ്ങനെ ജീവിക്കുന്നു.* തൃശ്ശൂർ: ഗ്രീൻ ബുക്സ്, 2007.

പത്മനാഭപിള്ള, ജി. ശ്രീകണ്ഠേശ്വരം. *ശബ്ദതാരാവലി.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്., 1980.

പണിക്കോട്ടി, എം.കെ. *വടക്കൻപാട്ടിലെ പെൺകരുത്ത്.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2008.

പാനൂർ, കെ. *കേരളത്തിലെ ആഫ്രിക്ക.* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1969.

പാമ. *സംഗതി.* വിജയകുമാർ കുനിശ്ശേരി (വിവ.). കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2008.

പുരുഷോത്തമൻ, കെ.സി. *ദലിത്സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2008.

പുരുഷോത്തമൻ കുറ്റിക്കാട്ട്. *നായരുടെ ആദിമാതാവ് പുലയി ചെറുമി ഈഴവരുടെ യും.* തൃശ്ശൂർ: അക്ഷര, 1993.

പൊക്കുടൻ, കല്ലേൻ. *എന്റെ ജീവിതം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2010.

.... *കണ്ടൽക്കാടുകൾക്കിടയിൽ എന്റെ ജീവിതം.* പഴയങ്ങാടി: മീഡിയ മാജിക്, 2002.

പോക്കർ, പി.കെ. *സ്വത്വരാഷ്ട്രീയം.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2007.

പോൾ ചിറക്കരോട്, എബ്രഹാം അയിരുക്കുഴി, സത്യപ്രകാശം എം. *ദലിത്കവിതകൾ ഒരു പഠനം.* തിരുവല്ല: ക്രൈസ്തവ സാഹിത്യ സമിതി, 1992.

പോൾ, എം.പി. *ചെറുകഥാപ്രസ്ഥാനം.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1971.

പ്രദീപൻ പാമ്പിരിക്കുന്ന്. *ദലിത്പഠനം: സ്വത്വം, സംസ്കാരം, സാഹിത്യം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2007.

.... *ദലിത് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011.

പ്രേംനാഥ്, വെട്ടിയാർ. *നാടൻപാട്ടുകൾ.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

പ്രൗലോ ഫ്രെയർ. *മർദ്ദിതരുടെ ബോധനശാസ്ത്രം.* രാജു അഞ്ചേരി (വിവ.). കണ്ണൂർ: പുസ്തകഭവൻ, 2009.

ബഷീർ, എം.എം. *മലയാള ചെറുകഥാസാഹിത്യചരിത്രം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2002.

ബാബുരാജ്, കെ.കെ. *മറ്റൊരു ജീവിതം സാധ്യമാണ്.* കോട്ടയം: സബ്ജക്ട് & ലാംഗ്വേജ് പ്രസ്സ്, 2008.

.... *വംശീയതയും ഭാഷയും.* കോഴിക്കോട്: പാപ്പിയോൺ, 2001.

.... *ഇരുട്ടിലെ കണ്ണാടി.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011.

ബാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ. *ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും കേരളചരിത്രവും.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്., 1983.

ബാലകൃഷ്ണൻ, സി. ചിറയ്ക്കൽ (സമ്പാ.). *കേരള ഭാഷാഗാനങ്ങൾ ഭാഗം 1.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2005.

ബാലൻ പയ്യപ്പിള്ളി. *പാലിയം സമരം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1998.

ബിന്ദു നരവത്ത്. *സംസ്കാരവും ആവിഷ്കാരവും.* കോഴിക്കോട്: റാസ്ബറി വാട്ടർമെലൺ ബുക്സ്, 2015.

ബിപിൻ ചന്ദ്ര. *ആധുനിക ഇന്ത്യ.* സെനു കുര്യൻ ജോർജ്, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2009.

ബോബി തോമസ് (എഡി.). *ദളിതപാതകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: സൈൻ ബുക്സ്, 2010.

ഭട്ടതിരിപ്പാട്, വി.ടി. *കണ്ണീരും കിനാവും.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1985.

.... *വി.ടി.യുടെ സമ്പൂർണകൃതികൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1997.

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

.... *കേരളം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2005.

ഭാസ്കർ, ബി.ആർ.പി. *പിന്തിരിഞ്ഞോടുന്ന കേരളം.* കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്സ്, 2002.

ഭാസി തോപ്പിൽ. *ഒളിവിലെ ഓർമ്മകൾ.* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്സ്, 2008.

മധുസൂധനൻ, ജി. *ഭാവുകത്വം 21-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2006.

മനോജ്, എം.ബി. *ദേശം ദേശി മാർഗ്ഗ: സാഹിത്യമെന്ന ഉപാദാനസാമഗ്രി.* കോട്ടയം: പാപ്പിറസ് ബുക്സ്, 2011.

.... *ആദർശം അദർശം എഴുത്ത് അവസ്ഥ.* കൊച്ചി: പ്രണത ബുക്സ്, 2008.

.... (എഡി.) *ആഖ്യാനം സാന്നിദ്ധ്യം സൗന്ദര്യം.* കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2013.

.... (എഡി.) *മുദ്രിത മലയാളത്തിലെ ദലിത്പെൺകവിതകൾ.* കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2014.

മയിലമ്മ. *മയിലമ്മ ഒരു ജീവിതം.* ജ്യോതിബായ് പരിയേടത്ത് (എഡി.). കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006.

മലയാളപഠനസംഘം (സമ്പാ.). *സംസ്കാരപഠനം ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2007.

മറിയാമ്മ ജോൺ. *മാണിക്യംപ്പെണ്ണ്.* സെബാസ്റ്റ്യൻ വട്ടമറ്റം (സമാ.). കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 2011.

മറിയം തോമസ്, ടി.സി.(എഡി.). *പെണ്ണിര.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011.

മാധവിക്കുട്ടി. *മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥകൾ സമ്പൂർണം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2003.

മാധവിയമ്മ, കടത്തനാട്ട്. *കണിക്കൊന്ന.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1969.

.... *കടത്തനാട്ട് മാധവിയമ്മയുടെ കൃതികൾ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2008.

.... *ഗ്രാമശ്രീകൾ.* കോഴിക്കോട്: പി.കെ.ബ്രദേഴ്സ്, 1959.

മാണി വെട്ടം, എം.എ. *രണ്ടായിരം വർഷത്തെ തിരഞ്ഞെടുത്ത മലയാളപദ്യങ്ങൾ.* വാ. 2. കോട്ടയം: ഗുരുനാഥൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1978.

മീര, കെ.ആർ. *ഗില്ലറ്റിൻ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010.

മുരളി, കവിയൂർ. *ദലിത്ഭാഷ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1997.

.... *ദലിത്സാഹിത്യം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001.

.... *അയ്യങ്കാളിപ്പട.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 2001.

യാക്കോബ് തോമസ്. *പുല്ലിംഗത്തിന്റെ നോട്ടങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: വിദ്യാർത്ഥി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011.

രാജകൃഷ്ണൻ, വി. *ചെറുകഥയുടെ ഛന്ദസ്സ്.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2008.

രാജഗോപാലൻ, ഇ.പി. *നിശ്ശബ്ദതയും നിർമ്മാണവും ചെറുകഥയുടെ കേരളചരിത്രത്തിലൂടെ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2006.

.... *കവിതയുടെ ഗ്രാമങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ.വി. *അക്ഷരവും ആധുനികതയും.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1992.

.... *അനുഭവങ്ങളെ ആർക്കാണ് പേടി.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2012.

രാമചന്ദ്രൻ, കവടിയാർ. (എഡി.). *ഇടശ്ശേരിക്കവിത.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2004.

രവീന്ദ്രൻ, പി.പി. *ആധുനികാനന്തരം-വിചാരം, വായന, സാഹിത്യവിമർശനം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ്ബുക്സ്, 1999.

.... *സംസ്കാരപഠനം ഒരാമുഖം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2002.

രാഘവൻ അത്തോളി. *കണ്ടത്തി.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1996.

രാഘവവാര്യർ, എം.ആർ, രാജൻ ഗുരുക്കൾ. *കേരളചരിത്രം.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2004.

.... *കേരളചരിത്രം. രണ്ടാം ഭാഗം.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 2012.

രാധാകൃഷ്ണൻ, ആർ. *കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനസമരങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: മാളുബൻ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2010.

രാധാകൃഷ്ണൻ, ചെറുവല്ലി (എഡി.). *ആണധികാരത്തിന്റെ ബലപ്രയോഗങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

രാമചന്ദ്രൻനായർ, അടൂർ. *അടിമത്തം കേരളത്തിൽ.* തിരുവനന്തപുരം: പ്രഭാത് ബുക്ഹൗസ്, 2002.

രാമദാസ് ചെറായി (എഡി.). *അവർണപക്ഷരചനകൾ.* എടവനക്കാട്: ദൂത്ബുക്സ്, 1992.

രാമസ്വാമി, ഇ.വി. പെരിയാർ. *ഞാൻ എന്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദുവല്ല?* കൈനകരി വിക്രമൻ (വിവ.). തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രിബുക്സ്, 2008.

രേണുകുമാർ, എം.ആർ. *ഞാറുകൾ: മലയാളത്തിലെ ദലിത്കഥകൾ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 2014.

ലതികനായർ, ബി. *ഭാരതസ്ത്രീകൾ നൂറ്റാണ്ടിലൂടെ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2010.

ലളിതാംബിക അന്തർജ്ജനം. *ആത്മകഥയ്ക്ക് ഒരാമുഖം.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1979.

.... *തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1966.

ലോഗൻ, വില്യം. *മലബാർ മാന്വൽ. വാ.1.* ടി.വി.കൃഷ്ണൻ (വിവ.). കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2012.

ലോഹിതാക്ഷൻ, എ.കെ. *ഇന്ത്യയിലെ ജാതിവ്യവസ്ഥ ഋഗ്വേദം മുതൽ ഭരണഘടന വരെ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2006.

ലോഹ്യ, രാംമനോഹർ. *ജാതിവ്യവസ്ഥ.* കണ്ണൂർ: അസ്ത്ര ബുക്സ്, 2002.

വടുതല, ടി.കെ.സി. *തെരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1981.

വത്സല, പി. *എന്റെ പ്രിയപ്പെട്ട കഥകൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2012.

വസന്തകുമാരി, പി. *ഫോക്‌ലോറിലെ സ്ത്രീസ്വത്വനിർമ്മിതി.* പയ്യന്നൂർ: എഫ്.എഫ്.എം. പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2000.

വർക്കി, പൊൻകുന്നം. *ശബ്ദിക്കുന്ന കലപ്പയും മറ്റ് പ്രധാന കഥകളും.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2003.

വാത്സ്യായനൻ. *കാമസൂത്രം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2003.

വിജയൻ, ഒ.വി. *ഒ.വി.വിജയൻ കഥകൾ സമ്പൂർണ്ണം.* ആഷാമേനോൻ (സമാ.). കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2000.

.... *കടൽത്തീരത്ത്.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1989.

.... *ഒരു നീണ്ട രാത്രിയുടെ ഓർമ്മയ്ക്കായി.* കോട്ടയം: എസ്.പി.സി.എസ്., 1979.

വിനയ. *എന്റെ കഥ അഥവാ ഒരു മലയാളിയുവതിയുടെ ജീവിതയാത്ര.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003.

വിവേകാനന്ദൻ. *വിവേകാനന്ദസാഹിത്യസർവ്വസ്വം. ഭാ. 3.* തൃശ്ശൂർ: ശ്രീകൃഷ്ണാശ്രമം, 1962

വിശ്വംഭരദാസ്, കെ.എസ്. (പരി.) *ഞാൻ ഫൂലൻദേവി.* കോഴിക്കോട്: ഒലിവ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2010.

വാല്മീകി, ഓംപ്രകാശ്. *എച്ചിൽ.* നിഷ കെ.നായർ (വിവ.). മാവേലിക്കര: ഫേബിയൻ ബുക്സ്, 2007.

വൃന്ദ കാരാട്ട്. *അതിജീവനവും വിമോചനവും.* രാഘവൻ പേങ്ങാട് (വിവ.). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2006.

വേണുഗോപാൽ, കെ.എം. (എഡി.). *കേരളം ലൈംഗികത ലിംഗനീതി.* തിരുവനന്തപുരം: സൈൻബുക്സ്, 2006.

വേലായുധൻ പണിക്കശ്ശേരി. *അയ്യങ്കാളി മുതൽ വി.ടി. വരെ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003.

.... (വിവ.) *കേരളം അറുനൂറുകൊല്ലം മുമ്പ് ഇബ്നുബത്തൂത്തയുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2007.

ശങ്കരക്കുറുപ്പ്, ജി. *ജിയുടെ തിരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2008.

ശരൺകുമാർ ലിംബാളെ. *അക്കർമാശി.* കാളിയത്ത് ദാമോദരൻ (വിവ.). കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 2012.

ശിവദാസ്, പി.കെ. (എഡി.). *ഡി.സി. കോസാംബി. ജീവിതവും ദർശനവും.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2010.

ശ്രീകുമാർ, പി. *അധ്വാനം ഭാഷ വിമോചനം.* തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2013.

ശ്രീജൻ, വി.സി. *രാഹുകാലം.* തൃശ്ശൂർ: സൈൻ ബുക്സ്, 2007.

ശ്രീരാമൻ, സി.വി. *തിരഞ്ഞെടുത്ത കഥകൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2005.

.... *ക്ഷുരസ്യധാര.* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1984.

.... *പുതുമയില്ലാത്തവരുടെ നഗരം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ്ബുക്സ്, 1991.

ശോഭന, എം.കെ. *മറുപടിയില്ലാത്ത ചോദ്യങ്ങൾ.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്., 2012.

സച്ചിദാനന്ദൻ, കെ. *അടിത്തട്ടുകൾ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി ബുക്സ്, 2006.

.... *തിരഞ്ഞെടുത്ത കവിതകൾ 1965-1998.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1999.

.... (എഡി.). *സ്ത്രീപഠനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: ബോധി പബ്ലിഷിംഗ് ഹൗസ്, 1990.

.... *ഭാരതീയകവിതയിലെ പ്രതിരോധപാരമ്പര്യം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001.

സഞ്ജീവൻ അഴീക്കോട്. *തെയ്യത്തിലെ ജാതിവഴക്കം.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2007.

സന്തോഷ് ഏച്ചിക്കാനം. *കൊമാല.* കണ്ണൂർ: കൈരളി ബുക്സ്, 2006.

സന്തോഷ്, ഒ.കെ. (എഡി.). *കാതൽ മലയാളത്തിലെ ദലിത് കവിതകൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2012.

.... *തിരസ്കൃതരുടെ രചനാഭൂപടം.* തിരുവനന്തപുരം: മൈത്രി ബുക്സ്, 2010.

സന്തോഷ് മാനിച്ചേരി. *ശരീരി പരസ്യങ്ങളിലെ ശരീരജീവിതം.* കോതമംഗലം: സൈകതം ബുക്സ്, 2012.

സലിംകുമാർ. *നെഗ്രിറ്റ്യൂഡ്.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2011.

സാനു, എം.കെ. *സാഹിത്യവിചാരങ്ങൾ എം.കെ.സാനുവിന്റെ തെരഞ്ഞെടുത്ത കൃതികൾ.* കോഴിക്കോട്: ഹരിതം ബുക്സ്, 2014.

സാമുവൽ മെറ്റീർ. *ഞാൻ കണ്ട കേരളം.* എ.എൻ.സത്യദാസ് (വിവ.). തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2010.

സാറാ ജോസഫ്. *സാറാജോസഫിന്റെ സമ്പൂർണ്ണകഥകൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010.

.... *ഒടുവിലത്തെ സൂര്യകാന്തി.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2002.

സാൻസ്ഗിരി, പി.പി. *അംബേദ്കറും ജാതിവ്യവസ്ഥിതിയും.* എം.കെ.ഗംഗാധരൻ (വിവ.) തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2012.

സീന, ഇ.കെ. *പ്രതിരോധസംസ്കാരം സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2014.

സുകുമാരൻ, കല്ലറ. *വിമോചനത്തിന്റെ അർത്ഥശാസ്ത്രം.* കോഴിക്കോട്: ബഹുജൻ സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1986.

.... *പൂനാക്കരാറും ദലിത്പ്രത്യയശാസ്ത്രവും.* പീരുമേട്: ഡോ. അംബേദ്കർ ഭവൻ പ്രസിദ്ധീകരണം, 1994.

സുകുമാർ അഴീക്കോട്. *ഗുരുവിന്റെ ദുഃഖം.* കൊല്ലം: ഇൻപ്രിന്റ് ബുക്സ്, 1995.

സുഗുണൻ, കെ. *ബുദ്ധമതവും ജാതിവ്യവസ്ഥയും.* കോഴിക്കോട്: പ്രോഗ്രസ്സ് പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2011.

സുനിൽ പി. ഇളയിടം. *ദമിതം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2009.

സുബ്രഹ്മണ്യൻ, കെ.എച്ച്. *വടക്കേ മലബാറിലെ കാർഷികസമരങ്ങൾ.* കണ്ണൂർ: കൈരളി ബുക്സ്, 2006.

സെബീന റാഫി. *സ്ത്രീ പ്രാചീനലോകത്തിൽ.* കോട്ടയം: നാഷണൽ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1925.

സെലീന പ്രക്കാനം. *ചെങ്ങറ സമരവും എന്റെ ജീവിതവും.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്. 2013.

സൈനുദ്ധീൻ മഖ്ദും ശൈഖ്. *തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദ്ദീൻ.* സി.ഹംസ (വിവ.). കോഴിക്കോട്: അൽഹുദാ ബുക്സ്റ്റാൾ, 1999.

സോമശേഖരൻ, എം.എം. *കേരളത്തിലെ പ്രത്യുത്പാദനബന്ധങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: സൈൻ ബുക്സ്, 2005.

സ്കറിയ സക്കറിയ (എഡി.). *500 വർഷത്തെ കേരളം ചില അറിവടയാളങ്ങൾ.* ചങ്ങനാശ്ശേരി: താരതമ്യപഠനസംഘം, 2011.

സ്വാമി, വി.വി., ഇ.വി.അനിൽ (സമാ.) *പ്രത്യക്ഷരക്ഷാദൈവസഭ, ഓർമ്മപ്പാട്ട്, ചരിത്രരേഖകൾ.* പത്തനംതിട്ട: ആദിയാർദീപം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2010.

.... (എഡി.) *ഓർത്തിടുമ്പോൾ ഖേദമുള്ളിൽ. പിആർഡിഎസ് പഠനങ്ങൾ.* പത്തനംതിട്ട: ആദിയാർദീപം പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2009.

ഹരികുമാർ, ഇ. *എന്റെ സ്ത്രീകൾ (സ്ത്രീപക്ഷകഥകൾ).* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2010.

ഹേമമാലിനി, എം. *അപരഭാഷ്യങ്ങൾ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2005.

റജികുമാർ, കെ.ടി. *അടിമവ്യാപാരനിരോധനം ചരിത്രവും പ്രാധാന്യവും.* കോട്ടയം: സഹോദരൻ പ്രസിദ്ധീകരണം, 2004.

റഹ്മാൻ കിടങ്ങയം (എഡി.). *അധഃകൃതം ആദിവാസി ദളിതപക്ഷകഥകൾ.* കണ്ണൂർ: കൈരളി ബുക്സ്, 2010.

റൊമില ഥാപ്പർ. *ആദിമ ഇന്ത്യാചരിത്രം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2010.

.... *ഭൂതകാലവും മുൻവിധികളും.* പി.ഗോവിന്ദപ്പിള്ള (പരി.). തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2005.

ആനുകാലികങ്ങൾ

അശോകൻ, സി. 'ജാതിക്കുമ്മി ഭാവനയുടെ സ്ത്രീപക്ഷം'. *വിജ്ഞാനകൈരളി.* 44, 7. (2013).

കെ.പി.എം. 'സ്ത്രീകൾ അബലകളാണോ?'. *ലക്ഷ്മീഭായി.* 2, 8 (1907).

കൊച്ച്, കെ.കെ. 'ദലിതുകളും സി.പി.എമ്മിന്റെ സാമൂഹ്യനീതിയും'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 84, 2. (2006).

ഖദീജ മുംതാസ്. 'പെണ്ണുങ്ങളെന്തിനാണ് കുടുംബത്തിൽ പിറക്കുന്നത്?'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 93, 1. (2015 മാർച്ച്).

ജീവൻജോബ് തോമസ്. 'പുരുഷന്മാർ ബലാത്സംഗം ചെയ്യുന്നതെന്തുകൊണ്ട്?'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 90, 44. (2013 ജനുവരി).

ജെനി സുൾഫത്ത്. 'സെയിൽസ്ഗേൾസിന് ഇരിക്കാൻ പാടില്ലേ?'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 11, 53. (2014).

ജോഷിന രാമകൃഷ്ണൻ. 'ജാതികേരളം പേരുവെട്ടുന്ന കുഞ്ഞുങ്ങൾ'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 93, 16. (2015 ജൂൺ)

നാരായണക്കുറുപ്പ്, എം. 'നീലി'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 12, 43. (1935).

പത്മിനി/ആർ.കെ.ബിജുരാജ്. 'അഭിമുഖം'. *പച്ചക്കുതിര.* 10, 5. (2013 ഡിസംബർ).

ബാബു ജോസഫ്, കെ. 'ജാതിയുടെ ജാതകം'. *ദേശാഭിമാനി വാരിക.* 42, 25. (1995 ജനുവരി).

ബാബുരാജ്, കെ.കെ. 'പരിവർത്തനവാദം'. *പച്ചക്കുതിര.* 10, 11. (2014 ജൂൺ).

ബിജു/പ്രജിത്ത്‌രാജ്. 'ദളിതനായിരിക്കുന്നത് സിനിമയിൽ ഒരു കുറ്റമാണോ?' *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 92, 9. (2014 മെയ്).

ഭാസ്കർ, ബി.ആർ.പി. 'ജനക്കൂട്ടം മറന്ന ലക്ഷ്യങ്ങൾ'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 90, 44. (2013 ജനുവരി).

മനോജ്, എം.ബി. 'ദളിത്പെൺകവിതകൾ ആമുഖവും ആഖ്യാനവും', *ഓറ മാസിക.* 2, 3. (2014 ഫെബ്രുവരി).

മാധവൻ, കെ.എസ്. 'കേരള ജാതിരൂപീകരണപ്രക്രിയ ചരിത്രപരമായ അന്വേഷണത്തിന് ഒരാമുഖം'. *പൊലി.* 12, 16 (2007).

മീര, കെ.ആർ/രശ്മി ജി./കെ.എസ്.അനിൽകുമാർ. 'സംഭാഷണം'. *പച്ചക്കുതിര.* 15, 7. (2014 ഫെബ്രുവരി).

മീരാ വേലായുധൻ. 'ദളിതരുടെ ചരിത്രത്തെ ഹിന്ദുക്കൾ റാഞ്ചരുത്'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 91, 50. (2014 ജനുവരി).

.... 'കടന്നുപോയ കാലത്തിന്റെയും ജാതീയതയുടെയും പുനർവായന'. *ബദലന്വേഷണത്തിന്റെ പുതുവഴി.* 1, 4. (2003).

മൂസത്, പി.എൻ. 'ഉത്പാദനത്തിന്റെ സ്വഭാവവും ഉപകരണങ്ങളും'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 13, 15. (1935 ജൂൺ 24).

രജനി ജാനു. 'ദളിത്സ്ത്രീ അനുഭവപരിസരങ്ങൾ'. *സംഘടിത മാസിക.* 4, 6. (2012 ഡിസംബർ)

വിധു വിൻസെന്റ്. 'വൃത്തിയുടെ ജാതി'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 92, 41. (2014 ഡിസംബർ).

ശശികുമാർ ചേളന്നൂർ. 'വനിതാസംഘടനകൾ ചരിത്രവും വളർച്ചയും'. *ആരാമം.* 26, 11. (2010 ഫെബ്രുവരി).

ശ്രീവിദ്യ, വി. 'വടക്കേ മലബാറിലെ കാർഷികസമരങ്ങളുടെ അറിയപ്പെടാത്ത ഏടുകൾ'. *വിജ്ഞാനകൈരളി.* 49, 3. (2010 മാർച്ച്).

ഷിജു ഏലിയാസ്. 'ഹെജിമണിയും ഇന്ത്യൻ ഫാസിസവും'. *സാഹിത്യലോകം.* 37, 56. (2009 സെപ്റ്റംബർ-ഡിസംബർ).

സെലീന പ്രക്കാനം/ജെ.ദേവിക. 'പ്രാർഥനാബുദ്ധനല്ല പ്രയോഗബുദ്ധനാണ് പ്രചോദനം'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 92, 2. (2014 മാർച്ച്).

സുധി, കെ.സി. 'സംവരണ ഇന്ത്യയിലെ ദുഃഖിപ്പിക്കുന്ന കണക്കുകൾ'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 93, 18. (2015 ജൂലായ്).

സുലോചന/താഹമാടായി. 'അടിയാറ്ടീച്ചർ'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 84, 2. (2006).

സ്റ്റാലിൻ/കമൽറാം സജീവ്. 'ജാതി ക്രിമിനൽ കുറ്റം ആകും വരെ അയിത്തം തുടരും' *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* 92, 41. (2014 ഡിസംബർ)

ഹമീദ് ചേന്ദമംഗലൂർ. 'ദലിത്പ്രസ്ഥാനം'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* (1998 മാർച്ച് 27–ഏപ്രിൽ 7).

ഗവേഷണപ്രബന്ധങ്ങൾ

പ്രദീപൻ, എം.കെ. ''കേരളസംസ്കാരം ഒരു ദലിത്സമീപനം: സാഹിത്യകൃതികളെ മുഖ്യാവലംബമാക്കിയുള്ള പഠനം''. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2010.

മഞ്ജുള, കെ.വി. ''ഉത്തരമലബാറിലെ തിയ്യസമുദായത്തിലെ സ്ത്രീകളുടെ പദവി''. കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2004.

മനോജ്കുമാർ, സി.കെ.. ''ദലിത് സൗന്ദര്യസങ്കല്പം മലയാളകവിതയിൽ 1960-95 കാലത്തെ മലയാള കവിതയെ ആധാരമാക്കി ഒരു പഠനം'' പി.എച്ച്ഡി പ്രിലിമിനറി പ്രബന്ധം (അപ്രകാശിതം). കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 1999.

രവി, കെ.പി. ''മത-രാഷ്ട്രീയവ്യവഹാരം: കല്ലേൻ പൊക്കുടന്റെ ആത്മാഖ്യാനത്തെ ആസ്പദമാക്കിയുള്ള പഠനം''. എം.ഫിൽ പ്രബന്ധം (അപ്രകാശിതം). കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല, 2012.

രവീന്ദ്രൻ. ''സ്ത്രീവിമോചനത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ മലയാളസാഹിത്യത്തിൽ: എഴുത്തുകാരികളുടെ സംഭാവനകൾ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഒരു പഠനം''. കേരള സർവ്വകലാശാല, 1992.

സാവിത്രി, ജി.കെ. ''അധഃകൃതരുടെ സാമൂഹികജീവിതചിത്രീകരണം മലയാള നോവലിൽ''. കേരള സർവ്വകലാശാല, 2008.

സിൽവിക്കുട്ടി ജോസഫ്. ''സ്ത്രീസ്വത്വാവിഷ്കാരം മലയാള ചെറുകഥയിൽ''. കേരള സർവ്വകലാശാല, 2008.

English books

Alyosius, G. *Nationalism without a Nation in India.* New Delhi: Oxford University Press, 1997.

Ambedkar, B.R.. *Caste in India, their Mechanism, Genesis and Development', Dr.Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches.* Vol. 1 Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra. (1917)1979.

.... *Budha or Karl Marx.* New Delhi: Critical Quest, 1987.

Ambedkar, Babasaheb. *Who were the Sudras? How they can to be the fourth*

varna in the Indo-Aryan Society. BAWS. Vol. V11. Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1990.

Ambedkar. *Annihilation of the Caste. BAWS* Vol. 11. Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1979.

.... *Philosophy of Hinduism. BAWS* Vol 111, Bombay: Education Department, Govt. of Maharashtra, 1987.

Anupama Rao. *Gender and Caste.* New Delhi: Kali for Women, 2003.

Arjun Dangle. *Poisoned Bread.* Hyderabad: Orient Longman, 1992.

Bama. *Karukku.* Lakshmi Holumstrom (Trans.) New Delhi:Oxford, 2014.

Barry M. Dank (Ed.). *The Politics of Sexuality.* Vol. 111. USA: Transaction Publishers, 1999.

Bell Hooks. *Ain't I Woman:Black Women and Feminism.* Boston: Southern Press, 1981.

.... *Feminist Theory: From Margin to Centre.* London: Pluto Press, 2000.

Cheriyan, P.J. (Ed.) *Perspectives on Kerala History.* Vol. 11. Thiruvananthapuram: Kerala Gazetteers, Govt. of Kerala, 1999.

Dasan, M., V.Prathibha, Pradeepan Pampirikkunnu & C.S.Chandrika (Eds.) *The Oxford India Anthology of Malayalam Dalit Writing.* New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Debjani Ganguli. *Caste and Dalit Life Worlds: Post Colonial Perspectives,* New Delhi: Orient Blackswan, 2005.

Deshpande, G.P. (Ed.). *Selected Writings of Joti Rao Phule.* New Delhi: Left World Books, 2002.

Eleanor Zelliot. *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement.* New Delhi: Manohar Publishers, 1996.

Francis Buchanan. *A Journey from Madras through Mysore Canara and Malabar. Vol. 2.* New Delhi: AES, 1988.

Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks.* New York: Grove Press, 1991.

Gayatri Chakrabarthi Spivak. *In Other World.* London: Routledge, 1988

Gopal Guru & Sundar Sarukkai. *Cracked Mirror: An Indian Debate on Experience and Theory.* New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Gyanendra Pandey. *A History of Prejudice: Race, Caste and Difference in India and United States.* New Delhi: Cambridge University Press, 2013.

1mtiaz Ahmad and Shashi Bhushan Upadhay (Eds.). *Dalit Assertion in Society, Literature and History.* New Delhi: Orient Blackswan, 2010.

James C. Scott. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance.* Delhi: Oxford University Press, 1990.

Jaya Tyagi. *Engendering the Household.* New Delhi: Orient Longman, 2008.

Jiju Paul, S. *Babasaheb Dr. Bhim Rao Ambedkar The Soul of Dalits.* Thiruvananthapuram: Alca Publications, 2010.

Judith Butler. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* London: Routledge, 1999.

Kancha Ilaiah. *Why I Am not a Hindu.* Culcutta: Samya, 1997.

Kumkum Roy. *The Power of Gender and the Gender of Power: Exploration in Early Indian History.* New Delhi: Oxford University Press, 2010.

.... *Women in Early Indian Societies.* New Delhi: Manohar, 2005.

Kunjakkan, K.A. *Feminism and Indian Realities.* New Delhi: Mittal Publications, 2002.

Maithrayee Chaudhari (Ed.) *Feminism in India.* New Delhi: Kali for women, 2004.

Malik, S.C. (Ed.) *Indian Movements: Some Aspects of Dissent Protest and Reform.* Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1978.

Marx and Engles. *The German Ideology.* Moscow: Progress Publishers, 1976.

Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol 1.*London: Vintage, 19986.

Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of Prison,* Harmondsworth: Penguin.

Nagaraj, D.R.. *The Flaming Feet: A Study of the Dalit Movement.* (Bangalore: South Form Press, 1993)

Nisar, M.& Meena Kandasamy. *Ayyankali A Dalit Leader of Organic Protest.* Calicut: Other Books, 2007.

Partha Chatterjee, Pradeep Jagannathan. *Subaltern Studies XI.* New Delhi: Permanant Black, 2000.

Poter Rob (Ed.) *Dalit Movements and the Meaning of the Labour in India.*

New Delhi: Oxford University Press, 1993.

Rammohan, K.T. *Tales of Rice, Kuttanad, South West India.* Thiruvananthapuram: Centre of Development Studies, 2006.

Ranajith Guha (Ed.) *Subaltern Studies Writing on South Asian History and Society. Vol. VI.* New Delhi: Oxford University Press, 1989.

Sanjeeb K. Beheray. (Ed.) *Dalits and Land Reforms in India.* New Delhi: 1ndian Social 1nstitute, 1999.

Saradamani, K. *Emergence of a Slave Caste.* Delhi: People Publishing House, 1980.

Sathy Narayana & Susi Tharu (Eds.). *No Alphabets in Sight. New Dalit Writing from South India.* New Delhi: Penguin Books, 2011.

Shahid Amin & Deepesh Chakrabarthy (Eds.). *Subaltern Studies IX.* New Delhi: Oxford University Press, 1996.

Sharan Kumar Limbale. *Towards and Aesthetics of Dalit Literature:History, Controversies and Consideration.* Alok Mukherjee (Trans.). New Delhi: Orient Longman, 2004.

Simon De Beauvoir. *The Second Sex.* H.M. Parshley (Trans.) New York: The Modern Library, 1968.

Srinivas, M.N. (Ed.). *Castes: Its Twentieth Century Avatar*. Delhi: Penguin, 2000.

Stuart Hall. *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices.* London: Sage, 1997.

Thurston Edgar. *The Castes and Tribes of Southern India.* Vol. Vll. Delhi; Cosmos Publications, 1975.

Uma Chakravarthi. *In Everyday Lives Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of Ancient India.* New Delhi: Thoolika Books, 2007.

Woolf Virginia. *A Room of One's Own.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Journals

Gopal Guru. 'Understanding the Category Dalit'. *Alternative VIKALP* Vol Vl. No.2. (1998).

.... 'Dalit Women Talk Differently'. *Economic and Political Weekly*. (October 14-21, 1995).

.... 'Politics of Naming'. *Seminar.* 471 (Nov 1998).

Sharmilla Rege. 'Dalit Women Talk Differently: A Critique of 'Difference' and towards a Dalit Feminist Stand Point Position'. *Alternative VIKALP* Vol Vl. No.2. (1998).

Report of the temple entry enquiry committee, (1932, November 25).

Ph.D. Thesis

Madhavan, K.S. "Primary Producing Groups in Early and Early Medieval Kerala: Production Process and Historical Roots of Transaction to Castes (300-1300 C.E.)". Ph.D. Thesis. Calicut University, 2012.