സംസ്കാരവും നാഗരികതയും

COMMOM COURSE - MALAYALAM

For

BA/B Sc

IV SEMESTER

(2011 Admission Onwards)

UNIVERSITY OF CALICUT

SCHOOL OF DISTANCE EDUCATION

CALICUT UNIVERSITY PO, MALAPPURAM, KERALA, INDIA - 673 635

112

UNIVERSITY OF CALICUT

SCHOOL OF DISTANCE EDUCATION

IV SEMESTER

COMMON COURSE - MALAYALAM FOR

BA/B Sc

സംസ്കാരവും നാഗരികതയും

Prepared by: - *Dr. K.M. Bharathan,*
Assistant Professor,
Department of Malayalam,
M.G.Govt. Arts & Science College, Mahe.

Scruitnised by: - *Dr. Anil Vallathol,*
Head of Department,
Department of Malayalam,
University of Calicut.

Layout: Computer Section, SDE

©
Reserved

സംസ്കാരം സമൂഹം നാഗരികത

ഭാഗം – 1 സമൂഹം സംസ്കാരം പ്രകൃതി 5

സമൂഹം സംസ്കാരം പ്രകൃതി – സംസ്കാരത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ – സാമൂഹ്യപരിണാമവും സംസ്കാരത്തിന്റെ വിഭജനവും – സാംസ്കാരികരൂപങ്ങളുടെ ആദാനപ്രദാനങ്ങൾ – ശാസ്ത്രവും സംസ്കാരവും – നാഗരികതയും സംസ്കാരവും– സംസ്കാരവും ആധുനികതയും – സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾ – വരേണ്യസംസ്കാരവും ജനകീയസംസ്കാരവും – ജനപ്രിയസംസ്കാരം – തൊഴിലാളിവർഗ സംസ്കാരം – സാമൂഹ്യസംസ്കാരം – സംസ്കാരവ്യവസായം– സംസ്കാരവും ആഗോളവൽക്കരണവും

ഭാഗം – 2 ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം 24

ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം – കൊളോണിയൽ – സാമ്രാജ്യത്വ സമീപനങ്ങൾ – പൗരസ്ത്യവാദികളുടെയും ദേശീയവാദികളുടെയും സമീപനങ്ങൾ – സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ, അരവിന്ദ്ഘോഷ്, രവീന്ദ്രനാഥടാഗോർ എന്നിവരുടെ വീക്ഷണങ്ങൾ – ഭാരതീയ സംസ്കാരവും മതനിരപേക്ഷസമീപനവും – ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധസമരങ്ങളും ദളിത് മുന്നേറ്റവും – മോഹൻജദാരോ ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരം – ജൈന–ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക സംഭാവന – മുഗളരാജവംശവും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവും– സൂഫിസം – ബ്രിട്ടീഷ് പൂർവ്വദശയിലെ കലയും സാഹിത്യവും – ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശവും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവും – സാമുദായിക മത–പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ – ഗാന്ധിജിയുടെ ഗ്രാമസ്വരാജ് – നെഹ്റുവിന്റെ മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രസങ്കൽപം.

ഭാഗം – 3 കേരളത്തിന്റെ പ്രാക് ചരിത്രവും സംസ്കാരവും 47

കേരളം: ഭൂപ്രകൃതിയും സംസ്കാരവും – ആദിമനിവാസികൾ – ദ്രാവിഡരുടെ ആഗമനം – ബുദ്ധമതസ്വാധീനവും കേരളസംസ്കാരവും – ജൈനമതസ്വാധീനവും കേരളസംസ്കാരവും – ക്രിസ്തുമതസ്വാധീനവും കേരളസംസ്കാരവും – ഇസ്ലാമികപൈതൃകവും കേരളസംസ്കാരവും – മതവും സാംസ്കാരിക സമന്വയവും – രാമചരിതവും കേരളസംസ്കാരവും – കണ്ണശ്ശകൃതികളും കേരളസംസ്കാരവും – ചെറുശ്ശേരിയും കേരളസംസ്കാരവും – എഴുത്തച്ഛനും കേരളസംസ്കാരവും– കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരും കേരളസംസ്കാരവും – ഭാഷയുടെ വികാസം – നാടൻകലാപാരമ്പര്യം – ക്ലാസ്സിക്കൽ കലകൾ – മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ച

ഭാഗം – 4 സാമൂഹ്യമുന്നേറ്റങ്ങളും കേരളസംസ്കാരവും 64

സാമൂഹ്യമുന്നേറ്റങ്ങളും കേരളസംസ്കാരവും – സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളും കേരളസംസ്കാരവും – കേരളത്തിലെ പത്രമാസികാപ്രവർത്തനങ്ങൾ – ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കേരളീയഭൂമിക – ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും മലയാളസാഹിത്യവും – ഐക്യകേരളപ്രസ്ഥാനം – കേരളസംസ്ഥാന രൂപീകരണം – കാർഷികപരിഷ്കരണം – കേരളവികസന മാതൃക – സാക്ഷരതാപ്രവർത്തനം – അധികാരവികേന്ദ്രീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ – ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം – ആഗോളവൽക്കരണവും കേരളവും – കേരളവും പ്രവാസികളും – കേരളവും നവസാമൂഹ്യ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും.

ഭാഗം – 1

സമൂഹം സംസ്കാരം പ്രകൃതി

മനുഷ്യൻ ഒരു സാമൂഹ്യജീവിയാണ്. ഒപ്പം സാംസ്കാരിക ജീവിയും രാഷ്ട്രീയ ജീവിയും കൂടിയാണ്. മനുഷ്യനെ ഇതരജീവികളിൽ നിന്നു വ്യതിരിക്തമാക്കുന്ന വിവക്ഷകളിൽ പ്രധാനമാണ് സമൂഹം, സംസ്കാരം, രാഷ്ട്രീയം തുടങ്ങിയവ. ഇവയെല്ലാം പരസ്പരാപേക്ഷയുള്ളതും പലപ്പോഴും കൂടിക്കുഴഞ്ഞതുമാണ്. വ്യക്തിയെയും സമൂഹത്തെയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ദേശം, ചരിത്രം, പ്രകൃതി എന്നിവ പോലെ തന്നെ പ്രധാനപങ്കു വഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ് സംസ്കാരവും. ദേശം, സമൂഹത്തിന്റെ മണ്ണും ചരിത്രം അതിന്റെ വേരുകളും ആണെങ്കിൽ സംസ്കാരമാണ് അതിന്റെ ജൈവമണ്ഡലം. ഈ ജൈവമണ്ഡലത്തിന്റെ അസാന്നിദ്ധ്യമാണ് ആൾക്കൂട്ടത്തെ ജനസമൂഹത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാക്കിത്തീർക്കുന്നത്. സംസ്കാരത്തിലൂടെ പുണരുകയും പുലരുകയും ചെയ്യുന്ന, ആന്തരികമായ സാമൂഹ്യാവബോധമാണ് ഒരു സമൂഹത്തെ ഒന്നിച്ചു നിലനിർത്തുന്നത്. സാംസ്കാരികമായ വ്യത്യസ്തതകളാണ് ലോകജനത പലതരത്തിലുള്ള ജനസമൂഹങ്ങളായിത്തീരാൻ കാരണം. ജീവിതവും ജീവനോപാധിയും പരസ്പരാശ്രിതമായ മട്ടിൽ ഒരു ദേശത്ത് ഒന്നിച്ചധിവസിക്കുന്ന ഒരു കൂട്ടം ആളുകളെയാണല്ലോ നാം സമൂഹമെന്നു വിളിക്കുന്നത്. മാനവികശാസ്ത്ര വിഷയങ്ങളിൽ ഇന്നോളമുണ്ടായിട്ടുള്ള വിശകലനാത്മക സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മുഴുവനും സമൂഹം എന്ന രാജാവിനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണുണ്ടായിട്ടുള്ളതെങ്കിൽ അതിൽ രാജ്ഞി പദമാണ് സംസ്കാരത്തിനുള്ളത്. സമൂഹരൂപീകരണത്തിലും അവബോധ രൂപീകരണത്തിലും സംസ്കാരത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യത്തെയാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

പൊതുവെ മനുഷ്യരുടെ ആകപ്പാടെയുള്ള പെരുമാറ്റത്തെയും ജീവിത രീതിയെയുമാണ് സംസ്കാരം എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമകരവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ കുഴപ്പം പിടിച്ചതുമായ ഒരു പദമായിട്ടാണ് ചിലരെങ്കിലും സംസ്കാരത്തെ കാണുന്നത്. മതം, ആചാരാനുഷ്ഠാനം, വിശ്വാസം, മൂല്യവ്യവസ്ഥ, കല, ഭാഷ, വസ്ത്രം, പാർപ്പിടം, ബന്ധവ്യവസ്ഥ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം സംസ്കാരത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ പ്രപഞ്ചമായാണ് ചിലർ സംസ്കാരത്തെ നിർവ്വചിക്കുന്നത്. പ്രകൃതിയിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി പ്രവൃത്തികൊണ്ടും ചിന്തകൊണ്ടും വാക്കുകൊണ്ടും മനുഷ്യൻ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ഒരു ലോകമുണ്ട്. ഇതാണ് സംസ്കാരമെന്ന് ഇവർ പറയുന്നു. റെയ്മണ്ട് വില്യംസ്, "സമഗ്രജീവിതശൈലി"യായാണ് (The whole way of life) സംസ്കാരത്തെ നിർവ്വചിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇ.പി. തോംസനാകട്ടെ 'സമഗ്ര പോരാട്ടങ്ങളുടെ രീതി' (The whole way of struggle)ആയാണ് സംസ്കാരത്തെ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. അധീശത്വത്തിനെതിരെ നിലകൊള്ളുന്ന കീഴാള ചരിത്രത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലൂടെയാണ് തോംസൺ സംസ്കാരത്തെ നിർവ്വചിച്ചത്. ഒരു ജനതയുടെ പൊതുവായ ചിന്തകൾ, പെരുമാറ്റം, ഭാഷ, കലകൾ, നിർമ്മിതികൾ എന്നിവയെല്ലാം ഉൾപ്പെട്ടതാണ് സംസ്കാരം. സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ സ്വീകാര്യതയുള്ള വീക്ഷണം ഇതാണെന്നു പറയാം.

ഒരാളുടെ ചിന്ത, പ്രവൃത്തി, വാക്ക്, നിർമ്മിതി തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ആ വ്യക്തിയുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. ഇത് സമൂഹത്തിലെ അംഗങ്ങൾ പൊതുവിൽ പങ്കുവെക്കുമ്പോഴാണ് അത് ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ സംസ്ക്കാരമാകുന്നത്. അംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ പൊതുവായി വിനിമയം ചെയ്യുന്നതും പങ്കുവെക്കുന്നതും തലമുറകളിലൂടെ ആർജ്ജിക്കുന്നതുമാണ് സംസ്കാരം. ഒരു സമൂഹത്തിൽ വിജയകരമായി ജീവിക്കണമെങ്കിൽ വിയോജിപ്പുണ്ടെങ്കിൽപ്പോലും അവരുടെ സംസ്കാരത്തെ പഠിക്കുകയും പാലിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടതായി വരും. ഒരു സമൂഹത്തിലെ അംഗങ്ങൾക്കിടയിൽ അവരുടെ സഹകരണവും സഹവർത്തിത്വവും സ്വയംബോധ്യമായി പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ സംസ്കാരം അവർക്കിടയിൽ പങ്കുവെക്കപ്പെടുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സമൂഹമെന്നനിലയിലുള്ള ജീവിതത്തിനും ഒന്നുചേർന്നുള്ള നിലനില്പിനും സംസ്കാരം അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. ഒരു യന്ത്രത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒന്നിച്ച്ചേർന്ന് യന്ത്രത്തെ ചലിപ്പിക്കുന്നതുപോലെയാണ് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭിന്നതലങ്ങൾ പരസ്പരബന്ധിതമായ പ്രവർത്തനത്തിലൂടെ ഒരു സമൂഹത്തെ ചലിപ്പിക്കുന്നത്. അതിനാൽ സംസ്കാരം സമൂഹത്തെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ചുചേർക്കുകയും ചലനാത്മകമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവെന്നു പറയാം. ഒരു സംസ്കാരത്തിലേക്ക് അന്യസംസ്കാരങ്ങൾ

വ്യാപിക്കുന്നതിലൂടെ അവരുടെ സംസ്കാരവും സാമൂഹ്യമായ ഉദ്ഗ്രഥനവും ദുർബ്ബലപ്പെടാം. ഒപ്പം സാമൂഹ്യമായ ചലനാത്മകതയുടെ സ്വഭാവത്തിലും വ്യത്യാസം വരാം. ഈ പ്രക്രിയയെ എക്കൾച്ചറേഷൻ എന്നാണ് സാംസ്കാരികനരവംശശാസ്ത്രം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ലോകത്തിന്റെ എല്ലാമൂലയിലും പാശ്ചാത്യസംസ്കാരം ഇത്തരത്തിലുള്ള ഇടപെടലുകൾ നടത്തുന്നുണ്ട്.

ജീവിവർഗത്തിൽ മനുഷ്യനുമാത്രമുള്ള ഒരു സവിശേഷതയാണ് സംസ്കാരം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിന്റെ സവിശേഷതകളെ അതിനകത്തു നിന്നുകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാനും സംസ്കാരത്തെ നിർവ്വചിക്കാനുമാണ് പൊതുവെ എല്ലാവരും ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ പ്രകൃതിയുമായുള്ള താരതമ്യത്തിലൂടെ സംസ്കാരം എന്ന സങ്കല്പത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത് കുറെക്കൂടി നന്നായി അതിനെ തിരിച്ചറിയാൻ സഹായകമാകും. മനുഷ്യന്റെ ബോധപൂർവ്വമായ ഇടപെടലുകളില്ലാതെ രൂപപ്പെട്ട അവന്റെ ചുറ്റുപാടുകളെയും അവന്റെ തന്നെ സവിശേഷതകളെയുമാണ് പ്രകൃതി എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. ഭൂമിയിലെ കാടും കുന്നും പുഴയും പാറയും ജീവവൈവിധ്യവുമെല്ലാം വലിയൊരളവിൽ ഇത്തരത്തിലാണ് രൂപപ്പെട്ടത്. അതുകൊണ്ടാണ് നാം അതിനെ പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായി കണക്കാക്കുന്നത്. എന്നാൽ നാട്ടിൻ പുറത്തെ തെങ്ങിൻതോപ്പോ കുന്നിൻചെരുവിലെ റബ്ബർതോട്ടമോ വീട്ടുമുറ്റത്തെ ഉദ്യാനമോ രൂപപ്പെട്ടത് ഇങ്ങനെയല്ല. അത് ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയം, സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥ, സംസ്കാരം, സൗന്ദര്യബോധം തുടങ്ങിയവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കൃത്യമായ മനുഷ്യഇടപെടലിലൂടെ രൂപം കൊണ്ടവയാണ്. അതിനാൽ അവ പ്രകൃതിയുടെ എന്നതിനെക്കാളേറെ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് .

മറ്റെല്ലാ ജീവജാലങ്ങളെയും പോലെ മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണ്. ഒരാളുടെ കണ്ണ് ചാരനിറമോ പൂച്ചക്കണ്ണുപോലെ തിളങ്ങുന്നതോ ഒക്കെയായി മാറുന്നത് പാരമ്പര്യമായി, ജനിതകമായി സംഭവിക്കുന്നതാണ്. അതിനാൽ ഇത് പ്രാകൃതികമാണ്. (ജനിതക എഞ്ചിനിയറിങ്ങിലൂടെ ഇതിനെല്ലാം മാറ്റം വരുത്തുന്നത് വ്യാപകമായിത്തീരുമ്പോൾ ഒരു പക്ഷേ ഇത് പ്രാകൃതികം എന്ന നിലവിട്ട് സാംസ്ക്കാരികമായിത്തീരാം). തലമുടിയുടെ നിറവും ചുരുണ്ടതോ നീണ്ടതോ എന്നുള്ള സ്വഭാവവും പ്രകൃതിദത്തമായി തീരുമാനിക്കപ്പെടുന്നതാണ്. എന്നാൽ മുടി ക്രോപ്പുചെയ്ത് പ്രത്യേക ആകൃതിയിലാക്കിവെക്കുന്നത് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. സ്ത്രീകൾ തലമുടി നീട്ടുന്നത്, ഹിപ്പികൾ മുടി വളർത്തുന്നത്, മതവിശ്വാസത്തിന്റെ പേരിൽ തലമുണ്ഡനം ചെയ്യുന്നത് ഇവയൊന്നും തന്നെ ജൈവികമോ ജനിതകമോ അല്ല, മറിച്ച് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്.

തേനീച്ചകൾ കൂടുണ്ടാക്കുന്നതും ചിലന്തിവല നെയ്യുന്നതുമെല്ലാം ജൈവികവൃത്തിയെന്ന നിലയിലാണ്. പരിസ്ഥിതിക്കനുസരിച്ചുള്ള ചില്ലറ മാറ്റങ്ങളൊഴിച്ചാൽ ഈ കൂടുകളെല്ലാം ഒരുപോലെയായിരിക്കും. ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള പരിശീലനം കൊണ്ടും, ജനിതകമായി ലഭിച്ച സിദ്ധികൊണ്ടുമാണ് ഈ ജീവികൾ തങ്ങളുടെ കൂടുകളുണ്ടാക്കുന്നത്. എന്നാൽ ശിലായുഗമനുഷ്യന്റെ ഗുഹകൾ മുതൽ ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ ഫ്ളാറ്റുകൾവരെ കുടിലും കൊട്ടാരവും ക്ഷേത്രവും പള്ളിയും ഏറുമാടങ്ങളുമെല്ലാം പഠിതവൃത്തിയെന്ന നിലയിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. നിരീക്ഷണ പരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ പരിഷ്ക്കരിക്കുകയും പരിശീലിക്കുകയും ചെയ്തതാണ് ഇതിന്റെ നിർമ്മിതി. ചിലന്തിയുടെ കുഞ്ഞ് ചിലന്തിയെപ്പോലെ വലനെയ്യുമ്പോൾ തച്ചന്റെയോ കല്ലാശാരിയുടെയോ മക്കൾ അവരെപ്പോലെ തച്ചുവിദ്യകളിൽ സ്വയം നിപുണരാകാത്തത് അതൊരു പഠിതവൃത്തിയായതുകൊണ്ടാണ്.

സംസ്കാരത്തിലൂടെ മനുഷ്യൻ തന്നെയും തന്റെ ചുറ്റുപാടുകളെയുമെല്ലാം മറ്റൊരു രീതിയിൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രകൃതിയുടെ നിർമ്മിതിയിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായി മനുഷ്യൻ നിർവ്വഹിക്കുന്ന നിർമ്മിതിയാണ് സംസ്കാരം. അതുകൊണ്ടാണ് സംസ്കാരത്തെ 'മനുഷ്യ നിർമ്മിത പ്രപഞ്ചം' (Man made part of the universe) എന്ന് നിർവ്വചിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇത്തരം വിശദീകരണങ്ങൾകൊണ്ടു കൂടിയാവാം സംസ്കാരം എന്നാൽ പ്രകൃതിയുടെ വിപരീതമാണ് എന്നൊരു ധാരണ രൂപപ്പെട്ടത്. ലോകത്തിലുള്ള മിക്ക ആശയങ്ങളെയും ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലൂടെ മനസ്സിലാക്കുക എന്നത് മനുഷ്യ മസ്തിഷ്കത്തിന്റെ പ്രവർത്തന സ്വഭാവങ്ങളിലൊന്നാണ്. സംസ്കാരത്തെ വിശദീകരിക്കേണ്ടിവന്ന പലഘട്ടങ്ങളിലും പ്രകൃതി സംസ്കാരം എന്നൊരു ദ്വന്ദ്വവൈരുദ്ധ്യം മുന്നോട്ടുവെക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രകൃതിയിൽ ഏതെങ്കിലുമൊരു ചെടി സ്വച്ഛമായി വളരുമ്പോൾ അത് പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണ്. എന്നാൽ അതിന്റെ വളർച്ചയെയും വിതരണ ക്രമത്തെയും

മനുഷ്യർ സ്വേച്ഛാപരമായി വ്യവസ്ഥീകരിക്കുമ്പോൾ അതൊരു സംസ്കാരമായി മാറുന്നു. ഈ നിലയിലുള്ള ആദ്യത്തെ വ്യവസ്ഥീകരണം മാനവചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായത് കൃഷിയുടെ കണ്ടുപിടുത്തത്തോടെയാണ്. അതുകൊണ്ടുകൂടിയാവണം കൃഷിയിൽ നിന്നാണ് സംസ്കാരമുണ്ടായതെന്ന് പലരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്.

സംസ്കാരത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ

കലാവിഷ്ക്കാരം, സംഗീതാവിഷ്ക്കാരം, ഗൃഹനിർമ്മാണം, ഭക്ഷണ നിർമ്മാണം, കൊട്ടനെയ്ത്ത്, മുറം മെടയൽ അങ്ങനെ പലതും വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളിൽ നില്ക്കുന്ന സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങളാണ്. ഒരു ജനതയുടെ പൊതുവായ ജീവിതശൈലിയാണ് സംസ്കാരം. മാത്യു ആർനോൾഡിനെപ്പോലുള്ളവർ ഉദാത്തമായ ജീവിത ശൈലിയെ, കുലീനമായതിനെയാണ് സംസ്കാരമായി കരുതിയത്. നിരക്ഷരരും അനഭിജാതരുമെല്ലാം സാംസ്കാരികമായി താണ പടിയിലുള്ളവരാണെന്നും കുലീനരായ കുറച്ചുപേർ മാത്രമാണ് സംസ്കാര സമ്പന്നരെന്നും ഇത്തരക്കാർ കരുതിയിരുന്നു. എന്നാൽ ലോകത്തിലെ എല്ലാ സമൂഹവും അവരവരുടേതായ രീതിയിൽ ജീവിതത്തെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ ഓരോ ശൈലിയും ഓരോ സംസ്കാരമാണ്.

ഗുഹകൾ, വീടുകൾ, ആരാധനാലയങ്ങൾ, മറ്റ് എടുപ്പുകൾ, തോണികൾ, വണ്ടികൾ, മറ്റുതൊഴിലുപകരണങ്ങൾ, സംഗീതോപകരണങ്ങൾ, വസ്ത്രം, ഭക്ഷണം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം സംസ്കാരത്തെ മൂർത്തരൂപത്തിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന ഭൗതിക വസ്തുക്കളാണ്. ഇത്തരം ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളെ പൊതുവെ ഭൗതിക സംസ്കാരം എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കാറുള്ളത്. ചെണ്ട, തുടി, പറ, പുള്ളുവവീണ, രുദ്രവീണ, വയലിൻ, ഗിറ്റാർ, ഓർഗൻ തുടങ്ങിയ നിരവധി സംഗീതോപകരണങ്ങൾ ഓരോ സമൂഹവും തമ്മിലുള്ള സാംസ്ക്കാരികമായ വേറുകൂറുകൾക്ക് കൂടി ഉദാഹരണങ്ങളാണ് . വീട് മനുഷ്യന് ഒരു ജീവി എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള പാർപ്പിടം മാത്രമല്ല, അവന്റെ ഭൂപ്രകൃതിയെ, സൗന്ദര്യബോധത്തെ, കുടുംബ ബന്ധങ്ങളെ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെയെല്ലാം അത് പലമട്ടിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനാൽ വീടിന് പാർപ്പിടം എന്ന നിലയിലുള്ള ഭൗതിക മൂല്യം മാത്രമല്ല ഉള്ളത്. അതിനപ്പുറം ചില സാംസ്കാരിക മൂല്യങ്ങൾ കൂടിയുണ്ട്. അണുകുടുംബമായി ജീവിക്കുമ്പോഴും ചിലർ നാലുകെട്ടിന്റെ മാതൃകയിലുള്ള വീടുകളുണ്ടാക്കുന്നത്, അത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന സാംസ്ക്കാരിക മൂല്യത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം കൊണ്ടുകൂടിയാണ്. പഴയ കാലത്തെ ചില ഹൈന്ദവ വീടുകളുടെ ഭാഗമായ പടിഞ്ഞാറ്റ ആധുനികവീടുകളുടെ പൂജാമുറിയായി മാറുന്നത് ഒരു തരം സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയയാണ്. കാലം, സമൂഹം, രാഷ്ട്രീയ – സാമ്പത്തികഘടന എന്നിവയിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റത്തിനനുസരിച്ച് ഒരു സംസ്കാരത്തിന് വന്നുചേരുന്ന മാറ്റത്തെയാണ് സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയ എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. ശിലായുഗമനുഷ്യർ ഉപയോഗിച്ച കൽമഴുവിനു സംഭവിച്ച സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയയുടെ ഫലമാണ് വിറകുവെട്ടാനും മരം മുറിക്കാനും കല്ലുവെട്ടാനും കല്ലു ചെത്താനും ആളെ കൊല്ലാനുമെല്ലാം ഉപയോഗിക്കുന്ന വ്യത്യസ്ത തരം മഴുകൾ.

സാംസ്ക്കാരികാവിഷ്കാരത്തിന്റെ മറ്റൊരു പ്രധാന മണ്ഡലം ഭാഷയാണ്. വിവിധഭാഷകൾ വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിൽ ഓരോ സമൂഹത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ദ്രാവിഡഭാഷാഗോത്രത്തിലെ ഒരു പ്രത്യേകഭാഷയായി മലയാളം ഉരുത്തിരിയുമ്പോൾ ഭൂമിശാസ്ത്രപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ കാരണങ്ങളോടൊപ്പം മലയാളികളുടെ സാംസ്ക്കാരിക സവിശേഷതകളും ഈ ഭാഷാ രൂപീകരണത്തിനു കാരണമായിട്ടുണ്ട്. അതിനർത്ഥം മലയാളം എന്ന ഭാഷ ആശയ വിനിമയ ഉപാധി എന്നതിനപ്പുറം പ്രാചീന തമിഴകത്തിലെ ഇതര സമൂഹങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മലയാളി സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക വേർതിരിവിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരം കൂടിയായിത്തീരുന്നു എന്നാണ്. ഒരു ഭാഷയിലെ പദസമ്പത്തും വ്യാകരണവും ആ സമൂഹത്തിന്റെ സാംസ്ക്കാരിക വിശേഷങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. പെങ്ങൾ, അച്ഛൻ തുടങ്ങിയ ബന്ധസൂചിയായ പദങ്ങൾ ഉദാഹരണം പുല്ലിംഗപ്രത്യയം ചേർന്ന ഒട്ടേറെ വാക്കുകൾ സാമാന്യപദങ്ങളായി വരുന്നത് മലയാള സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനയായിത്തീരുന്നു (ഉദാ: മനുഷ്യൻ). ഒരു ഭാഷയ്ക്കകത്തു നില്ക്കുന്ന ഭാഷാഭേദങ്ങൾ പൊതുഭാഷാസമൂഹത്തിനകത്തുള്ള ഉപസംസ്കാരങ്ങളെയാണ് ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നത്. സാഹിത്യം, ചൊല്ലുകൾ, പുരാവൃത്തങ്ങൾ തുടങ്ങിയ വലിയൊരു വ്യൂഹം തന്നെ ഭാഷയ്ക്കകത്ത് സംസ്കാരത്തെ വഹിക്കുന്നവയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്.

കല, ആചാരം, അനുഷ്ഠാനം തുടങ്ങിയ പ്രകടനാത്മക സ്വഭാവമുള്ള ഇനങ്ങളാണ് സാംസ്കാരികാവിഷ്ക്കാരങ്ങളുടെ മറ്റൊരു പ്രധാനമേഖല. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഐക്യ ബോധത്തെയും വ്യതിരിക്ത മനോഭാവത്തെയും പുതുക്കുകയും പങ്കുവെക്കുകയും അതുവഴി സമൂഹത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ പ്രകടനാത്മക സ്വഭാവമുള്ള സാംസ്കാരികാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾക്ക് വലിയ പങ്കാണുള്ളത്. ഓരോ സംസ്കാരത്തിന്റെയും അനന്യതയെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചകളിൽ പലപ്പോഴും പ്രഥമ പരിഗണന ലഭിക്കാറുള്ളത് ഇത്തരം സാംസ്കാരികാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾക്കാണ്.

ആശയരൂപത്തിലുള്ളതും അതുകൊണ്ടുതന്നെ അമൂർത്തവുമായ സാംസ്കാരി കാവിഷ്ക്കാരങ്ങളാണ് സംസ്കാരത്തിന്റെ മറ്റൊരു പ്രധാനമണ്ഡലം. ഭൗതിക സംസ്കാരത്തെപ്പോലെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണാൻ കഴിയില്ലെങ്കിലും സംസ്കാരത്തിന്റെ ഏറ്റവും സുശക്തവും പ്രബലവുമായ ഒരു മേഖലയാണിത്. മതബോധം, മൂല്യബോധം തുടങ്ങിയവ ഈ മേഖലയിലെ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതീകാത്മകമൂല്യവും ചിന്താമണ്ഡലവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാ ണിരിക്കുന്നത്. മഴു ഭൗതിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണെങ്കിലും പരശുരാമന്റെ ചിത്രത്തോടൊപ്പം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മഴു ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രതീകമാണ്. പൗരാണികതയുടെയും സവർണതയുടെയും ആക്രമണോത്സുകതയുടെയും അധികാരത്തിന്റെയുമെല്ലാം സൂചനകൾ അതിലുണ്ട്. ഭൗതിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് തുണിത്തരങ്ങൾ. എന്നാൽ ഈ തുണികൾ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിന്റെയോ രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടിയുടെയോ ചിഹ്നമായി മാറുമ്പോൾ അതിന് ഭൗതിക മൂല്യത്തിനുമപ്പുറം മറ്റൊരു സാംസ്കാരിക മൂല്യം കൈവരും. ഇത്തരം മൂല്യങ്ങൾ കുടികൊള്ളുന്നതും പ്രവർത്തിക്കുന്നതും ആശയമണ്ഡലത്തിലാണ്.

ജനിച്ചുവീഴുന്നതു മുതൽ ഒരു കുട്ടി തന്റെ സംസ്കാരത്തെ സ്വാംശീകരിക്കാൻ തുടങ്ങുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രക്രിയയെ സാംസ്കാരീകരണം (Enculturation)എന്നാണ് നരവംശ ശാസ്ത്രം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. മൂന്നു രീതികളിലൂടെയാണ് സാംസ്കാരീകരണ പ്രക്രിയ നടക്കുന്നത്. പ്രതീകങ്ങളിലൂടെയുള്ള സാംസ്കാരിക സ്വാംശീകരണം, അനുകരണങ്ങളിലൂടെയുള്ള സാംസ്കാരിക സ്വാംശീകരണം, അനുഭവങ്ങളിലൂടെയുള്ള സാംസ്കാരിക സ്വാംശീകരണം എന്നിവയാണ് ഈ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങൾ. ഈ മൂന്നു രീതികൾ പലപ്പോഴും ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ അതിവർത്തിച്ചും കൂടിക്കുഴഞ്ഞും നടക്കുന്നവയാണ്. ഒരു പതാകയ്ക്കോ, പതാകാ വന്ദനത്തിനോ, പ്രതിജ്ഞയ്ക്കോ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ആശയത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കാനാവും. ഇങ്ങനെ ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തുവോ പ്രവൃത്തിയോ ഒരു കൂട്ടം വാക്കുകളോ അമൂർത്തമായ മറ്റൊരാശയത്തിനു പകരം നില്ക്കുമ്പോഴാണ് അതൊരു പ്രതീകമായിത്തീരുന്നത്. ഒരു സമൂഹത്തെയൊന്നാകെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ചു നിർത്തുന്ന പ്രതീകവ്യവസ്ഥയാണ് അവരുടെ ഭാഷ. ഒരാശയത്തെയോ, മനോഭാവത്തെയോ വികാരത്തെയോ വിനിമയം ചെയ്യാനാണ് പ്രതീകങ്ങളെ പൊതുവെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഇത്തരം പ്രതീകങ്ങളുടെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ഒരു വ്യക്തി തന്റെ സംസ്കാരത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നത്.

സംസ്കാര പുരോഗതിയും സാംസ്കാരിക പരിണാമവും:

വികസനം പുരോഗതി സംസ്കാരം

ഓരോ ജനതയ്ക്കും അവരുടെ പാരിസ്ഥിതികവും സാംസ്കാരികവുമായ ചുറ്റുപാടുകൾക്കകത്തു നിന്ന് കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിതാവസ്ഥ കൈവരിക്കാൻ കഴിയുമ്പോഴാണ് വികസനം ഉണ്ടാകുന്നത്. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തലങ്ങളിലുമുള്ള വികാസമാണത്. ഈ വികാസത്തിന് ബഹുമുഖമായ ദിശകളാണുള്ളത്. എല്ലാത്തരം സമൂഹത്തിനും ഒരേ വികസനമല്ല ആവശ്യമായിട്ടുള്ളത്. പാരിസ്ഥിതികവും സാംസ്കാരികവുമായ ചുറ്റുപാടുകൾക്കനുസരിച്ച് നിരവധി സാധ്യതകളാണിതിനുള്ളത്. ദേശീയ പ്രസ്ഥാനം സജീവമായിരുന്നപ്പോൾ, ഇന്ത്യയിലും സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങൾ പ്രബലമായിരുന്നപ്പോൾ ലോകത്തിലും വികസനത്തെപ്പറ്റി ഇതേ കാഴ്ചപ്പാടാണുണ്ടായിരുന്നത്. എന്നാൽ ലോകം പൊതുവെ മുതലാളിത്ത വികസനപാതയിലേക്ക് നീങ്ങുകയും പല സമൂഹങ്ങളും ഈ വികസനധാരയിലേക്ക് നിർബ്ബന്ധപൂർവ്വം കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തതോടെ വികസനത്തെക്കുറിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന സങ്കല്പങ്ങൾ മാറിവന്നു. വികസനം എന്നാൽ പുരോഗതിയാണെന്നും പുരോഗതിയെന്നാൽ ലോകം ഇപ്പോൾ സഞ്ചരിക്കുന്ന

ഗതിയാണെന്നും അത് മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള ഗതിയാണെന്നും ഉള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായി. വികസനമെന്ന ബഹുമുഖദിശയിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം പുരോഗതിയെന്ന രേഖീയവും ദ്വിമുഖദിശകളിലേക്കുന്നുന്നതുമായ സങ്കല്പമായി ചുരുങ്ങിപ്പോയി.

പുതിയ റോഡുകളും പാലങ്ങളും വിമാനത്താവളവും തുറമുഖവും ആണവ പദ്ധതികളും വ്യവസായ പദ്ധതികളും ഉണ്ടാകുന്നതിനെയാണ് ഇന്ന് പലരും വികസനമായി കണക്കാക്കുന്നത്. സർക്കാരിന്റെ വികസനച്ചെലവ് കണക്കു കൂട്ടുമ്പോൾ പുതിയ പദ്ധതികളുടെ ചെലവുകളാണ് കണക്കു കൂട്ടുന്നത്. നിലവിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പിന്റെ ചെലവ് വികസനേതര ചെലവായാണ് കേരളത്തിൽ ഇന്ന് കണക്കു കൂട്ടുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ അത് ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ വികസനത്തിനു കൂടിയുള്ള ചെലവാണ്. വ്യക്തിയുടെ സാംസ്കാരീകരണ പ്രക്രിയയിൽ പരിശീലനം നല്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങൾ കൂടിയാണ് നമ്മുടെ പൊതുവിദ്യാലയങ്ങൾ. ആ നിലയിൽ വിദ്യാഭ്യാസ മേഖലയിലെ ചെലവ് സാംസ്കാരിക വികസനത്തിനുള്ള ചെലവുകൂടിയാണ്. എന്നാൽ സാമ്പത്തികവും ഭൗതികവുമായ വികസനത്തിനാണ് ഇന്ന് പല സമൂഹവും കൂടുതൽ ഊന്നൽ നല്കുന്നത്.

സാമൂഹ്യപരിണാമവും സംസ്കാരത്തിന്റെ വിഭജനവും

അധികാരം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തലങ്ങളിലൂടെയും പ്രവർത്തിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവും സാംസ്കാരികവുമായ രൂപീകരണത്തിൽ മാത്രമല്ല ഇവ സംബന്ധിച്ചുള്ള ധാരണകൾ സ്വരൂപിച്ചെടുക്കുന്ന ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിലും അധികാരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനമുണ്ട്. ഇതുകൂടി മനസ്സിൽ വെച്ചുവേണം സാമൂഹ്യപരിണാമത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലുണ്ടായ സംസ്കാര പഠനത്തെയും സംസ്കാരത്തിന്റെ വിഭജനത്തെയും പരിശോധിക്കാൻ.

സംസ്കാരത്തിന്റെ വ്യാപനത്തെയും പരിണാമത്തെയും പറ്റി മൂന്നു തരം വാദങ്ങളാണ് സാംസ്കാരിക നരവംശ ശാസ്ത്രം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. വ്യാപനസിദ്ധാന്തം (Diffusion theory), വിപരിണാമവാദം (Devolution theory), സാംസ്കാരിക പരിണാമവാദം (Cultural Evolution theory) എന്നിവയാണവ. ഒരു പ്രത്യേക സംസ്കാരം അതിന്റെ ഗാഢത കൂടുതലുള്ള സ്ഥലത്തുനിന്നും കുറഞ്ഞ സ്ഥലത്തേക്ക് വ്യാപിക്കുന്നതാണ് വ്യാപനസിദ്ധാന്തം. ഇന്ത്യയിൽ കച്ചവടത്തിനെത്തിയ അറേബ്യൻ വ്യാപാരികളിലൂടെ പഞ്ചതന്ത്രം കഥകൾ അറേബ്യൻനാടുകളിലും പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലും പ്രചരിച്ചത് ഇത്തരത്തിലാണെന്ന് തിയോഡർ ബെൻഫേയെപ്പോലുള്ള പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. പരിണാമസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ നേർ വിപരീതമാണ് വിപരിണാമവാദം'. ഇത് ഒരു തരത്തിലുള്ള അഭിജാത വാദം കൂടിയാണ്. പരമ്പരാഗതവും പ്രാദേശികവുമായ കൊച്ചുകൊച്ചു സംസ്കാരങ്ങൾ ഇവിടത്തെ അഭിജാത സംസ്കാരത്തിന്റെ അംശങ്ങൾ അരിച്ചിറങ്ങിയിട്ടാണുണ്ടായതെന്ന് ഇവർ പറയുന്നു. ഈ വാദത്തെ അംഗീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ നാടൻകലകൾ ക്ലാസ്സിക്കൽ കലാംശങ്ങളിൽ നിന്നും നാട്ടുവൈദ്യം ആയുർവ്വേദത്തിൽ നിന്നും രൂപപ്പെട്ടതാണെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. സാമാന്യ യുക്തികൾക്ക് നിരക്കുന്നതല്ല ഈ വാദം എന്നതിനാൽ ഇതിന് സ്വീകാര്യത വളരെ കുറവാണ്.

സാംസ്കാരികനരവംശശാസ്ത്രത്തിൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ വ്യാപനത്തെയും രൂപീകരണത്തെയും സംബന്ധിച്ച് ഏറ്റവും പ്രാമാണികതയുള്ള സിദ്ധാന്തം സാംസ്കാരിക പരിണാമവാദമാണ്. ചാൾസ് ഡാർവിന്റെ ജീവശാസ്ത്രപരമായ പരിണാമ വാദത്തെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ടാണ് പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇത്തരമൊരു സമീപനം മുന്നോട്ട് വെക്കപ്പെട്ടത്. മനുഷ്യന് ജീവശാസ്ത്രപരമായ പരിണാമം സംഭവിച്ചതുപോലെ അവന്റെ സാമൂഹ്യ സംസ്കാരത്തിനും പടിപടിയായ പരിണാമം സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഏറ്റവും പ്രാകൃതമായ നരഭോജി സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നും കൃഷിവല സംസ്കാരത്തിലേക്കും അവിടെ നിന്നും നാഗരികമായ പരിഷ്കൃത സംസ്കൃതിയിലേക്കും സംസ്കാരം പരിണമിക്കുകയാണുണ്ടായത്. സാംസ്കാരിക പരിണാമത്തിന്റെ ഈ ശ്രേണിക്കിടയിലാണ് ലോകത്തിലെ ഓരോ സംസ്കാരവും നിലനില്ക്കുന്നതെന്ന് ഈ സിദ്ധാന്തം വിശദീകരിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷ് സാംസ്കാരിക നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനായ എഡ്വേർഡ് ടൈലർ, അമേരിക്കക്കാരനായ ലെവിസ് ഹെൻറി മോർഗൻ തുടങ്ങിയവർ ഈ അഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നു. വസ്ത്രധാരണം, ഭക്ഷണരീതി,

ജീവിത സൗകര്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങളിലെല്ലാം പാശ്ചാത്യരെയാണ് പല പണ്ഡിതന്മാരും മികച്ച മാതൃകയായി കരുതുന്നത്. ആധുനികവും നഗരകേന്ദ്രീകൃതവുമായ പരിഷ്കൃത സംസ്കാരമാണ വരുടേതെന്നും ഇന്ത്യപോലുള്ള രാജ്യങ്ങളിലെ സംസ്കാരം അപരിഷ്കൃതമാണെന്നുമുള്ള സമീപനവും ഇവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെക്കുറിച്ചും സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചും പഠനങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുള്ള എഡ്ഗാർ തേഴ്സ്റ്റൺ, വില്യംലോഗൻ തുടങ്ങിയവരുടെ കൃതികളിൽ ഇത്തരം സ്വരമുണ്ട്.

എന്നാൽ ഓരോ സംസ്കാരവും സവിശേഷവും തുലനാതീതവുമായ മട്ടിലുള്ള ഓരോ അനന്യതകളാണ്. അതിനെ ശ്രേണീകരിക്കുന്നതിനു പിറകിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും അധികാരപരവുമായ താല്പര്യങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നാംലോക രാഷ്ട്രങ്ങൾ എന്ന് സ്വയം അവകാശപ്പെടുന്ന ചില രാജ്യങ്ങൾ വികസിതം വികസ്വരം അവികസിതം എന്നിങ്ങനെ വികസനത്തിന്റെയും സമ്പത്തിന്റെയും ശ്രേണി നിർമ്മിച്ച് മറ്റുരാജ്യങ്ങളെ ശ്രേണീകരിക്കുന്നതിലും ഇതേ താല്പര്യങ്ങൾ തന്നെയാണുള്ളത്. വികസനത്തിന്റെയും സമ്പത്തിന്റെയും കാര്യത്തിൽ അവികസിതമായ സമൂഹമാണ് മൂന്നാം ലോകങ്ങളിലുള്ളതെന്ന് ഇത്തരം വീക്ഷണങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പരിസ്ഥിതി, സംസ്കാരം, മനുഷ്യാദ്ധ്വാനം, സമ്പത്ത് തുടങ്ങിയവയിൽ ഒന്നാം ലോക രാഷ്ട്രങ്ങളെക്കാൾ മുമ്പിൽ നില്ക്കുന്നവയാണ് വാസ്തവത്തിൽ ഇതിലെ പല രാജ്യങ്ങളും. മൂന്നാം ലോകരാഷ്ട്രങ്ങൾ തങ്ങളെക്കാൾ താണപടിയിലാണെന്നും തങ്ങളെ അനുകരിച്ചുകൊണ്ട് തങ്ങളെപ്പോലെ ആയിത്തീരാൻ ശ്രമിക്കേണ്ടവരാണെന്നും ഉള്ള ബോധത്തെ ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുകയാണ് ഇതിലൂടെ ചെയ്യുന്നത്. ഇത് ഒന്നാം ലോകരാജ്യങ്ങളുടെയും മൂലധന ശക്തികളുടെയും താല്പര്യങ്ങളെയും അധികാരത്തെയും നിലനിർത്താനുള്ള സാംസ്കാരികവും അക്കാദമികവുമായ ചില പ്രക്രിയകളുടെ ഭാഗം മാത്രമാണ്. നായാട്ടു സമൂഹത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തെ നായാട്ടു സംസ്കാരമെന്നും കൃഷിക്കാരുടേതിനെ കൃഷീവല സംസ്കാരമെന്നും നഗരത്തിൽ അധിവസിക്കുന്നവരുടേതിനെ നാഗരികസംസ്കാരമെന്നും തരംതിരിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. എന്നാൽ അവയ്ക്കിടയിൽ ശ്രേണീബന്ധം കല്പിച്ച് അതിനെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുമ്പോഴാണ് പ്രശ്നമുണ്ടാകുന്നത്.

സമൂഹം, അതിന്റെ സാമൂഹ്യവും പാരിസ്ഥിതികവുമായ ചുറ്റുപാടുകൾ, സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥ, സാംസ്കാരികമായ ഉല്പാദനത്തിന്റെയും വിനിമയത്തിന്റെയും സ്വഭാവം എന്നിവയ്ക്കനുസരിച്ച് സംസ്കാരത്തെ പല വിഭാഗങ്ങളായി തിരിക്കാം. നായാട്ടു സംസ്കാരം, കാർഷിക സംസ്കാരം, വ്യാവസായിക സംസ്കാരം, ഗ്രാമീണ സംസ്കാരം, നഗരസംസ്കാരം, പാരമ്പര്യസംസ്കാരം, പാശ്ചാത്യസംസ്കാരം, കേരളീയ സംസ്കാരം, ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം, ആധുനികസംസ്കാരം, ജന്മിത്തസംസ്കാരം, മുതലാളിത്തസംസ്കാരം, ജനകീയസംസ്കാരം, ജനപ്രിയസംസ്കാരം, മാധ്യമസംസ്കാരം, ആൾക്കൂട്ടസംസ്കാരം എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകളിൽ ഓരോരോ സന്ദർഭങ്ങൾക്കും ആവശ്യങ്ങൾക്കും അനുസരിച്ച് ചില സംസ്കാരങ്ങളെ സവിശേഷമായി പരാമർശിക്കാറുണ്ട്. നായാട്ട്, കൃഷി, വ്യവസായം, മുതലായവ ജീവിത സമ്പാദനത്തിനുള്ള ഉപാധികളാണ്. പല സമൂഹങ്ങളിലും പല ഘട്ടങ്ങളിലായി ഇവയ്ക്കു പ്രാധാന്യവും ഉണ്ടായി. ജീവിത സമ്പാദന ഉപാധി എന്നതിനുമപ്പുറം ജീവിത രീതി, മൂല്യം, ജീവിത വീക്ഷണം, പരസ്പര ബന്ധങ്ങൾ, തുടങ്ങിയവയെ നിർണയിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രധാന ഉപാധികൂടിയായി ഇതുമാറി. നായാട്ടുകാരന് കാടിനോടും, മൃഗങ്ങളോടും സവിശേഷമായ ബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. അവയെക്കുറിച്ച് പല തരത്തിലുള്ള അറിവുകളുണ്ടായിരുന്നു. കേരളീയ സമൂഹവും സംസ്കാരവും പലവിധ മാറ്റങ്ങൾക്ക് വിധേയമായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും നായാട്ടു ജീവിതത്തിന്റെ സാംസ്ക്കാരിക മുദ്രകൾ ഇന്നും കേരള സംസ്കാരത്തിലുണ്ട്. കണ്ണൂർ, കാസർകോഡ് മേഖലയിലെ, ഈയടുത്തകാലത്ത് ചില വിവാദങ്ങൾക്ക് കാരണമായിത്തീർന്ന വയനാട്ടു കുലവൻ തെയ്യത്തിന്റെ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണമാണ്. ഇരയും വേട്ടക്കാരനും വേട്ടനായുമെല്ലാം ഇന്ന് നമ്മുടെ ഭാഷയിലെ സജീവസാന്നിദ്ധ്യങ്ങളാണ്. പ്രകൃതിയോടുള്ള ആശ്രിതത്വവും ദീർഘകാലത്തേക്കുള്ള കൂട്ടായ്മാജീവിതവും കൃഷിക്കാവശ്യമാണ്. അതിനനുസരിച്ചുള്ള ആവാസവ്യവസ്ഥകളും ബന്ധവ്യവസ്ഥകളും അതിൽ രൂപപ്പെടുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. പച്ച, തെഴുപ്പ്, പഴുത്തില, മാമ്പൂ, വിത്ത് അങ്ങനെ ചെടിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പലതിനും പ്രതീകാത്മക മൂല്യമുണ്ടാകുന്നത് കാർഷിക സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നാണ്. കാർഷിക സംസ്കാരം പ്രകൃതിയോട് കുറേക്കൂടി സമരസപ്പെട്ടുപോകുന്നതാണെങ്കിൽ അതിനു നേരെ വിപരീതമാണ് വ്യാവസായിക സംസ്കാരം. പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളുടെ ചൂഷണവും ഉപഭോഗവുമാണതിന്റെ സ്വഭാവം. അത്തരം മൂല്യങ്ങളെയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെയുമാണ് ഈ സംസ്കാരം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുക. പാശ്ചാത്യം, പൗരസ്ത്യം, കേരളീയം,

ഇന്ത്യൻ, ഇറാനിയൻ എന്നെല്ലാമുള്ളത് ഓരോ ഭൂമേഖലകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സംസ്കാരത്തിന്റെ വിഭജനമാണ്. ഇവയോരോന്നും ഏകശിലാത്മകമായ സംസ്കാരമല്ല. ഒരുപാട് വ്യത്യാസങ്ങൾ നിലനില്ക്കുമ്പോഴും ഇന്ത്യയിലെ മറ്റുദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ചില പൊതുവായ ഘടകങ്ങൾ ഇതിനുണ്ട് എന്നതിനാലാണ് കേരളീയ സംസ്കാരം ഒരു പ്രത്യേക സംസ്കാരമേഖലയായിത്തീരുന്നത്. ഇതരദേശങ്ങളുമായി താരതമ്യപ്പെടുത്തി, പൊതുവായ ചില സമാനതകളെ നിർദ്ധാരണം ചെയ്തെടുത്താണ് ഓരോ ദേശസംസ്കാരത്തെയും സവിശേഷ മേഖലകളായി വർഗീകരിക്കുന്നത്. ലോകമെങ്ങും പുതിയൊരു യുക്തിബോധത്തിലും ശാസ്ത്ര സാങ്കേതികതയിലും അടിയുറച്ച പുതിയൊരു സംസ്കാരം ശക്തമായിത്തീരുന്നത് ആധുനികത ഒരു ജീവിതാവസ്ഥയെന്ന നിലയിൽ പ്രബലമായതോടെയാണ്. അതിനാൽ ആധുനിക സംസ്കാരം എന്ന തരംതിരിവ് കാലഗണനയെയും ജീവിതാവസ്ഥയെയും അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഒന്നാണ്. ജന്മിത്ത സംസ്കാരം, മുതലാളിത്ത സംസ്കാരം തുടങ്ങിയവ സമൂഹത്തിലെ രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥയുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയുള്ള തരം തിരിവാണ്.

ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ രൂപപ്പെട്ട് അവരുടേതായി വികസിച്ചുവരുന്ന സംസ്കാരമാണ് ജനകീയസംസ്കാരം. നവോത്ഥാനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടേയും കലാസമിതി പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടേയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ കേരളത്തിൽ വികസിച്ചുവന്ന പൊതുസംസ്കാരം ജനകീയസംസ്കാരമാണെന്ന് പറയാം. നാടൻകലാപാരമ്പര്യത്തെയും പൊതുവെ ജനകീയസംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. ജനപ്രിയസംസ്കാരം പൊതുവെ ജനങ്ങൾക്ക് സ്വീകാര്യമാണെങ്കിലും അതിന്റെ താല്പര്യങ്ങൾ ജനകീയമാണെന്ന് പറഞ്ഞുകൂടാ. മാധ്യമങ്ങളും സംസ്കാരവ്യവസായവും അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രവും നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ജനപ്രിയതയാണ് ഈ സംസ്കാരത്തിന്റേത് (സിനിമ, അടിപൊളിസംഗീതം, ഗാനമേളകൾ, ക്രിക്കറ്റ്, തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്). നായാട്ട്, കൃഷി തുടങ്ങിയ ജീവനോപാധികൾ സംസ്കാരത്തെ എത്രമാത്രം സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ടോ അതേപോലെ സംസ്കാരത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയ പ്രധാനഘടകമാണ് മതം. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ലോകവീക്ഷണം, ബന്ധവ്യവസ്ഥ, മൂല്യബോധം, നൈതികത തുടങ്ങിയവയെയും ദൈനംദിന ജീവിതത്തെയും സവിശേഷ സന്ദർഭങ്ങളിലുള്ള ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയുമൊക്കെ മതം നിർണയിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ബഹുമത സമൂഹത്തിൽ മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുള്ള ഉപസമൂഹങ്ങളും ഇവർക്കെല്ലാം വെവ്വേറെ സംസ്കാരവും ഉണ്ടാകും. അതിനാൽ ഹിന്ദുമത സംസ്കാരത്തെയും മാപ്പിള സംസ്കാരത്തെയും ജൈന– ബൗദ്ധ സംസ്കാരങ്ങളെയും ആദിവാസി സംസ്കാരത്തെയുമെല്ലാം നമുക്ക് പ്രത്യേകമായി പറയാൻ സാധിക്കും. കേരളത്തിലെ ഹിന്ദു സംസ്കാരത്തിൽ വൈദിക സംസ്കാരവും ബൗദ്ധ സംസ്കാരവുമെല്ലാം കൂടിക്കുഴഞ്ഞിരിക്കുന്നതു കാണാം.

സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങളുടെ ആദാന പ്രദാനങ്ങൾ

ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് നാം പറയാറുള്ളതുപോലെ സംസ്കാരത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും നമുക്കു ചില തുടർച്ചകളുണ്ട്. ഒരു സംസ്കാരത്തിൽ പുതിയ സംസ്കാരം കടന്നു വന്ന് അത് നിലവിലുള്ളതിനെ സ്വാധീനിക്കുകയോ പുതിയ വഴിയിലേക്ക് മാറ്റീത്തീർക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതാണ് അപസാംസ്കാരീകരണം (accultarisation). അപ്പോൾ പ്രസ്തുത സംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയിൽ വിച്ഛേദങ്ങളുണ്ടാവുകയും അവർ സാംസ്കാരികമായ പുതുവഴികളിൽ സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിച്ഛേദങ്ങളെക്കാളേറെ അനുസ്യൂതതകളുടെ ചരിത്രമാണ് സംസ്കാരത്തിനുള്ളത്. കൊണ്ടും കൊടുത്തും കൂടിക്കുഴഞ്ഞും ആണ് ലോകത്തിലെ മിക്കസംസ്കാരങ്ങളും മുന്നേറിയിട്ടുള്ളത്.

ബുദ്ധ–ജൈനമതങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ടുമാത്രമല്ല, അതിലെ പല ആശയങ്ങളെയും നന്മകളെയും സ്വാംശീകരിച്ചുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് ഇന്നത്തെ ഹിന്ദുമതം രൂപപ്പെട്ടത്. ഹിന്ദുമതത്തിലെ സമജീവ സ്നേഹം പോലുള്ള ആശയങ്ങളും അതിന്റെ പല തരത്തിലുള്ള ആവിഷ്കാരങ്ങളും ബൗദ്ധസംസ്കാരത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. ശബരിമല അയ്യപ്പന്റെ ഇരിപ്പിലും ഭാവത്തിലും അഹിംസാതത്വങ്ങളിലും അയ്യപ്പഭക്തരുടെ ശരണം വിളിയിലും കറുപ്പുടുപ്പിലും സംഘജീവിതത്തിലുമെല്ലാം ബൗദ്ധസംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വാധീനതയുള്ളതായി എ.ശ്രീധരമേനോനെപ്പോലുള്ളവർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. (കേരള സംസ്കാരം) പ്രാദേശികവും ദ്രാവിഡീയവുമായ മതസംസ്കാരവും വൈദികവും ബ്രാഹ്മണികവുമായ ഹിന്ദുമതസംസ്കാരവും പരസ്പരം കൂടിക്കുഴഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതിനുള്ള ഉദാഹരണങ്ങളാണ് ഇന്നു കാണുന്ന

കേരളത്തിലെ കാവുകളും അതിനോടുബന്ധപ്പെട്ട ആരാധനകളും. പല കാവുകളും ഇന്ന് ക്ഷേത്രങ്ങളാണ്. പേരിൽ മാത്രമല്ല, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലും അത്തരം മാറ്റങ്ങൾ ദൃശ്യമാണ്. മിക്ക കാവുകളിലെയും ദേവതമാർ ഹിന്ദുപുരാണത്തിലെ ദേവതമാരുമായി പുരാവൃത്തങ്ങളിലൂടെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ച് ചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മരക്കൂട്ടങ്ങൾ എന്ന നിലയിലുള്ള കാവുകളിൽ നായാട്ടുകാർ കുലചിഹ്നങ്ങളായി മരങ്ങളെ ആരാധിച്ചിരുന്ന ഗോത്ര സംസ്കാരത്തിന്റെയും നാഗാരാധനാ പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും കാർഷിക വ്യവസ്ഥയുടെയും സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങൾ തിരിച്ചറിയാനാവാത്ത വിധം കലർന്നിരിക്കുന്നു. ഇസ്ലാംമതം ഒരു പുതിയ മതമായാണ് കേരളത്തിലേക്ക് എത്തിച്ചേർന്നതെങ്കിലും അത് സ്വീകരിച്ച തദ്ദേശിയർ അക്കാലത്ത് പല സാംസ്കാരിക മുദ്രകളെയും അതോടൊപ്പം നിലനിർത്തിയിട്ടുണ്ട്. ആണ്ട്, ആണ്ട് നേർച്ച, ചന്ദനകുടം എഴുന്നള്ളത്ത്, മഖാം, മഖാംസിയാറത്ത്, ചവിട്ടുകളി, മാപ്പിള കോൽക്കളി തുടങ്ങിയ നിരവധി സാംസ്കാരിക ആവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ അതിനുള്ള തെളിവാണ്. സംസ്കാരത്തിന്റെ ആദാന പ്രദാനങ്ങൾ മതങ്ങളുടെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾക്കകത്തുമാത്രമല്ല ദൃശ്യമാവുന്നത്. ഇന്നത്തെ കേരളീയ വാസ്തുവിദ്യപോലും അത്തരത്തിൽ വികാസം പ്രാപിച്ചതാണ്. മതപരം മാത്രമല്ല ദേശപരവും, കാലപരവും, അധികാരപരവുമായ സ്വാധീനതകളും ആദാനപ്രദാനങ്ങളും ഇന്നത്തെ കേരളീയ വാസ്തുവിദ്യയിൽ കാണാൻ കഴിയും.

ഹിന്ദുമതം ബുദ്ധ ജൈനമതങ്ങളിൽ നിന്ന് പലതും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ ക്രിസ്തുമതം ഹൈന്ദവ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നും ഒട്ടേറെ സാംസ്കാരിക മുദ്രകളെ ദത്തെടുത്തിട്ടുണ്ട്. കുരുത്തോല പെരുന്നാളും, പള്ളിയിലെ ചെണ്ടമേളവും, എഴുന്നള്ളത്തുകളും, കുറിതൊടുവിക്കലും മാത്രമല്ല മാർഗ്ഗം കളിക്ക് തിരുവാതിര കളിയോടുള്ള സമാനതകളും ചവിട്ടു നാടകത്തിലെ കളരിയുടെ സ്വാധീനതയുമെല്ലാം ഇതിനു തെളിവാണ്.

കാർഷിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ചില തുടർച്ചകൾ ഉപഭോഗസംസ്കാരത്തിലും മറ്റൊരുവിധത്തിൽ നമുക്ക് കാണാൻ സാധിക്കും. ഓണം, വിഷു തുടങ്ങിയ കാർഷികാഘോഷങ്ങളോടനുബന്ധിച്ചുള്ള ആചരണങ്ങളും ഇതിന് മികച്ച ഉദാഹരണമാണ്. കുരുത്തോലയുടെ ഇളം മഞ്ഞകലർന്ന വെള്ളനിറം പുതുമയുടെ പ്രതീകമാണ്. ജീവിതത്തിന്റെയും, മരണത്തിന്റെയും (മരണാനന്തര ജീവിതത്തിനു വേണ്ടി) അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ ഇത് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. കൊന്നപ്പൂവിന്റെ മഞ്ഞ, സമൃദ്ധിയുടെ പ്രതീകമാണ്. ഇത്തരം നിറങ്ങളും പ്രതീകാത്മക മൂല്യവും സൗന്ദര്യാത്മക മൂല്യവുമെല്ലാം ഇന്നും നമ്മുടെ ജീവിതത്തിൽ സജീവമായിതുടരുന്നുണ്ട്. കമ്പോളവും, മാധ്യമങ്ങളുമാണ് ഇത്തരം സംസ്കാര മുദ്രകളെ ഇന്ന് കൂടുതൽ സജീവമാക്കി തീർക്കുന്നത് എന്ന് പറഞ്ഞാലും തെറ്റില്ല. മണ്ണിന്റെയും ജീവജാലങ്ങളുടെയും സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള കഴിവാണ് ഉർവ്വരത. അതിനാൽ അത് ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും കൂടി സങ്കൽപമാണ്. ഉർവ്വരതാസങ്കല്പം കാർഷികസംസ്കാരത്തിന്റെ ആധാരശിലകളിലൊന്നാണ്. ഇതിനെ ഏറ്റവുമധികം ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഇന്ന് കേരളത്തിലെ സ്വർണ്ണവ്യാപാരികളാണ്. ഇല്ലം നിറ, വല്ലം നിറ, തുടങ്ങിയ കാർഷിക ജീവിതാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ട ഉർവ്വരതാസങ്കൽപമല്ല, പാഞ്ചാലിക്ക് സൂര്യഭഗവാൻ സമ്മാനിച്ച അക്ഷയപാത്രത്തിന്റെ പുരാവൃത്തത്തിലൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന പുതിയ ഉർവ്വരതാസങ്കൽപമാണ് ഇന്നുള്ളത്. അക്ഷയതൃതീയയുടെ സങ്കൽപം ഇതാണ്. കാർഷിക സംസ്കാരത്തിൽ സമൃദ്ധിയോടൊപ്പം അതിന്റെ പങ്കുവെക്കലും പങ്കുവെക്കുന്നതിലെ ആഹ്ലാദവും കൂടി പ്രധാനമാണ്. ഉപഭോഗ സംസ്കാരത്തിൽ വാങ്ങി കുന്നുകൂട്ടലും ഉപഭോഗം ചെയ്യലും കൂട്ടിവെക്കുന്നതിലെ ആഹ്ലാദവുമാണ് പ്രധാനം. കൂടുതൽ വിശാലമായൊരു സമൂഹത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്താനും എളുപ്പത്തിൽ സ്വീകാര്യത കിട്ടാനും പ്രാദേശികവും കാർഷികവുമായ ഉർവ്വരതാചിഹ്നങ്ങളേക്കാൾ പൗരാണികവും ബ്രാഹ്മണികവുമായ ഉർവ്വരതാചിഹ്നങ്ങളാണ് നല്ലതെന്ന തിരിച്ചറിവ് ഇതിലുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന സവിശേഷത അതിന്റെ വൈവിധ്യമാണ്. ഒരു സമൂഹമായി ഇന്ത്യയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിച്ച നമ്മുടെ രാഷ്ട്രശില്പികളെല്ലാം ഈ വൈവിധ്യത്തിലൂന്നുകയും അതിനെ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ആഹ്വാനം നടത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. നിരവധി കാലദേശങ്ങളുടെ, സംസ്കാരങ്ങളുടെ ആദാനപ്രദാനങ്ങളിലൂടെയാണ് അത് രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. കച്ചവടത്തിനെത്തിയ ചൈനക്കാരിൽനിന്ന് ചീനച്ചട്ടിയും ചീനഭരണിയും സ്വീകരിച്ച സംസ്കാരമാണ് നമ്മുടേത്. ഒപ്പം മിഷനറിമാരുടെ ഒട്ടേറെ സംസ്കാരമുദ്രകളെയും കൊളോണിയൽ ആധുനികതയെയും ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയെയും പാശ്ചാത്യരുടെ വൈദ്യത്തെയും അറേബ്യൻ ഭക്ഷണത്തെയുമെല്ലാം സ്വീകരിച്ചവരാണ് നമ്മൾ. അതോടൊപ്പം സമ്പന്നമായ വൈദിക സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഗാന്ധിയൻ തത്വസംഹിതയുടെയും ഇന്ത്യൻ നാട്യകലയുടെയും ആയുർവ്വേദത്തിന്റെയും ചില സജീവമാതൃകകളെ ലോകസംസ്കാരത്തിന് സമ്മാനിച്ചവരുമാണ്.

പരസ്പരം കൊണ്ടും കൊടുത്തും വളർന്ന സംന്യാസിമാരുടേയും ദർഗ്ഗകളുടെയും സൂഫികളുടേയും പാരമ്പര്യമാണ് നമ്മുടേത്. നന്ദ് ഋഷി എന്ന പേരിൽ കാശ്മീരിലെ ഹിന്ദുക്കളും ഷെയ്ഖ് നൂറുദ്ദീൻ നൂറാനി എന്ന പേരിൽ കാശ്മീരിലെ മുസ്ലീങ്ങളും ആരാധിച്ചിരുന്നത് ഒരേ മഹാപുരുഷനെയായിരുന്നു. ദാലം ആരെ കാശ്മീർ എന്നും ചാരാരെ ശരീഫ് എന്നും ഇരുകൂട്ടരും വിളിച്ചുവന്നത് ഈ മഹാപുരുഷന്റെ പേരിലുള്ള ഒരേ ദേവാലയത്തെയായിരുന്നു. ഇതാണ് പിന്നീട് തീവ്രവാദികൾ തകർത്തുകളഞ്ഞത്. ഈ സംസ്കാരത്തെ വളരെയധികം അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ എഴുത്തുകാരനായിരുന്നു വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീർ. ഇത്തരം അനുഭവങ്ങളും അതിലൂടെ ലഭിച്ച ദർശനങ്ങളുമായിരുന്നു ബഷീറിന്റെ കൃതികൾ. അങ്ങനെയാണ് വൈവിധ്യമാർന്ന സംസ്കാരത്തിന് കാലദേശങ്ങളുടെയും അഭിനവ ജീവിതങ്ങളുടെയും പുതിയ വിതാനങ്ങളിലേക്ക് തുടർച്ചകൾ ഉണ്ടാകുന്നത്.

ശാസ്ത്രവും സംസ്കാരവും

ഭൗതിക സംസ്കാരം, മാനസിക സംസ്കാരം എന്നിങ്ങനെ സംസ്കാരം രണ്ടുവിധത്തിലുണ്ട്. ഇതു രണ്ടും പരസ്പര പൂരകവും പരസ്പര ബന്ധിതവുമാണ്. അറിവ് മനുഷ്യനെ മാനസികമായി മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. അറിവിന്റെ പ്രയോഗം അവന്റെ ഭൗതികലോകത്തെയും മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു. പരീക്ഷണ നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ പ്രകൃതിയെയും ഭൗതിക ലോകത്തെയും അറിയുകയും ഈ അറിവിനെ വ്യവസ്ഥീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് ശാസ്ത്രം അഥവാ സയൻസ്. ഈ അറിവിന് പ്രകൃതിയെയും ഭൗതിക ലോകത്തെയും വിശദീകരിക്കാനും വ്യാഖ്യാനിക്കാനും സാധിക്കും. ശാസ്ത്രം മനുഷ്യന്റെ ഭൗതിക ലോകത്തെയും മാനസിക ലോകത്തെയും മാറ്റുന്നു എന്നതിനർത്ഥം അവന്റെ ഭൗതിക സംസ്കാരത്തെയും മാനസിക സംസ്കാരത്തെയും അത് മാറ്റുന്നു എന്നാണ്.

പ്രാകൃത നായാട്ടു സമൂഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളും അനുഭവങ്ങളുമാണ് കൂർത്തതും മൂർച്ചയുള്ളതുമായ ആയുധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുന്നതിലേക്കവനെ നയിച്ചത്. ഈ അറിവുകളാണ് ഇതിനേക്കാൾ മെച്ചപ്പെട്ട അറിവുകളിലേക്കും പ്രയോഗങ്ങളിലേക്കും ചെന്നെത്താൻ അവനെ സഹായിച്ചത്. ഇതേപോലെ കാർഷിക ജീവിതത്തിൽ നടത്തിയ നിരീക്ഷണ പരീക്ഷണങ്ങളാണ് ഓരോ ദേശകാലങ്ങൾക്കനുസരിച്ച മെച്ചപ്പെട്ട വിത്തുകളിലേക്കവനെ നയിച്ചത്. ഇതെല്ലാം അവന്റെ ജീവിത സമ്പാദനത്തെ കൂടുതൽ മെച്ചപ്പെടുത്തി. ജീവിത സമ്പാദനം മെച്ചപ്പെടുകയും മിച്ചമൂല്യം ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് അവന് കൂടുതൽ മേഖലകളിലേക്ക് തന്റെ അന്വേഷണങ്ങളെ വ്യാപരിപ്പിക്കാൻ സാധിച്ചത്. അതെല്ലാം പടിപടിയായി അവന്റെ സംസ്കാരത്തിലും സാമൂഹ്യഘടനയിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കി. ഇരുമ്പ് കണ്ടുപിടിക്കുകയും ഇരുമ്പായുധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കുകയും ചെയ്ത സമൂഹത്തിന് കൃഷിയിൽ മാത്രമല്ല അഭിവൃദ്ധിയുണ്ടായത്. അവർ മികച്ച യുദ്ധോപകരണങ്ങൾ കൂടിയുണ്ടാക്കുകയും സുശക്തമായ സൈനിക സന്നാഹമൊരുക്കുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ആധിപത്യം എളുപ്പത്തിൽ കൈവരിക്കാനും അവർക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ അധികാരത്തിൽ വന്നവരുടെ ആശയങ്ങൾക്കും സംസ്കാരത്തിനും സമൂഹത്തെ ഭരിക്കാനും നയിക്കാനും സാധിച്ചു. സംസ്കാരത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനും വ്യാപനത്തിനും പിറകിൽ ചരിത്രത്തിന്റെ ഓരോ ഘട്ടത്തിലും ശാസ്ത്രം പ്രധാന പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്.

എഴുത്തുവിദ്യയുടെ രൂപപ്പെടൽ മാനവവംശത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലെ സുപ്രധാനമായ ഒരു വഴിത്തിരിവാണ്. വിദൂരഭൂതകാലത്തിന്റെ പോലും അനുഭവങ്ങളെയും ഓർമ്മകളെയും വർത്തമാനത്തിൽ സന്നിഹിതമാക്കാൻ അതിനു സാധിച്ചു. അറിവുകളുടെ തുടർച്ചയും കൂടുതൽ എളുപ്പമായി. ചരിത്രവും വിജ്ഞാനവും പരമ്പരയായി കൈമാറ്റം ചെയ്തുവന്ന പുരോഹിത വൃന്ദങ്ങളിൽ നിന്നും രാജഗുരുക്കന്മാരിൽ നിന്നും അതെല്ലാം എഴുത്തറിയാവുന്ന കൂടുതലാളുകളിലേക്കെത്തിച്ചേർന്നു. ഇതുവഴി ഇത്തരക്കാർ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത നിഗൂഢതകളും അധികാരവും ഇല്ലാതാവുകയും അറിവ് ജനകീയമായി ത്തീരുകയും ചെയ്തു.

ഇത്തരത്തിൽ തികച്ചും അനുപൂരാത്മകമായ ബന്ധം മാത്രമല്ല, ചരിത്രത്തോടും സംസ്കാരത്തോടും ശാസ്ത്രത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. ചിലപ്പോഴെങ്കിലും അത് സംഘർഷാത്മകവും ആയിരുന്നു. ബ്രൂണോയെ ചുട്ടുകൊല്ലുകയും ഗലീലിയോവിനെ തുറുങ്കിലടക്കുകയും ചെയ്തത് അവർ കണ്ടെത്തിയ ശാസ്ത്ര സത്യങ്ങൾ മതം നിർമ്മിച്ച ലോക വീക്ഷണത്തിനെതിരായതുകൊണ്ടാണ്. കോപ്പർ നിക്കസ്സിന്റെ സൗരയൂഥ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൂടെ ബഹുദൂരം സഞ്ചരിച്ചയാളായിരുന്നു ബ്രൂണോ. പ്രപഞ്ചം അനന്തമാണെന്നും ചിലപ്പോൾ

ഒന്നിലേറെ പ്രപഞ്ചങ്ങളുണ്ടാകാമെന്നും അദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മതദർശനത്തിനെതിരായിരുന്നു ഇത്. അതുകൊണ്ടാണ് ബ്രൂണോയെ ഏഴുവർഷം തടവറയിൽ പീഡിപ്പിക്കുകയും ഒടുവിൽ ജീവനോടെ ദഹിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തത്. ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലും ലോകത്തിന്റെ ചിലഭാഗങ്ങളിലെങ്കിലും ഡാർവ്വിന്റെ പരിണാമസിദ്ധാന്തത്തോടൊപ്പം അതേ പ്രാധാന്യത്തിൽ ക്രിസ്തുമതത്തിന്റെ സൃഷ്ടിവാദവും (ഉല്പത്തിവാദം) പഠിപ്പിക്കുന്നുവെന്നത് ഒരു വസ്തുതയാണ്. അതിനാൽ പലപ്പോഴും മതാത്മക സംസ്കാരത്തോട് സംഘർഷത്തിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടുകൂടിയാണ് പുതിയൊരു സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉരുവും ഉരുവവുമായി ശാസ്ത്രം വർത്തിച്ചത്.

നാഗരികതയും സംസ്കാരവും

ആനന്ദ്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ജൈവമനുഷ്യൻ' എന്ന പഠനത്തിൽ ലോകത്തിലെ സംസ്കാരങ്ങളെ ചരിത്രപരമായി വിഭജിക്കുന്നുണ്ട്. അവ യഥാക്രമം പ്രാചീന നഗര സംസ്കാരം (ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരം), മധ്യകാല നഗരസംസ്കാരം (കൗടില്യൻ നഗരങ്ങളുടെയും മറ്റും സംസ്കാരം), ആധുനിക നഗരസംസ്കാരം (സമകാലീന വ്യാവസായിക സംസ്കാരം) എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് മേഖലകളായി തിരിക്കുന്നുണ്ട്. നഗരവും സംസ്കാരവും എത്രമേൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ തെളിവ് കൂടിയാണിത്. നഗരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടത്, നഗരത്തിന്റെ അവസ്ഥ, ഭാവം തുടങ്ങിയ അർത്ഥത്തിലാണ് നാഗരികത എന്ന പദം ഉപയോഗിച്ചു വരുന്നത്. നഗരമെന്ന വാക്കിന്റെ അർത്ഥോല്പാദനത്തിനു പിന്നിൽ എപ്പോഴും ഗ്രാമം എന്നൊരു അപരത്വമുണ്ട്. ഗ്രാമത്തിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായി ജനങ്ങൾ തിങ്ങിപ്പാർക്കുന്ന ഇടമാണ് നഗരം. അത് ഗ്രാമത്തേക്കാൾ വിശാലവും ആയിരിക്കും. ജനസംഖ്യാ കേന്ദ്രീകരണം മാത്രമല്ല നഗരത്തെ ഗ്രാമത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. അതോടൊപ്പം സാമ്പത്തിക കേന്ദ്രീകരണവും അധികാര കേന്ദ്രീകരണവും കൂടി നഗരങ്ങൾക്കുണ്ട് എന്നതാണ്. കൂടുതൽ പരിഷ്കൃതരായിട്ടുള്ളവർ, കൂടുതൽ വികസനം കൈവരിച്ചവർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള അർത്ഥവും നാഗരികർക്ക് കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ നാഗരികത എന്നത് കൂടുതൽ വികസിതവും പരിഷ്കൃതവുമായ ജീവിതാവസ്ഥ കൂടിയാണ്. മെച്ചപ്പെട്ട ജീവിത സൗകര്യങ്ങൾ ലഭ്യമാകുന്ന അവസ്ഥ കൂടിയാണത്.

നായാടി നടന്ന മനുഷ്യർക്കും ഇടയജീവിതം നയിച്ചിരുന്നവർക്കും സ്ഥിരമായ അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങളുണ്ടായിരുന്നില്ല. കാർഷികവൃത്തിയോടുകൂടിയാണ് സ്ഥിരമായ അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങൾ മനുഷ്യചരിത്രത്തിലുണ്ടായിത്തീർന്നത്. ജലലഭ്യതയും കൃഷിക്കനുയോജ്യമായ അനുകൂലനങ്ങളും ഉള്ള ഇടങ്ങളിൽ ആളുകൾ കേന്ദ്രീകരിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ അത്തരം സ്ഥലങ്ങളിൽ ജനസംഖ്യാകേന്ദ്രീകരണം ഉണ്ടായി. പടിഞ്ഞാറ് സിന്ധുനദിക്കും തെക്ക് നർമ്മദയുടെ മുഖത്തിനും കിഴക്ക് ഗംഗാ – യമുനാ ദുവാബിനും ഇടയ്ക്കുള്ള അഞ്ചുലക്ഷം ചതുരശ്ര നാഴികയോളം വരുന്ന സ്ഥലം അത്തരത്തിൽ ഒന്നു മാത്രമായിരുന്നു. പ്രാചീന നഗര സംസ്കാരങ്ങളിലൊന്നായ ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ നഷ്ടാവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ളത് മുഖ്യമായും ഇവിടെനിന്നാണ്. തൂക്കം, അളവ്, നാണയവ്യവസ്ഥ, ലിപി, വാസ്തുവിദ്യ, നഗരസംവിധാനം തുടങ്ങിയവയിലുള്ള സമാനതയാണ് ഈ നാഗരികതയുടെ സംസ്കാരസവിശേഷതയായി വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. വികസിതമായൊരു നാഗരികതയിൽ നിന്ന് നാം പ്രതീക്ഷിക്കുന്ന മട്ടിലുള്ള ആയുധങ്ങളോ, കോട്ടകളോ കൊട്ടാരങ്ങളോ സുഖലോലുപതയുടെ മറ്റടയാളങ്ങളോ അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ബി.സി. ഇരുപത്തിരണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ ബി.സി. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളിലായാണ് ഈ സംസ്കാരം നിലനിന്നിരുന്നത്. പുറത്തുനിന്നും അടിച്ചേല്പിക്കാത്ത മട്ടിൽ ആന്തരികമായി സ്വയം സ്വീകരിക്കുന്ന ഒരു ഏകതാബോധവും അധികാരവും ഇവർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ആന്തരികമായ നവീകരണ ശ്രമങ്ങളുടെ അഭാവത്തിൽ അധിനിവേശ സംസ്കാരത്തിനു മുന്നിൽ ഈ നാഗരികതയും അതിന്റെ സംസ്കാരവും സ്വാഭാവികമായ പതനം നേരിടുകയായിരുന്നുവെന്ന് ആനന്ദിനെപ്പോലുള്ളവർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതത്തിനാധാരമായ പശ്ചാത്തല സംവിധാനങ്ങളുടെ യോഗ്യതയെ മുൻനിർത്തിയാണ് നാഗരികതയുടെ തോതിനെ നാം നിശ്ചയിക്കുന്നത്. മണ്ണിനും കാലാവസ്ഥയ്ക്കുമനുസരിച്ച് ചെടികൾ പുഷ്പിക്കുന്നതുപോലെ, ഇത്തരം യോഗ്യതകൾക്കനുസരിച്ച് ജീവിതത്തിനുണ്ടാകുന്ന പുഷ്പീകരണമാണ് ഈ നാഗരികതയുടെ സംസ്കാരം. നാഗരികത (+ പരിഷ്കാരം/ വികസനം), സംസ്കാരം, വികസനം എന്നിവ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ആശയങ്ങളാണ്. മധ്യകാല നാഗരികതയെയും ആധുനിക നാഗരികതയെയും അതിന്റെ സംസ്കാരം, സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയഘടന എന്നിവയോടു ബന്ധപ്പെടുത്തി പഠിക്കുമ്പോൾ ഇക്കാര്യം ഒന്നുകൂടി വ്യക്തമാകും.

ബി.സി. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ എ.ഡി. 18–ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളിലായാണ് മധ്യകാല നാഗരികത നിലനിന്നത്. സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരം, ഈജിപ്ഷ്യൻ സംസ്കാരം, സുമേറിയൻ സംസ്കാരം തുടങ്ങിയവ ഇതിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ബി.സി. 2500 ആകുമ്പോഴേക്കും സിന്ധിലും, പഞ്ചാബിലുമൊക്കെ വലിയ നഗരങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടിരുന്നു. (ഗോർഡൺ ചൈൽഡ്). മുൻകൂട്ടി ആസൂത്രണം ചെയ്ത പദ്ധതി അനുസരിച്ച് നിർമ്മിച്ച തെരുവുകളും ഇടവഴികളും ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇതിന് അഭിമുഖമായായിരുന്നു വീടുകൾ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. ചൂളയ്ക്ക് വെച്ച ഇഷ്ടികകൾ കൊണ്ടാണ് വീടുകൾ നിർമ്മിച്ചിരുന്നത്. വീടുകളിലെ ആവശ്യത്തിനായുള്ള അഴുക്കു ചാലുകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈജിപ്ഷ്യൻ, സുമേറിയൻ നാഗരികതയിലെല്ലാം ഇഷ്ടികകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. നാഗരികതയുടെ വികാസത്തോടൊപ്പം ഇവർ തമ്മിലുള്ള പരസ്പര സമ്പർക്കവും വർദ്ധിച്ചു. അതിന്റെ കൂടി ഫലമാണ് അസംസ്കൃത വസ്തു സമാഹരണവും, ഉല്പന്നങ്ങളുടെ കമ്പോളവും ലക്ഷ്യമിട്ടുകൊണ്ടുള്ള കോളനി വല്ക്കരണങ്ങൾ.

ആധുനിക നഗരങ്ങളുടെയും നഗര സംസ്കാരത്തിന്റെയും ആവിർഭാവത്തോടു കൂടിയാണ് ഇതൊരു യാഥാർത്ഥ്യമായി തീർന്നത്. സ്ഥിരവാസികളായ മനുഷ്യർ വാണിജ്യവും, വ്യവസായവും ലക്ഷ്യമിട്ടുകൊണ്ടുള്ള സഞ്ചാരങ്ങൾ വ്യാപകമാക്കിയതോടെയാണ് ആധുനിക നഗരസംസ്കാരം രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയത്. എ.ഡി. 18– ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതല്ക്കാണ് ആധുനിക നഗര സംസ്കാരത്തിന്റെ കാലം. മധ്യകാല നഗര സംസ്കാരത്തിൽ കാർഷികമായ ഉല്പാദനം തന്നെയായിരുന്നു പ്രധാനം. മറ്റു വ്യവസായങ്ങൾ ഇതിനോടനുബന്ധമായ വ്യവസായങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു. കാർഷികോല്പാദന വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് വേറിട്ട് കുറേക്കൂടി സ്വതന്ത്രമായ ഒരവസ്ഥയിലേക്ക് ശാസ്ത്രം മാറി വന്നു. മനുഷ്യൻ കണ്ടെത്തിയ സാങ്കേതിക വിദ്യകൾ അവനെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സ്ഥിതി വന്നു. മധ്യകാല നഗരങ്ങളിലെ ഉല്പാദനത്തെയും വ്യവസായത്തെയും അക്കാലത്ത് ഭരണനിർവ്വഹണം നടത്തിയിരുന്ന ഫ്യൂഡൽ രാജഭരണവ്യവസ്ഥ നേരിട്ട് നിയന്ത്രിച്ചിരുന്നു. ആധുനിക നാഗരികതയിലേക്കു വരുമ്പോൾ തൊഴിലാളികൾക്കും ഭരണാധികാരികൾക്കുമിടയിൽ ഒരു പ്രത്യേകവർഗ്ഗമായി വ്യാപാരികളും വ്യവസായികളും മാറിയിരുന്നു. ഭരണവർഗ്ഗത്തിന് സമാന്തരമായ ഒരു വിഭാഗം തന്നെയായി ഇവർ മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. മധ്യകാലനാഗരികതയിൽ ഫ്യൂഡൽ – രാജഭരണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും താല്പര്യങ്ങളും പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നെങ്കിൽക്കൂടിയും ഒരളവോളം സമൂഹത്തിൽനിന്ന് സമൂഹത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ചുള്ള വളർച്ചയുടെ നൈസർഗികതയും സ്വാഭാവികതയും നാഗരികതയ്ക്കുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ആധുനിക നാഗരികതയുടെ വളർച്ചയിൽ ഈ നൈസർഗികതയും സ്വാഭാവികതയും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പകരം, സമാന്തര ഭരണവർഗമായി മാറിയ സമ്പന്നരുടെ സ്വാർത്ഥമായ താല്പര്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ച്, വ്യവസായത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സഹായത്തോടെ ആസൂത്രണം ചെയ്ത ഒരു കൃത്രിമ വ്യവസ്ഥ മുകളിൽ നിന്ന് താഴോട്ടേക്ക് അടിച്ചേല്പിക്കുകയാണുണ്ടായത് (ആനന്ദ് : 1996). ഇങ്ങനെ നാഗരികതയും ശാസ്ത്രവും സാമൂഹ്യഘടനയും അധികാരവും സംസ്കാരവും പരസ്പര ബന്ധിതത്വത്തിലും പരസ്പര നിർണയനത്തിലും പ്രവർത്തിച്ചതായി ചരിത്രം വിശദമാക്കുന്നു.

സംസ്കാരവും ആധുനികതയും

ഒരു ചരിത്രഘട്ടത്തിലുണ്ടായ സവിശേഷമായ ജീവിതാവസ്ഥയെയാണ് ആധുനികത എന്ന പദം കൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. ആധുനികതാവാദം എന്ന പേരിൽ ഒരു കുടക്കീഴിൽ നിർത്താവുന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു കൂട്ടം ആശയങ്ങളുടെയും അതിന്റെ പ്രയോഗങ്ങളുടെയും പരിണിതഫലമാണ് ആധുനികത. പതിനെട്ടുമുതൽ ഇരുപതുവരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് ഇന്ത്യൻ ആധുനികത സജീവമായിത്തീരുന്നതെങ്കിൽ യൂറോപ്പിൽ അതിലേക്കു നയിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങൾ പതിനാല് – പതിനഞ്ച് നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ തന്നെ ദൃശ്യമായിരുന്നു. നിഘണ്ടുകൾ ആധുനികതയ്ക്ക് കല്പിച്ചിരിക്കുന്ന അർത്ഥം പൊതുവെ പുതിയത്, പരിഷ്ക്കരിച്ചത്, സമകാലീനതയോടടുത്തു നില്ക്കുന്നത് എന്നെല്ലാമാണ്. അതിനാൽ സംസ്കാരത്തെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം ആധുനികത എന്നത് തുടർച്ചകളേക്കാളേറെ വിച്ഛേദങ്ങൾ സൂക്ഷിക്കുന്ന അവസ്ഥ കൂടിയാണ്.

ജാതി, മതം, വംശം, ഗോത്രം, കുലം തുടങ്ങിയവയെ ആശ്രയിച്ചുള്ള സാമൂഹ്യഘടനയായിരുന്നു ആധുനികപൂർവ്വവ്യവസ്ഥയിൽ നിലനിന്നിരുന്നത്. പരമ്പരാഗതവും പൂർവ്വ നിശ്ചിതവുമായ കുടുംബബന്ധങ്ങൾ, സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ, മൂല്യബോധം, ഭക്ഷണ ശീലം, തൊഴിലുപകരണങ്ങൾ, ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, കലകൾ എന്നിവയായിരുന്നു ആധുനികതയ്ക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ സവിശേഷതകൾ. പരീക്ഷണ നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത യുക്തിബോധം ആധുനികതയുടെ പ്രധാന സവിശേഷതകളിലൊന്നായിരുന്നു. ഇത് ഒരു ഭാഗത്ത് ശാസ്ത്രീയമായ പുതിയ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളിലേക്കും അതിന്റെ പ്രായോഗികതയിലൂന്നിയ സാങ്കേതിക വിദ്യകളിലേക്കും നയിച്ചു. മറുഭാഗത്താകട്ടെ അന്വേഷണാത്മകതയിലേക്കും സാഹസികതയിലേക്കും നയിച്ചു. ശാസ്ത്രവികാസം റോഡ്, പാലം, അണക്കെട്ട്, വൈദ്യുതി, വ്യവസായവല്ക്കരണം തുടങ്ങിയവയിലേക്കു നയിച്ചു. അന്വേഷണാത്മകത ദേശാന്തര സഞ്ചാരങ്ങളിലേക്കും പുതിയ സംസ്കാരങ്ങളെ അറിയുന്നതിലേക്കും സംസ്കാരങ്ങളെയും അവനവനെത്തന്നെയും താരതമ്യാത്മകമായി വിവേചിച്ച് പുതിയ സ്വയംബോധ്യങ്ങൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിലേക്കും നയിച്ചു. കലയിലും സാഹിത്യത്തിലും ഇത്തരം ബോധ്യങ്ങളുടെ അതിശക്തമായ സ്വാധീനം തന്നെയുണ്ടായി.

സാർവ്വലൗകിക മനുഷ്യൻ, സ്വാതന്ത്ര്യം, സോഷ്യലിസം, ജനാധിപത്യം തുടങ്ങിയ വിമോചനാത്മകമായ ആശയങ്ങളും ഇതിനെല്ലാം വേണ്ടിയുള്ള സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ലോകത്ത് സജീവമായി. സാഹിത്യവും കലകളും ഇതിനനുസൃതമായ പുതിയ ആശയങ്ങളെയും വൈകാരികവും സൗന്ദര്യപരവുമായ അനുഭൂതികളെയും വ്യാപകമായി ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. ഒരാശയം എന്ന നിലയ്ക്കും വികാരമെന്ന നിലയ്ക്കും ദേശീയത ശക്തിപ്പെട്ടു. ജാതി, മതം, ഗോത്രം, കുലം തുടങ്ങിയ ബോധങ്ങളിൽ നിന്നും കൂട്ടായ്മകളിൽ നിന്നും മനുഷ്യർ പതുക്കെപ്പതുക്കെ സ്വതന്ത്രരായി തുടങ്ങി.

ആധുനികതയുടെ പ്രധാന സവിശേഷതകളിലൊന്നായിരുന്നു ആശയ വിനിമയ മേഖലയിലെ സാങ്കേതിക വിദ്യാവികാസം. ഇത് സ്ഥലപരവും കാലപരവുമായ പരിമിതികളെ അതിവർത്തിച്ചുകൊണ്ട് വ്യക്തികൾക്കും, വിവിധ സമൂഹങ്ങൾക്കും ആശയ വിനിമയത്തിന് അവസരമുണ്ടാക്കി. സ്ഥലകാല സംബന്ധിയായ കുതിച്ചു ചാട്ടത്തിന്റെ വർദ്ധിതമായ പ്രവേഗത്തിനിടയിലും ഒരുതരം നിശ്ചലാവസ്ഥ ഉണ്ടാക്കാൻ ആധുനികതയ്ക്ക് സാധിച്ചു. ഉല്പാദകരിൽ നിന്നും ഉപഭോക്താക്കളിലേക്കുള്ള മാറ്റം ചരിത്രത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും വലിയൊരു കുതിച്ചു ചാട്ടമാണ്. ഇതിൽ ഒരു മനോഭാവത്തിന്റെ പരിണാമം അഥവാ സാംസ്കാരിക പെരുമാറ്റത്തിന്റെ പരിണാമം ഉണ്ട്. എന്നാൽ അതിനെ എത്രപേർ തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്? ഉണ്ടെങ്കിൽ തന്നെ ആ തിരിച്ചറിവ് എത്രത്തോളം അഗാധമാണ്? ഇത്തരത്തിലുള്ള മനോഭാവത്തിന്റെ മാറ്റം സമൂഹം തിരിച്ചറിയാതെപോവുന്നത് ഈ മാറ്റത്തിന് സമാന്തരമായി പുതിയ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉല്പന്നങ്ങൾ അവരുടെ ജീവിതത്തിൽ നിറഞ്ഞു നില്ക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. പുതിയ ഭക്ഷ്യവിഭവങ്ങൾ, പുതിയ പച്ചക്കറികൾ, പുതിയ പാചക രീതികൾ, പുതിയ പാത്രങ്ങൾ, പുതിയ പരസ്യങ്ങൾ അങ്ങനെ എന്തുമാകാം സാംസ്കാരിക ഉല്പന്നങ്ങൾ. സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയയിലും അതുവഴി സാംസ്കാരിക പെരുമാറ്റത്തിലും വലിയ മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടാകുമ്പോഴും ആ മാറ്റത്തെ തിരിച്ചറിയാനാവാത്ത വിധം അവരുടെ ജീവിതത്തെ സാംസ്കാരിക ഉല്പന്നങ്ങളെ കൊണ്ട് നിറച്ചുവെച്ചുവെന്നതും ആധുനികതയുടെ സവിശേഷതയാണ്.

ഇങ്ങനെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രക്രിയകളിൽ നിന്നും സാംസ്കാരിക പെരുമാറ്റങ്ങളിൽ നിന്നും ശീലങ്ങളിൽ നിന്നും ഒരു സമൂഹം വിട്ടുപോന്നു എന്നുള്ളതാണ് ആധുനികതയുടെ പ്രധാന സവിശേഷത. ജാതിയുടെയും, കുലത്തിന്റെയും വംശത്തിന്റെയും പേരിൽ കൂട്ടായ്മകളായി നിന്നവർക്കിടയിൽ വ്യക്തിബോധവും, സ്വത്വബോധവും വളർത്താൻ ആധുനികതയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞു. പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും അതിന്റെ മൂല്യങ്ങളിൽ നിന്നും വിടുതൽ നേടിയ പൗരസമൂഹമായി അവർ വളർന്നു. പൗരസമൂഹമെന്ന നിലയിൽ ഇവർ മൂരിനിവർന്നെണീറ്റപ്പോൾ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളും, ഫ്യൂഡൽ വ്യവസ്ഥയും തകർന്നു വീഴുകയും ആധുനിക ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ പിറവിയെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ദേശരാഷ്ട്രങ്ങൾ ഉണ്ടായി വന്നതോടെ ദേശീയ പതാകയും ദേശീയഗാനവും ഉണ്ടാവുകയും മതേതരമായ പുതിയ സാംസ്കാരിക പ്രതീക വ്യവസ്ഥകൾ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്തു.

സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾ

മനുഷ്യ ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തവിതാനങ്ങളെയും അടിമുടി പുണർന്നു നില്ക്കുന്നു സംസ്കാരം. ജീവിതത്തെയോ, ജീവിതത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു തലത്തെയോ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തി മാറ്റി വിവരിക്കുക അസാധ്യമാണ്. അതുകൊണ്ട് തന്നെ മനുഷ്യനെ കുറിച്ച് പഠിക്കുന്ന എല്ലാ വിഷയങ്ങൾക്കും സംസ്കാരം ഒരു പാഠ്യവസ്തുവാണ്. നരവംശ ശാസ്ത്രത്തിനും, മന:ശാസ്ത്രത്തിനും സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രത്തിനും ചരിത്രത്തിനും ഫോക്‌ലോറിനും, സാഹിത്യത്തിനും, സംസ്കാര പഠനത്തിനുമെല്ലാം സംസ്കാരം ഒരു പ്രധാന ദത്തമാണ്. ഓരോ പഠന വിഷയവും തങ്ങളുടെ ആവശ്യത്തിനും, അതാത് കാലങ്ങളിലുള്ള സമീപനരീതിക്കനുസരിച്ചുമാണ് ഇതിനെ പഠിച്ചത്.

നരവംശ ശാസ്ത്രത്തിൽ വളരെയധികം വികാസം പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു ശാഖയാണ് സാംസ്കാരിക നരവംശശാസ്ത്രം. പേര് സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ വ്യത്യസ്ത വിഭാഗങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തെ കുറിച്ചാണ് ഈ ശാഖ പഠിക്കുന്നത്. ആഹാരം, വസ്ത്രം, പാർപ്പിടം തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യ ആവശ്യങ്ങളുടെ വികാസവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി കൊണ്ട് സംസ്കാര രൂപീകരണത്തെ പഠിക്കുന്നതാണ് ഇവർ മുന്നോട്ട് വെച്ച ഒരു രീതി. എബ്രഹാം മാസ്ലോവിന്റെ സാമൂഹ്യ ആവശ്യങ്ങളുടെ ശ്രേണീകരണം സംബന്ധിച്ച സിദ്ധാന്തമാണ് ഈ സമീപനത്തിന് ആധാരമായിട്ടുള്ളത്. മോർഗൻ, എഡ്വേർഡ് ബി ടെയിലർ തുടങ്ങിയവർ വികസിപ്പിച്ച സാംസ്കാരിക പരിണാമവാദമാണ് മറ്റൊരു സമീപന രീതി. തിയോഡർ ബെൻഫെ, ഡാനിയൽ ബ്രിൻടൺ തുടങ്ങിയവർ മാതൃക കാണിച്ച വ്യാപന സിദ്ധാന്തം മറ്റൊരു സമീപന രീതിയാണ്. ഇതിന് പുറമെ സംസ്കാരത്തെ ചരിത്രപരമായി സമീപിക്കുന്ന രീതിയും വ്യത്യസ്ത സംസ്കാരങ്ങളെ തുലനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുന്ന രീതിയും നടപ്പിൽ വന്നു. ഒരു സംസ്കാരത്തെ മൂല്യ നിർണ്ണയം ചെയ്യുമ്പോൾ ആ സംസ്കാരത്തിനകത്ത് നിർത്തിവേണം അതിനെ പരിശോധിക്കാൻ എന്ന് വാദിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ആപേക്ഷികതാവാദവും (Cultural relativity theory) സംസ്കാരത്തെ പഠിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രധാന സമീപന രീതികളിലൊന്നായി തീർന്നു.

സംസ്കാര പഠനം ഒരു പ്രത്യേക പഠനവിഷയമായി മാറുന്നത് 1960കളിലാണ്. ബ്രിട്ടനിലെ ബർമ്മിംഗ്ഹാം സർവ്വകലാശാലയിൽ സമകാലിക സംസ്കാര പഠനകേന്ദ്രം (center for contemporary cultural studies - CCCS)സ്ഥാപിതമായത് 1964ലാണ്. അമിൽകർ കബ്രാളിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഗിനിയയിൽ ആഫ്രിക്കൻ പഠനകേന്ദ്രം (സെന്റർ ഫോർ ആഫ്രിക്കൻ സ്റ്റഡീസ്)സ്ഥാപിച്ചതും ഇതേ ദശകത്തിൽ തന്നെയാണ്. സംസ്കാര പഠനത്തിന്റ മേഖലയിൽ ശ്രദ്ധേയരായ ഒട്ടേറെ പണ്ഡിതന്മാർ മുന്നോട്ട് വന്നതോടൊപ്പം തന്നെ ഈ പഠന വിഷയത്തിന് കൂടുതൽ സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറയും രാഷ്ട്രീയമായ ഉൾക്കാഴ്ചകളും ഉണ്ടായി വന്നു. സംസ്കാരപഠനം എന്നനിലയിലേക്ക് ഈ വിഷയം വികസിച്ചതോടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ അക്കാദമികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ നിർണ്ണയന ശേഷി കൂടുതൽ തിരിച്ചറിയപ്പെട്ടു. അതോടെ ഈ നൂറ്റാണ്ടിലെ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ പഠന വിഷയങ്ങളിലൊന്നായി സംസ്കാരപഠനം മാറാൻ തുടങ്ങി. ജീത്‌സിംഗ് ഉബറോയിയുടെ 'സയൻസ് ആന്റ് കൾച്ചർ' (1978), ആശിഷ് നന്ദിയുടെ 'ആൾടർനേറ്റീവ് സയൻസ്' എന്നിവ സംസ്കാരവും ശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ഇന്ത്യയിൽ നടന്ന സംസ്കാരപഠനത്തിനുള്ള ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക്കിന്റെ 'കോളനിയനന്തരവാദത്തിന്റെ യുക്തിയുടെ വിമർശനം' (A critique of Post colonial Reason- Towards a History of the vanishing present), 'പ്രാന്തവൽകൃതന് പറയാനാവുമോ?' (Can the subalternspeak) എന്നീ പഠനങ്ങൾ സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ മൂർച്ചയ്ക്ക് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാര പഠനത്തിൽ നിന്നുള്ള ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.

മാത്യു ആർനോൾഡിനെപ്പോലുള്ളവർ കുലീനതാവാദപരമായ സമീപനമാണ് സംസ്കാരത്തിനോട് വെച്ചു പുലർത്തിയത്. ഒരു സൗന്ദര്യാത്മക സംവർഗമായിരുന്നു അവർക്ക് സംസ്കാരം. കുലീനമായ പെരുമാറ്റമോ, മൂല്യമോ, സൗന്ദര്യാത്മക സംവർഗമോ ആയിരുന്നു ഇവർക്ക് സംസ്കാരം. ദൈനംദിന ജീവിത പ്രയോഗങ്ങളിലൂടെ ജീവിതത്തെ ത്വരിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതിനുള്ള പ്രത്യേക സംവിധാനമായാണ് നരവംശ ശാസ്ത്രം സംസ്കാരത്തെ കണ്ടത്. ഈ രണ്ടു സമീപനത്തിനുമിടയിലാണ് റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് സംസ്കാരത്തെ വിലയിരുത്തിയത്. ഒരു സമഗ്രജീവിത രീതിയുടെ ഘടക സാമഗ്രികൾ തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണ്ണ ബന്ധവ്യവസ്ഥയായാണ് വില്യംസ് സംസ്കാരത്തെ കണ്ടത്. ഇന്നോളമുള്ള മനുഷ്യസമൂഹങ്ങളുടെ ചരിത്രവും സംസ്കാരവും രൂപപ്പെട്ടത് പോരാട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ്. അതുകൊണ്ട് സമഗ്രപോരാട്ടങ്ങളുടെ ഫലമാണ് സംസ്കാരമെന്ന് ഇ.പി. തോംസണും അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. (സുനിൽ.പി. ഇളയിടം: 2007).

കുലീനതാവാദികളുടെ സൗന്ദര്യാത്മക ഗണത്തിനും നരവംശ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദൈനംദിന പ്രയോഗമെന്ന ഗണത്തിനും മധ്യേ സംസ്കാരത്തെ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമവും റെയ്മണ്ട് വില്യംസിന്റെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായി. ഇതിനദ്ദേഹം ഊർജ്ജം സ്വീകരിച്ചത് മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്താധാരയിൽ നിന്നാണ്. സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന രണ്ട് പ്രബല ധാരണകളെ നിരസിച്ചുകൊണ്ടാണ് സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിസ്റ്റ് വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. അതിലൊന്ന് സംസ്കാരത്തെ കലയും സാഹിത്യവുമായി കാണുന്ന സൗന്ദര്യാത്മക/വരേണ്യ വീക്ഷണം തന്നെ. മറ്റേത് സംസ്കാരത്തെ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളായി കണക്കാക്കുന്ന നരവംശ ശാസ്ത്രവീക്ഷണവും. ബോധത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തിയുള്ള സമീപനമാണ് മാർക്സിയൻ ചിന്താധാര മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. നിലനില്ക്കുന്ന അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളിൽ ബദ്ധമാണ് ബോധം. എന്നാൽ ഈ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളെ മാറ്റിത്തീർക്കാനും ബോധത്തിനു കഴിയും. ബോധം സാംസ്കാരികമായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ സംസ്കാര സ്വരൂപത്തിൽ മാറ്റമുണ്ടാക്കാനും അതിനു കഴിയുന്നു. അടിത്തറ – മേല്പുര എന്ന സ്ഥലരൂപകത്തിലൂടെയാണ് ഈ തത്ത്വം വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ആശയവ്യവസ്ഥകളും, കലയുമെല്ലാമുൾപ്പെടുന്ന സംസ്കാരികമേല്പുര, ഉല്പാദനപരവും സാമ്പത്തികവുമായ അടിത്തറയാൽ നിർണയിക്കപ്പെടുന്നുവെന്നാണ് വിശദീകരണത്തിന്റെ ചുരുക്കം. എന്നാൽ ഒരുപടി കൂടി കടന്ന്, അടിത്തറയെന്നാൽ അസ്തിത്വവും മേല്പുരയെന്നാൽ ബോധവും ആണെന്ന് വില്യംസ് പറയുന്നു. എന്നാൽ, ചരിത്രത്തിന്റെ ചില ഘട്ടങ്ങളിലെങ്കിലും മേല്പുരയുടെ ഘടകങ്ങൾ അടിത്തറയെ – ബോധം അസ്തിത്വത്തെ – നിർണയിക്കാമെന്ന് മാർക്സും അൽത്ത്യൂസ്സറും റെയ്മണ്ട് വില്യംസും മറ്റും തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. സാമൂഹ്യഘടനയിൽ സാമ്പത്തിക ഘടകങ്ങളെപ്പോലെ സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങൾക്കും നിർണയനശേഷി കൈവരാമെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞവരായിരുന്നു അവർ. സംസ്കാരത്തെ മാനസികഗണമായി വിലയിരുത്തിയ നരവംശശാസ്ത്രസമീപനത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി അതിന്റെ ഭൗതികതയിൽ ഊന്നുന്ന സമീപനമാണിത്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദം എന്നും ഇതറിയപ്പെട്ടു.

സംസ്കാരത്തെയും അതിന്റെ പ്രവർത്തനത്തെയും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ വിവക്ഷകളെയും കുറിച്ച് ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ കണ്ടെത്തലുകൾ അവതരിപ്പിച്ചത് മാർക്സിയൻ സരണിയിലൂടെ വന്ന അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയാണ്. ഇറ്റാലിയൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ സെക്രട്ടറികൂടിയായ ഇദ്ദേഹം ദീർഘകാലം മുസ്സോളിനിയുടെ തടവറയിലാണ് ജീവിച്ചത്. അവിടെവെച്ച് രഹസ്യമായെഴുതിയ പഠനക്കുറിപ്പിലൂടെയാണ് ഈ വിവരങ്ങൾ പുറത്തുവരുന്നത്. നിത്യജീവിതത്തിലെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ സംസ്കാരത്തിനുള്ള പ്രാധാന്യം എന്താണ്? വർഗപരമായ ആധിപത്യത്തിന്റെ ഉപകരണമായി സംസ്കാരം പ്രവർത്തിക്കുന്നതെങ്ങനെ? മേലാള വർഗത്തിന്റെ കോയ്മയെ എതിർപ്പുകൂടാതെ സ്വീകരിക്കാനും കീഴടങ്ങിനില്ക്കാനും കീഴാളർ സന്നദ്ധമാകുന്നതെന്തുകൊണ്ടാണ്? സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രജ്ഞനായ മാക്സ്വെബർ, ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകർ, അൽത്ത്യൂസ്സർ തുടങ്ങി നിരവധിപേർ ഈ ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിനുള്ള ഉത്തരം ഏറ്റവും ആഴത്തിൽ അന്വേഷിച്ചയാളാണ് ഗ്രാംഷി. സാമൂഹിക ഘടനയുടെ പ്രവർത്തനത്തെ രണ്ടുതലങ്ങളായി വിഭജിച്ചാണ് ഗ്രാംഷി തന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ വിവരിക്കുന്നത്. ഇതിൽ ഒരുതലം രാഷ്ട്രീയ സമൂഹവും (Political Society) മറ്റേത് പൗരസമൂഹവും (Civil Society) ആണ്. പോലീസ്, കോടതി, തടവറ, സൈന്യം തുടങ്ങിയ മർദ്ദനോപകരണങ്ങളാണ് (Repressive State Apparetus- R.S.A) രാഷ്ട്രീയ സമൂഹത്തിൽ മേലാളന്മാരുടെ ആശയങ്ങൾക്ക് സ്വീകാര്യത നിർമ്മിക്കുന്നതും അധികാരത്തെ ഉറപ്പിക്കുന്നതും. സ്ക്കൂളുകൾ, മാധ്യമങ്ങൾ, കലകൾ മറ്റു സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം ഉൾപ്പെട്ട സാംസ്കാരിക പ്രത്യയശാസ്ത്ര സംവിധാനമാണ് (Ideological State Apparetus - I.S.A)സമൂഹത്തിലെ മേലാള ആശയങ്ങളെ ജനതയെക്കൊണ്ട് സമ്മതിപ്പിക്കുന്നത്. മേലാള വർഗത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ പൊതു സമൂഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ തന്നെയാക്കി മാറ്റുന്നത് ഈ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തെ ഉപയോഗിച്ചാണ്. ഇങ്ങനെ കൈവരിക്കുന്ന പൊതുസമ്മതിയിലാണ് വർഗാധിപത്യത്തിന്റെ കേന്ദ്രം കുടികൊള്ളുന്നത്. ഇത് വിശദീകരിക്കുന്നതിന് സാമാന്യബോധം (common sense) എന്നൊരു പരികല്പനയെക്കുറിച്ചും ഗ്രാംഷി പറയുന്നുണ്ട്. തത്വചിന്തയുടെ നാട്ടാചാര രൂപമാണ് സാമാന്യബോധം. അധീശവർഗത്തിന്റെ ലോകാവബോധം സമൂഹത്തിൽ പൊതുസമ്മതി കൈവരിക്കുമ്പോൾ അത് സാമാന്യബോധമായിത്തീരുന്നു. സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിൽ ഈ മാറ്റത്തിന് നേതൃത്വം നല്കുന്നവരെയാണ് ഗ്രാംഷി ജൈവബുദ്ധിജീവികൾ എന്നുവിളിച്ചത്. ഇവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അധീശവർഗാശയങ്ങൾ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിൽ സാമാന്യബോധമായി പരിണമിച്ച് പൊതുസമൂഹത്തിന്റെ ബോധത്തിൽ ലയിക്കുമ്പോഴാണ് മേൽക്കോയ്മ (Hegemony)

യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ, മാർക്സിയൻ ചിന്താധാരയിൽ ഉപരിഘടനയിലെ ഒരു പ്രതിഭാസം എന്ന നിലവിട്ട് വർഗസമരത്തിന്റെ കേന്ദ്രവിഷയങ്ങളിലൊന്നായി സംസ്കാരത്തിന്റെ നില മാറി എന്നതാണ് ഗ്രാംഷിയൻ ചിന്തകളുടെ മറ്റൊരു സംഭാവന.

വരേണ്യസംസ്കാരവും ജനകീയ സംസ്കാരവും

റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് സംസ്കാരത്തിന് മൂന്നു തരത്തിലുള്ള അർത്ഥങ്ങൾ കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. സത്യസന്ധത, നന്മ, സ്നേഹം, ദയ തുടങ്ങിയ ആശയങ്ങൾക്ക് ലോകത്തെല്ലാം ഒരേതരം മൂല്യവും സ്വീകാര്യതയുമാണുള്ളത്. ഇതുപോലെ ഉന്നതാദർശങ്ങളിൽ ഊന്നുന്നതും സാർവ്വലൗകികതയെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നതുമായ അർത്ഥമാണ് ഒന്ന്. ലോകത്ത് ഇന്നോളമുണ്ടായ മഹത്തായ ഭാവനാവ്യാപാരങ്ങളുടെയും അതിന്റെ ഫലങ്ങളുടെയും സാകല്യമാണ് രണ്ടാമത്തെ അർത്ഥം. ലോകത്തിലെ വ്യത്യസ്ത ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ വിഭിന്നമായ ജീവിതശൈലി എന്നതാണ് മൂന്നാമത്തെ അർത്ഥം. സംസ്കാരത്തിന് വില്യംസ് നല്കുന്ന മൂന്നാമത്തെ അർത്ഥത്തോട് മാത്യുആർനോൾഡിനെയും എഫ്.ആർ.ലീവിസിനെയും പോലുള്ളവർ യോജിക്കുന്നില്ല. ദേശീയ സംസ്കാരത്തോട് ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് ആർനോൾഡ് സംസ്കാരത്തെ കണ്ടത്. കുലീന പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കൈമാറ്റമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന് സംസ്കാരം. കുറേക്കൂടി ഉയർന്ന ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ നടക്കുന്ന സർഗാവിഷ്കാരങ്ങളായിരുന്നു ഇവർക്ക് സംസ്കാരം. അഭിജാത വംശത്തിന്റെ കുലീനമായ പെരുമാറ്റങ്ങൾ, സമ്പന്നരും ദരിദ്രരുമായ ജനതയിൽ സമ്പന്നരായവരുടെ സംസ്കാരം സാക്ഷരരും നിരക്ഷരരുമായവരിൽ സാക്ഷരരുടെ സംസ്കാരം, എന്നിങ്ങനെയെല്ലാമായിരുന്നു അവർ സംസ്കാരത്തെ വിലയിരുത്തിയത്. സെറ്റ്സാരി, കസവുമുണ്ട്, നിലവിളക്ക്, നിറപറ, കഥകളി, മോഹിനിയാട്ടം ഇതൊക്കെയാണ് കേരളത്തിന്റെ സംസ്കാരമായി പലപ്പോഴും ഉയർത്തിക്കാട്ടപ്പെടുന്നത്. ദേശീയ സംസ്കാരമെന്ന നിലയിൽ ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിലേക്ക് കേരളത്തിൽ നിന്ന് കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുന്നതും ഇത്തരം സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങൾ തന്നെയാണ്. സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കുലീന വീക്ഷണങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഇത്തരം സമീപനങ്ങളുണ്ടാകുന്നത്. കേരളത്തിൽ ജാതി–മത–ദേശ വ്യത്യാസങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വൈവിധ്യമാർന്ന ഭക്ഷണങ്ങളുണ്ട്. ഇതിൽ കേരളീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായുള്ള ഭക്ഷണമായി കരുതപ്പെടുന്നത് ബ്രാഹ്മണികമായ വെജിറ്റേറിയൻ സദ്യയാണ്. ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത് സംസ്കാരമെന്നാൽ കുലീന സംസ്കാരമാണ്, അഭിജാത സംസ്കാരമാണ് എന്ന ബോധം ഇപ്പോഴും നമ്മെ നയിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് . ജാതി, മതം, ദേശം, വംശം, കുലം, സമ്പത്ത് തുടങ്ങിയവയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു സമൂഹത്തിന് വന്നുചേരുന്ന മേലാളത്തമാണ് പലപ്പോഴും വരേണ്യതയുടെ അടിസ്ഥാനമായിത്തീരുന്നത്.

ജനപ്രിയ സംസ്കാരം

ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തെയും ജനകീയ സംസ്കാരത്തെയും ഒന്നായികാണാനുള്ള ശ്രമം സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ ചിലരൊക്കെ വെച്ചുപുലർത്തിയിട്ടുണ്ട്. ജനങ്ങളുടെ സ്വീകാര്യതയെ മുൻനിർത്തിയാണങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതെങ്കിലും ഒരു പരി കല്പനയെന്ന നിലയിൽ ഇതിനെ രണ്ടിനെയും വേറിട്ടുകാണേണ്ടതുണ്ട്. കാരണം സംസ്കാര പഠനത്തിലെ 'പോപ്പുലർ കൾച്ചർ' എന്ന പരികല്പനയിൽ നിന്നാണ് ജനപ്രിയ സംസ്കാരം എന്ന സംവർഗമുണ്ടാകുന്നത്. അത്തരമൊരു സംവർഗം രൂപപ്പെടുന്നതിനു പിറകിൽ ഒരു ചരിത്രപരതയും രാഷ്ട്രീയവും ഉണ്ട്.

സിനിമ, അച്ചടിമാധ്യമങ്ങളിലൂടെയും ഇലക്ട്രോണിക് മാധ്യമങ്ങളിലൂടെയും മറ്റും പ്രചരിക്കുന്ന സംസ്കാരം തുടങ്ങിയവ ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തിന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ്. ജനകീയ സംസ്കാരം പോലെ ഇതിനും ജനസ്വീകാര്യതയുണ്ട്. എന്നാൽ ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിലും വിനിമയത്തിലും ജനകീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ കാര്യത്തിലുള്ളമാതിരി ജനപങ്കാളിത്തമില്ല. തന്നെയുമല്ല ജനപ്രിയത എന്നത് മറ്റു പല വ്യവഹാരങ്ങളിലൂടെയും സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന ഒരു നിർമ്മിതിയാണ്. ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തെ കുറിച്ച് ആദ്യകാലത്ത് ഉണ്ടായ ശ്രദ്ധേയമായ ഒരു പഠനം. സംസ്കാരവും അരാജകത്വവും, (culture and anarchy) ആണ്. സാമാന്യ ജനങ്ങൾ ആചരിക്കുകയും, ആഘോഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന

സംസ്കാരമായിരുന്നിട്ടും ജനപ്രിയ സംസ്കാരം വളരെ കാലം അക്കാദമിക പഠനത്തിൽ നിന്ന് അകറ്റി നിർത്തപ്പെടുകയായിരുന്നു. സംസ്കാരത്തിലെ അരാജക പ്രവണതയായും അതുകൊണ്ട് തന്നെ സംസ്കാരത്തിന് വിരുദ്ധമായുമാണ് ആർനോൾഡ് ജനപ്രിയസംസ്കാരത്തെ കണ്ടത്. എഫ്.ആർ.ലീവിസും ഡെനീസ് തോംസണും എഴുതിയ സംസ്കാരവും പരിസ്ഥിതിയും (culture and environment) എന്ന പഠനത്തിലും ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തെ പറ്റി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ജനപ്രിയ സംസ്കാരം ജീവിതത്തെ നേരിടാനല്ല, ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടാനാണാളുകളെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന അഭിപ്രായമായിരുന്നു അവർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ജനപ്രിയ സാഹിത്യത്തെയും ഹോളിവുഡ് സിനിമകളെയും ഉദാഹരിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഈ വിമർശനം ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ളത്. സംസ്കാരത്തിന്റെ ജീർണ്ണ ഭാവമായാണ് ഇവർ ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തെ കണ്ടത്. ജനപ്രിയ സംസ്കാരത്തെ വിമർശിച്ചപ്പോഴും ആർനോൾഡ് ലീവിസ് തുടങ്ങിയവരിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ സമീപനമാണ് റിച്ചാർഡ് ഹോ ഗാർത്തും റെയിമണ്ട് വില്യംസും സ്വീകരിച്ചത്.

തൊഴിലാളി വർഗ്ഗ സംസ്കാരം

വർഗ്ഗം എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം കേവലം സാമ്പത്തികം മാത്രമല്ല, സാംസ്കാരികം കൂടിയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് മാർക്സിന് മൂലധനത്തോടൊപ്പം അദ്ധ്വാനം, അന്യവൽക്കരണം, ചരക്കുവൽക്കരണം തുടങ്ങിയവ കൂടി ചർച്ച ചെയ്യേണ്ടി വന്നത്. സംസ്കാര പഠന മേഖലയിലെ മാർക്സിസ്റ്റ് പണ്ഡിതനായ ഇ.പി. തോംസൺ ആ ദിശയിൽ വളരെയേറെ സഞ്ചരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ് സംസ്കാര പഠന മേഖലയിലെയും ചരിത്ര പഠന മേഖലയിലെയും മികച്ച കൃതികളിലൊന്നായിട്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ഇംഗ്ലീഷ് തൊഴിലാളി വർഗ്ഗത്തിന്റെ രൂപീകരണം' (The making of English working class) അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ കൃതിയിലാണ് അദ്ദേഹം വർഗ്ഗം എന്ന പരികല്പനയെ സാമൂഹിക, സാംസ്കാരിക സ്വരൂപം കൂടിയായി പുനർ നിർവ്വചിച്ചിട്ടുള്ളത്. നിശ്ചിതമായ കാലപരിധിക്കുള്ളിലെ പ്രവർത്തനക്രമത്തെ മുൻനിർത്തി പഠന വിധേയമാക്കാവുന്ന പ്രക്രിയകളിലൂടെയാണ് വർഗ്ഗം രൂപമെടുക്കുന്നത് എന്ന് തോംസൺ വിശദീകരിച്ചു.

വർഗ്ഗപരമായ തിരിച്ചറിവിലൂന്നുന്ന സംഘടിതമായ തൊഴിലാളി വർഗ്ഗ സംസ്കാരം രൂപംകൊള്ളുന്നത് നവോത്ഥാനാനന്തരമുള്ള വ്യവസായവൽക്കരണത്തിന്റെ ഫലമായാണ്. തൊഴിലാളികൾക്കിടയിൽ വർദ്ധിച്ച തോതിലുള്ള ഐക്യബോധവും സംഘടനാ സംവിധാനങ്ങളും അവകാശ സമരങ്ങളുമെല്ലാം ഉണ്ടാകുന്നത് ഇക്കാലത്താണ്. 'സർവ്വരാജ്യ തൊഴിലാളികളെ' എന്ന സംബോധനയോടൊപ്പം തന്നെ അത്തരമൊരു ഗണ സങ്കല്പവും ഉണ്ടായി വന്നു. ലോകമെമ്പാടുമുള്ള തൊഴിലാളി വർഗ്ഗ സംസ്കാരത്തിന്റെ പൊതുവായ മാനങ്ങൾ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടു. മൂലധനത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന മുതലാളിമാരുടെ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമാണിത്. ഉല്പാദന പ്രക്രിയക്കകത്ത് തൊഴിലാളികൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന ധർമ്മവും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ട് കൈവരുന്ന സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക അവസ്ഥകളുമാണ് തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ സംസ്കാരത്തെ തീരുമാനിക്കുന്നത്. ചൂഷണമാണ് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന പ്രവർത്തന രീതി. ഇതിന് മറ പിടിക്കുന്ന മട്ടിലോ ഇതിനെ ന്യായീകരിക്കുന്ന മട്ടിലോ ഉള്ളതാണ് ബൂർഷ്വാ സംസ്കാരം. എന്നാൽ തൊഴിലാളി വർഗ്ഗം പൊതുവിൽ ചൂഷണത്തോട് പ്രതിരോധിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ഒരു സാംസ്കാരിക മുഖമാണ് ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്. മാർക്സ്, എംഗൽസിന് എഴുതിയ കത്തിൽ നാടൻ പാട്ടുകളിലും കഥകളിലുമുള്ള വർഗ്ഗസംഘർഷത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരത്തെ പറ്റിയും തൊഴിലാളികളുടെ ആഗ്രഹങ്ങളെപ്പറ്റിയും അവരുടെ പ്രതിഷേധങ്ങൾ, പ്രതിരോധങ്ങൾ എന്നിവയെ പറ്റിയും പറയുന്നുണ്ട്. മലയാളത്തിലെ നാടൻ പാട്ടുകളിലും മറ്റു കീഴാളസംസ്കാരത്തിലും ഇതര ഭാഷകളിലെ തൊഴിലാളി വർഗ്ഗ സംസ്കാരത്തിനോടും വർഗ്ഗപരമായ സ്വത്വ ബോധത്തിനോടും സമാനമായ നിരവധി സൂചനകൾ കാണാൻ കഴിയും.

സാമൂഹ്യ സംസ്കാരം

മനുഷ്യന്റെ ജീവിതവും നിലനില്പും സാമൂഹ്യ ജീവി എന്ന നിലയിലാണ്. എന്നാൽ സമൂഹം ഒരു അമൂർത്തതയാണ്. വ്യക്തിയാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. ആശയങ്ങളുടെയും വിനിമയങ്ങളുടെയും മൂല്യങ്ങളുടെയും സൗന്ദര്യാത്മകതയുടെയും പലവിധ വ്യവസ്ഥകളെ കൊണ്ട്, ഒരുവലക്കണ്ണികൊണ്ടെന്ന പോലെ വ്യക്തികളെ പൊതിഞ്ഞു ചേർത്ത് സമൂഹമായി അവരെ ചലിപ്പിക്കുന്നത് സംസ്കാരമാണ്. വ്യക്തിയെന്ന യാഥാർത്ഥ്യം പോലെയോ അതിലേറെയോ പ്രബലമാണ് സമൂഹം എന്ന ബോധം. സാമൂഹ്യമായ ബോധം മാത്രമല്ല,

സാമൂഹ്യമായ അബോധവും സംസ്കാരത്തിലൂടെയാണ് പ്രവർത്തനക്ഷമമാവുന്നത്. സാമൂഹ്യമായ അബോധത്തിന്റെ ഭാഗമാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ എന്ന് സി.ജെ. യുങ്ങിനെപ്പോലുള്ള മന:ശാസ്ത്രജ്ഞർ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അഗ്നി, പിതൃബിംബം, മാതൃബിംബം, രക്ഷകൻ തുടങ്ങിയ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സംസ്കാരത്തിലൂടെയാണ് വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്.

സാമൂഹികമായ ഏകീകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഒരു കാലത്ത് ജാതി, മതം, വംശം ദേശം തുടങ്ങിയ ഘടകങ്ങളായിരുന്നു. സംസ്കാരത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ നിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിൽ നേരിട്ടിടപെടുന്നതെല്ലാം ഭൗതികസംസ്കാരമായാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. ദേശം ഭൗതിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. എന്നാൽ നിർമ്മാണ പ്രക്രിയക്ക് ആധാരമായ ഒരിടം മാത്രമല്ല ദേശം. ദേശത്തെ അഭിമാനബോധമായും മൂല്യമായും വികാരമായും ഒരു ജനത ആന്തരികവല്ക്കരിക്കുമ്പോൾ അത് സാമൂഹ്യ സംസ്കാരമാകുന്നു. ജാതി, മതം, വംശം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം സാമൂഹ്യ സംസ്കാരം തന്നെ. ഒരു വംശീയ സമൂഹത്തിന് കുലചിഹ്നമുണ്ടാകാം. അത് ചിലപ്പോൾ ഒരു മരമാകാം. അവരുടെ ആചാരങ്ങളിൽ, അനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ, മൂല്യവ്യവസ്ഥയിൽ, ഭൗതിക സംസ്കാരത്തിലെല്ലാം ഈ കുലചിഹ്നം പലമട്ടിൽ വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ടാകും. ഒരു വംശീയ സമൂഹത്തിന് അതായി നിലനിൽക്കാൻ സാധിക്കുന്നത് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈ മട്ടിലുള്ള പ്രവർത്തനം കൊണ്ടാണ്. ഇതിലെ ഓരോ വ്യക്തിയും ഈ സമൂഹത്തോട് സഹകരണ മനോഭാവത്തോടെ ഇടപെടുകയും വിവിധ സാമൂഹ്യസന്ദർഭങ്ങളിലായി സമൂഹത്തിൽ നടക്കുന്ന സാംസ്കാരിക വിനിമയത്തിൽ പങ്കാളിയാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇതിലൂടെ അയാൾ അവരുടെ സംസ്കാരത്തെയും അതിന്റെ മൂല്യങ്ങളെയും സ്വാംശീകരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വാംശീകരിക്കുന്ന സംസ്കാരത്തെയും മൂല്യബോധത്തെയും തന്റെ വ്യക്തിബോധത്തോട് സംയോജിപ്പിക്കുമ്പോഴാണ് അയാൾ ആ സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ വ്യക്തി, സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറിതീരുന്ന പ്രക്രിയ യെയാണ് സാമൂഹ്യവല്ക്കരണ പ്രക്രിയ (Socialisation)എന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആധുനികതയുടെ വരവോടെ രാഷ്ട്രം പോലുള്ള ഘടകങ്ങൾ സാമൂഹ്യ രൂപീകരണത്തിന്റെ മാനദണ്ഡമായി തീർന്നു. കുറെക്കൂടി വിശാലമായ സമൂഹങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. ആധുനികമായ മാധ്യമ സംവിധാനങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹ്യവും, മാനസികവുമായ പൊതു ഇടങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടു. ജാതീയവും, വംശീയവുമായ നിരവധി കൊച്ചു കൊച്ചു സമൂഹങ്ങളെ ഭാഗികമായെങ്കിലും ലയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും അവയെ ഒന്നാകെ ആവരണം ചെയ്തുകൊണ്ടുമാണ് ഇത്തരത്തിൽ വിശാലമായ ഒരു മണ്ഡലവും പൊതു സംസ്കാരവും വികസിച്ചു വന്നത്.

സംസ്കാര വ്യവസായം

കാർഷിക വ്യവസ്ഥയിൽ ജീവിതം വിതച്ച് ജീവിതത്തെ കൊയ്ത് മുന്നേറുന്ന ജീവിത പ്പാടം വയലേലതന്നെയായിരുന്നു. എന്നാൽ വികസിതമായൊരു വ്യാവസായികസമൂഹത്തിൽ അതിന്റെ സ്ഥാനം കമ്പോളത്തിനാണ്. വിതയും കൊയ്ത്തും നടക്കുന്ന ജീവിതപ്പാടങ്ങളിൽ ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളോട് ഇണങ്ങിയും പിണങ്ങിയുമാണ് ഓരോ കാലത്തും സംസ്കാരം മുന്നേറിയത്. സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ കമ്പോളം പ്രബലമായതോടെ സംസ്കാരവും കമ്പോളത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചായി. സംസ്കാരത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും വിനിമയം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ഉപാധികൾ – റേഡിയോ, അച്ചടി മാധ്യമം, ടെലിവിഷൻ, സിനിമ, ഐ.ടി തുടങ്ങിയവ മൂലധനശക്തികളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായി. പലവിധസംസ്കാരത്തേയും ഉല്പാദിപ്പിക്കാനും വിനിമയം ചെയ്യാനുമുള്ള അധികാരം മൂലധനശക്തികളിലെത്തി. സംസ്കാരം വ്യവസായമായതോടെ മറ്റ് വ്യവസായങ്ങളിലെന്നപോലെ മൂലധനനിക്ഷേപം, ലാഭം, അധ്വാനം, ചൂഷണം, സംഘാടനം മുതലായവ ഇതിനും ബാധകമായി. സാംസ്കാരിക ഉത്പാദനത്തിലും വിനിമയത്തിലുമുള്ള ജനകീയപങ്കാളിത്തം ഇല്ലാതായി. മറ്റ് പല ഉത്പ്പന്നങ്ങളേയും പോലെ സാംസ്കാരിക ഉത്പ്പന്നത്തെയും ഉപഭോഗം ചെയ്യുക എന്നത് ജനസാമാന്യത്തിന്റെ നിയോഗമായി. ഇതുവഴി മൂലധനശക്തികളുടെ അധീശത്വമെന്നത് എളുപ്പമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

യന്ത്രവൽകൃതയുഗത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തെ ജനാധിപത്യപരമായ സമൂഹത്തെ നിർമ്മിക്കാനുള്ള സാധ്യതയായി വികസിപ്പിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകരിലൊരാളായ വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിൻ പറഞ്ഞത്. യാന്ത്രികപുനരുല്പാദനകാലത്തെ കല ('Art in The Age of Mechanical Reproduction') എന്ന പ്രബന്ധത്തിലാണ് ഈ ആലോചനകൾ അദ്ദേഹം ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ജനാധിപത്യപരമായ അവബോധരൂപീകരണത്തിന് യാന്ത്രികപുനരുല്പാദനം രണ്ട് തരത്തിൽ സഹായകമാകുമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതി. കലാകാരന്റെ സ്രഷ്ടാവ് എന്ന പദവിയെ മറി കടന്നുകൊണ്ട് കലയെ കൂടുതൽ ജനാധിപത്യവൽക്കരിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഇതിലൊന്ന്. കലാസൃഷ്ടിയുടെ ആധികാരികതയെ മറികടക്കാനും യന്ത്രസംസ്കൃതിക്ക് സാധിക്കുന്നു. ആത്യന്തികമായി കലയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ശോഭാപരിവേഷങ്ങളെ മുറിച്ച് കടക്കാൻ ഇത് സഹായിക്കുന്നു. അതു വഴി കല, സാമൂഹ്യമായി നിലനിൽക്കുന്നതും വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടുന്നതുമായ ഒന്നാക്കി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു.

വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിന്റെ ഈ ആശയങ്ങളെ–ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് സ്കൂളിലെ പ്രമുഖരായ മറ്റ് ചിന്തകന്മാരെല്ലാം എതിർക്കുന്നുണ്ട്. 1936ലും 1938ലുമായി അഡോണോ എഴുതിയ പ്രബന്ധങ്ങളിലാണ് ബെഞ്ചമിന്റെ വാദങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ട് സംസ്കാരവ്യവസായത്തെപ്പറ്റി ആദ്യമായി പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത്. പിന്നീട് അഡോണോയും ഹോർഖൈമറും ചേർന്നെഴുതിയ 'ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകത' (Dialetics of Enlightment) മാർക്യൂസിന്റെ ഏകമുഖമാനവൻ (One Dimensional Man) തുടങ്ങിയ പഠനങ്ങളിലാണ് സംസ്കാര വ്യവസായത്തെപ്പറ്റി കൂടുതലായി വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഉപയോഗത്തിനായി കമ്പോളം സൃഷ്ടിക്കുന്ന സംസ്കാര രൂപങ്ങളും മാധ്യമങ്ങളും, യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്വാഭാവികമായുണ്ടാകുന്ന ആൾക്കൂട്ട സംസ്കാരമല്ല. മറിച്ച്, സാങ്കേതിക വിദ്യ, സാമ്പത്തിക മൂലധനം, ഭരണനിയന്ത്രണം, വിതരണം, പരസ്യം എന്നിങ്ങനെ വലിയൊരു സംസ്കാര ശൃംഖല തന്നെ രൂപപ്പെടുത്തി വിനിമയം ചെയ്യുന്ന സാംസ്കാരികോല്പന്നങ്ങളാണ് അതിൽ ഉൾപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്ന് അഡോണോ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

സംസ്കാരം ഒരു വ്യവസായമായി മാറുമ്പോൾ അത് കേവലം സാമ്പത്തിക മൂലധനത്തിന്റെ നിക്ഷേപത്തിനുള്ള മണ്ഡലം മാത്രമല്ല അതോടൊപ്പം തന്നെ സാംസ്കാരിക മൂലധനത്തിന്റെയും പ്രതീകാത്മകമൂലധനത്തിന്റെയും നിക്ഷേപത്തിനുള്ള മണ്ഡലം കൂടിയായി അത് മാറുന്നു. സംസ്കാരവ്യവസായം ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്ന ജനപ്രിയസംസ്കാരം എപ്പോഴും ആധിപത്യപരമായ ഘടനകളുടെ പുനരുല്പാദനം ഉറപ്പ് വരുത്താനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യസംഘർഷങ്ങൾ യഥാർത്ഥലോകത്തിലുണ്ടാക്കുന്ന വിള്ളലുകളെ പുറത്തേക്ക് കൊണ്ടുവരികയെന്ന കലയുടെ വാസ്തവത്തിലുള്ള ധർമ്മത്തെ സംസ്കാരവ്യവസായം ഒരിക്കലും അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നില്ല. പകരം ജനപ്രിയ ആഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹ്യസംഘർഷങ്ങൾക്ക് വൈകാരികതയിലൂന്നുന്ന അയഥാർത്ഥമായ പരിഹാരം നിർദ്ദേശിക്കുകയാണ് സംസ്കാരവ്യവസായം ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യക്ഷമായ പ്രയോജനപരതയിലധിഷ്ഠിതമായ യുക്തിബോധത്തെയും അധീശപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയുമാണ് ഇതുറപ്പിക്കുന്നത്. റേഡിയോകളും ചാനലുകളും പകുത്തെടുക്കുന്നത് വ്യക്തികളുടെ സ്വകാര്യസമയങ്ങളെയാണ്. സംസ്കാരവ്യവസായത്തിന്റെ ദൃശ്യ–ശ്രാവ്യസാധ്യതകൾക്കകത്ത് സ്തംഭിതമായിപ്പോകുന്നത് വ്യക്തിയുടെ ഭാവനാവ്യാപാരങ്ങളും സർഗാത്മകതയുമാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ സ്വകാര്യതയുടെ ലോകത്തെ തന്നെ ഇല്ലാതാക്കി ഏകമുഖമായ അവബോധഘടനയിലേക്ക് സമൂഹത്തെയാകെ നയിക്കുകയാണ് ആൾക്കൂട്ടസംസ്കാരം ചെയ്യുന്നത്. കലയിലും സാഹിത്യത്തിലുമുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് മുക്തി നേടാനുള്ള സാധ്യതകൾ ആധിപത്യത്തിന്റെ വഴികളിൽ ചെന്നവസാനിക്കുന്നുവെന്നതാണ് സംസ്കാര വ്യവസായത്തിന്റെ മറ്റൊരു സവിശേഷത.

സംസ്കാരവും ആഗോളവൽക്കരണവും

ഇരുപത്തിയൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സവിശേഷമായ ലോകസാഹചര്യത്തെയും അതിനെ സാധ്യമാക്കിയ സങ്കീർണ്ണബന്ധങ്ങളെയും പ്രക്രിയകളെയുമാണ് ആഗോളവൽക്കരണം എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. വർദ്ധിതമായ മട്ടിൽ അരിപ്പവീണ ദേശീയാതിർത്തികളിലൂടെ മൂലധനവും ഉൽപ്പന്നങ്ങളും ആശയവിനിമയങ്ങളും നിർബാധം പ്രവഹിക്കുന്ന അവസ്ഥകൂടിയാണിത്. എല്ലായിടത്തും നിലനിൽക്കുകയും ഒരിടത്തും ഇല്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന രാജ്യാന്തരകുത്തകകൾ തങ്ങളുടെ വ്യാപാരം കൂടുതൽ ശക്തമാക്കുകയും രാജ്യാതിർത്തികൾ കൂടുതൽ അപ്രധാനമാവുകയും ചെയ്യുന്ന സ്ഥിതിയാണത്. ആശയവിനിമയ മേഖലയിലെ സാങ്കേതികവിദ്യാവികാസം സാധ്യമാക്കിയ സ്ഥലകാലസംയോജനത്തിന്റെ ("time space compression" പരിണിതഫലമാണ് ആഗോളവൽക്കരണം എന്ന അഭിപ്രായവും പ്രബലമാണ് (Harvey 1990 : 240). സ്വകാര്യവൽക്കരണവും ഉദാരീകരണവും ആഗോളവൽക്കരണത്തിന് ആക്കം കൂട്ടിയ രണ്ട് പ്രക്രിയകളാണ്. പൊതുമേഖലയിലുൾപ്പെടെ രാജ്യത്തിനകത്തും പുറത്തുമുള്ള കുത്തകകൾക്ക്

മൂലധനനിക്ഷേപം നടത്താവുന്ന സ്ഥിതി 20–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തിൽ തന്നെയുണ്ടായിരുന്നു. അതോടൊപ്പം തന്നെയാണ് അന്താരാഷ്ട്രവാണിജ്യകരാറുകളും ബൗദ്ധികസ്വത്തവകാശ നിയമവും മറ്റും ഉണ്ടാവുകയും രാജ്യത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ ഉദാരീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഇത് ഏറ്റവുമധികം പ്രയോജനം ചെയ്തത് ലോകത്തിലെ വൻകിടമൂലധനശക്തികൾക്കാണെന്നും ആഗോളവൽക്കരണമെന്നാൽ അമേരിക്കൻവൽക്കരണമാണെന്നും വരെ അഭിപ്രായമുണ്ടായി. എല്ലാവരും അമേരിക്കൻ ഇംഗ്ലീഷ് സംസാരിക്കുകയും ലെവി ജീൻസും റാങ്ക്ലർ ഷർട്ടും ധരിക്കുകയും കൊക്കക്കോള കുടിച്ച് മാക്ഡൊണാൾഡിന്റെ ഭക്ഷണം കഴിക്കുകയും മൈക്രോസോഫ്റ്റിന്റെ സോഫ്റ്റ്വെയറുകളിലൂടെ ഇന്റർനറ്റുകളിൽ നുരക്കുകയും എം.ടി.വി. സി.എൻ.എൻ തുടങ്ങിയ ചാനലുകൾ കാണുകയും റോക്ക് ആന്റ് റോൾ സംഗീതം ആസ്വദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ അമേരിക്കൻ ആഗോളഗ്രമങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയും ആഗോളീകരണം യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുകയുമാണ് ചെയ്തതെന്ന് മക്ലോഹൻ പറയുന്നുണ്ട്.

മൂലധനത്തിന്റെയും ഉല്പന്നങ്ങളുടെയും നിർബാധമായ പ്രവാഹം സാധിക്കുന്ന മട്ടിൽ ലോകത്തിലെ എല്ലാ പ്രദേശങ്ങളും ആഗോള ഗ്രാമമായി മാറുന്നതാണല്ലോ ആഗോളവല്ക്കരണം. ഈ മാറ്റത്തിന് ഓരോ ദേശത്തിന്റെയും സംസ്കാരവും ചരിത്രവും തടസ്സമായിത്തീരും. പുതിയ ഉല്പന്നങ്ങളെയും ശീലങ്ങളെയും സ്വീകരിക്കുന്നതിന് ജനതയ്ക്ക് ഇതൊരുവിഘാതമാകും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ബഹുസ്വരമായ ഇത്തര പ്രാദേശിക സംസ്കാരങ്ങൾക്കുമേൽ ഏകസ്വരമായ ആഗോള സംസ്കാരത്തെയോ സങ്കര സംസ്കാരത്തെയോ സ്ഥാപിക്കാനാണ് കമ്പോള മാധ്യമ കൂട്ടുകെട്ടുകൾ ശ്രമിക്കുക. ലോകമെമ്പാടുമുള്ള ഒട്ടേറെ പ്രാദേശിക ഭാഷകൾ ഇല്ലാതാവുകയും പകരം ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ തൽസ്ഥാനം കൈയ്യടക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഇതിനുദാഹരണമാണ്. കേരളത്തിലെ മാധ്യമഭാഷയും മേൽ സൂചിപ്പിച്ച സങ്കരഭാഷ്യ്ക്കുദാഹരണമാണ്.

ഭാഗം – 2

ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം

ബഹുസ്വരതയാണ് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ മുഖമുദ്ര. മഞ്ഞുമൂടിയ കൊടുമുടികളും ഉഷ്ണമേഖലയിലെ കൊടും കാടുകളും ഇവിടത്തെ ഭൂപ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണ്. ഒരു ഭാഗത്ത് അസംഖ്യം നദികൾ ദേശങ്ങളെയും സംസ്കാരങ്ങളെയും ഊട്ടിയുറപ്പിച്ചു കൊണ്ടൊഴുകുന്നു. മറ്റൊരു ഭാഗത്ത് പാറക്കൂട്ടങ്ങളും മലനിരകളും മരുഭൂമിയും ദേശങ്ങളെയും സംസ്കാരങ്ങളെയും പരസ്പരം മറച്ചു പിടിക്കുന്നു.

“ഹിമാലയത്തിൽ സ്ഥിരമായി മഞ്ഞ്, കാശ്മീരിൽ വടക്കൻ യൂറോപ്പിലെ കാലാവസ്ഥ, രാജസ്ഥാനിൽ ചുട്ട മരുഭൂമികൾ, ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിൽ ബസാൾട്ട് മലഞ്ചെരിവുകളും കരിങ്കൽ മലനിരകളും, തെക്കെ അറ്റത്ത് ഉഷ്ണമേഖലയിലെ ചൂട്, പടിഞ്ഞാറൻ തീരപ്രദേശങ്ങളിൽ ചെങ്കല്ലുള്ള മണ്ണും നിബിഡമായ കാടുകളും, രണ്ടായിരം നാഴികയോളം നീണ്ടുകിടക്കുന്ന കടൽത്തീരം, ഗംഗയുടെയും പോഷകനദികളുടെയും വിശാലവും ഫലപുഷ്ടവുമായ എക്കൽ തടങ്ങൾ, അത്രതന്നെ സങ്കീർണങ്ങളല്ലാത്ത മറ്റു വലിയ നദികൾ, എണ്ണപ്പെട്ട കുറെ തടാകങ്ങൾ, കച്ചിലെയും ഒറീസ്സയിലെയും ചതുപ്പു നിലങ്ങൾ, – ഇത്രയുമായാൽ ഇന്ത്യാ ഉപവൻകരയുടെ ചിത്രം പൂർണമായി”.(ഡി.ഡി. കൊസാംബി, 2003:11).

ഒരു പത്തുരൂപാനോട്ടിന്റെ മൂല്യം പതിനഞ്ചു ഭാഷകളിലായി നോട്ടിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളത് ഇന്ത്യയിലെ ഭാഷാവൈവിധ്യത്തിന്റെ തെളിവാണ്. ഇരുപത്തിമൂന്ന് മുഖ്യഭാഷകളും ഇരുപത്തിരണ്ടായിരത്തോളം ഗ്രാമഭാഷകളും സംസാരിക്കുന്നവരാണ് നൂറ്റിരുപത് കോടിയോളം വരുന്ന ഇന്ത്യക്കാർ. വൈദഗ്ദ്ധ്യം നേടിയ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെയും എഞ്ചിനീയർമാരുടെയും കാര്യത്തിൽ ലോകത്ത് മികച്ച സ്ഥാനമാണ് ഇന്ത്യക്കുള്ളത്. എന്നാൽ ജനസംഖ്യയുടെ നാല്പത് ശതമാനത്തോളം പേർ നിരക്ഷരരാണ്. മൂന്നിൽ രണ്ടുഭാഗവും മണ്ണിൽ അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന കൃഷിക്കാരാണ്. ജനത്തിരക്കുകൊണ്ട് വീർപ്പുമുട്ടുന്ന നഗരങ്ങൾ വളരെയധികമാണ്. അപ്പോഴും പട്ടിണി മരണങ്ങൾ നടക്കുന്ന ആദിവാസി ഊരുകൾ തീരെ ഇല്ലാതായിട്ടില്ല. അക്രമ സിദ്ധാന്തത്തെ ധാർമ്മിക സിദ്ധാന്തമായി ഉയർത്തിയവർ ഇവിടെയുണ്ട്. അഹിംസയെ ജീവിത ദർശനവും രാഷ്ട്രീയ ദർശനവുമായി വികസിപ്പിച്ചവരും ഇവിടെത്തന്നെയാണുള്ളത്. ലോകത്തിലുണ്ടായ ഒട്ടുമിക്ക മതങ്ങളും ഇന്ത്യയിലുണ്ട്. “ക്ലാസിക്കൽ നൃത്തപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു ഡസൻ വ്യത്യസ്ത രൂപങ്ങളും എൺപത്തഞ്ചു രാഷ്ട്രീയ കക്ഷികളും ഉരുളക്കിഴങ്ങു കറിവെയ്ക്കുന്നതിന്റെ മുന്നൂറു രീതികളും ആവിർഭവിച്ച അനാദിയായൊരു സംസ്കാര”മാണ് ഇന്ത്യയുടേത് (ശശി തരൂർ: 2008) അത്രമേൽ സമ്പന്നമാണതിന്റെ വൈവിധ്യം.

പ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിരുദ്ധമെന്നുപോലും തോന്നാവുന്ന ഈ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിലേക്കു ചെന്നാൽ ഈ വൈവിധ്യങ്ങൾക്കിടയിൽ ചില കുഴമറച്ചിലുകൾ, ചില കണ്ണിചേർക്കലുകൾ, ചില സംയോജനങ്ങൾ നടന്നിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. അവ ചരിത്രപരമാകാം, ഭരണപരമാകാം, രാഷ്ട്രീയമാവാം, അതുമല്ലെങ്കിൽ സമ്പർക്കങ്ങളിലൂടെയോ സമരങ്ങളിലൂടെയോ രൂപപ്പെട്ടതുമാകാം. ആന്തരികമായ ചില സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങൾ ഈ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഊടും പാവുമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. ഒരിന്ത്യൻ ക്രൈസ്തവൻ ക്രൈസ്തവ റോമിനെക്കാളേറെ വൈവിധ്യമാർന്ന ഇന്ത്യയെ തന്റെ സാംസ്കാരിക പരിസ്ഥിതിയായി കരുതുന്നതതുകൊണ്ടാണ് . ഇന്ത്യൻ മുസൽമാൻ ഇസ്ലാമിക തുർക്കിയെക്കാളേറെ സ്വന്തം സാംസ്കാരിക പരിസ്ഥിതിയായി കരുതുന്നതും ഇന്ത്യയെത്തന്നെ. ബാഹ്യതലത്തിലെ വൈവിധ്യം പോലെത്തന്നെ പ്രധാനമാണ് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിൽ അതിനെ പൊതിഞ്ഞു നില്ക്കുന്ന ആന്തരികമായ ഏകതാബോധവും.

കൊളോണിയൽ - സാമ്രാജ്യത്വ സമീപനങ്ങൾ

വ്യവസായവല്ക്കരണം ശക്തമായതോടെ മുതലാളിത്തത്തിന് പുതിയ ഘടന കൈവന്നു. ഉല്പാദനത്തിന്റെ തോത് വർദ്ധിച്ചതോടെ അസംസ്കൃത വസ്തുക്കൾ കൂടുതൽ ആവശ്യമായിവന്നു. അസംസ്കൃത വസ്തുവിനുവേണ്ടിയുള്ള മത്സരങ്ങളുണ്ടായി. വർദ്ധിച്ച തോതിലുള്ള ഉല്പാദനത്തെത്തുടർന്ന് വിപണി വിപുലീകരിക്കേണ്ടതും ഒരാവശ്യമായി മാറി. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും ഇത്തരം ലക്ഷ്യങ്ങളോടെ കേരളത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷുകാരും ഫ്രഞ്ചുകാരും, പോർച്ചുഗീസുകാരുമെല്ലാം ഉണ്ടായിരുന്നു. അസംസ്കൃത വസ്തുക്കളുടെയും കമ്പോളത്തിന്റെയും മേൽ ആധിപത്യം നേടാൻ ഇവർ തമ്മിൽ മത്സരമുണ്ടായി. അതോടെ ഈ ആധിപത്യത്തിനുവേണ്ടി പ്രാദേശിക രാഷ്ട്രങ്ങളെത്തന്നെ വരുതിയിലാക്കാനുള്ള ശ്രമമുണ്ടായി. സൈനികശേഷിയും നയതന്ത്രവും കുതന്ത്രവും ഉപയോഗിച്ച് നാട്ടുരാജ്യങ്ങളുടെ അധികാരം ആദ്യമാദ്യം കവർന്നെടുത്തു. ഏഷ്യയിലും ആഫ്രിക്കയിലും വ്യാപാരം ഉറപ്പിക്കുകയായിരുന്നു ബ്രിട്ടീഷ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാക്കമ്പനിയുടെ ലക്ഷ്യമെങ്കിലും അവർ അധികാരം പിടിച്ചടക്കാൻ ഇടയായത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. പോർച്ചുഗീസുകാരെയും ഫ്രഞ്ചുകാരെയും പിന്തള്ളി ഇന്ത്യയിലെ വ്യാപാരക്കുത്തക ഏതാണ്ട് പൂർണമായി കയ്യടക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കു സാധിച്ചു. രാഷ്ട്രീയാധികാരം കൈവന്നതോടെ അസംസ്കൃത വസ്തുക്കളുടെയും ഉല്പന്നങ്ങളുടെയും വിലയും കൈമാറ്റ രീതിയുമെല്ലാം ഇവർക്ക് തീരുമാനിക്കാമെന്നും വന്നു. 1858-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് രാജ്ഞിയുടെ വിളംബര പ്രകാരം ഇന്ത്യൻ ഭരണം ബ്രിട്ടീഷ് ഈസ്റ്റ് ഇന്ത്യാക്കമ്പനിയിൽ നിന്നും ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റ് ഏറ്റെടുത്തതോടെ ഇന്ത്യ നേരിട്ട് ബ്രിട്ടനു കീഴിലുള്ള ഒരു കോളനിരാജ്യമായിത്തീർന്നു.

ഇത്തരത്തിലുള്ള കോളനികളുടെ രൂപീകരണത്തിനും അതിന്റെ നിലനില്പിനും പിറകിൽ രണ്ടുതരത്തിലുള്ള അധികാരബലങ്ങളാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. അതിൽ ഒന്ന് പട്ടാളം, കോടതി, തടവറ, പോലീസ്, രഹസ്യപ്പോലീസ് തുടങ്ങിയ അധികാരത്തിന്റെ നേരിട്ടുള്ള പ്രവർത്തന രൂപങ്ങളാണ്. ഇത്തരം ഘടനകളും അതിനെ പിന്തുണക്കുന്ന സാമ്പത്തിക ഘടനയും കൂടി ചേർന്നതാണ് ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ സ്വരൂപം. ഈ സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ പ്രച്ഛന്ന രൂപത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച അധികാരത്തെയാണ് കൊളോണിയലിസം എന്നു വിളിച്ചുവന്നത്. സാമ്രാജ്യത്വപരമായ അധികാരത്തിന് പൊതുസമ്മതി ഉണ്ടാക്കുന്ന മട്ടിൽ പ്രവർത്തിച്ച ആശയങ്ങളുടെയും അറിവുകളുടെയും മൂല്യങ്ങളുടെയും മറ്റു സാംസ്കാരിക ഘടകങ്ങളുടെയും ആകത്തുകയാണത്. ഇത് രണ്ടും ചേർന്നുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ സവിശേഷമായ രീതിയിൽ രൂപപ്പെടുത്തുകയും അതേപ്പറ്റി സവിശേഷമായ മനോഭാവങ്ങളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിലെ നിരവധികളായ റോഡുകൾ, പാലങ്ങൾ, റെയിലുകൾ, അണക്കെട്ടുകൾ, വ്യവസായ കേന്ദ്രങ്ങൾ എന്നിവ നിർമ്മിച്ചത് ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വമാണ്. അസംസ്കൃത വസ്തുക്കളും ഉല്പന്നങ്ങളുമടങ്ങുന്ന ചരക്കു നീക്കം, സുഗമമായ സൈനിക നടപടി തുടങ്ങിയ താല്പര്യങ്ങൾ ഇത്തരം പശ്ചാത്തല നിർമ്മിതിക്കു പിറകിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. പഴശ്ശിരാജാവിനെതിരായ സൈനിക നടപടികൾ സുഗമമാക്കുന്നതിനായിരുന്നു വയനാട്ടിലേക്കുള്ള ചുരം റോഡ് നിർമ്മിച്ചത്. ഗതാഗത മേഖലയിലുണ്ടായ ഈ വികാസം ഇന്ത്യൻ പൗരന്മാർക്ക് പരസ്പരം കൂടുതൽ അടുക്കാനും തമ്മിൽ അറിയാനും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ രൂപീകരണത്തിലേക്ക് നയിക്കാനുമെല്ലാം ഇടയാക്കി. ചൂഷണം ലക്ഷ്യംവെച്ചുകൊണ്ട് സാമ്രാജ്യത്വം നടത്തിയ വികസന പ്രവർത്തനങ്ങൾ സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ ഒട്ടേറെ പാർശ്വഫലങ്ങൾകൂടി സൃഷ്ടിച്ചു. തോട്ടങ്ങളുടെയും ഫാക്ടറികളുടെയും രൂപീകരണം, പ്രകൃതിയുടെ അമിതമായ ചൂഷണം, അതിന്റെ പ്രത്യാഘാതം, തിരിച്ചറിവുകൾ എന്നിവ തന്നെയാണ് മറ്റൊരു തരത്തിൽ ആധുനികമായ പാരിസ്ഥിതികാവബോധത്തിന്റെ ഉദയത്തിനിടയാക്കിയത്. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ പുതിയ നികുതി രീതികളും നിയമങ്ങളും വിവാഹനിയമവും സിവിൽ നിയമവുമെല്ലാം കൊണ്ടുവന്നതും ഇവിടത്തെ സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരിക ഘടനയിൽ വലിയ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. സതി സമ്പ്രദായം നിർത്തൽ ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള നിയമവും ആധുനിക വൈദ്യത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന നയവും ഇതേപോലെ പ്രധാനമാണ്.

എന്നാൽ പാശ്ചാത്യ ആധുനികത പൊതുവിലും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചു പഠിച്ച പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതന്മാർ വിശേഷിച്ചും കണ്ടെത്തിയ ആശയങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ അധികാരത്തിനും താല്പര്യത്തിനും അനുകൂലമായിരുന്നു. എന്നു മാത്രവുമല്ല, നേരിട്ട് അധികാരമുറപ്പിക്കുന്ന സംവിധാനങ്ങളേക്കാൾ ദീർഘകാലാടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രയോജനം ചെയ്തത് ഇത്തരം പഠനങ്ങളും ദർശനങ്ങളും അതുണ്ടാക്കിയ സാംസ്കാരിക ബോധവുമായിരുന്നു.

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന മട്ടിലുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിന്റെ നയം ബ്രിട്ടീഷ് സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്ക് പ്രചാരവും അംഗീകാരവും ലഭിക്കാൻ ഇടയാക്കി. 1857–ൽ ആരംഭിച്ച മദിരാശി സർവ്വകലാശാല ഉൾപ്പെടെ ഇന്ത്യയിലെ നിരവധി സർവ്വകലാശാലകൾ പുതിയ അറിവുകൾ നിർമ്മിക്കുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനവും ആധുനികതയും ലക്ഷ്യമിട്ടതരത്തിലുള്ള പൗരസമൂഹത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിലും കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ വ്യക്തിതലത്തിൽ സ്വാംശീകരിച്ചെടുക്കുന്നതിലും അതിനനുസൃതമായ സ്വത്വബോധം രൂപീകരിക്കുന്നതിലും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് ഗണ്യമായ പങ്കുണ്ട്. വെളുത്ത വർഗ്ഗക്കാരായ തങ്ങൾ ഉന്നതവംശജരും ഉയർന്നവിദ്യാഭ്യാസവും സാങ്കേതിക വിദ്യയുമുള്ള പരിഷ്കൃതരുമാണെന്നതായിരുന്നു പല കൊളോണിയൽ പണ്ഡിതന്മാരുടെയും സ്വയം വിലയിരുത്തൽ. ഇന്ത്യക്കാരെയും അവരുടെ സംസ്കാരത്തെയും അപരിഷ്കൃതമായാണവർ കണ്ടത്. വെര്യർ എൽവിൻ, എഡ്ഗാർ തേഴ്സ്റ്റൺ, വില്യം ലോഗൻ തുടങ്ങിയവരുടെ പഠനങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. വടക്കൻ കേരളത്തിലെ അനുഷ്ഠാനമായ തെയ്യത്തെ 'പിശാചുനൃത്ത' (Devil Dance)മായാണിവർ കണ്ടത്. മലബാർ കലക്ടർ കൂടിയായിരുന്ന വില്യം ലോഗൻ, തന്റെ 'മലബാർ മാന്വലി'ൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് മലയാളികൾ രേഖപ്പെടുത്താൻ മാത്രമുള്ള യാതൊരു ചരിത്രവും നിർമ്മിച്ചിട്ടില്ലാത്തവരാണ്. അപരിഷ്കൃതരായ ഇന്ത്യക്കാരെ ഭരിക്കുകയും നയിക്കുകയും ചെയ്യേണ്ടത് തങ്ങളാണെന്നും, ഇതൊരു മഹനീയ പ്രവൃത്തിയാണെന്നുമുള്ള സ്വരം അവരുടെ പഠനങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നു. തദ്ദേശീയർ നടത്തിയ സമാനപഠനങ്ങളിലും ഇത്തരം സമീപനം തന്നെ തുടരാൻ ഇവരുടെ സ്വാധീനം കാരണമായി.

ഇവിടത്തെ സംസ്കാരത്തിലും അതിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിലും നേരിട്ടിടപെട്ട മറ്റൊരു കൂട്ടർ ഇവിടത്തെ മിഷനറി പ്രവർത്തകരായിരുന്നു. ഭരണാധികാരികളുടെ ലക്ഷ്യം ചൂഷണമായിരുന്നെങ്കിൽ മിഷനറിമാരുടെ ലക്ഷ്യം മതംമാറ്റമായിരുന്നു. അതും മറ്റൊരു ചൂഷണം തന്നെ. നിലവിലുള്ള മതവും മതസംസ്കാരവും ദയനീയമാണെന്നു വരുത്തിത്തീർത്തും തങ്ങളുടേത് മികച്ചതാണെന്ന് സ്ഥാപിച്ചുമാണ് ഇത് സാധിച്ചിരുന്നത്. അതിനാൽ ഇവരുടെ സമീപനവും മേൽസൂചിപ്പിച്ചതിൽ നിന്ന് ഏറെ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. മതപ്രചാരണസഭകളായ സി.എം.എസ്സും മറ്റുമാണ് ആദ്യകാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ ഇംഗ്ലീഷ് രീതിയിലുള്ള വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങൾ ആരംഭിച്ചത്. ഇന്ത്യക്കാരുടെ ദയനീയമായ അവസ്ഥയെക്കുറിച്ചും കൈവരാനിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയുടെ സാധ്യതകളെക്കുറിച്ചും അവർക്ക് തിരിച്ചറിവുണ്ടാക്കാൻ ഈ വിദ്യാഭ്യാസം ഉതകുമെന്നവർ കരുതി. ഇന്ത്യയിലെ സാധാരണ ജനങ്ങളുമായുള്ള ആശയ വിനിമയത്തിലൂടെ മാത്രമേ മതപരിവർത്തനം സാധിക്കൂ. അതിന് അവരുടെ ചൊല്ലുകളും പാട്ടുകളും ഭാഷകളും മിഷനറിമാർക്കാവശ്യമായിരുന്നു. ഇതിന്റെകൂടി അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഇത്തരം മേഖലകളിൽ അവർ പഠനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിച്ചത്. അപ്പോഴും അപരിഷ്കൃത സമൂഹത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തോടുള്ള സഹാനുഭൂതിയുടെ സ്വരം ആ പഠനങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്നു. ഫാദർ പോളിനോസ്, ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ട്, ബിഷപ്പ് പർസി മക്വീൻ തുടങ്ങിയവരുടെ പഠനങ്ങൾ ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്.

ഇത്തരം സമീപനങ്ങളിൽനിന്നും പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഏറെ വിഭിന്നമെന്നു തോന്നാവുന്ന ഒരു സമീപനം കൂടി ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റി അക്കാലത്ത് വെച്ചു പുലർത്തിയിരുന്നു. ഇന്ത്യയെ ആത്മീയതയുടെ കേന്ദ്രമെന്ന നിലയിൽ മഹത്വവല്ക്കരിച്ചു കാണുന്ന വീക്ഷണമായിരുന്നു അത്. ഇന്ത്യയെ വേദങ്ങളുടെയും സംന്യാസിമാരുടെയും അത്ഭുതകരമായ ആത്മീയ സിദ്ധികളുടെയും ആയുർവ്വേദത്തിന്റെയും ചരക – സുശ്രുതന്മാരുടെയും നാടായാണ് അവർ വിശേഷിപ്പിച്ചത്. ഭൂതകാലമഹിമകളെ മുൻനിർത്തിയാണ് വർത്തമാന സംസ്കാരത്തെ വിലയിരുത്തിയത്. മഹത്വവല്ക്കരണം പോലെതന്നെ ഒരു തരം നിഗൂഢവല്ക്കരണവും ഇതിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെയും സംസ്കാരത്തെയും കുറിച്ച് വാസ്തവത്തിൽ നടക്കേണ്ടിയിരുന്ന വസ്തുതാപരമായ പഠനങ്ങൾ നടക്കാതെ പോയി എന്നതാണ് ഇത്തരം പഠനങ്ങളുടെ ഫലം.

പൗരസ്ത്യവാദികളുടെയും ദേശീയവാദികളുടെയും സമീപനങ്ങൾ

മേൽവിവരിച്ച തരത്തിൽ യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ഒരു സാർവ്വലൗകികതയെയും അതിൽ ഊന്നിയ ലോകവീക്ഷണത്തെയും രൂപപ്പെടുത്താനാണ് കൊളോണിയലിസം ശ്രമിച്ചത്. അപരിഷ്കൃത ഇന്ത്യ/ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം, ദിവ്യമായ ഇന്ത്യ/ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം എന്നത് യൂറോപ്യൻ അനുഭവങ്ങളും താല്പര്യങ്ങളും

നിർമ്മിച്ച ഇന്ത്യയുടെ അപരത്വമാണ്. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന് കീഴമർന്നു നില്ക്കുന്നതാണെന്ന് പൊതുവെ അംഗീകരിക്കുന്ന മട്ടിലായിരുന്നു ഈ അപരത്വനിർമ്മിതി. പാശ്ചാത്യർ എപ്പോഴും തങ്ങൾക്കുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കാൻ വിസമ്മതിക്കുന്ന ക്രൂരത, മടി, ആസക്തി, കോപം തുടങ്ങിയ എല്ലാത്തരം മനോഭാവങ്ങളുടെയും വികാരങ്ങളുടെയും നിക്ഷേപ കേന്ദ്രമായാണ് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരം അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. യൂറോപ്യൻമാരുടെ വരവോടെയാണ് ചരിത്രം ആരംഭിച്ചത് എന്ന രീതിയിലാണ് ഇന്ത്യപോലുള്ള സ്ഥലങ്ങളിൽ ചരിത്രാഭ്യസനം നടന്നു വന്നത്. ഇങ്ങനെ സംസ്കാരത്തിന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലങ്ങളിലും അധിനിവേശിത സമൂഹങ്ങളിൽ അപകർഷതാബോധം നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈ അപകർഷതാബോധത്തെ അതിജീവിച്ചാൽ മാത്രമേ ഇത്തരം സമൂഹങ്ങൾക്ക് ഏതു തരത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും കൈവരികയുളളൂവെന്ന് ഫ്രാന്റ്സ് ഫാനനെപോലുള്ള പണ്ഡിതന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.യൂറോകേന്ദ്രിതമായ ബോധനിർമ്മിതിയെയും ലോകനിർമ്മിതിയെയും പറ്റി രാഷ്ട്രീയമായും സൈദ്ധാന്തികമായും വിശദീകരിച്ച മറ്റൊരാൾ എഡ്വേർഡ് സെയ്ദാണ്. യൂറോ – കേന്ദ്രിതമായ ലോകബോധത്തിൽ നിന്ന് പുറത്തുകടന്നുകൊണ്ട് പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണത്തിലൂടെ സംസ്കാരത്തെ പഠിക്കാനും മൂല്യനിർണയം ചെയ്യാനുമുള്ള ഒരു സമീപനരീതി (orientalism)കൂടി അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ചു (1978).

എന്നാൽ, സെയ്ദിന്റെ പൗരസ്ത്യവാദത്തിനുമെത്രയോ മുമ്പുതന്നെ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിലയിരുത്താനും സാംസ്കാരിക പ്രതിരോധമെന്ന നിലയിൽ ഉയർത്തിക്കാട്ടാനും ശ്രമങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ ഭൗതികസംസ്കാരത്തെയും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മൂല്യവ്യവസ്ഥയെയും ശക്തിപ്പെടുത്താനും ഈ മേഖലയിൽ നടക്കുന്ന സാംസ്കാരികാദേശ പ്രക്രിയകളെ ചെറുക്കാനുമുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു സ്വദേശി പ്രസ്ഥാനം. ഒരു തരത്തിൽ സാംസ്കാരിക പ്രതിരോധത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പ്രയോഗം കൂടിയായിരുന്നു ഇത്. ഭാരതീയ തത്വദർശനങ്ങളിലും സംസ്കാരത്തിലും ഊന്നുന്ന ഒന്നായിരുന്നു ഗാന്ധിജിയുടെ ക്ഷേമരാഷ്ട്ര സങ്കല്പം. സർവ്വോദയ സംഘത്തിനും അഹിംസാമാർഗ്ഗത്തിനും പിറകിലുള്ള തത്വദർശനങ്ങൾ പൂർണമായും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. സാംസ്കാരിക വൈവിധ്യത്തിന് ഊന്നൽ നല്കിയുള്ള ഒരു ദേശീയതയ്ക്കു വേണ്ടിയാണ് ദേശീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പരിശ്രമിച്ചത്. ഗാന്ധിജിയെയും നെഹ്റുവിനെയും പോലുള്ള നേതാക്കന്മാർ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ വർത്തമാന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെക്കൂടി പരിഗണിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സമീപനമാണ് പുലർത്തിയത്. എന്നാൽ ചുരുക്കം ചിലരെങ്കിലും ഭൂതകാല മഹിമകളിൽ അഭിരമിക്കുന്ന സമീപനരീതിയാണ് പുലർത്തിയത്. സംസ്കാരത്തോടുള്ള സമീപനത്തിൽ ദേശീയവാദികളായ പലർക്കും പല നിലപാടുകൾ ഉണ്ടായിരിക്കാം.

സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ, അരവിന്ദ്ഘോഷ്, രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ എന്നിവരുടെ വീക്ഷണങ്ങൾ:

ഇന്ത്യയിലുടനീളവും ഇംഗ്ലണ്ടുപോലുള്ള പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലും വേദാന്തമതം പ്രചരിപ്പിച്ച ആത്മീയാന്വേഷിയായിരുന്നു സ്വാമിവിവേകാനന്ദൻ. മോക്ഷമാർഗത്തിനു വേണ്ടി തപസ്സനുഷ്ഠിച്ച സംന്യാസിയേക്കാളേറെ സാംസ്കാരികമായ ഉണർവ്വിനും ഇന്ത്യയുടെ സാംസ്കാരിക ഏകീകരണത്തിനും വേണ്ടി യജ്ഞിച്ച ഊർജ്ജസ്വലനായ ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാന നേതാവ് എന്ന നിലയിലാണദ്ദേഹം പരിഗണനയർഹിക്കുന്നത്. പ്രായോഗികവേദാന്തം എന്നാണ് തന്റെ മതത്തെ അദ്ദേഹം വിളിച്ചത്. വേദാന്തത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക വശത്തേക്കാൾ പ്രായോഗിക വശത്തിനാണദ്ദേഹം ഊന്നൽ നല്കിയത്. ഇതിൽ വേദാന്തത്തിനു പുറമെ ദ്വൈതത്തിന്റെയും വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിന്റെയുമെല്ലാം സിദ്ധാന്തങ്ങൾ കലർന്നിട്ടുണ്ട്. മതത്തിന് ആന്തരികം, ബാഹ്യം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുതലങ്ങളുണ്ട്. ആന്തരികതലമാണ് യഥാർത്ഥ മതം. ആന്തരികമായ ഒരു സാർവ്വലൗകിക മതത്തെക്കുറിച്ചാണ് അദ്ദേഹം സംസാരിച്ചത്. നാം എല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒന്നാണ് എന്ന വസ്തുതയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതം ഊന്നിപ്പറയുന്നത്. സൂക്ഷ്മജീവി മുതൽ മനുഷ്യൻവരെയുള്ള സകലജീവികളും അന്തിമ വിശകലനത്തിൽ ഒന്നാണെന്ന ബോധത്തെ ഈ ദർശനം ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ വൈദികവും ഔപനിഷദികവുമായ ഒരു സംസ്കാര വീക്ഷണത്തെയാണ് വിവേകാനന്ദൻ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. എന്നാൽ പൂർണമായും ഇതുമാത്രമായിരുന്നെന്നും പറഞ്ഞുകൂടാ. കാരണം ആത്മീയനേതാവെന്നതിനേക്കാളേറെ സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കർത്താവു കൂടിയായിരുന്നു വിവേകാനന്ദൻ. ഭാരതീയതയെയും പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയെയും സമന്വയിക്കാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമം സവിശേഷ ശ്രദ്ധയർഹിക്കുന്നു. ആത്മീയതപോലെ തന്നെ ശക്തമായിരുന്നു വിവേകാനന്ദന്റെ മാനവികതയും.

ദാരിദ്ര്യത്തിലും അജ്ഞതയിലും ആണ്ടുകിടക്കുന്ന സാധാരണക്കാരുടെ പുരോഗതിക്കുവേണ്ടിയാണദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചത്. ഭൗതികമായ പുരോഗതികൂടി കൈവരിക്കാനാവാതെ സാധാരണ ജനങ്ങൾക്ക് ആത്മീയപുരോഗതി കൈവരിക്കാനാവില്ലെന്ന സത്യത്തെ ഇദ്ദേഹം തിരിച്ചറിഞ്ഞു. ആദ്ധ്യാത്മിക കാര്യങ്ങളിൽ നേട്ടം വരിച്ച ഭാരതം ഭൗതിക പുരോഗതിയുടെ കാര്യത്തിൽ പാശ്ചാത്യരിൽ നിന്ന് ഒട്ടേറെ പഠിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം.

പരമമായ സത്യത്തെ സാക്ഷാത്കരിച്ച സമൂഹമാണ് ഉത്കൃഷ്ട സമൂഹമെന്ന് വിവേകാനന്ദൻ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ഭാരതത്തിൽ വളരെ ചെറിയൊരു സമുദായത്തിനു മാത്രമേ അത് സാധിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ബഹു ഭൂരിഭാഗം ജനങ്ങളും ഇത്തരം കാര്യങ്ങളെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാൻപോലും കഴിയുന്നതിനപ്പുറമായിരുന്നു. ഈ ജനങ്ങളെ സമുദ്ധരിക്കുമ്പോഴേ ഭാരതത്തിന്റെ വ്യക്തിത്വം വീണ്ടെടുക്കാനാവൂ. ഇതിനേറ്റവും വലിയ തടസ്സങ്ങളിലൊന്ന് ജാതിവ്യവസ്ഥയായിരുന്നു. ജനങ്ങളെ തമ്മിലടുപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം അകറ്റി നിർത്തുന്നതായിരുന്നു ഇവിടത്തെ ജാതിവ്യവസ്ഥ. അത് അധഃസ്ഥിതനെ എല്ലാ കാലത്തും അധഃസ്ഥിതനാക്കി നിർത്തുകയും ചെയ്തു. ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനില്ക്കുന്നേടത്തോളം കാലം അധഃസ്ഥിതരെ അഭിസംബോധന ചെയ്യാൻ വേദാന്തമതത്തിന് സാധിക്കുകയില്ല. സ്ത്രീകളുടെ അവഗണനയും ചൂഷണവുമാണ് അക്കാലത്ത് ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന് അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വന്ന മറ്റൊരുപ്രശ്നം. സ്ത്രീകളെ തരംതാഴ്ത്തുന്ന ഒരു സംസ്കാരത്തിനും പുരോഗതി നേടാനാവില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇക്കാര്യത്തിൽ ഭാരതീയവും പാശ്ചാത്യവുമായ മികച്ച മാതൃകകളെ പിന്തുടരേണ്ടതാണെന്ന അഭിപ്രായമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. സാമൂഹ്യ പുരോഗതിക്ക് ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഘടകങ്ങളിൽ, മതം കഴിഞ്ഞാൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനാണ് വിവേകാനന്ദൻ പ്രാധാന്യം നല്കിയിരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെ ഭൗതികമായി പുരോഗമിച്ച ഒരു സമൂഹത്തിന് ആദ്ധ്യാത്മിക പുരോഗതികൂടി കൈവരുമ്പോൾ അവർ മെച്ചപ്പെട്ട സമൂഹവും മികച്ച സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉടമകളുമായി മാറുന്നുവെന്ന് വിവേകാനന്ദൻ പറഞ്ഞു. ഈ ആദ്ധ്യാത്മിക പുരോഗതിക്ക് കർമ്മം, ഭക്തി, യോഗം, ജ്ഞാനം എന്നിങ്ങനെ നാലുമാർഗ്ഗങ്ങളുള്ളതായി അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സംന്യാസി, യോഗി, ചിന്തകൻ എന്നതിനപ്പുറം ആധുനിക ഭാരതത്തിന്റെ ശില്പികളിലൊരാൾ കൂടിയാണദ്ദേഹം.

ആധുനിക ഭാരതത്തിലെ ഏറ്റവും സമുന്നത ആത്മീയ വ്യക്തിത്വമായി വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ആളാണ് ശ്രീ. അരവിന്ദൻ. സംന്യാസി എന്നതുപോലെ കവിയും കലാകാരനും ദാർശനികനും സ്വാതന്ത്ര്യപ്പോരാളിയുമെല്ലാമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെയും ലോക സംസ്കാരത്തെയും ഉൾക്കാഴ്ചയോടെ ദർശിച്ച വ്യക്തി കൂടിയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ഏഴു വയസ്സുവരെ ഡാർജിലിങ്ങിലെ ഇന്ത്യാ യൂറോപ്യൻ സ്കൂളിലും 21 വയസ്സുവരെ ലണ്ടനിലെ സ്കൂളിലും കേംബ്രിഡ്ജിലുമായിരുന്നു പഠനം. ഇക്കാലയളവിലൊന്നും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവുമായോ ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളുമായോ നേരിട്ട് സമ്പർക്കമില്ലാതിരുന്ന അരവിന്ദനാണ് പിന്നീട് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ അഗാധമായി സ്വാധീനിച്ച വ്യക്തിയായി മാറിയത്. എന്നാൽ പാശ്ചാത്യഭാഷ, സാഹിത്യം, സംസ്കാരം എന്നിവയുമായി ആഴത്തിൽ പരിചയപ്പെടാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. 21–ാം വയസ്സിൽ ബറോഡാ സ്റ്റേറ്റ് സർവ്വീസിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥനായും പിന്നീട് കർക്കത്തയിൽ കോളേജധ്യാപകനായും ജോലി ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവും ബംഗാളി ഭാഷയുമെല്ലാം അദ്ദേഹം പഠിക്കുന്നത്. ഭാരതത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്ന 'താമരയും കഠാരയും' എന്ന രഹസ്യ സംഘടനയിൽ തന്റെ ഇരുപതാം വയസ്സിൽ ലണ്ടനിൽ വെച്ചുതന്നെ അദ്ദേഹം അംഗമായിരുന്നു.

കാവ്യം, ദർശനം, മതം, ആത്മീയ പരിണാമം, യോഗവിദ്യ, സിദ്ധി, സാധന, കർമ്മം, സംസാരം തുടങ്ങിയ പലതിനെക്കുറിച്ചും അരവിന്ദന് മൗലികമായ അഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്. ഇതെല്ലാം വാസ്തവത്തിൽ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. സംസ്കാരത്തോട് പൊതുവിലും ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തോട് വിശേഷിച്ചും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന കാഴ്ചപ്പാടുകളുടെ സമഗ്രതയും യുക്തിപരതയും നൂതനത്വവും പൂർണമായി അറിയണമെങ്കിൽ ഇതെല്ലാം പരിശോധിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അരവിന്ദോയുടെ "ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറകൾ" എന്ന കൃതി ഇക്കാര്യത്തിൽ ഒരേകദേശ ധാരണ പകരാൻ പര്യാപ്തമാണ്. ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് വില്യം ആർച്ചർ എന്ന നാടക നിരൂപകൻ ഉന്നയിച്ച വിമർശനങ്ങൾക്കുള്ള മറുപടി കൂടിയാണ് ഈ കൃതി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആത്മാവ്, മനസ്സ്, ശരീരം എന്നിവയുടെ സ്വതസിദ്ധമായ സമന്വയം കണ്ടെത്തി അതിനെ എത്രത്തോളം സ്വാംശീകരിക്കാൻ കഴിയും എന്നതിലാണ് സംസ്കാരത്തിന്റെ മൂല്യം കുടികൊള്ളുന്നത്. ഈ അളവുകോലനുസരിച്ച് ഏറ്റവും

മികച്ച സംസ്കാരങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിലാണ് ഭാരതീയ സംസ്കാരം. ശാശ്വതമൂല്യങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആത്മീയതാണ് ഇതിന്റെ സവിശേഷത. പുരാതന ഗ്രീക്ക് – റോമൻ സംസ്കാരം സമന്വയം തേടിയിരുന്നത് മാനസികവും ബുദ്ധിപരവുമായ വ്യാപാരങ്ങളിലാണ്. ആധുനിക പാശ്ചാത്യസംസ്കാരമാകട്ടെ അതിന്റെ ഭൗതികനേട്ടങ്ങളിലാണ് പ്രധാനമായും സമന്വയം കണ്ടെത്തുന്നത്. എന്നാൽ ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതലക്ഷ്യം സാധ്യമാകണമെങ്കിൽ ആത്മീയവും ഭൗതികവുമായ വശങ്ങളുടെ പരിപൂർണമായ സമന്വയം ഉണ്ടാകണമെന്ന പക്ഷക്കാരനായിരുന്നു അരബിന്ദോ.

ഇന്ത്യ ലോകത്തിനു സംഭാവന ചെയ്ത മികച്ച പ്രതിഭാശാലികളിലൊരാളാണ് രവീന്ദ്രനാഥ ടാഗോർ. കവി, കലാകാരൻ, മിസ്റ്റിക്, സ്വാതന്ത്ര്യസമരഭടൻ, ചിന്തകൻ എന്നിങ്ങനെ ഒട്ടേറെ വിശേഷണങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിനു ചേരുന്നതാണ്. ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ വക്താവായിരിക്കുകയും ശാന്തിയുടെയും സ്നേഹത്തിന്റെയും ആനന്ദത്തിന്റെയും ത്യാഗത്തിന്റെയും മഹത്വത്തെ ലോകം മുഴുവൻ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു അദ്ദേഹം. 1905ലെ ബംഗാൾ വിഭജനത്തിനെതിരായ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കെടുത്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ സജീവമായി. വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു മാത്രമല്ല, പൊതുവായ എല്ലാ കാര്യത്തിനും ബംഗാളിഭാഷ ഉപയോഗിക്കണമെന്ന നിർബ്ബന്ധം അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. 1932–ൽ ഗീതാഞ്ജലിയുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനം ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ശ്രദ്ധേയമായിമാറി. ടാഗോർ കൂടി പങ്കെടുത്ത ചില കവിസമ്മേളനങ്ങളിൽ അതിലെ വരികൾ വായിക്കുകയുണ്ടായി. 1913–ൽ തന്റെ അൻപത്തിരണ്ടാം വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം നോബൽ സമ്മാനിതനായി. നേരത്തെ തന്നെ നിരവധി പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ സഞ്ചരിച്ചിട്ടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രശസ്തി ഇതോടെ വർദ്ധിച്ചു. ഈ വ്യക്തിപ്രഭാവും അംഗീകാരവും കൂടി കണക്കിലെടുത്താണ് രാഷ്ട്രീയത്തിൽ ഇടപെടുന്നതിനേക്കാൾ ഭാരതത്തിന്റെ മഹത്തായ സന്ദേശം ലോകത്തിന്റെ നാനാഭാഗത്തും എത്തിച്ചുകൊടുക്കുന്നതാവും ടാഗോറിന് രാജ്യത്തോടു ചെയ്യാവുന്ന ഏറ്റവും മഹത്തരമായ കർമ്മം എന്ന് ലോകമാന്യ ബാലഗംഗാധര തിലകൻ ടാഗോറിനോടു പറഞ്ഞത്. ഇതുകൂടി പരിഗണിച്ചാവാം പലരും ലോകത്തിലേക്കുള്ള ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അംബാസിഡറായാണ് അദ്ദേഹത്തെ വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്.

1931–ൽ അദ്ദേഹം ഓക്സ്ഫോർഡ് സർവ്വകലാശാലയിൽ 'മനുഷ്യന്റെ മതം' എന്ന വിഷയത്തിൽ ഒട്ടേറെ പ്രഭാഷണങ്ങൾ നടത്തി. "ഹിബ്ബർട്ട് ലെക്ച്ചേഴ്സ്' എന്ന നിലയിലാണ് ഇവ നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഇതാണ് പിന്നീട് 'മനുഷ്യന്റെ മതം' എന്ന പുസ്തകമായി മാറിയത്. 1916–17 കാലത്ത് അമേരിക്കയിൽ നടത്തിയ പ്രസംഗങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് 'പേർസണാലിറ്റി' എന്ന കൃതിയും 'സാധന'യും. ഒരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സർവ്വേശ്വരവാദമാണ് ടാഗോറിന്റെ മതം. എല്ലാ മതത്തിനും സ്വീകാര്യമായ മതത്തിന്റെ സാർവ്വലൗകിക വശങ്ങളെയാണതുൾക്കൊള്ളുന്നത്. ഓരോരുത്തർക്കും വെവ്വേറെയുള്ള ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയും പ്രതീകങ്ങളെയുമൊന്നും പ്രധാനമായി കരുതുന്നതേയില്ല. ശാശ്വത മനുഷ്യനിലെ സത്യമായാണ് ടാഗോർ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കണ്ടത്. അതുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം തന്റെ മതത്തെ മനുഷ്യന്റെ മതം എന്ന് വിളിച്ചത്. മതത്തിന്റെ ഉല്പത്തിസ്ഥാനം ജ്ഞാനത്തെക്കാളേറെ ഉൾക്കാഴ്ചയായിരുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹത്തിനറിയാം. അതുകൊണ്ടാണ് ചിലപ്പോഴെങ്കിലും ഇതിനെ 'കവിയുടെ മതം' എന്നും വിശേഷിപ്പിച്ചത്.

വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് പ്രകൃതിയുമായി ഉറ്റബന്ധം സ്ഥാപിക്കാൻ കഴിയുംവിധമായിരിക്കണം പഠനാന്തരീക്ഷം. അവരിൽ സ്വാശ്രയശീലം വളർത്താൻ കഴിയുന്ന മട്ടിലാകണം പഠനപ്രക്രിയ, പഠനം പൂർണമായും മാതൃഭാഷയിലായിരിക്കണം തുടങ്ങിയ വിദ്യാഭ്യാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകളും സംസ്കാരത്തോട് നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ ദിശയിലുള്ള പ്രായോഗിക ഇടപെടലുകളുടെ ഭാഗമായാണ് 1901 -ൽ ശാന്തിനികേതനിൽ ഒരു സ്ക്കൂളും 1918-ൽ അവിടെത്തന്നെ വിശ്വഭാരതി സർവ്വകലാശാലയും സ്ഥാപിക്കാൻ അദ്ദേഹം മുൻകൈയെടുത്തത്. സ്വദേശീയവും വിദേശീയവുമായ സംസ്കാരങ്ങളെ പഠിക്കാനും അതിന്റെ മഹിമയെ എല്ലാവർക്കും നന്നായി അറിയാനും പരസ്പരം വിനിമയം ചെയ്യാനുമുള്ള അവസരം ഇവിടെ ഉണ്ടാകണമെന്നും ടാഗോർ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. വിദ്യാർത്ഥിയുടെ വൈചാരികവശത്തിന്റെ വളർച്ചയോടൊപ്പംതന്നെ വൈകാരിക മനസ്സിന്റെ വളർച്ചയും വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ പരമപ്രധാനമാണെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ പല അഭിപ്രായങ്ങളും വർത്തമാനകാലത്ത് വളരെ പ്രസക്തമാണെന്നത് പ്രത്യേകം എടുത്തുപറയേണ്ടിരിക്കുന്നു.

ഭാരതീയ സംസ്കാരവും മതനിരപേക്ഷ സമീപനവും

വർഗീയതയ്ക്കെതിരായ പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന നിലയ്ക്കാണ് ചിലരെങ്കിലും ഇന്ന് മതനിരപേക്ഷതയെ കാണുന്നത്. എന്നാൽ ഒരു ബഹുമതസമൂഹത്തിൽ ഇതിനുമപ്പുറത്തുള്ള ഒരുപാട് അർത്ഥതലങ്ങൾ മതനിരപേക്ഷതയ്ക്കുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ നവോത്ഥാനവും അതിന്റെ അനുഭവപരിസരവുമാണ് ഇത്തരമൊരാശയത്തെ നമുക്കു പരിചയപ്പെടുത്തിത്തരുന്നത്. പൊതുസമൂഹം, പൊതുമണ്ഡലം, ഭരണം, രാഷ്ട്രീയം തുടങ്ങിയവ യാതൊരു മതത്തിന്റെയും അപേക്ഷയില്ലാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയെയാണ് നാം മതനിരപേക്ഷതയെന്ന് വിളിക്കുന്നത്. അതിനർത്ഥം ഭരണകൂടവും പൊതുമണ്ഡലവും എല്ലാ മതക്കാരോടും സമഭാവത്തിൽ പെരുമാറുകയെന്നതാണ്, രാഷ്ട്രീയവും പൊതുമണ്ഡലവും മതസ്വാധീനത്തിൽ നിന്ന് മുക്തമായിരിക്കുക എന്നതാണ്. ചുരുക്കത്തിൽ മതം വ്യക്തികളുടെ സ്വകാര്യതയാണ്. തുല്യാവകാശവും അവസരസമത്വവും ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആധാരശിലകളിലൊന്നാണ്. ഇതിനെ ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ഒരു ബഹുമത സമൂഹത്തിൽ മതനിരപേക്ഷതയ്ക്ക് വലിയ പങ്കു വഹിക്കാൻ കഴിയും. എന്നാൽ പൊതുമണ്ഡലത്തെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും ധാർമ്മികമായി ശക്തിപ്പെടുത്താൻ മതസ്വാധീനതയ്ക്കു സാധിക്കുമെന്ന് കരുതുന്നവരും ഉണ്ട്. പക്ഷെ, ധാർമ്മികത എന്നത് മതത്തിനുമപ്പുറം നില്ക്കുന്ന ഒന്നാണ്. മതത്തിന്റെ യാതൊരപേക്ഷയും കൂടാതെ ഉയർന്ന ധാർമ്മികതയും ധാർമ്മികചിന്തയും സമൂഹത്തിൽ വികസിപ്പിക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നതിനും ലോകത്തിനു മുന്നിൽ നിരവധി ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളുണ്ട്.

ആശയങ്ങളിലൂടെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെയും മറ്റ് സംസ്കാര രൂപങ്ങളിലൂടെയുമാണ് മതം പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ അതിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമറിയിക്കുന്നത്. അത് പലപ്പോഴും ദേശത്തെയും ദേശീയതയെയും ചിഹ്നങ്ങളിലൂടെ സ്വാംശീകരിക്കുകയും മതാത്മകമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ചെയ്തേക്കാം. സംസ്കാരത്തെ ഏറ്റവും മികച്ച മാധ്യമമായി പ്രയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് എല്ലാത്തരം മതവർഗീയതകളും വ്യക്തികളെയും സമൂഹത്തെയും വർഗീയവല്ക്കരിക്കുന്നത്. സംസ്കാര വ്യവസായം ഇതിനേറ്റവും അനുയോജ്യമായ അന്തരീക്ഷം ഒരുക്കിക്കൊടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സംസ്കാരത്തെ മതനിരപേക്ഷമായി സമീപിക്കേണ്ടത് ഒരു ബഹുമത സമൂഹമെന്ന നിലയിൽ നമ്മുടെ പ്രധാന ആവശ്യമാണ്. 1976-ൽ വരുത്തിയ 42-ാം ഭേദഗതിയിലൂടെയാണ് നമ്മുടെ ഭരണഘടനയുടെ ആമുഖത്തിൽ മതേതരം (secular)എന്ന പദം കൂട്ടിച്ചേർത്തത്. ഈ പദം നേരിട്ടില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ കൂടിയും 1950 ജന.26ന് ഈ ഭരണഘടന നിലവിൽ വരുമ്പോൾത്തന്നെ അതിന്റെ അന്ത:സത്തയായി ഈ ആശയം ഉണ്ടായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന് മുമ്പ് നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന പല നാട്ടുരാജ്യങ്ങളിലും ഭരണവും പൊതുമണ്ഡലവും എല്ലാമതങ്ങളോടും സമഭാവനയിൽ പെരുമാറിയതിനുള്ള ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളുണ്ട്. ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത് മതനിരപേക്ഷത ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിന് തികച്ചും അന്യമല്ലെന്നു കൂടിയാണ്.

19-20 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ദേശീയതയും ദേശീയ പ്രസ്ഥാനവും ഇന്ത്യയിൽ ഒരു പൊതുവികാരമായി രൂപപ്പെടാനും ശക്തിപ്പെടാനും തുടങ്ങി. ഭിന്നിപ്പിച്ചു ഭരിക്കൽ തന്ത്രത്തിലൂടെ ഓരോ മതത്തിന്റെയും മതപരമായ അസ്തിത്വത്തെ ജ്വലിപ്പിച്ചു നിർത്തിക്കൊണ്ടാണ് ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇതിന് തടയിടാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഒരു ഭാഗത്ത് ദേശീയത രൂപപ്പെടുമ്പോൾ തന്നെ മറുഭാഗത്ത് ആ ദേശീയതയിൽ തങ്ങളുടെ മതപരമായ സ്വാധീനം ഉറപ്പാക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഉത്കണ്ഠകളും പ്രവർത്തിച്ചു തുടങ്ങിയിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണ വിരുദ്ധസമരങ്ങളും ദളിത് മുന്നേറ്റവും

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തോടും പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തോടും നേരിട്ടുണ്ടായിരുന്ന സമ്പർക്കങ്ങൾ ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യമണ്ഡലത്തിൽ പുതിയവെളിച്ചം പരക്കാൻ ഇടയാക്കി. ഇതിനു മുമ്പ് ഇസ്ലാംമതത്തെ പരിചയപ്പെടാനുള്ള അവസരവും ഭാരതീയർക്ക് ലഭിച്ചിരുന്നു. എല്ലാ സൃഷ്ടികളെയും സമഭാവത്തിൽ കാണുന്ന കാരുണ്യവാനായ അല്ലാഹുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ കെടുതികൾ അനുഭവിച്ചിരുന്ന അബ്രാഹ്മണ വിഭാഗങ്ങളെ ആകർഷിച്ചിരുന്നു. ഇസ്ലാം മുന്നോട്ടുവെച്ച ദൈവസങ്കല്പത്തിന്റെ കൂടി വെളിച്ചത്തിൽ ഹിന്ദു മതത്തെയും ദൈവസങ്കല്പത്തെയും വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് മധ്യകാല ഭക്തി പ്രസ്ഥാനം ശ്രമിച്ചത്. ബാഹ്യമായി ആശയസമന്വയം സാധിച്ചില്ലെങ്കിലും ആന്തരികമായി അത്തരമൊരു പ്രതീതിയുണ്ടാക്കാൻ ഇവർക്ക് കഴിഞ്ഞു. 15-16 നൂറ്റാണ്ടുകളിലെ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളധികവും

മതപരമായ സഹവർത്തിത്വം സൃഷ്ടിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. നാനാജാതിയിലും പെട്ട സ്ത്രീ പുരുഷന്മാർക്കും മുസ്ലിങ്ങൾക്കും വേണ്ടി ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വാതിലുകൾ തുറന്നിട്ടയാളായിരുന്നു വിഷ്ണുഭക്തനായ രാമാനന്ദൻ. ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെത്തന്നെ വിമോചനാത്മകമായി പ്രയോഗിച്ച് ബ്രാഹ്മണികാധിപത്യത്തെ എതിർത്ത ഒരാളായിരുന്നു അദ്ദേഹം. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ചെരുപ്പുകുത്തിയായ തുക്കാറാം, വാമദേവൻ, ബംഗാളിലെ ചൈതന്യൻ തുടങ്ങിയ നിരവധി പേർ ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്തത്തിനു പുറത്തേക്ക് ഭക്തിയെ നയിച്ചവരാണ്.

19–ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ആര്യസമാജം, ബ്രഹ്മസമാജം തുടങ്ങിയ നിരവധി നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ സജീവമായിരുന്നു. 1815–ൽ രാജാറാം മോഹൻ റോയ്, 'ആത്മീയസഭ' എന്ന സംഘനടയും 1828–ൽ 'ബ്രഹ്മസഭ'യും സ്ഥാപിച്ചു. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും സർവ്വസാമാന്യവശം ഒരേയൊരു ദൈവം തന്നെയാണെന്ന ദർശനമായിരുന്നു റാംമോഹൻ റോയിയുടെ മതദർശനവും. 'സാർവ്വലൗകികമതം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 1829–ലാണ് സതിസമ്പ്രദായം നിർത്തലാക്കാൻ വേണ്ടിയുള്ള പ്രസ്ഥാനത്തിന് അദ്ദേഹം ബംഗാളിൽ തുടക്കം കുറിച്ചത്. ഇന്ത്യയിലെ നവോത്ഥാന പരിശ്രമങ്ങൾ കരുത്താർജ്ജിച്ചുവരുന്ന ഒരു വർഷം കൂടിയായിരുന്നു ഇത്. ഇതേ വർഷം തന്നെയാണ് കേരളത്തിലെ അവർണവിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾ മാറുമറക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടി സമരം ചെയ്തത്. ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം നടത്തിയ ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾ സവർണ സ്ത്രീകളെപ്പോലെ ജാക്കറ്റും മേൽമുണ്ടും ധരിക്കാൻ തുടങ്ങി. യാഥാസ്ഥിതിക സവർണർ ജാക്കറ്റു വലിച്ചു കീറുകയും കായികമായി നേരിടുകയും ചെയ്തു. പുതിയ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ സ്കൂളുകളും പള്ളികളും തീവെച്ച് നശിപ്പിച്ചു. ഒടുവിൽ ലഹള നിയന്ത്രിക്കാൻ കൊല്ലത്തുനിന്നും പട്ടാളമിറങ്ങി. അവസാനം, കൃസ്ത്യൻ ചാന്നാർ സ്ത്രീകൾക്ക് കുപ്പായം ധരിക്കാമെന്നും എന്നാൽ മേൽമുണ്ടുധരിക്കാൻ അനുവാദമില്ലെന്നുമുള്ള ഉത്തരവ് അന്നത്തെ ദിവാനും റസിഡണ്ടുമായ കേണൽ മൺറോയ്ക്ക് പുറപ്പെടുവിക്കേണ്ടി വന്നു. തിരുവിതാംകൂർ രാജാവിനോടും മദിരാശിസർക്കാരിനോടും പലവട്ടം ആവശ്യപ്പെട്ടിട്ടും മേൽമുണ്ടു ധരിക്കാനുള്ള അവകാശം അവർക്ക് ലഭിച്ചില്ല. 1859 ആയതോടെ അവർ ഒളിഞ്ഞും തെളിഞ്ഞും മേൽമുണ്ട് ധരിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇത് വീണ്ടും ലഹളയ്ക്കു കാരണമായി. ക്രൈസ്തവ ചാന്നാന്മാരുടെ വിദ്യാലയങ്ങളും ആരാധനാലയങ്ങളും വീടുകളും അഗ്നിക്കിരയായി. ഒരു മാസത്തോളം നീണ്ട ലഹളയിൽ തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാർ ഉദ്യോഗസ്ഥരും പോലീസും ലഹളക്കാരായ സവർണരോടൊപ്പം ചേർന്ന് ചാന്നാന്മാരെ വേട്ടയാടി. മദിരാശി ഗവർണറായിരുന്ന ലോർഡ് ഹാരിസിന്റെ ഇടപെടൽ നിമിത്തം ചാന്നാർസ്ത്രീകൾക്കും മേൽമുണ്ട് ധരിക്കാമെന്നൊരുത്തരവ് 1859 ജൂലായ് മാസത്തിൽ തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാർ പുറപ്പെടുവിച്ചു. അതിനും ചില നിബന്ധനകളുണ്ടായിരുന്നു. മുക്കുവത്തി സ്ത്രീകളെപ്പോലെ പരുപരുത്ത തുണികൊണ്ടുമാത്രമേ മേൽമുണ്ട് പാടുള്ളൂ. അത് ഒരിക്കലും സവർണസ്ത്രീകളുടേതുപോലെ ആവാൻ പാടില്ല.

ചാന്നാർ സമുദായത്തിനകത്തു നിന്നുകൊണ്ട് നാടാർ സമുദായത്തിനും കീഴാളരായ മറ്റു സമൂഹങ്ങൾക്കും വേണ്ടി അയ്യാവൈകുണ്ഠൻ (1809–1851) നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളെയും കാണേണ്ടതുണ്ട്. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി കണ്ണാടി പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയതദ്ദേഹമാണ്. സർവ്വ ജാതികൾക്കും ഉപയോഗിക്കാവുന്ന കിണറുകൾ കുഴിക്കാൻ അദ്ദേഹം നേതൃത്വം നല്കി. വേല ചെയ്താൽ കൂലി കിട്ടണമെന്ന മുദ്രാവാക്യം മുന്നോട്ടുവെച്ചതും അദ്ദേഹമാണ്. കേരളാതിർത്തിയിൽ തമിഴ് സംസാരിക്കുന്നവർക്കിടയിൽ ആണ് അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചത്.

നായർനവോത്ഥാനത്തിന് പരിശ്രമിച്ച 'ചട്ടമ്പിസ്വാമികൾ', ഈഴവ പരിഷ്ക്കരണത്തിന് ശ്രമിച്ച നാരായണഗുരു, പുലയസമുദായത്തിലെ പരിഷ്ക്കരണ വാദിയായ അയ്യങ്കാളി, പറയവിഭാഗത്തിൽപെട്ട പൊയ്കയിൽ കുമാരഗുരുദേവൻ തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെപേർ കേരളത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണികമായ ആശയഗതിയിലും അതിന്റെ ലോകഗതിയിലും ഏറ്റവുമാഴത്തിലുള്ള പരിക്കുകളുണ്ടാക്കിയത് 1888–ൽ നടന്ന അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയാണ്.

തമിഴ്നാട്ടിലെ പ്രമുഖ അബ്രാഹ്മണ പ്രസ്ഥാനമായ ആത്മാഭിമാന പ്രസ്ഥാനം 1925–ലാണ് രൂപീകരിച്ചത്. ഇ.വി. പെരിയോർ, തന്തപെരിയോർ എന്നീപേരുകളിലുംകൂടി അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ഇ.വി. രാമസ്വാമിനായ്ക്കർ(1879–1974) ആണ് ഇതിന് നേതൃത്വം കൊടുത്തത്. ഇതിൽ നിന്നാണ് പിന്നീട് ദ്രാവിഡകഴകം രൂപംകൊണ്ടത്. ദ്രാവിഡ കഴകത്തിൽ നിന്നാണ് സി.എൻ. അണ്ണാദുരൈ ദ്രാവിഡമുന്നേറ്റ കഴകം രൂപീകരിച്ചത്.

സവർണ്ണ ഹിന്ദുക്കളുമായി പോരാടിയ അദ്ദേഹം 'രാമലീലയ്ക്കു' പകരം തമിഴ്നാട്ടിൽ 'രാവണലീല' കൊണ്ടാടുകയും ഹിന്ദിവിരുദ്ധ പ്രക്ഷോഭങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നല്കുകയും ചെയ്തു. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ ജാതിവിരുദ്ധവും ബ്രാഹ്മണവിരുദ്ധവുമായ ആശയങ്ങളും പ്രചാരണങ്ങളും തമിഴ്ജനതയെ അഗാധമായി സ്വാധീനിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഇന്ത്യൻ ഭരണഘടനാ രൂപീകരണസമിതിയുടെ അദ്ധ്യക്ഷൻ കൂടിയായിരുന്ന ഡോ.ബി.ആർ. അംബേദ്കറുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ദളിത് മുന്നേറ്റങ്ങളും ഇക്കൂട്ടത്തിൽ പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ ബറോഡയിൽ 'മഹർ' എന്ന ദളിത്ജാതിയിൽ 1893–ഏപ്രിൽ 14 നാണ് അംബേദ്കർ ജനിച്ചത്. ഇന്ത്യയിലാദ്യമായി ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം നേടിയ ദളിതനും ഇദ്ദേഹം തന്നെ. അയിത്തത്തെക്കുറിച്ചും അതിന്റെ വികാസ പരിണാമത്തെക്കുറിച്ചും ശാസ്ത്രീയപഠനങ്ങൾ നടത്തിയ അദ്ദേഹം അയിത്തോച്ചാടനത്തിന്റെ ആവശ്യകതെയപ്പറ്റി രാജ്യത്തെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി. അസ്പൃശ്യരായ ദളിതർക്ക് ആത്മവിശ്വാസവും ആത്മാഭിമാനവും അന്തസ്സും പകർന്നുകൊടുക്കുന്നതിനായി 'സ്വാഭിമാനപ്രസ്ഥാനം' എന്ന സംഘടനയും സ്ഥാപിച്ചു. ജീവിതശൈലിയിൽ മാറ്റം വരുത്താനും കുട്ടികളെ സ്ക്കൂളിലയക്കാനും അദ്ദേഹം ദളിതരെ പ്രേരിപ്പിച്ചു. വർണാശ്രമ ധർമ്മങ്ങളെയും ജാതിയെയും തള്ളിപ്പറഞ്ഞ അദ്ദേഹം 'ജാതിനശീകരണം' എന്ന പേരിൽ ഒരു പുസ്തകവുമെഴുതി. മനുസ്മൃതി ചുട്ടെരിച്ച അദ്ദേഹം തന്റെ പ്രവൃത്തിയെ ദളിതരുടെയും സ്ത്രീകളുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രഖ്യാപനമായാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചത്. കോൺഗ്രസ്സ് അംഗത്വത്തിന് അയിത്തോച്ചാടനം മുന്നുപാധിയാകണമെന്ന് അദ്ദേഹം ഗാന്ധിജിയോടാവശ്യപ്പെട്ടു.

അയിത്തം ഹിന്ദുശരീരത്തിലെ കുഷ്ഠരോഗമാണെന്ന് ഗാന്ധിജി പറഞ്ഞു. ഹരിജനങ്ങൾക്ക് തുല്യമായ സാമൂഹ്യാവകാശങ്ങളുണ്ടെന്ന് ഗാന്ധിജി വാദിച്ചു. അയിത്തം ഇല്ലാതാക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ സ്വരാജ് അർത്ഥരഹിതമാണ്. അതിനാൽ അദ്ദേഹം പൂജകളിലും ഭജനകളിലും പ്രാർത്ഥനകളിലും ഹരിജനങ്ങളെ പങ്കെടുപ്പിച്ചു. ദളിതരുടെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും ക്ഷേത്ര പ്രവേശത്തിനും ഗാന്ധിജി മുൻഗണന നല്കി. 1919–ൽ സ്വാതന്ത്ര്യസമര പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നേതൃനിരയിൽ വന്ന ഗാന്ധിജി 1920–മുതൽക്ക്തന്നെ അയിത്തോച്ചാടനത്തിനും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുതുല്യമായ പ്രാധാന്യം നല്കി.

1802–ലും 1804–ലും പനമരം കോട്ട പിടിച്ചടക്കാനും വെള്ളക്കാർക്കെതിരായ കലാപം നടത്താനും പഴശ്ശിരാജാവിനെ സഹായിച്ചവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ അവിടത്തെ കുറിച്യന്മാർക്ക് വളരെ പ്രധാനപങ്കുണ്ടായിരുന്നു. തലക്കൽ ചന്തുവിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ അതിസമർത്ഥരായ അമ്പെയ്ത്തു വീരന്മാർ വീരോചിതമായ പോരാട്ടമാണ് നയിച്ചത്. 1855–56 കാലത്തു നടന്ന സന്താൾകലാപമാണ് ദളിതരുടെ ഭാഗത്തുനിന്നുണ്ടായ മറ്റൊരു പ്രധാന സമരം. കാട് വെട്ടിത്തെളിയിച്ച് കൃഷിഭൂമിയാക്കി മാറ്റുന്ന ആദിവാസികൾ അവിടെ നിന്ന് ആട്ടിയോടിക്കപ്പെടുന്നത് അക്കാലത്തെ ഒരു സാധാരണ സംഭവമായിരുന്നു. 1793–ലെ സ്ഥിരം സെമിന്ദാരി സെറ്റിൽമെന്റ് നിയമപ്രകാരം സന്താൾവംശക്കാർ കൂടുതൽ ഉൾക്കാടുകളിലെക്ക് പായിക്കപ്പെട്ടു. അവിടെ കൃഷിയോഗ്യമാക്കിമാറ്റിയപ്പോൾ ചൂഷകർ അവിടെയുമെത്തി. കോടതിയുടെയും അധികാരികളുടെയും പിന്തുണയോടെയാണ് ജമീന്ദാർമാർ ആദിവാസികളുടെ ഭൂമി പിടിച്ചെടുത്തത്. 1855 ജൂൺ 10ന് പതിനായിരത്തിലധികം വരുന്ന സന്താളുകൾ അമ്പും വില്ലുമുപയോഗിച്ച് ഗറില്ലാ തന്ത്രത്തിലൂടെ ഭൂമിക്കുവേണ്ടിയുള്ള പോരാട്ടം ആരംഭിച്ചു. കലാപ മടിച്ചമർത്താൻ പട്ടാളമിറങ്ങി. പകുതിയോളം കലാപകാരികൾ കൊല്ലപ്പെട്ടു. ദേശീയ ന്യൂനപക്ഷമെന്ന നിലയിൽ സന്താൾപർഗാന രൂപീകരിക്കാൻ സാധിച്ചുവെന്നതാണ് ഈ സമരത്തിന്റെ മറ്റൊരു നേട്ടം. 1860–ലെ ത്രിപുരസമരം, 1880–ലെ സർദാരിപ്രക്ഷോഭം, ഗോത്രഭരണ പ്രദേശങ്ങളിലെ ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശത്തിനെതിരായി നടന്ന ബിർസ–മുണ്ട കലാപം എന്നിവ ഇന്ത്യൻ ദളിത് സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ച സമരങ്ങളാണ്. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിവരെ ബംഗാളിൽ പങ്കുകൃഷി സമ്പ്രദായം നിലനിന്നിരുന്നു. ഭൂഉടമകൾ തൊഴിലൊന്നും ചെയ്യാതെ തൊഴിലാളികളുടെ അദ്ധ്വാനഫലത്തിന്റെ പകുതി വാങ്ങുന്ന രീതിയാണുണ്ടായിരിക്കുന്നത്. ഇതിനെതിരായി കമ്യൂണിസ്റ്റുകാർ തൊഴിലാളികളെ സംഘടിപ്പിച്ചു നടത്തിയ സമരത്തെ തുടർന്ന് തൊഴിലാളികൾക്ക് ഉല്പന്നത്തിന്റെ മൂന്നിൽ രണ്ടു ഭാഗത്തിന് അർഹതയുണ്ടെന്ന് ലാന്റ് റവന്യൂ കമ്മീഷൻ തീർപ്പുകല്പിച്ചു. 1946 സപ്തംബറിൽ ബംഗാൾ പ്രൊവിൻഷ്യൽ കിസാൻസഭ വിധി നടപ്പിലാക്കിക്കിട്ടാൻ സമരമാരംഭിച്ചു. സമരക്കാരും പോലീസ്സും തമ്മിൽ നേർക്കുനേർ ഏറ്റുമുട്ടി. തൊഴിലാളികളിൽ ബഹുഭൂരിഭാഗവും ദളിതരായിരുന്നു. ഉടമകളും അടിമകളും തമ്മിലുള്ള സമരമായിരുന്നു ഇത്. ഇതാണ് ചരിത്രത്തിൽ തേഭാഗാ

സമരം എന്നറിയപ്പെട്ടത്. ഇതിനു സമാനമായ മറ്റൊരു സമരമാണ് 1946 മുതൽ 1951 വരെ തെലുങ്കാനയിലെ ആയിരക്കണക്കിനേക്കർ ഭൂമി കൈവശം വെച്ചിരിക്കുന്ന ജാഗീർ ദാറുകൾക്കും ദേശ്മുഖുകൾക്കുമെതിരെ തലമുറകളായി അടിമപ്പണി ചെയ്യുന്ന ജനങ്ങൾ നടത്തിയ തെലുങ്കാനാ സമരം.

1907–ലെ സർക്കാർ ഉത്തരവ് നിലവിലുണ്ടായിരുന്നിട്ടും തിരുവിതാംകൂറിലെ പുലയർ, പറയർ, കുറവർ തുടങ്ങിയ ജാതികൾക്ക് സ്ക്കൂളുകളിൽ പ്രവേശനം ലഭിച്ചില്ല. സ്ക്കൂൾ പ്രവേശനം ഇല്ലെങ്കിൽ പാടത്തിലിറങ്ങി കൃഷിചെയ്യുകയുമില്ലയെന്ന് അയ്യങ്കാളി പ്രഖ്യാപിച്ചു. എഴുപതുകളിൽ രാജ്യത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും ഉയർന്നുവന്ന നക്സലൈറ്റ് പ്രസ്ഥാനം ഇതുപോലുള്ള കാർഷിക സമരത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. ബംഗാളിലെ നക്സൽബാരി എന്ന സ്ഥലത്ത് കൃഷിക്കാരുടെ നേതൃത്വത്തിലാരംഭിച്ച സമരമാണ് പിന്നീട് നക്സൽബാരി പ്രസ്ഥാനമായി മാറിയത്. ചാരുമജുംദാർ, കനുസനാൽ എന്നിവരുടെ നേതൃത്വത്തിലാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചത്. 1940 കൾക്കുശേഷം കയ്യൂർ, കരിവള്ളൂർ, കാവുമ്പായി, ഒഞ്ചിയം മുതലായ സ്ഥലങ്ങളിൽ നടന്ന കർഷകസമരവും കേരളത്തിലെ തൊഴിലാളി സമൂഹങ്ങളെ വർഗപരമായി രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഗണ്യമായ പങ്കുവഹിച്ചിരുന്നു. ആദിവാസികളുടെ അന്യാധീനപ്പെട്ട ഭൂമിക്കുവേണ്ടി വയനാട്ടിലെ ആദിവാസി ഗോത്രമഹാസഭയും ചെങ്ങറയിൽ ചെങ്ങറ സമര സമിതിയും നേതൃത്വം നല്കിയ സമരങ്ങൾ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരം ഉണ്ടായ ദളിത് മുന്നേറ്റത്തിന്റെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. മണിപ്പൂരിലെ പ്രത്യേക സൈനികാധികാരത്തിനെതിരെ കഴിഞ്ഞ പന്ത്രണ്ടുവർഷമായി സമരരംഗത്തുള്ള ഇറോം ശർമ്മിള ചാനു, കുടിവെള്ളത്തിനു മേലുള്ള അധികാരത്തിനു വേണ്ടി കൊക്കക്കോള കമ്പനിക്കെതിരെ പാലക്കാട്ട് സമരം നയിച്ച പ്ലാച്ചിമടയിലെ ആദിവാസി സ്ത്രീയായ മയിലമ്മ തുടങ്ങയിവർ സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തരമുണ്ടായ സ്ത്രീ – ദളിത് മുന്നേറ്റങ്ങളുടെ പ്രതിനിധികളാണ്.

മോഹൻജദാരോ – ഹാരപ്പൻ സംസ്കാരം

സിന്ധുനദീതട ഉൽഖനനങ്ങൾക്കു മുമ്പ് ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെയും ചരിത്രത്തെയും പറ്റി ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ചില ധാരണകളാണുണ്ടായിരുന്നത്. പ്രാചീന സംസ്കാരങ്ങളിൽ ഏറ്റവും ഇളയതായാണ് ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെ കരുതിയിരുന്നത്. ബി.സി. 1500–നു ശേഷമുണ്ടായ ആര്യാഗമനത്തെത്തുടർന്നാണ് നാഗരികത ഇന്ത്യയിൽ സജീവമായതെന്നും അവർ വിശ്വസിച്ചു. പഴയ സംസ്കൃത ഗ്രന്ഥങ്ങളെയും ഐതിഹ്യങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി രചിച്ച ഈ ചരിത്രത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ഒന്നാമത്തെ നഗരം പാട്ന ആയിരുന്നു. എന്നാൽ ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകങ്ങളിൽ ഇന്ത്യൻ പുരാവസ്തുവകുപ്പ് പശ്ചിമബംഗാളിലെ ഹാരപ്പയിലും സിന്ധിലെ മൊഹൻജൊദാരോയിലും നടത്തിയ ഖനനങ്ങൾ ഈ ധാരണകളെ അപ്പാടെ മാറ്റിമറിച്ചു. പ്രാചീന സാഹിത്യത്തിലൊരിടത്തും പറയാത്ത മഹാനഗരാവശിഷ്ടങ്ങളുടെ കണ്ടുപിടുത്തം പുരാവസ്തുവകുപ്പ് പ്രഖ്യാപിച്ചത് 1920–ലായിരുന്നു. ബി.സി.1500നുമെത്രയോ മുമ്പ്, പിത്തളയുഗത്തിൽത്തന്നെ പുരോഗതി പ്രാപിച്ച ഒരു നാഗരികത സിന്ധുതടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നുവെന്നതിന്റെ തെളിവുകൾ ഉൽഖനനത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ഈ സംസ്കാരം പഞ്ചാബിൽ ഏതാണ്ട് മുഴുവനും സിന്ധിലും ബലൂചിസ്ഥാനിലും കത്തിയവാറിന്റെ ഭൂരിഭാഗം പ്രദേശങ്ങളിലും ഉത്തർപ്രദേശിന്റെ പടിഞ്ഞാറൻ മേഖലകളിലും ദക്ഷിണ ഭാരതത്തിലെ പടിഞ്ഞാറൻ തീരപ്രദേശങ്ങളിലും വ്യാപിച്ചിരുന്നതായി സമാന ഖനനങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ബി.സി. 3250–നും 2000നും ഇടയിലാണ് ഇതിന്റെ കാലം കണക്കാക്കിയിട്ടുള്ളത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സുമേരിയ, ബാബിലോണിയ, പുരാതന ഈജിപ്ത്, പുരാതന ചൈന എന്നിവിടങ്ങളിലെ ഏറ്റവും പഴയകാല സംസ്കാരത്തോടൊപ്പം പരിഗണിക്കപ്പെടേണ്ട ഒന്നാണ് സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരവും. ബി.സി. രണ്ടായിരമാകുമ്പോഴേക്കും ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ ദ്രാവിഡ സംസ്കാരം കുറേക്കൂടി ഉന്നതനിലയിലെത്തിയിരുന്നുവെന്നും ഇതിന് സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരവുമായി അടുത്ത ബന്ധം പുലർത്താൻ സാധിച്ചിരുന്നുവെന്നും വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പ്രാചീന വൈദിക സംസ്കാരത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിന് ശേഷം സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾ ക്കിപ്പുറവും വികസിതമായൊരു നഗരസംസ്കൃതി ഇവിടെ നിലവിലിരുന്നുവെന്നത് ചില്ലറക്കാര്യമല്ല. ചൈനക്കല്ലാതെ മറ്റൊരു രാജ്യത്തിനും ലോകത്ത് ഇതുപോലെ സുദീർഘവും നിരന്തരവുമായ ഒരു നഗരസംസ്കാരം അവകാശപ്പെടാനാവില്ല.

ജൈന – ബൗദ്ധമതങ്ങളുടെ സാംസ്കാരിക സംഭാവന

ബി.സി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും ഇന്ത്യയിൽ വൈദികഹിന്ദുമതത്തിനകത്ത് അസംതൃപ്തരായ ഒരു വലിയ വിഭാഗം ജനങ്ങൾ ഉണ്ടായിത്തീർന്നു. വേദങ്ങൾ, ഉപനിഷത്തുകൾ, പുരാണങ്ങൾ എന്നിവയിൽ

നിന്നാണ് മുഖ്യമായും നമുക്കിതു സംബന്ധിച്ച ചരിത്രങ്ങൾ ലഭിക്കുക. മററു ചരിത്രസൂചനകളൊന്നും ലഭ്യമല്ലാത്തതിനാൽ ഇത് അർദ്ധചരിത്രമേ ആവുകയുള്ളൂ. യാഗം, ഹോമം തുടങ്ങിയ ബാഹ്യമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പ്രധാനമാവുകയും വേദതത്വങ്ങളും ഉപനിഷദ് ദർശനങ്ങളും അവഗണിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണരും പുരോഹിതന്മാരും കൂടുതൽ സംയമികളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയും ജാതിവ്യവസ്ഥ കൂടുതൽ കർക്കശമാവുകയും ചെയ്തു. താഴ്ന്ന ജാതിക്കാർ ഈ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നു തന്നെ പുറത്താവുകയും അവർക്ക് വേദപാരായണം തന്നെ നിഷിദ്ധമാവുകയും ചെയ്തു. ഒപ്പം വൈദിക ഹിന്ദുമതം കൂടുതൽ ഹിംസാത്മകവും ആചാരാനുഷ്ഠാന വിശ്വാസബദ്ധവും ആയി മാറി. ഇതിനെതിരായ ചില കുതറിമാറലുകൾ മതത്തിനകത്തുനിന്നു തന്നെ ഉണ്ടായി. “സൽ പ്രവൃത്തികൾ കൊണ്ടും ധർമ്മം കൊണ്ടും മനുഷ്യൻ ആത്യന്തികമായി ഒന്നും നേടുന്നില്ലെന്നും എന്തു ചെയ്താലും ചെയ്തില്ലെങ്കിലും ശരീരം മരണശേഷം അടിസ്ഥാനമൂലകങ്ങളായി വിലയം പ്രാപിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും” എന്നും പറഞ്ഞത് അജിതനാണ്. പകുധകാര്യായനൻ, പൂരണൻ, പാർശ്വൻ തുടങ്ങിയ ഒട്ടേറെപ്പേർ ഇത്തരത്തിൽ വൈദിക ഹിന്ദുമതത്തിൽ തിരുത്തലുകൾ വരുത്താൻ ശ്രമിച്ചവരാണ്. ഇത്തരമൊരു ചരിത്രസന്ധിയുടെ തുടർച്ചയിലാണ് ഭാരതത്തിലെ ജൈന–ബൗദ്ധമതങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം.

വൈദിക ഹിന്ദുമതത്തിലെ മഹാഭൂരിഭാഗംവരുന്ന ശൂദ്രർ സാമൂഹ്യാധികാരങ്ങൾക്കു പുറത്തായിരുന്നു. ഇത് അവരിൽ വലിയതോതിലുള്ള അസംതൃപ്തിയുണ്ടാക്കി. ഇക്കാലത്താണ് അവർക്കു കൂടി സ്വീകാര്യമായ ദർശനങ്ങളുമായി അവർക്കു മനസ്സിലാവുന്ന പാലി ഭാഷയിൽ സംസാരിച്ചുകൊണ്ട് രണ്ട് പുതിയ മതങ്ങൾ രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുന്നത്. സന്യാസിമാർ എന്നർത്ഥമുള്ള തീർത്ഥങ്കരന്മാരിലൂടെയാണ് ജൈനമതം വളർച്ച പ്രാപിച്ചത്. ഋഷഭദേവനായിരുന്നു ഒന്നാമത്തെ തീർത്ഥങ്കരൻ. പാർശ്വനാഥ തീർത്ഥങ്കരൻ, ആദീശ്വരനാഥ തീർത്ഥങ്കരൻ, ശാന്തിനാഥതീർത്ഥങ്കരൻ തുടങ്ങിയ നിരവധി തീർത്ഥങ്കരന്മാർ ഇന്ത്യയെമ്പാടും സഞ്ചരിച്ചാണ് ജൈനമതം പ്രചരിപ്പിച്ചത്. ഇരുപത്തിനാലാമത്തെ തീർത്ഥങ്കരനായ മഹാവീരൻ ആണ് ഇവരിൽ ഏറ്റവും അറിയപ്പെടുന്നത്. ജുംഭി എന്ന ഗ്രാമത്തിൽവെച്ചാണദ്ദേഹം പരമജ്ഞാനം നേടിയത്. നാല്പത്തിരണ്ടാമത്തെ വയസ്സിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ജയിച്ച് ‘ജിനൻ’ ആയിമാറി അദ്ദേഹം. തന്റെ പൂർവ്വികനായ പാർശ്വന്റെ നാല് നിയമങ്ങളോട് ഒരു നിയമം കൂടി കൂട്ടിച്ചേർത്താണ് അദ്ദേഹം ജൈനമതത്തിന്റെ അഞ്ച് ധർമ്മങ്ങളെ നിശ്ചയിച്ചത്. (1) അഹിംസ (2) അസ്തേയം (മോഷ്ടിക്കാതിരിക്കുക), (3) അപരിഗ്രഹം (സ്വന്തമായി ഒന്നും സ്വീകരിക്കാതിരിക്കുക) (4) അകിഞ്ചനത്വം (ദരിദ്രഭാവം) എന്നിവയാണ് പാർശ്വൻ പറയുന്ന നാല് ധർമ്മങ്ങൾ. ഇതോടൊപ്പം മഹാവീരൻ ബ്രഹ്മചര്യം എന്ന അഞ്ചാമത്തെ ധർമ്മം കൂടി കൂട്ടിച്ചേർത്തു. ബുദ്ധന്റെ അതേ കാലത്തു തന്നെയാണ് മഹാവീരനും (ബി.സി.522–480) തന്റെ തത്വങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചത് എന്ന് കരുതപ്പെടുന്നു. വയനാട്ടിലും കാസർകോട്ടുമെല്ലാം നിരവധി ജൈനക്ഷേത്രാവശിഷ്ടങ്ങളുണ്ട്. ജൈനമതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ചുരുക്കം ചില കുടുംബങ്ങളെങ്കിലും ഈ പ്രദേശങ്ങളിലുണ്ട്. കേരളീയ ശില്പകലയിലും സാഹിത്യത്തിലും ജാതിവിരുദ്ധ ചിന്തയിലും ജൈനമത സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും നമുക്ക് കണ്ടെത്താൻ കഴിയും.

ഏതാണ്ടിതേകാലത്ത്, ബി.സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽതന്നെയാണ് ബുദ്ധമതവും ഇന്ത്യയിൽ പിറവിയെടുക്കുന്നത്. ജൈനമതംപോലെ ഇന്ന് ബുദ്ധമതത്തെ ഇന്ത്യയിൽ അത്രമേൽ കാണാൻ കഴിയില്ലെങ്കിലും അതിന്റെ സ്വാധീനവും ഒട്ടും കുറവല്ല ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിലും വർത്തമാനത്തിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ജന്മദേശമെന്ന ആദരം മറ്റു സംസ്കാരങ്ങൾ ഇപ്പോഴും ഇന്ത്യയ്ക്കു നല്കിവരുന്നുണ്ട്. രണ്ട് ആത്യന്തികതകളുടെ മധ്യവർത്തിയായാണ് കൊസാംബി ബുദ്ധമതത്തെ വിലയിരുത്തുന്നത്. വ്യക്തിനിഷ്ഠവും അനിയന്ത്രിതവുമായ ആത്മാഭിരതിക്കും അതേപോലെ വ്യക്തിനിഷ്ഠവും അയുക്തികവുമായ ശാരീരിക പീഡനത്തിനും ഇടയിൽ നിന്നാണ് അനുക്രമമായി ഉയർന്നുവന്നത്. അതുകൊണ്ടാണത് ‘മധ്യമാർഗ’മായി അറിയപ്പെടുന്നത് (കൊസാംബി ഡി.ഡി; 2003: 141–2) ബുദ്ധഗയയിൽ വെച്ചുണ്ടായ ബോധോദയത്തിനുശേഷം ബനാറസ്സിൽ നടത്തിയ ഉപദേശഭാഷണത്തിൽ ബുദ്ധൻതന്നെ ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. വികാരങ്ങളിലൂടെ, വിശേഷിച്ചും വിഷയാസക്തിയിലൂടെ മനസ്സിനെ ആകർഷിച്ച് അടിമയാക്കുന്ന അവസ്ഥക്കും ഉപവാസങ്ങളെക്കൊണ്ടും മറ്റും ആത്മപീഡനം നടത്തുന്ന അവസ്ഥയ്ക്കും മധ്യേ ഒരു മാർഗം താൻ കണ്ടെത്തിയിരിക്കുന്നുവെന്നാണദ്ദേഹം പറഞ്ഞത്. മനഃസമാധനത്തിന്റെയും ഉയർന്ന ബുദ്ധിയുടെയും പ്രകാശപൂരത്തിന്റെയും നിർവ്വാണത്തിന്റെയും മാർഗമാണത്.

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ അഗാധതകളും മനുഷ്യവേദനയടെ സ്വഭാവവും മറ്റാരെക്കാളും നന്നായി കണ്ടറിഞ്ഞയാളാണ് ബുദ്ധൻ. വികാരങ്ങളിലും മോഹങ്ങളിലുമാണ് വേദനയുടെ വേരുകൾ. അതിനാൽ ആത്മസംസ്കരണമാണ് മോചനത്തിലേക്കുള്ള പ്രതിവിധി. ബുദ്ധമതം നാല് ആര്യസത്യങ്ങളിലാണ്

അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത്. (1) ലൗകിക ജീവിതം ദുഃഖമയമാണ്. (2) ആഗ്രഹങ്ങളാണ് ദുഃഖത്തിന്റെ ഹേതു. (3) ആഗ്രഹങ്ങളെ ഒഴിവാക്കിയാൽ ദുഃഖത്തിൽ നിന്ന് മോചനം നേടാം (4) ഇതിനായി അഷ്ടാംഗമാർഗങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുകയും ആഗ്രഹങ്ങളില്ലാതെ, ലൗകികതയിൽ നിന്ന് അകലം പാലിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിക്കുകയുമാണ് വേണ്ടത്. അതുകൊണ്ടാണ് 'ജലത്തിൽ തോണിയിലെന്നപോലെ ജീവിക്കുക' എന്ന് ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞത്. തൃഷ്ണയെ ഇല്ലാതാക്കി ശാന്തിയിലേക്കെത്തിച്ചേരാനുള്ള അഷ്ടമാർഗങ്ങളിലാണ് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സാരം.

ശങ്കരാചാര്യരെപ്പോലുള്ള ഹൈന്ദവ പരിഷ്ക്കർത്താക്കളുയർത്തിയ സൈദ്ധാന്തിക വെല്ലുവിളികളും ഒരു പ്രസ്ഥാനമെന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധമതത്തിനകത്തുതന്നെയുണ്ടായ ആന്തരിക ശൈഥില്യങ്ങളും നിമിത്തം ബുദ്ധമതം ക്രമേണ ഇന്ത്യയിൽ നിന്നും ഇല്ലാതായി. എന്നാൽ ലോകത്തിന്റെ മറ്റു ചിലഭാഗങ്ങളിലെങ്കിലും അത് സജീവമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദുമതമുൾപ്പെടെയുള്ള പില്ക്കാല മതങ്ങളിലും ഭാരതത്തിന്റെ പൊതുവായ സംസ്കാരത്തിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ശക്തമായ സ്വാധീനം നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും. സമജീവിസ്നേഹമെന്ന ആശയം ഭാരതത്തിൽ മുമ്പും ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അതിനെ ഏറ്റവും ശക്തമായി സ്ഥാപിച്ചെടുത്തത് ബുദ്ധമതമാണ്. നാടുനീളെ തണ്ണീർപ്പന്തലുകളും കന്നുകാലികൾക്ക് വെള്ളം കുടിക്കാനുള്ള കൽത്തൊട്ടികളും ഉണ്ടായതും ഇതോടനുബന്ധിച്ചുള്ള സ്ഥലപ്പേരുകൾ ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്നതും ഈ സ്വാധീനത്തിന്റെ ഫലമാണ്. ആയുർവ്വേദം ഒരു ശാസ്ത്രവും പ്രയോഗപദ്ധതിയുമായി വികാസം പ്രാപിച്ചതും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പ്രഭാവകാലത്താണ്. പള്ളിയോടനുബന്ധിച്ച് ഓത്തുപള്ളിയും എഴുത്തുപള്ളിയും ഉണ്ടായിവന്നത് ബുദ്ധമതം വിദ്യാഭ്യാസത്തിനു നല്കിയ പരിഗണനയുടെ ഫലമാണ്. വിദ്യാലയങ്ങൾക്ക് എഴുത്തുപള്ളി എന്ന പേര് ഇന്നും തുടരുന്നതിന്റെ കാരണവും ബുദ്ധമതസ്വാധീനം തന്നെ. ഇന്ത്യൻദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയായ അഹിംസയെത്തന്നെ ഇന്ത്യയിൽ ഏറ്റവും ഫലപ്രദമായ മട്ടിൽ ആദ്യം അവതരിപ്പിച്ചത് ബുദ്ധമതമാണ്.

മുഗളരാജവംശവും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവും

ഇസ്ലാം മതത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനുമുമ്പു തന്നെ ഇന്ത്യയും അറേബ്യയും തമ്മിൽ കച്ചവടബന്ധങ്ങളുണ്ടായിരുന്നതായി ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മുസ്ലീങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ ആദ്യമായി ഭരണം സ്ഥാപിക്കുന്നത് എ.ഡി. 8–ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ സിന്ധിലും മുൾട്ടാനിലും മറ്റുമാണ്. ഘസ്നി സാമ്രാജ്യം പിടിച്ചടക്കിയ ശേഷം ഇന്ത്യയിലെത്തിയ മുഹമ്മദ് ഗോറിയെ തുടർന്ന് കുത്തുബ്ദീൻ ഐബക്ക് ഡൽഹിസുൽത്താനേറ്റ് സ്ഥാപിക്കുന്നത് എ.ഡി. 1206–ലാണ്. മുന്നൂറുകൊല്ലത്തോളം ഇത് നിലനിന്നു. ഇതിന്റെ വ്യാപ്തി അലാവുദ്ദീൻ ഖിൽജിയുടെ കാലത്ത് ഏതാണ്ട് ഇന്ത്യയോളം തന്നെ വിശാലമാവുകയും സെയ്ദുകളുടെ കാലത്ത് ഡൽഹി നഗരത്തോളം ചുരുങ്ങുകയും ചെയ്തു. ഇതിനിടയിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനകാലത്ത് സൂഫിസം ഒരു പ്രധാന സാംസ്കാരിക പ്രസ്ഥാനമായി മുന്നേറുകയുമുണ്ടായി. ഇസ്ലാമിലെ ഏകദൈവവിശ്വാസത്തെയും ഹിന്ദുമതത്തിലെ പുനർജന്മവിശ്വാസത്തെയും സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഗുരു നാനാക്ക് ഒരു പുതിയ മതം സ്ഥാപിച്ചു. 16–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സുശക്തമായൊരു മുഗൾ സാമ്രാജ്യം ഇന്ത്യയിൽ സ്ഥാപിതമായി. വാസ്തവത്തിൽ സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവും ചരിത്രപരവുമായ പ്രക്രിയകൾ മേൽപറഞ്ഞ ചരിത്രഗതിയിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഓരോ ദേശകാലങ്ങളിലും അത്തരം പ്രക്രിയകളുടെ സൂക്ഷ്മാംശത്തിൽ വ്യത്യാസങ്ങളുമുണ്ടാകാം. ഈ പ്രക്രിയകളെ സൂക്ഷ്മമായി മനസ്സിലാക്കുന്ന ഒരാൾക്കുമാത്രമേ ഇസ്ലാം ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി മാറിയതെങ്ങനെയെന്ന പ്രക്രിയയെ പൂർണമായും അറിയാൻ സാധിക്കുകയുള്ളൂ. ഇന്ത്യയിലെ മുഗളരാജവംശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മനസ്സിലാക്കാൻ അതിന്റെ ഒരു ഭാഗം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ.

ബാബറിനും ഹുമയൂണിനും ശേഷം ഭരണമേറ്റെടുത്ത അക്ബറായിരുന്നു മുഗൾഭരണത്തെ ഒരു പുതിയ ദേശീയ ഭരണകൂടവും ദേശീയസംസ്കാരവുമായി വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. ഇന്ത്യയിലെ മുസ്ലീങ്ങളുടെ മതാദ്ധ്യക്ഷനായി അക്ബർ സ്വയം പ്രഖ്യാപിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ ഇതിനെ തന്റെ അധികാരബലമുയർത്താനുള്ള രാഷ്ട്രീയതന്ത്രമായാണ് പലരും കാണുന്നത്. മതനിരപേക്ഷവും വർഗബന്ധമില്ലാത്തതുമായ ഭരണകൂടത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയങ്ങൾ അക്ബറിനുണ്ടായിരുന്നു. പേർഷ്യയിലെ ഷാ അബ്ബാസ് സഫാസിക്ക് എഴുതിയ കത്തുകൾ ഇതിനുള്ള തെളിവാണെന്ന് എസ്. അബിദ് ഹുസൈൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. (1989:95) മതപരമായ ഭിന്നതകൾക്കപ്പുറത്ത്, എല്ലാ ജാതിയോടും മതത്തോടും തുല്യനിലയിൽ പെരുമാറേണ്ടയാളാണ്

രാജാവെന്ന തത്വം അക്ബറിനുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു പ്രത്യേക മതവിശ്വാസിക്ക് അവന്റെ വിശ്വാസവും സ്വത്തും സൂക്ഷിക്കാനും പീഡിപ്പിക്കപ്പെടാതിരിക്കാനും വിശേഷനികുതി അടക്കണമെന്ന നിയമം ഇന്ത്യയിലും ഉണ്ടായിരുന്നു. എട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സിന്ധ് കീഴടക്കിയ മുഹമ്മദ് ബിൻ കാസിം ആയിരുന്നു ആദ്യമായി ഇത്തരമൊരു നിയമം കൊണ്ടുവന്നത്. ഇങ്ങനെ കൊടുക്കുന്ന നികുതിക്ക് ജിസിയ എന്നും ഈ നികുതി പ്രകാരം സംരക്ഷണ കിട്ടുന്ന ആളിന് സിമ്മി എന്നുമാണ് പറഞ്ഞിരുന്നത്. ഇത് ആദ്യമായി നിർത്തൽ ചെയ്തത് അക്ബർ ആയിരുന്നു. സാബ്തി എന്ന പേരിൽ ശാസ്ത്രീയമായ ഭൂനികുതി സമ്പ്രദായം ഏർപ്പാടാക്കിയതും ഇദ്ദേഹമായിരുന്നു. 1563–ലാണ് അക്ബർ ജിസിയയും ഒപ്പം തീർത്ഥാടന നികുതിയും നിറുത്തൽ ചെയ്തുകൊണ്ട് ഹിന്ദു–മുസ്ലിം വിവേചനം അവസാനിപ്പിച്ചത്. ഒരുവന്റെ തൊഴിലും ജാതിയും എന്തുതന്നെയായാലും ഒരു ഭാരതീയനെ അടിമയാക്കാൻ പാടില്ലെന്ന ഉത്തരവ് 1564–ൽ അദ്ദേഹം പുറപ്പെടുവിച്ചു. ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും പരസ്പരം സഹോദര ഭാവത്തിൽ കഴിയണമെന്നദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. ഇതിന്റെ തെളിവാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കുടുംബാംഗങ്ങളും രജപുത്ര കുടുംബാംഗങ്ങളും തമ്മിൽ നടന്ന വിവാഹങ്ങൾ. അക്ബറുടെ പൗത്രനായ ഔറംഗസേബൊഴിച്ച് മറ്റെല്ലാ പ്രധാന മുഗൾ ചക്രവർത്തിമാരും – ഹുമയൂൺ, അക്ബർ, ജഹാംഗീർ, ഷാജഹാൻ – ഇതേ നയം തന്നെയാണ് തുടർന്ന് വന്നത്. ഭരണതലത്തിൽ തുടർന്നുവന്ന ഇത്തരം നയങ്ങളുടെയും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും സൂഫിസവും തമ്മിലുണ്ടായ സ്നേഹൈക്യത്തിന്റെയും ഫലമായി സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും സൗന്ദര്യ ശാസ്ത്ര മണ്ഡലത്തിൽ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും പരസ്പരം പങ്കുവെക്കുന്ന പൊതുസ്വാധീനങ്ങൾ ശക്തിപ്പെട്ടു. ഇറാനിയൻ ഇസ്ലാമിക സംസ്കാരവും ഹൈന്ദവ സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള സമന്വയ സാധ്യതകൾ കൂടി. രാജസദസ്സിനകത്തുമാത്രമല്ല, മുഗൾ അധീനപ്രദേശങ്ങളിലെല്ലായിടത്തും പൊതുവിൽ അത്തരമൊരു സംസ്കാരം രൂപപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. ഇതിന്റെ ഏറ്റവും നല്ലൊരു ദൃഷ്ടാന്തമാണ് അക്കാലത്തെ ഉർദുഭാഷ. പേർസ്യൻ ഭാഷയും ഡൽഹിയിലെ ഹിന്ദിയുടെ പടിഞ്ഞാറൻ പ്രാദേശിക രൂപവും ചേർന്നാണ് പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഹിന്ദുസ്ഥാനി ഭാഷയുണ്ടായത്. ഇതാണ് പിന്നീട് ഉർദുആയി മാറുന്നത്.

അക്ബറുടെ ധാർമ്മികാന്വേഷണങ്ങളുടെ പരീക്ഷണശാലയായിരുന്നത് ആഗ്രയിലെ ഇബാദത്ഖാനയായിരുന്നു. ഷെയ്ക് അബ്ദുല്ല നിയാസി – ചിസ്തിസിൽസിലയിൽപ്പെട്ട ഒരു സൂഫി–യുടെ ആസ്ഥാനംകൂടിയായിരുന്നു ഇത്. ഇവിടെവെച്ച് വിവിധ മതങ്ങളിലെയും വിജ്ഞാന ശാഖയിലെയും പണ്ഡിതന്മാരുമായി അക്ബർ തർക്കിച്ചു. ശിയാ, സുന്നി, ഹിന്ദു, കൃസ്ത്യൻ, സിഖ്, സൊറോസ്ട്രിയൻ, ബുദ്ധർ, ജൈനർ തുടങ്ങി എല്ലാവരും അവിടെ വന്നു. ഓരോരുത്തരും സ്വമനസ്സാലെ വേണം അവരവരുടെ ധർമ്മം തെരെഞ്ഞടുക്കുക എന്നും ആരും ആരുടെയും ആരാധനാക്രമങ്ങളിലിടപെടരുതെന്നും ചക്രവർത്തി നിർദ്ദേശിച്ചു. 1577–ൽ രാജാവ് രാജകീയ നായാട്ട് നിർത്തൽ ചെയ്തു. സൂഫികളോട് കൂടുതൽ അടുക്കുകയും സ്വയം സൂഫിയായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ഹിന്ദു–ജൈന–ബൗദ്ധ ദർശനങ്ങളുമായി സംവദിച്ചു. ഹിന്ദു വൈദ്യശാസ്ത്രവും ജ്യോതിശാസ്ത്രവും യോഗയും മനസ്സിലാക്കി. സൊറാസ്ട്രിയൻകാരുടെ പ്രതീകങ്ങളും – തീയും സൂര്യനും: പരമാത്മാവിന്റെ പ്രതീകങ്ങൾ – ജൈനരുടെ സമജീവസ്നേഹവും അദ്ദേഹത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചു. ജീവിതാവസാനകാലത്ത് അക്ബർ ഒരു സസ്യഭുക്കായിമാറി. ഹജ്ജ്പണം മുല്ലമാർ ദുർവിനിയോഗം ചെയ്യുന്നതായി മനസ്സിലാക്കിയ ചക്രവർത്തി ഹജ്ജിനുള്ള അനുമതി നിർത്തലാക്കി. മുല്ലമാർ ചക്രവർത്തിക്കെതിരെ കലാപമുണ്ടാക്കി. അക്ബറുടെ അർദ്ധസഹോദരനായ മിർസാ മുഹമ്മദ് ഹകീമിനെ ചക്രവർത്തിയായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. കലാപത്തെ അദ്ദേഹം അടിച്ചമർത്തി. 'കലാപകാരി കലാപകാരി മാത്രമാണ്, അയാൾ വിശ്വാസിയായാലും അല്ലെങ്കിലും' എന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തു. 1580–ൽ നടന്ന കലാപത്തിനുശേഷം 1582–ലാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ പുതിയ മതമായ 'ദീൻ–ഇ– ഇലാഹി'യെപ്പറ്റി പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്. ചിലർ ഇതിനെ പുതിയ മതമായി കരുതിയപ്പോൾ മറ്റു ചിലർ ഖുർ–ആനിന്റെ തന്നെ മൂല്യങ്ങളുടെ പുതിയ സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തിലെ പുനർപ്രഖ്യാപനമായാണ് കണ്ടത് (ആനന്ദ്; 2002:199–201).

അക്ബർ ചക്രവർത്തിയുടെ രാജസദസ്സ് നവരത്നങ്ങളെക്കൊണ്ട് സമ്പന്നമായിരുന്നു. അബുൾ ഫൈസൽ, രാജാമാൻസിങ്ങ്, അബുൾഫെയ്സി, ബീർബൽ, താൻസെൻ, മുല്ല, അബ്ദുൾറഹീം ഖാൻ ഖനാൻ, രാജാതോഡർമാർ, ഹമീം ഇമാം എന്നിവരായിരുന്നു ആ പണ്ഡിതന്മാർ. സാഹിത്യം, ശില്പകല, ചിത്രകല, സംഗീതം തുടങ്ങിയവ ഇക്കാലത്ത് വളരെയധികം പുരോഗമിച്ചു. തന്നെയുമല്ല, ഇവയിലെല്ലാം വിവിധ സംസ്കാരങ്ങളുടെ സമന്വയവും ദൃശ്യമായി. താജ്മഹൽ, ചെങ്കോട്ട എന്നിവ ഇക്കാലത്ത് നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. സിക്കന്തരയിലുള്ള അക്ബറുടെ ശവകുടീരത്തിന് മുസ്ലീം ശൈലിയിലുള്ള

കമാനങ്ങളും താഴികക്കുടങ്ങളുമാണുള്ളതെങ്കിലും ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളുടെയും മഹാബലിപുരത്തെ രഥങ്ങളുടെയുമെല്ലാം പൊതുവായ രൂപമാതൃകയും അതിലുണ്ട്. ഹുമയൂണിനോടൊപ്പം മിർസെയ്ദ് അലി, ഖവാജാ അബ്ദുസ്സമദ്, ഷിരാസി തുടങ്ങിയ പേർഷ്യൻ ചിത്രകാരന്മാരും ഇന്ത്യയിലെത്തിയിരുന്നു. അവരുടെ ചിത്രങ്ങളിൽ മികച്ചുനിന്നിരുന്നത് ടർക്കോ-ഇറാനിയൻ സ്വാധീനതകളായിരുന്നു. അക്ബർ, തന്റെ പേർഷ്യൻ, ഇന്ത്യൻ ചിത്രകാരന്മാർക്ക് ഒന്നിച്ചു പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള അവസരം ഒരുക്കിക്കൊടുത്തു. ദാസ്വന്ത്, ഫറൂഖ്ബെഗ്, ബസവൻ, സൻവാല തുടങ്ങിയവർ അങ്ങനെ ഉയർന്നുവന്ന ചിത്രകാരന്മാരാണ് അവരുടെ ചിത്രങ്ങളിൽ പ്രാചീന ഭാരതത്തിന്റെ മതനിരപേക്ഷ സമ്പ്രദായങ്ങളും പേർഷ്യൻ, ഇന്ത്യൻ സ്വാധീനതകളുടെ സമന്വയവുമാണുണ്ടായിരുന്നത്. ഈ സമന്വയ സംസ്കാരത്തിലൂടെ ശക്തവും നവീനവും സ്വതന്ത്രവുമായ ഒരു മുഗൾശൈലി രൂപപ്പെടുത്താൻ സാധിച്ചു. രാമായണ- ഭാരതാദി കഥകളിലെ സംഭവങ്ങളും സന്ദർഭങ്ങളും ചിത്രകലയ്ക്കു വിഷയമായിരുന്നു. എന്നാൽ സാധാരണ ജനജീവിതത്തിന്റെ ഇതിവൃത്തങ്ങൾ വളരെ വിരളമായി മാത്രമേ ഇത്തരം കലാവിഷ്കാരങ്ങൾക്ക് വിഷയമായുള്ളൂ.

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനവും ഇന്ത്യൻസംസ്കാരവും

ഇന്ത്യയിലെ മതങ്ങളെയും സാമൂഹ്യഘടനയെയും സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതവീക്ഷണത്തെയും ഗാഢമായി സ്വാധീനിക്കാനും ചരിത്രപരമായി രൂപപ്പെടുത്താനും ഭക്തി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഘടനാപരമായും ചരിത്രപരമായും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നാല് ധാരകളെ നമുക്ക് കാണാൻ സാധിക്കും. 1. ആഴ്വാർമാരുടെയും നായനാർമാരുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ രൂപംകൊണ്ട ഒന്നാം ഭക്തി പ്രസ്ഥാനം. 2. രാമാനന്ദന്റെയും ചൈതന്യന്റെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ ഉത്തരേന്ത്യയിൽ രൂപംകൊണ്ട ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. 3. സിൽസിലകൾ കേന്ദ്രീകരിച്ചു രൂപം കൊണ്ട സൂഫി പ്രസ്ഥാനം. 4. സ്വതന്ത്രരായ സൂഫികളും ഋഷിമാരും നേതൃത്വം നല്കിയ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം. ഇവയ്ക്കകത്തുതന്നെയും ചില ഉൾപ്പിരിവുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നതും വസ്തുതയാണ്. ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരത്തോടൊപ്പം ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഉച്ചനീചത്വത്തിനെതിരായി സമത്വത്തെയും സാഹോദര്യത്തെയും സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമം പൊതുവെ എല്ലാ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സവിശേഷതയായിരുന്നു. ചുരുക്കം ചില അപവാദങ്ങളൊഴിച്ചാൽ ഏകദൈവവിശ്വാസവും ഒരു പൊതുസ്വഭാവമാണെന്നു പറയാം.

ഹിന്ദുമതത്തിൽ ആഴത്തിൽ വേരോടിയ ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ ഇളക്കങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ് ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങൾ ഇന്ത്യയിൽ വ്യാപിച്ചു തുടങ്ങിയത്. ഉറച്ച ഘടനയും മതചര്യയും ഈ മതങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഹിന്ദുമത വിശ്വാസികൾ വ്യാപകമായി പുതിയ മതങ്ങളിലേക്ക് ചേക്കേറാൻ തുടങ്ങിയതോടെ, ഇതിനെതിരായ പ്രതികരണമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് ഒന്നാം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം രൂപപ്പെട്ടത്. ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളുടെ സംന്യാസിക്രമവും മഠങ്ങളും പോലെ ഇവർക്കും സംന്യാസിക്രമവും ക്ഷേത്രങ്ങളുമുണ്ടായി. വൈഷ്ണവരായ ആഴ്വാർമാർ വിഷ്ണുവിനെയും ശൈവരായ നമ്മാഴ്വാർ ശിവനെയും ഏകദൈവമായി ആരാധിച്ചു. ഭജനകൾ പാടിയും കൂട്ടമായി പ്രാർത്ഥന നടത്തിയും നാടുനീളെ സഞ്ചരിച്ചും പുതിയ ചര്യകളും സംഘടനാസ്വഭാവവും കൈവരിച്ചു. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ജാതിഘടനയിൽ താഴേക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്ന പലരും ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മുൻപന്തിയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായി സമത്വവും സാഹോദര്യവും മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിനു കഴിഞ്ഞു. കേരളത്തിൽ ഇക്കാലത്ത് ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലവിൽ വന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നില്ലെന്നുള്ള സി.വി. നാരായണ അയ്യരുടെയും പി.കെ. ഗോപാലകൃഷ്ണന്റെയും അഭിപ്രായങ്ങളും ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ജൈന-ബുദ്ധമതങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി, കീഴാള ഹിന്ദുക്കൾക്ക് തങ്ങളുടെ പ്രാദേശിക സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഗോത്ര പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും തുടർച്ചകൾ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ വിമോചനാത്മകമായ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിലേക്കും ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരത്തിലേക്കും മുന്നേറാൻ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം സഹായകമായി. അതുവഴി ഹിന്ദുമതത്തിൽ നിന്നുള്ള കൊഴിഞ്ഞുപോക്കിനെ ഒരളവോളം പ്രതിരോധിക്കാനുമായി.

എ.ഡി. ഏഴുമുതൽ പത്തുവരെ നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് ഈ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം സജീവമായിരുന്നത്. ഇക്കാലത്ത് ദക്ഷിണേന്ത്യമുഴുവൻ ശൈവഭക്തിപ്രസ്ഥാനം പ്രചരിപ്പിച്ചവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ അറുപത്തിമൂന്ന് പ്രമുഖർ ഉണ്ടായിരുന്നതായി കരുതുന്നു. സുന്ദരമൂർത്തിയെന്ന ബ്രാഹ്മണനും കാരൈക്കൽ അമ്മ എന്ന സ്ത്രീയും നന്ദനാർ എന്ന പറയനും ശിരുതോണ്ടർ എന്ന പല്ലവ സേനാനായകനുമെല്ലാം ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ക്ലാസ്സിക്കൽ തമിഴ് സാഹിത്യത്തിന് മുതൽക്കൂട്ടായ ഒട്ടേറെ കൃതികൾ

ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റേതായുണ്ട്. ശൈവഭക്തിയും വൈഷ്ണവഭക്തിയും പ്രചരിപ്പിക്കുന്ന നിരവധി ഗീതങ്ങൾ ഇക്കാലത്തുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ശിവഭക്തനും വെള്ളാളജാതിക്കാരനുമായ തിരുനാവുക്കരശിന്റെ 'ദേവാരം' എന്ന സംഹിത ഒരുദാഹരണമാണ്. ആഴ്വാർമാരുടെ ഗീതങ്ങളും 'നാലായിരം ദിവ്യപ്രബന്ധ'മെന്ന പേരിൽ സമാഹരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. നമ്മാഴ്വാർ, പെരിയാഴ്വാർ, പെരിയാഴ്വരുടെ മകൾ ആണ്ടാൾ, പറയജാതിക്കാരനായ തിരുപ്പാൻ തുടങ്ങിയവർ വൈഷ്ണവ ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിലെ പ്രധാനികളാണ്.

എ.ഡി. 14–16 നൂറ്റാണ്ടുകളിലാണ് രണ്ടാം ഭക്തിപ്രസ്ഥാനം സജീവമായിരുന്നത്. ആദ്യഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിൽ ബുദ്ധ–ജൈന മതങ്ങളുടെ സ്വാധീനതയാണുണ്ടായിരുന്നതെങ്കിൽ രണ്ടാം ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തെ സ്വാധീനിച്ചത് ഇസ്ലാം മതത്തിന്റെ വരവാണ്. രാമാനുജ ശിഷ്യനായ രാമാനന്ദനാണ് ഉത്തരേന്ത്യയിൽ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തെ നയിച്ചവരിൽ പ്രമുഖൻ. നാലുവർണങ്ങളിലും പെട്ടവർക്കുമാത്രമല്ല, മറ്റു മതങ്ങളിൽപ്പെട്ടവർക്കുപോലും പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വാതിലുകൾ ഇവർ തുറന്നിട്ടിരുന്നു. രാമാനന്ദശിഷ്യരായ തുളസീദാസും കബീറും ഇത്തരത്തിലൊരു വലിയ ജനസഞ്ചയത്തെത്തന്നെ ആകർഷിച്ചു.ഹിന്ദു– മുസ്ലീം മതങ്ങളുടെ വ്യവസ്ഥാപിതത്വങ്ങളെ മറികടന്ന് ആന്തരികമായ സമന്വയത്തിലേക്കും മായികമായ അനുഭവങ്ങളിലേക്കും ഇവർ ജനതയെ നയിച്ചു. ബംഗാളിൽ ചൈതന്യനും മഹാരാഷ്ട്രയിൽ വാമദേവനും തുക്കാറാമുമാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന് നേതൃത്വം നല്കിയത്. ഇതിന്റെ മുൻനിരയിൽ പ്രവർത്തിച്ച പലരും ബസവനെയും തുക്കാറാമിനെയും പോലുള്ള സാധാരണക്കാരായിരുന്നു. ഗീതവും ഭജനയും തത്വചിന്തയുമെല്ലാം മറ്റുള്ളവരോട് പങ്കുവെച്ചത് സാധാരണക്കാരുടെ ഭാഷയിലായിരുന്നു. സമത്വം, സാഹോദര്യം, സ്നേഹം തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളെ അവർ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചു. മുസ്ലീങ്ങളെക്കൂടി ആകർഷിക്കാനും സൂഫിസത്തെയും വേദാന്തത്തെയും സംയോജിപ്പിക്കാനും ഇവർക്കു സാധിച്ചു.

ഇസ്ലാമിനോളം തന്നെ പഴക്കം സൂഫിസത്തിനുമുണ്ട്. സൂഫിസത്തിന്റെ പൂർവ്വികർ ഒരുപക്ഷെ ഇസ്ലാമിനു മുമ്പുതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നു. മുഹമ്മദിന്റെ കാലത്തുതന്നെ സൂഫികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാക്കുകൾക്ക് ആത്മീയവും ഭാവനാപരവുമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെക്കൊണ്ട് നിറം പകർന്നു. ബാഗ്ദാദിൽ നിന്നും പേർഷ്യയിൽനിന്നും അത് ഇന്ത്യയിലേക്ക് സഞ്ചരിച്ചെത്തി. ദൃശ്യവും അദൃശ്യവുമായ സകല വസ്തുക്കളിലും സർവ്വചരാചരങ്ങളിലും ദൈവം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതായി സൂഫിസം വിശ്വസിക്കുന്നു. എല്ലാ കൃത്യങ്ങളുടെയും കാരണ ഭൂതൻ ദൈവമാണ്. നന്മ തിന്മകൾ തമ്മിൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ അന്തരമില്ല. മനുഷ്യരുടെ ആത്മാവ് ശരീരമാകുന്നു. കൂട്ടിൽ ബന്ധിതമാണ്. ഇതിൽനിന്ന് മോചനം നേടി ദൈവത്തിൽ വിലയിക്കണം. അത് ഈശ്വരേച്ഛ പ്രകാരമേ നടക്കൂ. ഈശ്വര സാക്ഷാത്കാരത്തിലേക്കുള്ള യാത്ര (ത്വരീഖത്ത്) യാണ് ജീവിതം. ധ്യാനവും ജപവും (ജിക്ര്) ഇതിലേക്കുള്ള സൂഫിയുടെ വഴിയാണ്. ലൗകികമായ സമ്പത്തും ആഗ്രഹങ്ങളും ത്യജിച്ച് സൂഫി ആ വഴിയേ പോകുന്നു. തൗഹീദ് അഥവാ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരമെന്നത് ഇസ്ലാമും സൂഫിസവും ഒരുപോലെ അംഗീകരിക്കുന്ന അടിസ്ഥാന പ്രമാണമാണ്. അത് നേടാനുള്ള വഴികൾ സംബന്ധിച്ചാണ് ഈ രണ്ടുപ്രസ്ഥാനങ്ങളും തമ്മിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുള്ളത്. ആഗ്രഹം, സ്നേഹം, ബോധോദയം, വിലയം, സാക്ഷാത്കാരം, ആഹ്ളാദം, സ്വത്വത്തിന്റെ നാശം എന്നിങ്ങനെ ഏഴു ഘട്ടങ്ങൾ ഇതിനായി സൂഫിസം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നു.

ഇറാക്കിൽ നിന്നും പേർഷ്യയിൽ നിന്നും സൂഫികൾ ആദ്യമായി ഇന്ത്യയിലെത്തിയത് ഇസ്ലാമിക മിഷണറിമാരായിട്ടാണ്. സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ഭാഷയും സംസ്കാരവും സ്വായത്തമാക്കാനും അവരുടെ അടുപ്പവും പ്രീതിയും നേടാനും സൂഫികൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. ഭജനക്ക് സമാനമായ പാട്ടും സംഗീതവും നാമജപവും നടത്തി സൂഫിസത്തെയും ഇസ്ലാമിനെയും സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ അവർക്ക് സാധിച്ചു. ഹിന്ദുസന്യാസിമാരുടെ ആശ്രമങ്ങളെ അനുകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സൂഫിഖൻഖാകളും അവർക്കുണ്ടായിരുന്നു. ഖാജാമൊയ്നുദ്ദീൻ ചിസ്തിയുടെ ചിസ്തി സിൽസില, ഷിഹാബുദ്ദീൻ സുഹ്രവർദിയുടെ സുഹ്രവർദീയ സിൽസില, ഖാജാ ബഹാവുദ്ദീൻ നക്ശബന്ദിന്റെ നക്ശബന്ദ്സിൽസില, കുബ്രവിസിൽസില എന്നീ വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ടവയായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യകാലസൂഫികൾ. സൂഫിസത്തിന്റേതായ രീതിയിൽ ഇസ്ലാംമതപ്രചരണം തന്നെയായിരുന്നു ഇവർ നടത്തിയിരുന്നത്. ഇതിൽ ഉത്തരേന്ത്യമുഴുവൻ വ്യാപിച്ചിരുന്നത് ചിസ്തി സൂഫികളായിരുന്നു. മറ്റുള്ളവർ പഞ്ചാബിലും കാശ്മീരിലുമാണ് പ്രവർത്തിച്ചത്. ചിസ്തിഖൻഖാകൾ മുസ്ലീങ്ങളോടൊപ്പം ഹിന്ദുക്കളെയും ആകർഷിച്ചു. കുത്തബുദ്ദീൻ ബഖ്തിയാർ കാക്കി, ബാബാഫരീദ് തുടങ്ങിയവരാണ് ചിസ്തിപാരമ്പര്യത്തിലെ ശ്രദ്ധേയരായ സൂഫികൾ.

ബ്രിട്ടീഷ് പൂർവ്വദശയിലെ കലയും സാഹിത്യവും

16–17 നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി ഇന്ത്യയിലെത്തിച്ചേർന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിക്കാർ രാഷ്ട്രീയ തന്ത്രങ്ങളിലൂടെയും ആക്രമണങ്ങളിലൂടെയും ഇന്ത്യയുടെ പല ഭാഗങ്ങളിലും അധികാരമുറപ്പിച്ചു തുടങ്ങി. എങ്കിലും അവരുടെ അധികാരം അതിന്റെ ഉച്ചസ്ഥായിയിലെത്തിയത് 19–ാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. അതുംകഴിഞ്ഞുമാത്രമേ ഇന്ത്യയിൽ സാംസ്കാരികമായ സ്വാധീനതകൾ ഉണ്ടാക്കാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. അതുവരെയും പ്രാദേശിക – ഗോത്രവർഗ – സംസ്കാരവും വിവിധ മതസംസ്കാരങ്ങളും ഹിന്ദു മുസ്ലീം സമന്വിത സംസ്കാരവുമെല്ലാമാണ് നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിൽ ദൃശ്യമായിരുന്നത്. ഇതിൽ മുഗൾ ഭരണകൂടത്തിന്റെയും പ്രാദേശിക ഭരണകൂടങ്ങളുടെയും ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും സൂഫിസത്തിന്റെയുമെല്ലാം സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു. മതപരമായ ദൈനംദിനചര്യകളിൽ നിന്ന് പൊതുവെ ജനം മുക്തമായിരുന്നില്ല. അതിനെ അപ്രസക്തമാക്കിക്കൊണ്ടോ അതിവർത്തിച്ചുകൊണ്ടോ ഉള്ള ഒരു പൊതുമണ്ഡലമോ പൊതുവായ സംസ്കാരമോ രൂപപ്പെട്ടതായും പറയാൻ കഴിയില്ല.

ചരിത്ര വസ്തുതകൾക്കായി ഗവേഷകർ സമീപിക്കുന്ന കൽഹണന്റെ 'രാജതരംഗിണി' ഷെയ്ഖ് സൈനുദ്ദീന്റെ 'തുഹ്ഫത്തുൽ മുജാഹിദ്ദീൻ'തുടങ്ങിയ കൃതികൾ ഇക്കാലത്തുണ്ടായവയാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. 'ഗീതാഗോവിന്ദ'കർത്താവായ ജയദേവനിലൂടെയും 'കഥാസരിത് സാഗരം' സമാഹരിച്ച സോമദേവനിലൂടെയും 'ബൃഹത്കഥാമഞ്ജരി'കാരനായ ക്ഷേമേന്ദ്രനിലൂടെയും തുടർന്നുവന്ന ഒരു സാഹിത്യപാരമ്പര്യം ഇന്ത്യയിലുണ്ടായിരുന്നു. തെലുങ്ക്, തമിഴ്, മലയാളം തുടങ്ങിയ മിക്ക ഇന്ത്യൻഭാഷകളിലും ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനഫലമായും അല്ലാതെയും നിരവധി ശ്രദ്ധേയമായ സാഹിത്യ കൃതികൾ ഇക്കാലത്തുണ്ടായി. കർണാടകത്തിലെ ഹംപി, ബേലൂർ, ഹലൈബേഡു എന്നിവിടങ്ങളിലെ ശില്പകല അക്കാലത്തെ ശില്പവിദ്യയുടെ നിദർശനങ്ങളാണ്. ഡൽഹിയിലെ ചെങ്കോട്ട മുതൽ താജ്മഹൽ, ജുമാമസ്ജിദ്, അസംഖ്യം മഖാമുകൾ, കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ചേരമാൻ പെരുമാൾ പള്ളിവരെ ഇസ്ലാം സംസ്കാരത്തോടൊപ്പം നിരവധി സംസ്കാരങ്ങളുടെ സമന്വയത്തിന്റെ കൂടി മാതൃകകളാണ്. ഭാരതീയ സംഗീതകലയും, പേർഷ്യൻ സംഗീതകലയും പരസ്പരം ചേർന്നൊഴുകാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോഴാണ് ഹിന്ദുസ്ഥാനി സംഗീതമെന്ന പുതിയ പാരമ്പര്യം ശക്തി പ്രാപിച്ചത്. സിത്താർ, സാരംഗി തുടങ്ങിയ ഇന്ന് പ്രചാരത്തിലിരിക്കുന്ന പല സംഗീതോപകരണങ്ങളും ഈ വഴിയിലൂടെയാണ് നമുക്ക് കിട്ടിയത്. കലയിലും സാഹിത്യത്തിലും മാത്രമായിരുന്നില്ല ജീവിതത്തിന്റെ മിക്ക മേഖലകളിലും ഇത്തരമൊരു സമന്വയശ്രമം പ്രകടമായിരുന്നു. ആയൂർവ്വേദവും യുനാനിയും തമ്മിൽ മരുന്നുകളും അറിവുകളും പങ്കുവെച്ചതു പോലും ഈ ദിശയിലുള്ള സാംസ്കാരിക മുന്നേറ്റത്തിന്റെ ഭാഗമായി വേണം കരുതാൻ.

ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശവും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരവും

യൂറോപ്യൻമാരുടെ കടന്നുവരവ്, പ്രത്യേകിച്ചും ബ്രിട്ടീഷ് അധിനിവേശം ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിൽ വ്യാപകമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തി. ഇന്ത്യയെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം ഇതിൽ ഗുണപരവും അതേസമയം തന്നെ ദോഷകരവുമായ അംശങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ സ്വാധീനതയ്ക്ക് പല തലങ്ങളും പല മുഖങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നതും പ്രത്യേകം പരാമർശിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഭരണാധികാരികൾ എന്ന നിലയിൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർ കൈക്കൊണ്ട നടപടികൾ, മിഷണറിമാരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന പ്രവർത്തനങ്ങൾ, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തെ ബാഹ്യമായി അനുകരിച്ച ചില നാടൻ സായിപ്പുമാർ കൊണ്ടുവന്ന പരിഷ്കാരങ്ങൾ, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തെയും ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെയും നന്നായി പഠിച്ച്, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ നന്മകൾ കൂടി ഉൾക്കൊണ്ട്, പ്രതിരോധാത്മകമായി ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്താനുള്ള ശ്രമം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഈ സ്വാധീനതയെ നിർണയിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബ്രിട്ടനിലെ തങ്ങളുടെ വ്യവസായത്തിനാവശ്യമായ അസംസ്കൃത വസ്തുക്കളെ സൗജന്യ വിലയ്ക്ക് ലഭിക്കാനും തങ്ങളുടെ ഉല്പന്നങ്ങൾക്ക് കമ്പോളം കണ്ടെത്താനുമുള്ള ഒരിടമായിരുന്നു ഈസ്റ്റിന്ത്യാക്കാർക്ക് ഇന്ത്യ. ഇതിനുകൂടി സഹായകമായ ഒട്ടേറെ പരിവർത്തനങ്ങൾ അവർ ഇന്ത്യയിൽ കൊണ്ടുവന്നു. അമിതലാഭമുള്ള ഇന്ത്യയിലെ കച്ചവടം കമ്പനിയുടെ ഏതാനും ചില പങ്കാളികൾ കൈയ്യടക്കിവെച്ചതിൽ ബ്രിട്ടനിലെ പൊതു ജനങ്ങൾക്ക് പ്രതിഷേധമുണ്ടായിരുന്നു. വ്യവസായ വിപ്ലവത്തിനുശേഷം ഉല്പാദനം കൂടിയതോടെ ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാർ ഈസ്റ്റിന്ത്യാക്കമ്പനി പിരിച്ചുവിടുകയും ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിത്തവും ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരും ഇന്ത്യയെ ഏറ്റെടുക്കുകയും ചെയ്തു.

അവർ ഇന്ത്യയിൽ ഫാക്ടറികളും ബാങ്കുകളും തുറന്നു. റെയിൽവേ കമ്പനികൾ സ്ഥാപിച്ചു. 1823–24 കാലത്താണ് ആവിക്കപ്പൽ ഗതാഗതം ആരംഭിച്ചത്. 1853–ൽ ബോംബെ – താന റെയിൽവേ ലൈനും 1855–ൽ കൽക്കത്ത – റാണിഗഞ്ച് റെയിൽവേ ലൈനും പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചു. കൽക്കത്ത – ബോംബെ – മദ്രാസ് ആർക്കാഡുകളെ ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ടെലിഗ്രാഫ് ലൈനുകൾ പ്രവർത്തിച്ചു തുടങ്ങിയത് 1854–ലാണ്. ഇന്ത്യക്കാർ ഇവയിലെല്ലാം തൊഴിലാളികളോ ഉപഭോക്താക്കളോ ആയിരുന്നു. സാമ്പത്തികമായ പ്രയോജനം മുഴുവനും വെള്ളക്കാർക്കായിരുന്നു. എന്നാൽ നമ്മുടെ സാമൂഹ്യഘടനയിലും അവബോധത്തിലും മാറ്റങ്ങളുണ്ടാക്കാൻ ഇവയ്ക്കു സാധിച്ചു. ചരക്കുകളുടെ കടത്തിനു മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യയെ അനുഭവിച്ചറിയുന്നതിനും ആഭ്യന്തരമായ ഏകീകരണത്തിനും കൂടി റെയിൽവേ സഹായകമായി. നെല്ല് കൂലിയായി നല്കിയിരുന്ന കാർഷിക വ്യവസ്ഥയിൽ പണം ഒരു പ്രധാന വിനിമയോപാധിയായിരുന്നില്ല. ഫാക്ടറികളും ബാങ്കുകളും വന്നതോടെ പണം പ്രധാന വിനിമയോപാധിയായി മാറിത്തുടങ്ങി. പണം നല്കിയാൽ അരിയും ഉപ്പും മാത്രമല്ല മണമുള്ള സോപ്പുകളും വാങ്ങി ഉപയോഗിക്കാമായിരുന്നു. അങ്ങനെ തൊഴിൽ കൊണ്ടും ഉപഭോഗം കൊണ്ടും സാംസ്കാരിക ശീലംകൊണ്ടും ഇവിടത്തെ സാമൂഹ്യ – സാംസ്കാരിക ഘടനയിൽ നിന്ന് പുറത്തു കടന്ന ചിലർ ഉണ്ടായിവന്നു. എന്നാൽ ആധുനികമായ ഇത്തരം സംവിധാനങ്ങൾ മറ്റു പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെപ്പോലെ ഇവിടത്തെ കൃഷിക്കാർക്കും സാധാരണക്കാർക്കും ഗുണകരമായ രീതിയിലായിരുന്നില്ല നടപ്പിലായത്. അന്യരാജ്യങ്ങളിലെ കാർഷികമേഖല ശാസ്ത്രീയ കൃഷിരീതികളുടെയും സഹകരണബാങ്കിങ്ങിന്റെയും മറ്റും പിന്തുണയോടെ വികസിച്ചു വന്നപ്പോൾ ഇന്ത്യൻ കൃഷിക്കാർക്ക് അത്തരം സാധ്യതകളൊന്നുമുണ്ടായില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല, വികസിതമായ അത്തരം കാർഷിക മേഖലകളോടുള്ള മത്സരത്തിൽ പിടിച്ചു നില്ക്കാനാവാത്ത സ്ഥിതിയും ഇന്ത്യയിലുണ്ടായി. ശാസ്ത്രീയ രീതിയിലുണ്ടാക്കിയ ചായങ്ങളോട് മത്സരിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ കൃഷിക്കാരന്റെ നീലത്തിന് സാധിക്കാതായപ്പോഴാണ് നീലം കൃഷി തന്നെ ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടിവന്നത്. 1894–ൽ സർക്കാർ വന നയം പ്രഖ്യാപിച്ചതോടെ പൊതുജനങ്ങൾക്ക് കാടിനുമേലുള്ള പല അവകാശങ്ങളും പരിമിതമായി. സർക്കാർ വൻതോതിൽ തേക്ക് കയറ്റുമതി ചെയ്യുകയും തടിവ്യവസായം നടത്തുകയും ചെയ്തപ്പോൾ പല പാരമ്പര്യസമൂഹങ്ങളുടെയും ദൈനംദിന ജീവിതം തന്നെ തകരാറിലായി. മുള, കടലാസ് നിർമ്മാണത്തിനുപയോഗിക്കുകയും വനനിയമം കർശനമാവുകയും ചെയ്തതോടെ മുളയെയും മറ്റും ആശ്രയിച്ചു ജീവിച്ചിരുന്ന നിരവധി പേരുടെ കുടിൽ വ്യവസായങ്ങളും കരകൗശലങ്ങളും അസാധ്യമായി. ഇതിനെല്ലാമെതിരായ പ്രതിഷേധത്തിൽ ഹെക്ടർ കണക്കിനു വനഭൂമി അഗ്നിക്കിരയായി. കാർഷിക മേഖലയിലെ പ്രതിശീർഷ ഉല്പാദനക്ഷമത 1800–ലും 1900–ലും വലിയ മാറ്റമില്ലാതെ തുടർന്നു. എന്നാൽ കാർഷികേതര മേഖലയിൽ വലിയ വളർച്ചയുണ്ടായി. അപ്പോഴും കാർഷികേതര പാരമ്പര്യമേഖലകൾ തളർച്ചയുടെ വഴിയിൽ തന്നെയായിരുന്നു. 1850–ൽ ഇറക്കുമതി ചെയ്തതുൾ പ്പെടെ 419 കോടി റാത്തൽ പരുത്തിനൂൽ കിട്ടയേടത്ത് 1870–ൽ 24 കോടി റാത്തലും 1900–ൽ 18.4 കോടി റാത്തലുമായി കുറഞ്ഞു. ഇങ്ങനെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ നടത്തിയ ഭരണപരിഷ്കാരങ്ങളും ആധുനികീകരണ ശ്രമങ്ങളും സാമ്പത്തികമായി അവർക്ക് ഗുണം ചെയ്യുന്നതായിരുന്നു. ഇന്ത്യയെ സാമ്പത്തികമായി ഇത് ദോഷകരമായി ബാധിച്ചെങ്കിൽ പോലും അതിന്റെ ചില ഉപോല്പന്നങ്ങൾ ഇന്ത്യക്കും അനുഗുണമായിത്തീർന്നു.

വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം, ദേശീയത, ദേശീയ സ്വാതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള നവീനാശയങ്ങൾ ബ്രിട്ടീഷുകാരിലൂടെയാണ് നമുക്ക് ലഭിച്ചത്. പൊതുജീവിതത്തിലെ ജനാധിപത്യ സമ്പ്രദായങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രാഥമിക പരിജ്ഞാനവും അവരിൽനിന്നാണാർജ്ജിച്ചത്. 1880 മുതൽ 1884വരെ വൈസ്രോയി ആയിരുന്ന റിപ്പൺ പ്രഭുവായിരുന്നു മുനിസിപ്പൽ ബോർഡുകളിലും ഡിസ്ട്രിക്ട് ബോർഡുകളിലും ജനപ്രാതിനിധ്യമുള്ള ഭരണസമിതികൾ രൂപീകരിക്കുക എന്ന ആശയം ആദ്യമായി ഇന്ത്യയിൽ അവതരിപ്പിച്ചത്. ഇൽബർട്ട് നിയമത്തിലൂടെ യൂറോപ്യരോട് നിയമപരമായ തുല്യത ഇന്ത്യക്കാർക്കനുവദിക്കാനും ഇദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചു. പുതിയ രീതിയിലുള്ള നിയമവും കോടതിയുമെല്ലാം സ്ഥാപിച്ചതും വിവാഹനിയമം പോലുള്ള നിയമങ്ങൾ ഏർപ്പെടുത്തിയതും വെള്ളക്കാരായിരുന്നു. ഇതെല്ലാം ഇന്ത്യക്കാരുടെ ജീവിതത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും വലിയതോതിലുള്ള സ്വാധീനതകളുണ്ടാക്കി.

യൂറോപ്യൻ മിഷണറിമാർ നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തെ പാശ്ചാത്യവല്ക്കരിക്കുന്നതിലും ആധുനികീകരിക്കുന്നതിലും മികച്ച പങ്കുവഹിക്കാൻ സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭരണതലത്തിൽ നടത്തിയ പരിഷ്കാരങ്ങളിൽ പലതും മുകളിൽ നിന്നടിച്ചേല്

പ്പിച്ചതു കൊണ്ടു തന്നെ ജനകീയ തലത്തിൽ അതിനോടുള്ള പ്രതിഷേധവും ശക്തമായിരുന്നു. ഇതിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി ജനങ്ങളോടൊപ്പം നിന്ന് പ്രവർത്തിച്ച് അവരെ മനസ്സിലാക്കി, അവരുടെ ഭാഷയിൽ അവരോടിടപെടുകയായിരുന്നു മിഷണറിമാർ ചെയ്തത്. അവർ ഇവിടത്തെ ആചാര വിശ്വാസങ്ങളെയും ഭാഷയെയുംവരെ പഠിക്കുകയും അതിനെ സമൂഹത്തിന്റെ ബോധ തലത്തിലേക്കുകൊണ്ടുവരികയും വിമർശനബുദ്ധ്യാ നിരീക്ഷിക്കാനുള്ള അവസരമുണ്ടാക്കുകയും ചെയ്തു. പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഗുണവശങ്ങളെക്കുറിച്ച് സമൂഹത്തെ ബോധവല്ക്കരിക്കുകയും അത്തരം വിദ്യാലയങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്തു. ചർച്ച്മിഷൻ സൊസൈറ്റി, ബാസൽ ഇവാഞ്ചലിക്കൽമിഷൻ തുടങ്ങിയവ ഇത്തരത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ സംഘടിപ്പിച്ച മിഷണറിവിഭാഗങ്ങളാണ്. മതപ്രചാരണത്തിനാവശ്യമായ അന്തരീക്ഷ മൊരുക്കുകയെന്ന ലക്ഷ്യവും ഇത്തരം ശ്രമങ്ങളുടെ പിറകിലുണ്ടായിരുന്നു.

അതുവരെ ഇന്ത്യയിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന പ്രാദേശിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിൽ സംസ്കൃതഭാഷയും കാവ്യങ്ങളും പ്രാദേശിക ഭാഷയും ജ്യോതിഷവും ജ്യോതിശാസ്ത്രവും ഗണിതവുമായിരുന്നു പഠിപ്പിച്ചിരുന്നത്. അതിൽത്തന്നെ ഗണിതവും മറ്റും പരിമിതമായ തോതിലേ പഠിപ്പിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. എന്നാൽ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിനും ഭൗതിക ശാസ്ത്രത്തിനുമെല്ലാം പ്രാധാന്യം കല്പിച്ചിരുന്ന പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസം വിദ്യാർത്ഥികളിൽ വിശാലമായ സാമൂഹ്യബോധവും യുക്തിബോധവും അതിലധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതവീക്ഷണവും വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ പര്യാപ്തമായിരുന്നു. പ്രാദേശിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിലും നാമമാത്രമായ ചില ഇടപെടലുകൾ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായി. 1784–ലാണ് സർവില്യം ജോൺസിന്റെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ പൗരസ്ത്യപഠനങ്ങൾക്കായി റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റി ഓഫ് ബംഗാൾ സ്ഥാപിച്ചത്. 1813–ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റ് പുതുക്കിയ വ്യവസ്ഥയനുസരിച്ച് ഈസ്റ്റിന്ത്യാകമ്പനി ഇന്ത്യയിൽ പൊതുവിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ഒരു ലക്ഷം രൂപ വർഷംതോറും ചെലവാക്കണമായിരുന്നു. ഇത് പൗരസ്ത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിനാണോ പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനാണോ എന്ന തർക്കത്തിൽ കുടുങ്ങി പത്തു വർഷത്തിലേറെ നടത്താതെ വെച്ചു. 1823–ൽ പൗരസ്ത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ഒരു പൊതുവിദ്യാഭ്യാസ സമിതി രൂപീകരിച്ചു. ഇത്തരം ഇടപെടലുകളുടെ ഫലമായി നാട്ടുഭാഷാസാഹിത്യങ്ങളെ മായികമായ സങ്കല്പങ്ങളിൽ നിന്ന് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കും അതിന്റെ നിരീക്ഷണ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലേക്കും കൊണ്ടുവരാൻ ഒരളവോളം സാധിച്ചു. 1829–ൽ ഇംഗ്ലീഷ് ഔദ്യോഗികഭാഷയായി പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടതോടെ പൗരസ്ത്യ–പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള തർക്കം വീണ്ടും രൂക്ഷമായി. 1835–ൽ ഇത് വീണ്ടും വിവാദമായി. പൊതുവിദ്യാഭ്യാസത്തിനുള്ള സമിതിയുടെ അധ്യക്ഷനായ മെക്കാളെ പ്രഭു ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള കുറിപ്പ് തയ്യാറാക്കി. സർക്കാർ ആധുനിക ശാസ്ത്രാഭ്യസനം ശക്തമാക്കുന്നതോടൊപ്പം സ്കൂളുകളിലും കോളേജുകളിലും ഇംഗ്ലീഷ് ഒരു നിർബന്ധിത വിഷയമാക്കുകയും അധ്യയന മാധ്യമം ഇംഗ്ലീഷാക്കുകയും ചെയ്തു. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെയും അധികാരത്തെയും സ്ഥലപരവും കാലപരവുമായ അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് മാറ്റി ബോധപരമായ ഒരവസ്ഥയാക്കി പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ ഇതിലൂടെ സാധിച്ചു. 1835–ൽ കൽക്കട്ട മെഡിക്കൽ കോളേജും 1845–ൽ ബോംബെ ഗ്രാന്റ് മെഡിക്കൽ കോളേജും സ്ഥാപിതമായി. ഇതോടെ ചികിത്സാമേഖലയിലും പ്രാദേശിക വിജ്ഞാനപദ്ധതികളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യ പദ്ധതികൾ പ്രധാനമായി മാറാൻ തുടങ്ങി. ചുരുക്കത്തിൽ ദേശീയമായ വ്യവസായങ്ങളും കൈത്തൊഴിലുകളും അവഗണിക്കപ്പെട്ടതുപോലെ ദേശീയവും പ്രാദേശികവുമായ വിദ്യാഭ്യാസവും വിജ്ഞാനങ്ങളും ചികിത്സാരീതിയുമെല്ലാം അവഗണിക്കപ്പെട്ടു. ഇത്തരം മാറ്റങ്ങളുടെ പൊതുവായ ചില നന്മകൾ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടെങ്കിലും താത്വികമായുള്ള എതിർപ്പുകളും വളരെ ശക്തമായിരുന്നു.

എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷ് രീതികളെയും സംസ്കാരത്തെയും അന്ധമായംഗീകരിക്കുകയും അനുകരിക്കുകയും ചെയ്ത ന്യൂനപക്ഷംവരുന്ന വരേണ്യരായ ചില ആളുകളും ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിൽ ഉദ്യോഗം ഭരിച്ചിരുന്നവരോ, പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ചിരുന്നവരോ ഒക്കെയായിരുന്നു ഇവരിലേറെയും. വസ്ത്രത്തിലും ആഹാരരീതിയിലും ബാഹ്യമായ പെരുമാറ്റങ്ങളിലും ഭാഷയിലും അവർ സായിപ്പൻമാരെ അനുകരിച്ചു. അവർ ക്ലബ്ബുകൾ രൂപീകരിച്ച് ബില്ല്യിയാർഡ്സ്, ടെന്നീസ്, ചീട്ട് തുടങ്ങിയ കളികളിലേർപ്പെട്ടു. യൂറോപ്യൻ മദ്യം കഴിക്കുകയും യൂറോപ്യൻ മട്ടിൽ അഭിവാദ്യം ചെയ്യുകയും നൃത്തം വെക്കുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ ബ്രിട്ടീഷുകാർക്കുണ്ടായിരുന്ന, ആത്മാഭിമാനം, ആത്മനിയന്ത്രണം, ധാർമ്മികമായ സ്ഥൈര്യം മുതലായ ആന്തരികഗുണങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കാൻ ഇവർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. സ്ത്രീകളെ ഈ സംസ്കാരം

അത്രമാത്രം സ്വാധീനിച്ചിരുന്നില്ലെങ്കിലും സ്ത്രീയും പുരുഷനും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന അകലത്തെക്കുറക്കാനും അവരുടെ ബന്ധത്തെ കുറേക്കൂടി ജനാധിപത്യവല്ക്കരിക്കാനും ഇവരിലൂടെ സാധിച്ചു.

സാമുദായിക-മതപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ

സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളെന്ന പേരിൽ ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ മുന്നേറ്റങ്ങള ധികവും മതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടവയായിരുന്നു, വിശേഷിച്ചും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ. പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ച നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു പരിഷ്ക്കരണത്തിനാണ് അവർ പരിശ്രമിച്ചത്. മതത്തെയും മതചര്യകളെയും നവീകരിക്കുന്നതിലാണ് ഇവർ ഊന്നൽ നല്കിയത്. അതിന് കാരണവുമുണ്ടായിരുന്നു. വ്യക്തിജീവിതത്തിലും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും മതപരമായ ജീവിതത്തിനാണ് അക്കാലത്ത് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നത്. ഇതിൽ ഇളക്കങ്ങളുണ്ടാവുകയും പുതിയൊരു പൊതുമണ്ഡലവും പൊതുജീവിതവും രൂപപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്ന കാലം കൂടിയായിരുന്നു ഇത്. എപ്പോഴൊക്കെ മതത്തിന് വെല്ലുവിളികളുണ്ടായിട്ടുണ്ടോ അപ്പോഴൊക്കെയും അതിൽ നവീകരണ ശ്രമങ്ങളും അത്തരം മുന്നേറ്റങ്ങളുമുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾ അക്കാലത്തെ ബ്രാഹ്മണമതത്തിന് വെല്ലുവിളിയായപ്പോഴാണ് നായനാർമാരും ആഴ്‌വാർമാരും നേതൃത്വം നല്കിയ ഒന്നാം ഭക്തി പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ മുന്നേറ്റമുണ്ടായത്. വീണ്ടും ഇസ്ലാം മതം ഒരു വെല്ലുവിളിയാകാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് ചൈതന്യന്റെയും നാമ്ദേവിന്റെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിലുള്ള രണ്ടാം ഭക്തി പ്രസ്ഥാനം അരങ്ങേറിയത്. ആനന്ദ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നതുപോലെ കബീറും നാനാക്കും സൂഫികളും ഹിന്ദുക്കൾക്കും മുസ്ലീങ്ങൾക്കുമിടയിലുള്ള പാലങ്ങളായി മാറുകയും മുസ്ലീങ്ങൾ ഇവിടത്തെ ഭൂമിശാസ്ത്രത്തോടും സംസ്കാരത്തോടും ഇഴുകിചേരുകയും ചെയ്തു. അതോടെ അതും ഒരു വെല്ലുവിളിയല്ലാതായി മാറി. ബ്രാഹ്മണ മതത്തിന്റെയും നിരവധി പ്രാദേശിക മതങ്ങളുടെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും ബുദ്ധ-ജൈനമത തത്വങ്ങളുടെയും ഒരു സഞ്ചയമായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതം മുസ്ലീം-കൃസ്ത്യൻ മതങ്ങളെപ്പോലെ ഒരു പ്രത്യേക ആധാര ഗ്രന്ഥമോ, അടിസ്ഥാന പ്രമാണങ്ങളോ, ഏകദൈവംപോലുമോ അതിനുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഒരു മതം എന്നതിനേക്കാളേറെ സിന്ധു നദിക്കപ്പുറത്തുള്ള ഭൂമിശാസ്ത്ര മേഖലയിൽ ജീവിക്കുന്നവരുടെ സംസ്കാരം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് വിദേശികൾ ഇതിന് ഹിന്ദുമതം എന്ന പേർ നല്കിയത്. ഹിന്ദുവെന്ന പേരിൽ സംഘടിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെയാണ് മറ്റുമതങ്ങൾക്കുള്ളതുപോലെ ചില ആധാരഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാന പ്രമാണങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള അന്വേഷണം സജീവമായത്. അതോടൊപ്പം തന്നെ ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പാശ്ചാത്യവല്ക്കരണവും ക്രിസ്തുമത മുന്നേറ്റവും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ പ്രബലമായിരുന്നു. ഇത് ഹിന്ദുമതത്തിലെന്നപോലെ ഇസ്ലാം മതത്തിലും അസ്വസ്ഥതകളുണ്ടാക്കി. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഹിന്ദുമതത്തിലും ഇസ്ലാം മതത്തിലും നവീകരണ-പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്.

ബ്രഹ്മസമാജം, ആര്യസമാജം, പ്രാർത്ഥനാസമാജം, സത്യശോധക് സമാജം, സെർവന്റ്സ് ഓഫ് ഇന്ത്യ സൊസൈറ്റി, രാമകൃഷ്ണമിഷൻ, തിയോസഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി എന്നിവയായിരുന്നു ഹിന്ദുമതത്തിലെ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ. വഹാബി പ്രസ്ഥാനം, അലിഗഢ് പ്രസ്ഥാനം തുടങ്ങിയവ മുസ്ലീം സമുദായത്തിലെ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. രാജാറാം മോഹൻറോയ് ആണ് ബ്രഹ്മസമാജത്തിന്റെ സ്ഥാപകൻ. 1828 ആഗസ്ത് 20ന് സ്ഥാപിച്ച ബ്രഹ്മസഭയാണ് പിന്നീട് ബ്രഹ്മസമാജമായി മാറിയത്. പിൽക്കാലത്ത് ആര്യസമാജമുൾപ്പെടെയുള്ള പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് പ്രചോദനമായതും ബ്രഹ്മസമാജമാണ്. രാംമോഹൻ ഒരു വേദാന്തിയായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരിന്റെ സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ നയങ്ങളുടെ വിമർശകനുമായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസ - സാമൂഹിക പരിഷ്ക്കരണങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയും അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചു. വേദാന്തത്തെ മുൻനിർത്തി ഭാരതീയർക്ക് യഥാർത്ഥ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ സത്തയെ പരിചയപ്പെടുത്താനും അനാചാരങ്ങൾ മതത്തിന്റെ ഭാഗമല്ലെന്ന് പാശ്ചാത്യരെ ബോധ്യപ്പെടുത്താനുമാണദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ശക്തമായ വക്താവു കൂടിയായിരുന്ന അദ്ദേഹം ബംഗാളി ഭാഷയ്ക്കുവേണ്ടിയും നിലകൊണ്ടു.

സതി നിരോധിക്കുക, ബഹുഭാര്യാത്വം നിർത്തലാക്കുക, മിശ്രവിവാഹവും വിധവാപുനർവിവാഹവും പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക തുടങ്ങിയ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ ബ്രഹ്മസമാജം ഏറ്റെടുത്തിരുന്നു. ഹിന്ദുമതഗ്രന്ഥങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഇതിന് സാധൂകരണമുണ്ടാക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ സർക്കാരിൽ സമ്മർദ്ദമുണ്ടാക്കുന്നതിനുള്ള സാമൂഹ്യ മുന്നേറ്റങ്ങളും ഇവർ സംഘടിപ്പിച്ചു. 1829-ൽ വില്യം ബെൻട്രിക് പ്രഭു സതി നിയമവിരുദ്ധമായി പ്രഖ്യാപിച്ചത് റാം മോഹന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന സമരങ്ങളുടെ കൂടി ഫലമായാണ്.

സംസ്കൃത–വൈദിക പണ്ഡിതനും 'സത്യാർത്ഥ പ്രകാശ'ത്തിന്റെ കർത്താവുമായ സ്വാമിദയാനന്ദ സരസ്വതിയാണ് 1875–ൽ ആര്യസമാജം സ്ഥാപിച്ചത്. വേദങ്ങൾ ഈശ്വര വചസ്സുകളാണെന്നും വേദങ്ങളിലേക്കു മടങ്ങുകയാണ് വേണ്ടതെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ആര്യാവർത്തത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായ സങ്കല്പവും ആര്യന്മാരെക്കുറിച്ചുള്ള തത്വങ്ങളും അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ദയാനന്ദ് ശൂദ്രരെ അനാര്യന്മാരായിട്ടാണ് കണക്കാക്കിയത്. എന്നാൽ അവർക്ക് വേദാഭ്യാസനം നല്കുന്നതിനെ അദ്ദേഹം ന്യായീകരിച്ചു. കപട പുരോഹിതരെയും കെട്ടുകഥകളെയും അദ്ദേഹം എതിർത്തു. വേദങ്ങളിലേക്ക്, മൂലഗ്രന്ഥങ്ങളിലേക്ക് മടങ്ങുക എന്ന അർത്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം മൗലികവാദിയായിരുന്നു. തികച്ചും പൗരസ്ത്യമായ രീതികളിലായിരുന്നു ഇവരുടെ ഊന്നൽ. ഇക്കാര്യത്തിൽ അവർ മറ്റു സമാജങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തരാണ്. ദൈവാവതാരം, ബഹുദൈവാരാധന, വിഗ്രഹാരാധന, തീർത്ഥാടനം തുടങ്ങിയവയെ ആര്യസമാജം എതിർത്തിരുന്നു.

ഡോ. ആത്മാറാം പാണ്ഡുരംഗിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ 1867–ൽ രൂപം കൊണ്ട മോണോതീയെസ്റ്റിക് അസോസിയേഷനാണ് പിന്നീട് പ്രാർത്ഥനാ സമാജ് ആയി മാറിയത്. ആത്മീയ വികാസത്തിലൂടെ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണം കൊണ്ടുവരാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. വിഗ്രഹാരാധനയ്ക്കും ബഹുദൈവാരാധനക്കും ഇവർ എതിരായിരുന്നു. 'സുബോധ് പത്രിക'യെന്ന പത്രത്തിലൂടെ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. മഹാദേവ് ഗോവിന്ദ് റാനഡെ, ആർ.ജി. ഭണ്ഡാർകർ, ബി.എം. വാഗ്ലെ തുടങ്ങിയവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങളും സജീവമാക്കി. ജാതീയതക്കെതിരായ പ്രചാരണം, ദരിദ്രരുടെയും ദളിതരുടെയും വിദ്യാഭ്യാസം, അനാഥർക്കും വിധവകൾക്കും രക്ഷാസദനങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുക, മിശ്രവിവാഹം, വിധവാവിവാഹം, സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസം എന്നിവ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുക മുതലായവയായിരുന്നു ഇവരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ. യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിനെതിരായ നിലപാടുകൾ ഇവരെടുത്തിരുന്നുവെങ്കിലും ബ്രാഹ്മണരായ നേതാക്കൾക്ക് പലപ്പോഴും വിട്ടുവീഴ്ചകൾ ചെയ്യേണ്ടിവന്നു. എങ്കിലും തീവ്ര–ഹിന്ദുയാഥാസ്ഥിതിക ചിന്തകൾക്കെതിരെ ലിബറൽ ചിന്തകൾ ഉയർത്തിക്കൊണ്ടുവരാൻ ഒരളവോളം ഇവർക്കു സാധിച്ചു.

ജ്യോതിറാവുഫൂലെയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള സത്യശോധക്സമാജം 1873–ലാണ് പ്രവർത്തനമാരംഭിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിനെതിരെ ശൂദ്രരെയും മറ്റു കീഴ്ജാതി ക്കാരെയും സംഘടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവർ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചത്. ബ്രാഹ്മണരാൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഹിന്ദു മത സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കെതിരായ കലാപം കൂടിയായിരുന്നു ഇവരുടെ പ്രവർത്തനം. മതത്തിന് ഏറെ പ്രാധാനമില്ലാത്ത സമത്വാധിഷ്ഠിത സമൂഹമായിരുന്നു ഫൂലെ വിഭാവനം ചെയ്തത്. ജൂതരും മുസ്ലീങ്ങളുമടക്കം എല്ലാവർക്കും തുറന്നിട്ടതായിരുന്നു ഈ സമാജത്തിന്റെ വാതിൽ. ഭാരതത്തിലെ ആദ്യത്തെ അധഃകൃതരുടെ സംഘടനകളിലൊന്നും ഇതുതന്നെയായിരുന്നു. കാലഭൈരവ് തുടങ്ങിയ അധഃകൃതദൈവങ്ങളെ ആരാധിക്കാനാണിവർ ഇഷ്ടപ്പെട്ടത്. ഫൂലെയുടെ അനുയായിയായ ഭാലേകർ 1877–ൽ ബോംബെയിൽ നിന്നും 'ദീനബന്ധു' എന്ന ഒരു പത്രം ആരംഭിച്ചു. പിന്നീട് പത്രത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിലേക്കുവന്ന നാരായൺറാവു ലോഖണ്ഡെ 1890–ൽ മിൽത്തൊഴിലാളികളുടെ സംഘടനയുണ്ടാക്കുകയും ബോംബെ വർക്കേഴ്സ് കോൺഫറൻസ് വിളിച്ചു ചേർക്കുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യൻ തൊഴിലാളികളുടെ ആദ്യത്തെ മുഖപത്രമായും ദീനബന്ധു മാറി. ഈ സമാജങ്ങളെല്ലാം പൊതുവെ ഹിന്ദുമതത്തിലെ ദുരാചാരങ്ങളെയും തിന്മകളെയും എതിർക്കുകയും മതത്തെ ആന്തരികമായി ഏകീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയുമാണുണ്ടായത്. അതോടൊപ്പം തങ്ങളുടേതായ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗത്തെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാനും ശ്രമിച്ചു. ആര്യസമാജം കുറേക്കൂടി മൗലികവാദപരമായിരുന്നെങ്കിൽ മറ്റുള്ളവ അങ്ങനെയായിരുന്നില്ല. മറ്റെല്ലാ സമാജങ്ങളും ബ്രാഹ്മണ നേതൃത്വത്തിലുള്ളവയായിരുന്നെങ്കിൽ സത്യശോധക്സമാജം അബ്രാഹ്മണികമായിരുന്നു. ഇ.വി. രാമസ്വാമി നായ്ക്കരുടെയും ശ്രീനാരായണ ഗുരുവിന്റെയും അയ്യങ്കാളിയുടെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ തമിഴ്നാട്ടിലും കേരളത്തിലും രൂപംകൊണ്ട സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും പ്രത്യേക പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു.

പരിഷ്ക്കരണത്തിനുവേണ്ടിയുണ്ടായ ഇത്തരം സമാജങ്ങളിൽ നിന്ന് ഏറെ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു ശ്രീരാമകൃഷ്ണമിഷൻ. നിലവിലുള്ള മതബോധത്തെയും ആരാധനാമാർഗങ്ങളെയും തള്ളിപ്പറയാതെ തന്നെ വിശ്വമതങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സാർവ്വലൗകിക മതബോധത്തെ അതിനോടു ചേർത്തുവെക്കുകയാണ് മിഷൻ ചെയ്തത്. രാം മോഹൻറോയിയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചിരുന്ന സ്വാമി വിവേകാനന്ദനായിരുന്നു ശ്രീരാമകൃഷ്ണ മിഷൻ സ്ഥാപിച്ചത്. പരിഷ്ക്കരണവാദിയും ഭക്തിമാർഗത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചിരുന്ന സാധുവുമായ ശ്രീരാമകൃഷ്ണ പരമഹംസരായിരുന്നു ഇക്കാര്യത്തിൽ വിവേകാനന്ദന്റെ പ്രചോദനം. ഹിന്ദുമതത്തിലെ

മാത്രമല്ല, ക്രിസ്തുമതത്തിലെയും ഇസ്ലാം മതത്തിലെയും വിവിധ രീതികൾ ഉൾച്ചേർന്നതായിരുന്നു ശ്രീരാമകൃഷ്ണന്റെയും വിവേകാനന്ദന്റെയും ആരാധനകൾ. വ്യത്യസ്ത സ്ഥാനങ്ങളിലുത്ഭവിച്ച് വ്യത്യസ്തദേശങ്ങളിലൂടെ ഒഴുകി ഒരേ സമുദ്രത്തിൽ ചേരുന്ന നദികളായാണ് ഇവർ വിവിധ മതങ്ങളെ ദർശിച്ചത്. സന്യാസിയായിരിക്കുമ്പോഴും 'തകർന്നു വീണ കൂറ്റൻ കെട്ടിടം പോലെയായ ഇന്ത്യ'യെക്കുറിച്ചാണദ്ദേഹം പ്രസംഗിച്ചത്. പട്ടിണിമാത്രം പൊതുവായുള്ള, സ്വന്തമായ ശബ്ദമില്ലാത്ത മുപ്പതുകോടി അടിമകളാണിവിടത്തെ ജനതയെന്നദ്ദേഹം പറഞ്ഞു. എന്നാൽ അതിനുമപ്പുറം ഇനിയും നശിച്ചിട്ടില്ലാത്ത അതിന്റെ ഓജസ്സിനെ, ആത്മീയ ശക്തിയെ ആ ജനതയുടെ ആശയും പ്രതീക്ഷയുമായി വളർത്താനാണദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്.

ഹിന്ദുമതത്തിലെപ്പോലെ ചില പരിഷ്ക്കരണ ശ്രമങ്ങൾ മുസ്ലിങ്ങൾക്കിടയിലും പാർസികൾക്കിടയിലും കൂടി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയുണ്ടായി. ഇന്ത്യൻ മുസ്ലീങ്ങളുടെ മതപരവും സാംസ്കാരികവുമായ ജീവിതത്തിൽ ഒട്ടേറെ വ്യതിയാനങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ഇതിനെതിരായി ഇസ്ലാമിക രീതികളോടടുപ്പിക്കാനുള്ള ആദ്യപരിശ്രമം നടത്തിയത് മൗലാനാഷെയ്ക് അഹമ്മദാണ്. പരിശുദ്ധവും അനാർഭാടവുമായ ജീവിതം നയിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം പ്രഭുക്കളെയും ജനങ്ങളെയും ആഹ്വാനം ചെയ്തു. ജഹാംഗീർ ചക്രവർത്തിയുടെ മുമ്പാകെ സാഷ്ടാംഗ നമസ്കാരം ചെയ്യാനുള്ള രാജസദസ്സിന്റെ കല്പനയെ ധിക്കരിച്ചുകൊണ്ടാണദ്ദേഹം തന്റെ സ്വതന്ത്രത വെളിപ്പെടുത്തിയത്. ഇതിന്റെ പേരിൽ ജയിൽവാസം നേരിടേണ്ടിവന്നെങ്കിലും ഇസ്ലാമിക സിദ്ധാന്തങ്ങളോട് ആളുകളെ അടുപ്പിക്കാൻ സാധിച്ചു. മൗലാനാ ഷാ അബ്ദുൾ ഷഹക്ക് ആണ് ഇത്തരത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ച മറ്റൊരു പണ്ഡിതൻ. ഷാ വലിയുള്ളയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രന്മാരും നടത്തിയ പരിശ്രമങ്ങളാണ് സുന്നിമുസ്ലീങ്ങൾക്കിടയിലെ ആദ്യകാല പരിഷ്ക്കരണ ശ്രമം. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിൽ പാശ്ചാത്യവല്ക്കരണം ശക്തമായിത്തീർന്നു. മതയാഥാസ്ഥിതികത ദുർബ്ബലമായി. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് 1868-ൽ ദ്യോബണ്ട് സെമിനാരി സ്ഥാപിച്ചത്. മൗലാനാ മുഹമ്മദ് കാസിമിനെപ്പോലുള്ള യുവ പണ്ഡിതന്മാർ സെമിനാരിയുടെ കീർത്തി വർദ്ധിപ്പിച്ചു. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇന്ത്യയിൽ നിന്നു നാടുകടത്തിയ രാഷ്ട്രീയ തടവുകാരനായ മൗലാനാ മുഹമ്മദ് ഉൾഹസ്സൻ ദ്യോബണ്ട് സെമിനാരിയുടെ ആവേശമായിരുന്നു. അവിടത്തെ അദ്ധ്യാപകരുടെയും വിദ്യാർത്ഥികളുടെയും രാഷ്ട്രീയ സ്വാതന്ത്ര്യബോധം ഒരു തീവ്രവികാരമായി മാറിയത് മൗലാനാ ഷിബ്ലിയുടെ ഇടപെടലുകളോടുകൂടിയാണ്. മുസ്ലിംലീഗ് ഉയർത്തിവിട്ട വർഗീയ സ്വാധീനതകളെ അതിജീവിക്കുന്നതിനും നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന് ഐക്യം പകരുന്ന തരത്തിലുള്ള ശക്തി മുസ്ലീങ്ങൾക്കു പകന്നു നല്കിയതും മൗലാനാ അബ്ദുൾ കലാം ആസാദിനെപ്പോലുള്ളവരാണ്.

ദ്യോബണ്ട് സെമിനാരിയെത്തുടർന്നാണ് മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് ആധുനിക പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസം ലഭ്യമാക്കാൻ വേണ്ടി പ്രമുഖ സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കർത്താവായ സർസെയ്ദ് അഹമ്മദ്ഖാൻ അലിഗർകോളേജ് സ്ഥാപിച്ചത്. ദ്യോബണ്ട് സെമിനാരി അവ്യക്തമായ ആദർശങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ഇസ്ലാമിന്റെ ഭൂതകാലത്തിലേക്കു തിരിച്ചുപോകാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ കൂടുതൽ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ, നിലവിലുള്ള ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളോട് ഇണങ്ങിനിന്നുകൊണ്ട് മതത്തെ പരിഷ്ക്കരിക്കാനാണ് അലിഗർ പ്രസ്ഥാനം ശ്രമിച്ചത്. പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ആധുനികയുഗത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലേക്ക് മുസ്ലിങ്ങളെ കൊണ്ടുവരാൻ ശ്രമിച്ച പ്രമുഖനാണ് സെയ്ദ് അഹമ്മദ് ഖാൻ. അലിഗർ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ തികച്ചും വ്യത്യസ്തനായി നില്ക്കുന്ന അദ്ദേഹം ഹിന്ദുസ്ഥാനി സംസ്കാരത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിന്റെയും ഉത്തമ ഘടകങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ച് പുതിയൊരു സംസ്കാരമുണ്ടാക്കാൻ ശ്രമിച്ചയാളാണ്.

ഗാന്ധിജിയുടെ ഗ്രാമസ്വരാജ്

വികസനത്തെക്കുറിച്ചും രാഷ്ട്രത്തെക്കുറിച്ചും ഗാന്ധിജിക്ക് മൗലികമായ ചില സങ്കല്പങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. നടപ്പിൽ വരുത്താനുദ്ദേശിക്കുന്ന ഒരു കാര്യം ഏറ്റവും ദരിദ്രനായ, നിസ്സഹായനായ മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിൽ എന്തുമാറ്റമാണുണ്ടാക്കുക എന്ന് നാം ആലോചിക്കേണ്ടതുണ്ട്. നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ആദ്ധ്യാത്മികമായും ശാരീരികമായും പട്ടിണികിടക്കുന്ന കോടിക്കണക്കിനാളുകൾക്ക് സ്വരാജ്യം ലഭിക്കാൻ അത് സഹായിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇതായിരുന്നു വികസനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗാന്ധിജിയുടെ ഒരു സങ്കല്പം.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ വികസന സങ്കല്പത്തിന്റെയും രാഷ്ട്ര സങ്കല്പത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനഘടകമായാണ് ഗ്രാമ സ്വരാജ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. സ്വരാജ് എന്നത് ഒരു പവിത്രപദമാണ്. വൈദിക പദമാണ്. ആത്മസംയമമെന്നാണിതിന്റെ അർത്ഥമെന്ന് ഗാന്ധിജി തന്നെ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. സ്ത്രീയും പുരുഷനും നാട്ടുകാരനും കുടിയേറിപ്പാർത്തവനുമുൾപ്പെടെ പണിയെടുത്തു നാടിനെ സേവിച്ചവരും വോട്ടർമാരായി രജിസ്റ്റർ ചെയ്തവരുമായ പ്രായപൂർത്തിവന്ന ഭൂരിപക്ഷം ജനങ്ങളുടെ സമ്മതപ്രകാരമുള്ള ഇന്ത്യയുടെ ഭരണം എന്നാണ് ഗാന്ധിജി ഇതിനെ വിശദീകരിക്കുന്നത്.

"എന്റെ സങ്കല്പത്തിലുള്ള ഗ്രാമസ്വരാജ് മുഖ്യാവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി അയൽക്കാരെ ആശ്രയിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ലാത്തതും ആശ്രയം ഒരു ആവശ്യമായിത്തീർന്നാൽ മാത്രം മറ്റുള്ളവരുമായി പരസ്പര സഹായത്തിലേർപ്പെടുന്നതുമായ ഒരു പൂർണ റിപ്പബ്ലിക്കാണ്. അതിനാൽ ഓരോ ഗ്രാമത്തിന്റെയും ഭക്ഷ്യവിളവും തുണിക്കാവശ്യമായ പരുത്തിയുടെ വിളവും വർദ്ധിപ്പിക്കുകയെന്നതായിരിക്കും പ്രധാനം. കന്നുകാലികൾക്ക് പ്രത്യേകമേച്ചിൽസ്ഥലവും പ്രായപൂർത്തിയായവർക്കും കുട്ടികൾക്കും വിനോദവും വിനോദശാലകളും വേണം. കൂടുതൽ ഭൂമിയുണ്ടെങ്കിൽ കഞ്ചാവ്, പുകയില, കറുപ്പ് എന്നിവയൊഴികെ പണം സമ്പാദിക്കാവുന്ന തരത്തിലുള്ള ഉല്പന്നങ്ങൾ വിളയിച്ചെടുക്കാനുപയോഗിക്കും". ഗാന്ധിജി തുടർന്നു വിശദീകരിക്കുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ, ജലവിതരണ സമ്പ്രദായവും വിദ്യാലയവുമുൾപ്പെടെ ഒരു ഗ്രാമത്തിന്റെ സ്വാശ്രയ ജീവിതത്തിനാവശ്യമായതെല്ലാം അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കണം. സത്യാഗ്രഹം, നിസ്സഹകരണം എന്നീ സങ്കേതങ്ങളടങ്ങിയ അഹിംസ ഗ്രാമീണരുടെ മുഖ്യ പ്രമാണമായിരിക്കണം. ആണുംപെണ്ണുമടങ്ങിയ ഗ്രാമീണർ വർഷംതോറും തെരഞ്ഞെടുക്കുന്ന അഞ്ചംഗങ്ങളടങ്ങിയ പഞ്ചായത്ത് ഗ്രാമഭരണം നടത്തും. ഭരണപരമായും, അധികാരപരമായും സ്വയം പൂർണമായിരിക്കണം ഈ ഗ്രാമങ്ങൾ. ഓരോ ഗ്രാമവും ഓരോ റിപ്പബ്ലിക്കായിരിക്കണം. പ്രതിരോധമുൾപ്പെടെ എല്ലാ കാര്യങ്ങൾക്കും അവർ പര്യാപ്തമായിരിക്കണം. അവസാന വിശകലനത്തിൽ വ്യക്തിയാണ് ഗ്രാമസ്വരാജിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകം. വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിലധിഷ്ഠിതമായ സമ്പൂർണ്ണജനാധിപത്യമാണവിടെയുള്ളത്. വ്യക്തിയായിരിക്കണം തന്റെ ഗവൺമെന്റിന്റെ ശില്പി. അഹിംസയായിരിക്കണം അയാളെയും സർക്കാരിനെയും നയിക്കേണ്ടത്. ലോകത്തിന്റെയാകെ ശക്തിയെ എതിർക്കാൻ അയാൾക്കും ഗ്രാമത്തിനും കഴിവുണ്ട്. തന്റെയും തന്റെ ഗ്രാമത്തിന്റെയും അഭിമാനം സംരക്ഷിക്കാൻ പടവെട്ടിമരിക്കണമെന്നാണ് ഓരോ ഗ്രാമീണനെയും സംബന്ധിക്കുന്ന നിയമമെന്നും ഗാന്ധിജി പറയുന്നു.

തന്റെ ഗ്രാമസ്വരാജിനെ ഗാന്ധിജിതന്നെ ചില രൂപകങ്ങളിലൂടെ വിശദമാക്കുന്നു. മുകളറ്റത്തെ അടിത്തട്ടുതാങ്ങി നിർത്തുന്ന ഒരു പിരമിഡായിരിക്കുകയില്ല ജീവിതം. അസംഖ്യം ഗ്രാമങ്ങളടങ്ങിയ ഈ സംവിധാനത്തിൽ സദാ വികസിക്കുന്നതും ഒരിക്കലും കിളരാത്തതുമായ വൃത്തങ്ങളായിരിക്കും ഇതിലുള്ളത്. ഗ്രാമത്തിനുവേണ്ടി മരിക്കാൻ സന്നദ്ധനായ വ്യക്തിയായിരിക്കും ഈ വൃത്തത്തിന്റെ കേന്ദ്രം. ഗ്രാമമാകട്ടെ മറ്റു ഗ്രാമപരമ്പരകൾക്കുവേണ്ടിയും മരിക്കാൻ സന്നദ്ധമായിരിക്കും. അഹന്തകൊണ്ടുള്ള ആക്രമണസ്വഭാവത്തിനു പകരം വിനയവും, തങ്ങൾ അവിഭാജ്യ ഘടകമായുള്ള ആ വൃത്തപരമ്പരയുടെ വൈഭവത്തിൽ അഭിമാനവുമുള്ള വ്യക്തികളടങ്ങിയ ഒരു സുസംഘടിത ജീവിതം രൂപമെടുക്കുന്നതുവരെ അതു തുടരുമെന്നും ഗാന്ധിജി പറയുന്നു. "ഇന്ത്യയിൽ ഗ്രാമ റിപ്പബ്ലിക്കുകൾ എന്നെങ്കിലും ഉദയം കൊള്ളുമെങ്കിൽ അവസാനത്തേതും ആദ്യത്തേതും തുല്യമായ അഥവാ ആരും ആദ്യത്തേതും അവസാനത്തേതുമല്ലാത്ത എന്റെ ചിത്രം സത്യമാണെന്ന് ഞാൻ അവകാശപ്പെടും. ആ ചിത്രത്തിൽ ഓരോ മതത്തിനും അതിന്റേതായ പൂർണവും തുല്യവുമായ സ്ഥാനമുണ്ട്. വേരുകൾ ഭൂമിയിൽ ആണ്ടിറങ്ങിയിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് കുലുക്കിവീഴിക്കാനാവാത്ത ഒരു മഹത്തായ വൃക്ഷത്തിന്റെ ഇലകളാണ് നാമെല്ലാം. ഏറ്റവും ശക്തമായ കാറ്റുപോലും ആ വൃക്ഷത്തെ ഇളക്കുകയില്ല." (കെ. രാമചന്ദ്രൻ നായർ, 1994:276).

നെഹ്റുവിന്റെ മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രസങ്കല്പം

മതത്തെക്കുറിച്ചും മതത്തിന് രാഷ്ട്രഘടനയിലുണ്ടായിരിക്കേണ്ട പദവിയെക്കുറിച്ചും ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന് വ്യക്തമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളുണ്ടായിരുന്നു. 21-06-1954-നെഴുതിയ തന്റെ ഒസ്യത്തിൽ അദ്ദേഹം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "എന്റെ മരണത്തെത്തുടർന്ന് മതപരമായ യാതൊരാഘോഷങ്ങളും നടത്തണമെന്ന് ഞാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ലെന്ന് ആത്മാർത്ഥമായി തന്നെ ഉറച്ച് പ്രഖ്യാപിക്കാൻ ഞാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. അത്തരം

ചടങ്ങുകളിൽ ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ഒരു വെറും ആചാരമെന്ന നിലയിൽപ്പോലും അവയ്ക്കു വഴങ്ങുന്നത് ആത്മവഞ്ചനയും മറ്റുള്ളവരേയും തന്നെ തന്നേയും കബളിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമവുമായിരിക്കും.'' (കെ.പി.കേശവമേനോൻ, 1966:484) ഒരു മതവുമായും തനിക്ക് പ്രത്യേകമായൊരു ബന്ധമില്ലെന്ന് എങ്ങനെയാണ് ഇതിൽപ്പരം വെളിപ്പെടുത്താനാവുക. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതം ഈ ആദർശത്തിൽ ഉറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടുള്ള മതനിരപേക്ഷജീവിതമായിരുന്നു.

ഇന്ത്യയെ മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രമാക്കാൻവേണ്ടി സ്വാതന്ത്ര്യലബ്ധിക്കു മുമ്പുതന്നെ പരിശ്രമിച്ചിരുന്ന നേതാക്കന്മാരിലൊരാളായിരുന്നു നെഹ്റു. വിവിധ മതക്കാർ അധിവസിക്കുന്ന ഇന്ത്യയിൽ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ സുഗമമായ പ്രവർത്തനത്തിന് മതനിരപേക്ഷത അത്യാവശ്യമാണെന്നദ്ദേഹം കരുതി." അവരവരുടെ മതത്തിൽ അതീവനിഷ്ഠയുള്ളവരാണിന്ത്യക്കാർ. ആ സ്ഥിതിക്ക് ഇന്ത്യ ഒരു മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രമായാൽ മാത്രമേ ഡമോക്രസിയുടെ സുഗമമായ പ്രവർത്തനത്തിന് – വിവിധമതക്കാർക്ക് ഒത്തൊരുമിക്കുന്നതിന് – സാധിക്കുകയുള്ളൂ. രാജ്യത്തിന്റെ ഐക്യത്തിനും ഭദ്രതയ്ക്കും ഇന്ത്യ ഒരു 'സെക്യുലർ' സ്റ്റേറ്റാവേണ്ടത് എത്രയും ആവശ്യമാണ്. അങ്ങനെയല്ലെങ്കിൽ ന്യൂനപക്ഷക്കാർക്ക് ഗവൺമെന്റിനോടുള്ള കൂറിന്നും വിശ്വാസത്തിനും ഹാനി പറ്റിയേക്കാം." 1950–ലെ ഒരു പ്രസംഗത്തിലായിരുന്നു അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം പറഞ്ഞത്. നെഹ്റു ഇങ്ങനെ വിശ്വസിക്കുകയും ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്തു. പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തിൽനിന്നും അനുഭവത്തിൽ നിന്നും അതിനോടുള്ള നമ്മുടെ സമ്പർക്കങ്ങളിൽ നിന്നുമാണ് ഇത്തരമൊരു നിലപാടിലെത്താൻ നമുക്ക് സാധിച്ചത്. നെഹ്റുവിന്റെ മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രവാദത്തിൽ മുഖ്യമായും മൂന്ന് ആശയങ്ങൾ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. 1) പൗരന്ന് ഏതുമതവും ഇഷ്ടംപോലെ സ്വീകരിക്കുവാനും അത് പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിനായി സംഘടിത പ്രവർത്തനം നടത്താനും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരിക്കും. 2) മതത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി യാതൊരുതരത്തിലുള്ള വിവേചനവും രാഷ്ട്രം പൗരന്മാരോട് കാണിക്കരുത്. 3) മതാവശ്യങ്ങൾക്കായി സ്റ്റേറ്റ് ഖജനാവിൽ നിന്ന് ധനം നല്കുകയോ, ജനങ്ങളുടെ മേൽ നികുതി ചുമത്തുകയോ ചെയ്യരുത്. സ്റ്റേറ്റിന് ഒരു പ്രത്യേക മതവിഭാഗവുമായി അടുത്തബന്ധം ഉണ്ടാവുകയുമരുത്.

മതപരമായ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യം രാജഭരണകാലം മുതലേ ഇന്ത്യയിൽ പൊതുവെ ഉണ്ടായിരുന്നു; അപൂർവ്വം ചില രാജാക്കന്മാരുടെ കാലത്തൊഴികെ. ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഒരളവോളം മതപരമായ കാര്യങ്ങളിൽ നിഷ്പക്ഷത പാലിച്ചുവെങ്കിലും കൃസ്തുമതത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന നടപടിയാണ് പൊതുവിൽ പിന്തുടർന്നത്. കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ആദ്യകാല പ്രവർത്തനങ്ങൾ മതനിരപേക്ഷതയെ ശക്തിപ്പെടുത്തുന്ന നിലപാടാണ് സ്വീകരിച്ചിരുന്നത് .1885–ൽ കോൺഗ്രസ്സ് പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചപ്പോൾ അതിൽ ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും ക്രിസ്ത്യാനികളും പാർസികളും മറ്റു നാനാജാതി വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരുമായ ഇന്ത്യക്കാരുടെ പ്രതിനിധികളുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ 1905–ൽ ബംഗാൾ വിഭജനത്തെ തുടർന്നുണ്ടായ പുതിയ ദേശീയബോധം കോൺഗ്രസ്സിനെയും സ്വാധീനിച്ചു. ബാലഗംഗാധര തിലകൻ, അരവിന്ദഘോഷ് തുടങ്ങിയ നേതാക്കന്മാർ ദേശസ്നേഹത്തെയും ദേശീയതയെയും പറ്റിയുള്ള പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രതീകങ്ങളും പരസ്പരം കുട്ടിച്ചേർത്തു. ഇവരുടെ ഇത്തരത്തിലുള്ള മതാത്മക ദേശസ്നേഹം മുസ്ലീങ്ങൾ കോൺഗ്രസ്സിൽ നിന്നകലാൻ കാരണമായി. ഈ സന്ദർഭത്തിലാണ് 1906–ൽ മുസ്ലിംലീഗ് രൂപം കൊണ്ടത്. എന്നാൽ 1920–ൽ ഗാന്ധിജി പൊതുപ്രവർത്തനത്തിലേക്കു വന്നതോടെ മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രം എന്ന ആശയത്തിന് കൂടുതൽ വ്യക്തതയുണ്ടായി.

ഭാഗം – 3
കേരളത്തിന്റെ പ്രാക്ചരിത്രവും സംസ്കാരവും

കേരളം – ഭൂപ്രകൃതിയും സംസ്കാരവും

ഏതൊരു പ്രദേശത്തിന്റെയും ഭൂപ്രകൃതിയും സംസ്കാരവും തമ്മിൽ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കും. മരുഭൂമിയിലെയും നദീതടത്തിലെയും വനാന്തരത്തിലെയും ജനങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളും ആവശ്യങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവരുടെ സംസ്കാരവും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കും. ഇന്ത്യൻ ഉപഭൂഖണ്ഡത്തിലെ വളരെ ചെറിയൊരു പ്രദേശമാണ് കേരളം. പശ്ചിമഘട്ടങ്ങൾക്കും അറബിക്കടലിനുമിടയ്ക്കുള്ള ഉഷ്ണമേഖലാ പ്രദേശമാണത്. തെക്കും വടക്കും തമ്മിൽ ശരാശരി 560 കി.മീ. അകലവും മലയും കടലും തമ്മിൽ ശരാശരി 60 കി.മീ. അകലവും ഉള്ള 38633 ച.കി.മീ വിസ്തീർണ്ണമുള്ള പ്രദേശമാണ് കേരളം. കടൽത്തീരത്ത് നാടകെട്ടിയപോലെ കിടക്കുന്ന ഈ പ്രദേശത്തിന് മലവാരം അഥവാ മലബാർ എന്ന പേരുവന്നത് മലകൾക്കും കടലിനുമിടയിലുള്ള പ്രദേശമായതുകൊണ്ടാവാം. കുന്നും മലയും താഴ്വരകളും അളങ്ങളും ഉയരങ്ങളും പള്ളങ്ങളും നിറഞ്ഞ പ്രദേശമാണിത്. പാലക്കാട് പ്രദേശവും ഭാരതപ്പുഴയുടെ തീരപ്രദേശവും ഒഴിച്ചാൽ സമതലം തീരെ കുറവാണ്. ഏഴിമലയും വർക്കലയും പോലെ സമുദ്രതീരത്തുതന്നെ സമുദ്രനിരപ്പിൽ നിന്നും വളരെ ഉയർന്ന പ്രദേശങ്ങൾ കേരളത്തിലുണ്ട്. മലനാടിന്റെ ശരാശരി ഉയരം 950–1000 മീറ്റർ വരെയാണ്. ഭൂപ്രകൃതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കേരളത്തെ പൊതുവെ മൂന്ന് മേഖലകളായി തിരിച്ചിരിക്കുന്നു. തീരനാട്, ഇടനാട്, മലനാട് എന്നിവയാണവ. കടലിനടുത്തുള്ള വീതി കുറഞ്ഞ നാടപോലുള്ള പ്രദേശമാണ് തീരപ്രദേശം.

തീരനാട്, ഇടനാട്, മലനാട് എന്നിങ്ങനെയുള്ള തരഭേദം പലയിടങ്ങളിലും വളരെ നേരിയതോ പരസ്പരം കലർന്നുവരുന്ന മട്ടിലുള്ളതോ ആണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഭൂപ്രകൃതിയനുസരിച്ചും തൊഴിൽ, ഉല്പാദന പ്രക്രിയ എന്നിവയനുസരിച്ചും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ സമൂഹങ്ങളെ ഇവിടെ കണ്ടെത്തുക പ്രയാസമാണ്. പരസ്പരാശ്രിതവും സമന്വിതവുമായ സാമൂഹ്യബന്ധവും സംസ്കാരവുമാണ് ഇവിടെ പുലരുന്നത്. സമൃദ്ധമായ ജല ലഭ്യതയും ഫലഭൂയിഷ്ഠതയും പലരെയും ആകർഷിച്ചു. മാറിമാറി വരുന്ന കാലാവസ്ഥയും മണ്ണിന്റെ സവിശേഷതയും ജലദൗർലഭ്യവും ചിലയിടങ്ങളിലെങ്കിലും ഓരുവെള്ളം കയറുന്ന അവസ്ഥയും ഏകവിള സമ്പ്രദായത്തെ അസാധ്യമാക്കി. ധാന്യകൃഷിയിൽ നെൽകൃഷി പ്രധാനമായതുകൊണ്ടാണ് അരിയാഹാരം പ്രധാനമായത്. അതോടൊപ്പം വിവിധ നാടുകളിൽ വ്യത്യസ്തമായ ഞാട്ടിപ്പാട്ടുകൾ നെൽകൃഷിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുണ്ടാവുകയും അരി പലതരം അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും അവശ്യഘടകമായി മാറുകയും ചെയ്തു. തീരപ്രദേശത്ത് കാറ്റു പിടിക്കാത്തമട്ടിൽ തെങ്ങോലകൾ മെടഞ്ഞുള്ള വീടുകളുണ്ടായപ്പോൾ മലനാട്ടിൽ മുളകളും പനയോലകളും കൊണ്ടുള്ള വീടുകളുണ്ടായി. കേരളത്തിലെ കാലാവസ്ഥയും മണ്ണും സുഗന്ധവ്യഞ്ജന വസ്തുക്കൾ കൃഷിചെയ്യുന്നതിനനുകൂലമായിരുന്നു. കേരളത്തിലെ തീര പ്രദേശമാകട്ടെ വിദേശ രാജ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള സഞ്ചാരമാർഗം തുറന്നിടുകയും ചെയ്തു. കേരള ചരിത്രത്തിൽ രാഷ്ട്രീയാധിനിവേശത്തിനും സാംസ്കാരിക സമ്പർക്കങ്ങൾക്കുമുള്ള വഴി തുറന്നിട്ടത് ഈ ഭൂപ്രകൃതിയാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ തെറ്റില്ല. കൊടുങ്ങല്ലൂർ – തൃശ്ശൂർ– ആലത്തൂർ – പാലക്കാടുവഴി ഉണ്ടായിരുന്ന കച്ചവടപ്പാതയാണ് അതുവഴി രാഷ്ട്രീയാധികാരവും സംസ്കാരവും സംക്രമിക്കാൻ ഇടയാക്കിയത്.

കേരളത്തിലെ ആദിമ നിവാസികൾ

ലോകത്തിലെ മനുഷ്യജീവിതത്തിന് നാലോ അഞ്ചോ ലക്ഷം വർഷങ്ങളുടെ പഴക്കമാണ് ചരിത്രകാരന്മാരും നരവംശ ശാസ്ത്രകാരന്മാരുമെല്ലാം അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യ വാസത്തിന്റെ സൂചനകളായി ലഘുശിലായുധാവശിഷ്ടങ്ങൾ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ നിന്നും കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇതിന് സുമാർ ബി.സി. 4000 വർഷത്തോളമെങ്കിലും പഴക്കം കാണുമെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മധ്യശിലായുഗത്തിന്റെ (Mesolithic Age) അവസാന ഘട്ടത്തിലാണ് മനുഷ്യർ ലഘുശിലായുധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. പ്രാകൃതരൂപത്തിൽ ശില ഉപയോഗിച്ച പ്രാചീന ശിലായുഗ മനുഷ്യർ മധ്യശിലായുഗമാകുമ്പോഴേയ്ക്കും

വലിയ ശിലായുധങ്ങളെ വിട്ട് ലഘുശിലായുധങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കാൻ തുടങ്ങി. ഇവയ്ക്ക് താരതമ്യേന ഭംഗിയുള്ള ആകൃതിയും മൂർച്ചയുള്ള പല്ലുകളും ഉണ്ടായിരുന്നു. ശില, മരം, മൃഗക്കൊമ്പ്, അസ്ഥി തുടങ്ങിയവ മരപ്പശ ഉപയോഗിച്ചു ചേർത്തുവെച്ച മിശ്രിതായുധങ്ങളും ഇക്കൂട്ടത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ഏറ്റവുമാദ്യമായി ഇത് കണ്ടുകിട്ടിയത് ചെന്നൈക്കടുത്തുള്ള അട്ടിരാംപാക്കത്താണ്. ഇതിനും പുറമെ കേരളത്തിലെ പാലക്കാട്, മലപ്പുറം ജില്ലകളിൽ നിന്നും പ്രാചീന ശിലായുഗാവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. കൊച്ചിക്കടുത്തുനിന്നും കോഴിക്കോടിനടുത്തു നിന്നും ലഘുശിലായുധങ്ങളും കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്.

മധ്യശിലായുഗത്തിന്റെ അന്ത്യഘട്ടത്തിന്റെ തുടർച്ച ചരിത്രത്തിൽ പിന്നീട് നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയുന്നത്. ഇവിടത്തെ ഗിരിവർഗക്കാരിലാണ്. വേട്ടയാടിയും ഭക്ഷ്യവസ്തുക്കൾ ശേഖരിച്ചുമാണ് അവർ ജീവിച്ചത്. കൃഷിയും ഉപഭോഗവും കുറേക്കാലം മുമ്പുവരെ ഇവരിൽ പലർക്കും അന്യമായിരുന്നു. അമ്പും വില്ലും പോലുള്ള ആയുധങ്ങളും അടുത്തകാലംവരെ അവർ ഉപയോഗിച്ചിരുന്നു. മലയർ, ഇരുളർ, കാണിക്കാർ, മലപ്പുലയർ, വേടർ, അരനാടന്മാർ, കാടന്മാർ, മലപ്പണ്ടാരങ്ങൾ, പണിയർ, കുറുമർ, ഊരാളിമാർ, മാന്നാന്മാർ, കാണിക്കാർ, വിഷവർ, മുതുവാന്മാർ തുടങ്ങിയ നിരവധി വിഭാഗങ്ങൾ ഇതിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ഭൂസ്ഥിതിയുടെ സ്വാധീനം, ജീവിത സാഹചര്യങ്ങളുടെ മാറ്റം എന്നിവ മനുഷ്യ വംശത്തെ വെളുത്തവർഗം (യൂറോപ്പോയ്ഡ്), കറുത്ത വർഗം (നീഗ്രോ ആസ്ട്രലോയ്ഡ്), മഞ്ഞവർഗം (മംഗളോയ്ഡ്) എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി മാറ്റി. ഇതിൽ കറുത്തവർഗത്തിലെ ആസ്ട്രലോയ്ഡ് വംശക്കാരായിരുന്നു കേരളത്തിലെ പൂർവ്വനിവാസികൾ. കറുത്ത നിറം, തരംഗസദൃശമായ തലമുടി, ഉയർന്ന പുരികം, ശരീരരോമം, പരന്ന മൂക്ക് എന്നിവ ഇവരുടെ പ്രത്യേകതകളാണ്.

ഇവർ ഗോത്രങ്ങളും ഗോത്രങ്ങൾ ചേർന്ന ഗണങ്ങളും ആയി ജീവിച്ചു. ഗണചിഹ്നം അവരെ ഒന്നിപ്പിച്ചു. ഗോത്രത്തിലെ എല്ലാവരും ഗണചിഹ്നപൂർവ്വികന്റെ പിന്മുറക്കാരാണെന്ന ബോധം ശക്തിയായിരുന്നു. മൃഗം, പ്രാണി, ചെടി, പ്രകൃതി പ്രതിഭാസം തുടങ്ങിയവ ഗണചിഹ്നങ്ങളായി വരാം. വേപ്പ്, കടമ്പ്, മത്സ്യം, വില്ല് മുതലായവ സംഘകാലകൃതികളിലെ ഗണചിഹ്നങ്ങളാണ്. മാതൃപാരമ്പര്യം, മുറപ്പെണ്ണ്, ജ്യേഷ്ഠവിധവാ വിവാഹം, തീണ്ടാരി, കുടിപ്പക, ശവം മറവുചെയ്യുന്ന രീതി, പ്രേതാരാധന, ദേവീപൂജ തുടങ്ങിയ ആസ്ട്രലോയ്ഡ് വംശക്കാർക്കിടയിൽ പൊതുവേ കണ്ടു വരുന്ന ആചാരരീതികളാണ്. ഇവയിൽ പലതും കേരളത്തിലെ ഗിരിവർഗ്ഗക്കാർക്കിടയിലും സാധാരണമാണ്. ദ്രാവിഡരുടെ വരവിനുമുമ്പുതന്നെ പ്രാചീന തമിഴകത്ത് നാഗന്മാർ എന്ന ഒരു വിഭാഗം ഉണ്ടായിരുന്നു. ചേര-ചോള-പാണ്ഡ്യ രാജാക്കന്മാരുടെ ഉയർച്ചക്കു മുമ്പ് നാഗഗണത്തിൽപ്പെട്ട കുലങ്ങളുടെ ഭരണം ഇവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നു. നാഗപ്പൂർ, നാഗപട്ടണം, നാഗൂർ, നാഗരൂർ, നാഗർകോവിൽ തുടങ്ങിയ സ്ഥലപ്പേരുകളും ഇതിനു തെളിവായി കനക സഭൈയെപ്പോലുള്ളവർ പറയുന്നു. ചിലപ്പതികാരം, മണിമേഖല തുടങ്ങിയ സംഘം കൃതികളിൽ നാഗന്മാരെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട്. ചോള തലസ്ഥാനമായ പുകാർ ഇന്ദ്രന്റെ സഹായത്തോടെ നാഗന്മാരിൽ നിന്നും നേടിയതായി ചിലപ്പതികാരത്തിലുണ്ട്. ചോളരാജാവായ കിള്ളി കിളവനെയും നാഗരാജകുമാരിയെയും ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുള്ള പരാമർശങ്ങൾ മണിമേഖലയിലുണ്ട്.

ദ്രാവിഡരുടെ ആഗമനം

ദക്ഷിണേന്ത്യയുടെ പലഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നും നവീന ശിലായുഗാവശിഷ്ടങ്ങൾ കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ പാലക്കാട്, മലപ്പുറം, കൊല്ലം ജില്ലകളിലെ ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് കണ്ടെടുത്തിട്ടുള്ള നവീനശിലായുധങ്ങളോടൊപ്പം ചൂണ്ടക്കൊളുത്തും മറ്റും കൂടി കണ്ടെടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഇത് വെങ്കലയുഗത്തിന്റെ ആരംഭത്തെക്കൂടി കുറിക്കുന്നുണ്ട്. ബി.സി. 18 മുതൽ 15വരെ നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ കാലമാണ് വെങ്കലയുഗത്തിന്റെ കാലമെന്ന് ബ്രിഡ്ജറ്റും ആൽക്കിനും മറ്റും അഭിപ്രായമുണ്ട്. ഇതാകട്ടെ ഇന്ത്യയിലെ സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരത്തിന്റെ കാലവുമാണ്. നദിമാറ്റം, സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരത്തിന്റെ തകർച്ച, ആര്യാക്രമണം എന്നിവയിലേതെങ്കിലും കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ടോ എല്ലാ കാരണങ്ങളെയും കൊണ്ടോ സിന്ധു നദീതട സംസ്കാരത്തിന്റെ ജനയിതാക്കൾ കൂടിയായ ദ്രാവിഡർ ദക്ഷിണേന്ത്യയിലേക്കു നീങ്ങി. ദക്ഷിണേന്ത്യയിലെ വെങ്കലയുഗവും സിന്ധുനദീതട സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള സാമ്യതകളെക്കൂടി പരിഗണിച്ചാണ് ഇത്തരമൊരു നിഗമനം. കറുപ്പും ചുവപ്പും നിറമുള്ള മൺപാത്രാവശിഷ്ടങ്ങൾ രണ്ടുസ്ഥലത്തുനിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. സിന്ധു താഴ്വരയിലെ 47 മുദ്രകൾ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ നിന്ന് കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ധാരാളം പൂഞ്ഞുള്ള മൃഗത്തിന്റെ വരകളും, അസ്ഥികളും രണ്ടു സ്ഥലത്തുനിന്നും കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. രണ്ടിടത്തും കാള

പ്രധാനശില്പമാതൃകയാണ്. സൈന്ധവ ലിപിയും ദ്രാവിഡഭാഷയും തമ്മിൽ ചില ബന്ധങ്ങളുണ്ട്. സൈന്ധവ ജനതയിൽ മീനവർ, വില്ലവർ തുടങ്ങിയ ഗണങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ മീൻ കൊടിയടയാളമായിട്ടുള്ള പാണ്ഡ്യരും വില്ല് കൊടിയടയാളമായിട്ടുള്ള ചോളരും ഉണ്ടായിരുന്നു.

ദ്രാവിഡർ എന്ന പേരിനെ ഒരു വംശത്തിന്റെ പേരായും ഒരു പ്രദേശത്തിന്റെ പേരായും വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. തിരൈയിൽ ഇളകൊള്ളുന്നവനാണ് ദ്രാവിൻ എന്ന് എ.സി. ഷോണറെപ്പോലുള്ളവർ കരുതുന്നു. തിരൈയൻ ഇടം എന്നും ദ്രാവിഡദേശത്തെ ചിലർ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചില ഭാഷാ ശാസ്ത്രജ്ഞർ തമിൾ എന്ന പേരിൽ നിന്ന് ദമിളം > ദവിളം> ദവിഡം >ദ്രാവിഡം എന്നിങ്ങനെ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന ദേശത്തിന്റെ പേര് രൂപപ്പെട്ടു എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. പശ്ചിമേഷ്യയിൽ നിന്ന് ബലൂചിസ്താൻ വഴി ഇന്ത്യയിലെത്തിയ മെഡിറ്ററേനിയൻ വംശം സിന്ധ് പ്രവിശ്യയിൽ വെച്ച് പ്രോട്ടോ – ആസ്ട്രലോയ്ഡ് വിഭാഗവുമായി കലർന്നാണ് ദ്രാവിഡവംശം ഉണ്ടായതെന്ന് ഒരു വിഭാഗം നരവംശശാസ്ത്രകാരന്മാരും ചരിത്രകാരന്മാരും കരുതുന്നു. ഇവർ പിന്നീട് തെക്കേ ഇന്ത്യയിലേക്കെത്തിച്ചേർന്നതാണെന്നു കരുതാനും ചില ന്യായങ്ങളുണ്ട്. ദ്രാവിഡഭാഷയും മെഡിറ്ററേനിയൻ ഭാഷയും തമ്മിലുള്ള സാമ്യമാണതിലൊന്ന്. ദ്രാവിഡഭാഷയിലെ അമ്മയ്ക്കുപകരം 'അമ'യും അപ്പയ്ക്കു പകരം 'അബ്ബ'യും ഊരിന് പകരം ഊരുമാണ് മെഡിറ്ററേനിയൻ ഭാഷയിലുള്ളത്. മെഡിറ്ററേനിയൻമാർ പൊതുവെ പിതൃപാരമ്പര്യക്കാരാണ്. കീഴാള വിഭാഗങ്ങളിൽപെട്ട പറയർ, വേട്ടുവർ, പുലയൻ തുടങ്ങിയ കീഴാളജാതിക്കാരും പിതൃപാരമ്പര്യം പിന്തുടർന്നവരാണ്. ദേവി, ശിവൻ തുടങ്ങിയ ദേവതമാർ പ്രോട്ടോ ആസ്ട്രലോയ്ഡ് വംശത്തിന്റേതാണ്. ഇവിടത്തെ നദികളും കായലുകളും പരിപോഷിപ്പിച്ചെടുത്ത നാവിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഭാഗമായ പാമരം, നങ്കൂരം, തണ്ട്, ഉഴ എന്നിവയ്ക്ക് ഈജിപ്ഷ്യൻ പാരമ്പര്യത്തോട് ഒട്ടേറെ സമാനതകളുണ്ട്.

കാലിമേയ്ക്കുന്ന ഇടയന്മാർ, കൃഷിചെയ്യുന്ന ഉഴവർ തുടങ്ങിയ പല തൊഴിൽ വിഭാഗങ്ങളായും പ്രാദേശികതയ്ക്കും, ഭൂപ്രകൃതിക്കുമനുസരിച്ചുള്ള തിണകളായുമാണ് ഇവർ ജീവിച്ചത്. സംഘകാലകൃതികളിൽ അക്കാലത്തെ ഗോത്രവർഗ ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകൾ ലഭ്യമാണ്. കുറിഞ്ഞി, മുല്ല, മരുതം, പാല, നെയ്തൽ എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചുതിണകളാണക്കാലത്തുണ്ടായിരുന്നത്. മലമ്പ്രദേശമാണ് കുറിഞ്ഞി തിണയിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. വേടർ, വേലർ, കുറവർ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഭാഗങ്ങളാണ് അതിലുൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഭക്ഷണം ശേഖരിച്ചായിരുന്നു ഇവർ ജീവിത സമ്പാദനം നടത്തിയത്. മുരുകൻ ആയിരുന്നു ഇവരുടെ ദേവത. കുറ്റിക്കാടുകൾ നിറഞ്ഞ പ്രദേശമാണ് മുല്ലെത്തിണ. ആയികളും ഇടയരുമാണവിടുത്തെ ജനവിഭാഗം. കന്നുകാലികളെ മേയ്ക്കലാണ് ഉപജീവനമാർഗം. മായോൻ ആയിരുന്നു ഇവരുടെ ദേവത. കൃഷിഭൂമികൾ ഉൾപ്പെട്ട പ്രദേശമാണ് മരുതം. വെള്ളാളനും ഉഴവരുമായിരുന്നു മുഖ്യ ജനവിഭാഗങ്ങൾ. കൃഷിയായിരുന്നു പ്രധാന തൊഴിൽ. വേന്തൻ ആയിരുന്നു ഇവരുടെ പ്രധാന ദേവത. പാലൈ തിണയിൽ ഊഷരഭൂമിയാണുണ്ടായിരുന്നത്. മറവർ എന്ന വിഭാഗക്കാരാണിവിടെ അധിവസിച്ചിരുന്നത്. യുദ്ധവും കൊള്ളയുമായിരുന്നു മുഖ്യതൊഴിൽ. ഇവരുടെ ദേവതയുടെ പേര് കൊറ്റവൈ എന്നായിരുന്നു. സമുദ്രതീരം, പുഴ, ചതുപ്പ് എന്നിവയാണ് നെയ്തൽ തിണയിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഇവിടത്തെ ജനത മീനവർ, പരതവർ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നവരാണ്. മീൻപിടുത്തം മുഖ്യതൊഴിലും കടലോൻ പ്രധാനദേവതയും ആയിരുന്നു. ഈ തിണകളൊന്നും തന്നെ സ്വയം പൂർണമായിരുന്നില്ല. പലകാര്യങ്ങൾക്കും പരസ്പരപൂരകമായി, പരസ്പര സമ്പർക്കത്തിലേർപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിവർ ജീവിച്ചത്. ഒരു തിണയിൽ ഒന്നിലധികം ഗോത്രങ്ങളുണ്ടാകാം. കുറിഞ്ഞി തിണയിലെ വേടർ, വേലർ, കുറവർ എന്നിവരെല്ലാം വ്യത്യസ്ത ഗോത്രക്കാരാണ്. ഓരോ ഗോത്രത്തിനും സ്വയം ഭരണമുണ്ടായിരുന്നു. ബാഹ്യശക്തികളിൽ നിന്നുള്ള ആക്രമണങ്ങളെ നേരിടാൻ ഒരു ചിറ്ററചനു കീഴിൽ ഏതാനും ഗോത്രങ്ങൾ ഒന്നിച്ചു ചേർന്നിരുന്നു. ഈ ചിറ്ററചന്മാർക്കു മുകളിൽ ക്രമേണ കുറേക്കൂടി സംഘടിതവും ഏകീകൃതവുമായ മറ്റൊരു ഭരണവ്യവസ്ഥയും രൂപപ്പെട്ടു. മൂവേന്തന്മാർ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെട്ട ഇവർ ചോള–പാണ്ഡ്യ –ചേര രാജവംശങ്ങളായിരുന്നു.

വിശാല തമിഴകത്തിന്റെ ഭാഗമായിരുന്ന കേരളം അന്ന് ചേര രാജ്യത്തിലായിരുന്നു ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഗോത്ര വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് വർഗവ്യവസ്ഥയിലേക്കുള്ള മാറ്റത്തിന്റെ അന്തരാളദശയിലായിരുന്നു അന്നത്തെ കേരളീയ സമൂഹമെന്ന് സംഘംകൃതികൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. അടിമത്ത വ്യവസ്ഥയോ ചാതുർവർണ്യമോ മറ്റു സ്ഥലങ്ങളിലെപ്പോലെ ഇവിടെ അനുഭവപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ഇന്നത്തെ അർത്ഥത്തിലുള്ള ജാതി സമൂഹങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല, 'ജ'യിൽ തുടങ്ങുന്ന വാക്കുതന്നെ ദ്രാവിഡത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.

ഉല്പന്നങ്ങളുടെ കൈമാറ്റത്തെപ്പറ്റി അക്കാലത്തെ സാഹിത്യകൃതികളിൽ ഒട്ടേറെ പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. കൈവേല, കൈത്തൊഴിലുകൾ, കൃഷി, കന്നുകാലി വളർത്തൽ, നായാട്ട്, മീൻപിടുത്തം, പാത്ര– ആഭരണ – ആയുധ – ഉപകരണ നിർമ്മാണം തുടങ്ങിയവയായിരുന്നു മുഖ്യതൊഴിലുകൾ. ഇടയ സ്ത്രീകൾ നെയ്യും മോരും പകരം നല്കി വെള്ളാളരിൽ നിന്നും ധാന്യങ്ങൾ വാങ്ങിയിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഓരോ തിണകളിലെയും ആളുകൾ തങ്ങളുടെ ഉല്പന്നങ്ങൾ പകരം നല്കി മറ്റു തിണകളിലെ ഉല്പന്നങ്ങൾ വാങ്ങിച്ചിരുന്നു.

ബ്രാഹ്മണമതം

എ.ഡി.1–ാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ 6–ാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ബ്രാഹ്മണ മതത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനതയെ അതിജീവിച്ചുകൊണ്ട് സ്വയം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാൻ അതിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ചില രാജാക്കന്മാരെയെങ്കിലും സ്വാധീനിക്കാനും ജീവിതസുഖത്തിനും മോക്ഷത്തിനും വേണ്ടി യാഗങ്ങൾ നടത്തി മീമാംസാമതം പ്രചരിപ്പിക്കാനും മാത്രമേ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. തുടർന്നുവന്ന ശൈവ–വൈഷ്ണവ ഭക്തി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്കുപോലും ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ ബുദ്ധ–ജൈന മതങ്ങളെ അതിജീവിക്കാനായില്ല. ആന്തരിക ശൈഥില്യങ്ങളെ തുടർന്ന് ബുദ്ധമതം ദുർബലമായിക്കൊണ്ടിരുന്ന കാലത്താണ് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ തുടർന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ ചരിത്രപ്രവേശം നടത്തിയത്. ബുദ്ധദർശനങ്ങളെക്കൂടി സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് വേദാന്ത ദർശനത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിഞ്ഞു. ഈ ദർശനത്തെ മുൻനിർത്തി സമൂഹത്തിലെ രാഷ്ട്രീയവും സാമ്പത്തികവുമായ ശക്തിയായി മാറാൻ ബ്രാഹ്മണർക്ക് കഴിഞ്ഞു. അവർ ദേവസ്വത്തിന്റെയും ബ്രഹ്മസ്വത്തിന്റെയും കൈകാര്യകർത്താക്കളായി മാറി. കേരളത്തിൽ മതപരവും വർഗപരവുമായ പുതിയ സാമൂഹ്യക്രമത്തിന്റെ ഉദയത്തിന് ഇത് കാരണമായി. രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ ആധിപത്യം ബ്രാഹ്മണമതത്തിനു കൈവരികയും പുതിയ സാമൂഹ്യക്രമത്തിലേക്കുള്ള ഗതിമാറ്റം ആരംഭിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ തന്നെ ഈ വ്യവസ്ഥയുടെ ദുരുപയോഗത്തെ തടയാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും ഉണ്ടായി. എ.ഡി.9–ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനം നാടുവാഴികളും കോയിലധികാരികളും മറ്റും മൂഴിക്കുളത്ത് ഒത്തുചേർന്ന് ദേവസ്വം ദുരുപയോഗിക്കുന്ന ക്ഷേത്ര ഊരാളന്മാരെ നിയന്ത്രിക്കാനായുണ്ടാക്കിയ നിയമങ്ങൾ – മൂഴിക്കുളം കച്ചം – ഇതിനുദാഹരണമാണ്.

വേദാന്ത ദർശനത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഹിന്ദുമതത്തെ നവീകരിക്കാനും ഏകീകരിക്കാനുമാണ് ശങ്കരാചാര്യർ ശ്രമിച്ചത്. എന്നാൽ ഹിന്ദുമതം എന്നതിനേക്കാളേറെ അത് ബ്രാഹ്മണമതമോ ത്രൈവർണിക മതമോ ആയിരുന്നു. സത്യം ഒന്നേയുള്ളൂവെന്നും ആ പരമമായ സത്യമാണ് ലോകത്തിലെ സകല ചരാചരങ്ങളിലും നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നതെന്നും ഈ ആശയങ്ങൾ ദർശിച്ചു. ഈ സത്യത്തെ അറിയലാണ്, സാക്ഷാത്കരിക്കലാണ് മോക്ഷം എന്നും വിശദീകരിക്കപ്പെട്ടു. ജാതീയമോ സാമ്പത്തികമോ ആയ വ്യത്യാസങ്ങൾക്കെല്ലാമപ്പുറത്ത് എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ഈ സാക്ഷാത്കാരം നേടാനുള്ള അവസരം താത്വികമായി വേദാന്തം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു. പ്രായോഗികതലത്തിലെ നടപടിക്രമങ്ങളും ആചാരാനുഷ്ഠാനാദികളും വിശ്വാസങ്ങളും ബ്രാഹ്മണാധികാരം ഉറപ്പിച്ചെടുക്കുന്ന മട്ടിലായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണരെയും അതുകഴിഞ്ഞാൽ ഒരു പരിധിവരെ ക്ഷത്രിയരെയും വൈശ്യരെയും മാത്രമേ ഈ മോക്ഷസങ്കല്പം പരിഗണിച്ചിരുന്നുള്ളൂ.

കേരളത്തിന്റെ പ്രാക്ചരിത്രത്തിലും ഗോത്രജീവിതത്തിലും ഭൂപ്രകൃതിക്കും തൊഴിൽ ഭേദത്തിനും അനുസരിച്ചുള്ള വ്യത്യാസങ്ങളേ ജനങ്ങൾക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അപ്പോഴും അദ്ധ്വാനിച്ചു ജീവിക്കുന്ന വെള്ളാളർ, പരതവർ തുടങ്ങിയ വിഭാഗങ്ങൾക്കും വിറലികളെയും പാണരെയും പോലെ കലാ പ്രവർത്തനങ്ങളിലേർപ്പെടുന്നവർക്കും സ്ത്രീകൾക്കും സമൂഹത്തിൽ ഉന്നതസ്ഥാനം ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തോടെ ഇത്തരം പദവികൾ അട്ടിമറിക്കപ്പെടുകയും അദ്ധ്വാനമുള്ള തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നവർ, സ്ത്രീകൾ മുതലായവർ ഏറ്റവും താഴെത്തട്ടിലാവുകയും ചെയ്തു. ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയർ, വൈശ്യർ തുടങ്ങിയവർ ജാതിയിൽ മാത്രമല്ല സാമ്പത്തിക പദവിയിലും മേലേക്കിടയിലുള്ളവരാണ്. അതിനാൽ ജാതിസമൂഹത്തിലേക്കും വർഗസമൂഹത്തിലേക്കുമുള്ള മാറ്റം കൂടിയായി ഇതിനേ കാണേണ്ടതുണ്ട്. അതേസമയം കേരളത്തിലെ ജാതിഘടന ഉത്തരേന്ത്യൻ വർണ വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തവുമാണ്.

ബുദ്ധമത സ്വാധീനവും കേരള സംസ്കാരവും

എ.ഡി. മൂന്നു മുതൽ ആറുവരെയുള്ള മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകാലമാണ് കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമതം ഏറ്റവും സജീവമായിരുന്നതെന്ന അഭിപ്രായം ചരിത്രകാരന്മാർക്കിടയിൽ പ്രബലമാണ്. ഇതിനോട് വിയോജിപ്പുള്ള ചുരുക്കം ചില ചരിത്രകാരന്മാരുമുണ്ട് എന്നതും ഒരു വസ്തുതയാണ്. ബുദ്ധ–ജൈനമതങ്ങളുടെ കേരളീയ അവസ്ഥകളെക്കുറിച്ച് ഖണ്ഡിതമായി പറയാവുന്ന തെളിവുകൾ വേണ്ടത്ര നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടില്ല. ലഭ്യമായ തെളിവുകളെ വേണ്ടത്ര പഠിക്കാനും അതിനെ മുൻനിർത്തി ഉൽഖനനങ്ങളുൾപ്പെടെയുള്ള തുടരന്വേഷണങ്ങൾ നടത്താനും നമുക്ക് വേണ്ടത്ര കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. കേരളത്തിൽ ബുദ്ധമത സാന്നിദ്ധ്യം സജീവമായിരുന്നുവെന്ന കാര്യത്തിൽ പൊതുവേ ആർക്കും അഭിപ്രായ വ്യത്യാസമില്ല. കൊല്ലം ജില്ലയിലെ കുന്നത്തൂർ, കരുനാഗപ്പള്ളി താലൂക്കുകളിൽ നിന്നും ആലപ്പുഴജില്ലയിലെ മാവേലിക്കര, അമ്പലപ്പുഴ താലൂക്കുകളിൽ നിന്നും ബുദ്ധവിഗ്രഹങ്ങളും മറ്റും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഈ വിഗ്രഹങ്ങളിൽ പലതിനും ശ്രീലങ്കയിൽ നിന്നുള്ള ബുദ്ധവിഗ്രങ്ങളോട് സമാനതയുമുണ്ട്. ബുദ്ധമത തീർത്ഥാടന കേന്ദ്രമായ ശ്രീമൂലവാസം അമ്പലപ്പുഴയ്ക്കും തൃക്കുന്നപ്പുഴയ്ക്കുമിടക്കാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ബുദ്ധമതത്തിലെ രഹസ്യമുദ്രകൾ അടയാളപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള നാണയങ്ങൾ അങ്കമാലിയിൽ നിന്നും മാളയിൽ നിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. എ.ഡി.12–ാം നൂറ്റാണ്ടോടുകൂടിയാണ് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തകർച്ച ഏതാണ്ട് പൂർണമായത്. അവിടവിടെനിന്നായി കണ്ടുകിട്ടിയ അവശിഷ്ടങ്ങളും കരിമാടിപോലുള്ള സ്ഥലപ്പേരുകളും ചുരുക്കം ചില നാട്ടുകഥകളും രേഖകളും ഒഴിച്ചുനിർത്തിയാൽ ബുദ്ധമത സംബന്ധിയായ യാതൊന്നുംതന്നെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ഇന്ന് കേരളത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ കേരള സമൂഹത്തിലും സംസ്കാരത്തിലും അതുണ്ടാക്കിയ സ്വാധീനം വളരെ വ്യാപകവും ഇന്നും നിലനില്ക്കുന്നതും ആണ്. ഇതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം ശബരിമല അയ്യപ്പനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആചാരവിശ്വാസങ്ങളിലെ ബുദ്ധമത സ്വാധീനമാണ്. വനാന്തർ ഭാഗത്തുള്ള അയ്യപ്പ വിഗ്രഹത്തിന്റെ ഇരിക്കുന്ന രൂപം മോക്ഷമന്വേഷിച്ച് വനാന്തരത്തിലിരിക്കുന്ന സന്ന്യാസിവര്യന്മാരോട് സാമ്യമുണ്ട്. ബുദ്ധ സന്യാസികളുടെ ശരണത്രയത്തെ അനുസ്മരിക്കുന്ന ശരണംവിളി, ദുഃഖസ്വീകരണത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്ന കറുത്ത വസ്ത്രം, സംഘജീവിതം, അഹിംസാമാർഗം, സസ്യാഹാരം തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ബുദ്ധമത സ്വാധീനത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. പമ്പയാറിന്റെ പലമേഖലകളിൽ നിന്നും ബുദ്ധ വിഗ്രഹം കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ആലപ്പുഴയ്ക്കടുത്ത തകഴി, തിരുവിഴാക്ഷേത്രങ്ങളിൽ ബുദ്ധമതത്തിലെപ്പോലെ ആതുരാലയ ആചരണങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഈ രണ്ടു ക്ഷേത്രങ്ങളിലും അയ്യപ്പനാണ് പ്രതിഷ്ഠ. ഇവിടത്തെ കരകളിലെവിടെയോ ആണ് അയ്യപ്പന്റെ പ്രണയിനിയുടെ സ്ഥാനമെന്നും ഇവിടെ എവിടെയോ ആണ് അയ്യപ്പൻ കളരി പഠിച്ചതെന്നും കൂടി നാട്ടുവിശ്വാസമുണ്ട് (നമ്പൂതിരി, എൻ.എം; 2011:387). കേരളത്തിൽ ഉത്സവങ്ങളോടനുബന്ധിച്ചുള്ള കെട്ടുകാഴ്ചകൾ ഏറ്റവുമധികമുള്ളത് ബുദ്ധമത സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന ഇടങ്ങളിലാണ്. ചെട്ടികുളങ്ങരയും മറ്റും ഇതിന് നല്ല ഉദാഹരണമാണ്. നെടുങ്കൻ ദേവവിഗ്രഹങ്ങൾ, കെട്ടുകുതിരകൾ, രഥങ്ങൾ എന്നിവയോടു ചേർന്ന ആറാട്ടുകളും ഉത്സവങ്ങളും ഇന്ന് കേരളത്തിലെ ക്ഷേത്രങ്ങളിൽ സജീവമാണ്. ഇതിന് സമാനമായ ബുദ്ധമതോത്സവത്തിലെ കെട്ടുകാഴ്ചകളെപ്പറ്റി എ.ഡി.5–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ സഞ്ചാരിയായ ഫാഹിയാൻ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ ആയുർവ്വേദ പാരമ്പര്യം സമജീവസ്നേഹത്തിന്റെ ഭാഗമായി പൊതുവിടങ്ങളിൽ സ്ഥാപിതമായ കൽത്തൊട്ടികൾ, മരങ്ങൾ വെച്ചുപിടിപ്പക്കൽ, വാസ്തുവിദ്യ തുടങ്ങിയവയിലെല്ലാം ബുദ്ധമത സ്വാധീനം ദൃശ്യമാണ്. കുമാരനാശാൻ, ഇടശ്ശേരി തുടങ്ങിയ നിരവധി എഴുത്തുകാർ ബൗദ്ധ ദർശനത്താൽ സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടവരാണ്. ആശാന്റെ ബുദ്ധചരിതം, കരുണ, ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി, എന്നീ കൃതികളും ഇടശ്ശേരിയുടെ 'ബുദ്ധനും ഞാനും നരിയും' എന്ന കവിതയും ഇതിനുദാഹരണങ്ങളാണ്. ബുദ്ധദർശനത്തിനും ബൗദ്ധസാഹിത്യത്തിനും ഇന്നും കേരളത്തിൽ മികച്ചൊരു വായനാസമൂഹമുണ്ട്. ഗയ, ബുദ്ധപൂർണിമ തുടങ്ങിയ വീട്ടുപേരുകളും സിദ്ധാർത്ഥ്, ഗൗതമൻ തുടങ്ങിയ വ്യക്തിനാമങ്ങളും ഇന്നും കേരളത്തിൽ നടപ്പിലുണ്ട്.

ജൈനമതസ്വാധീനവും കേരള സംസ്കാരവും

എ.ഡി. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടുമുതല്ക്കുതന്നെ ജൈനമതത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം കേരളത്തിലുണ്ടായിരിക്കാനിടയുണ്ടെന്നാണ് ചരിത്രകാരന്മാരുടെ അഭിപ്രായം. കാലഗണന സംബന്ധിച്ച് തർക്കങ്ങളുണ്ടായാലും കേരളത്തിലെ ജൈനമതത്തിന്റെ സജീവ സാന്നിദ്ധ്യത്തെയോ ജൈന മതകേന്ദ്രങ്ങളെയോ സംബന്ധിച്ച് അഭിപ്രായ വ്യത്യാസങ്ങളില്ല. മഞ്ചേശ്വരം, ബെങ്കറ മഞ്ചേശ്വരം, കല്ലിൽ, ചിതറാൽ, ആലത്തൂർ, പരുവശ്ശേരി, പെരുമ്പാവൂർ, വയനാട്ടിലെ മാനന്തവാടി, പനമരം, പാലുകുന്ന്, അഞ്ചുകുന്ന്, വരദൂർ, വെണ്ണിയോട്, കോയിലേരി,

കല്പറ്റ, മൈലാടിപ്പാറ എന്നിവിടങ്ങളിലെ ജൈനമത സാന്നിദ്ധ്യത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ സൂചനകൾ ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിൽ വയനാട്ടിലെ ജൈന അധിവാസകേന്ദ്രങ്ങൾ വളരെ പിന്നീടാണുണ്ടായതെന്നും അഭിപ്രായമുണ്ട്. ഇവിടങ്ങളിലെല്ലാം ജൈനക്ഷേത്രങ്ങളുണ്ട്. പൊതുവെ ഭരതേശ്വരൻ, പാർശ്വനാഥൻ, മഹാവീരതീർത്ഥങ്കരൻ, പത്മാവതീദേവി (പത്തിനീദേവി), ആദീശ്വരനാഥൻ, അനന്തസ്വാമി, ശാന്തിനാഥ തീർത്ഥങ്കരൻ, ആദീശ്വരസ്വാമി തുടങ്ങിയ ജൈനസന്യാസിമാരുടെ പ്രതിഷ്ഠകളാണ് ഇവിടങ്ങളിലുള്ളത്. പെരുമ്പാവൂരിനടുത്ത കല്ലിൽ പ്രദേശത്ത് ഗുഹാനിർമ്മിതമായ ഒരു ക്ഷേത്രമുണ്ട്. ഇന്ന് ഇതൊരു ഭഗവതീക്ഷേത്രമായി കരുതി ആരാധന നിർവ്വഹിച്ചുവരുന്നു. പാർശ്വനാഥൻ, മഹാവീരതീർത്ഥങ്കരൻ, പത്മാവതീദേവി എന്നിവരുടെ പ്രതിമകൾ അവിടെയുണ്ട്. നമ്പൂതിരിമാരാണ് പൂജാരിമാർ. അപൂർവ്വമായി ജൈനരും ഇവിടെ ആരാധനയ്ക്കെത്താറുണ്ട്. വയനാട്ടിലെ എടയ്ക്കൽഗുഹ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന മലയുടെ മുകളിൽ ഇന്ന് ഒരു ഭഗവതീക്ഷേത്രമുണ്ട്. അതും ഒരു കാലത്ത് ജൈനമതാരാധനാല യമായിരുന്നുവെന്ന് പറയേണ്ടിവരും. ഇരിങ്ങാലക്കുട കൂടൽമാണിക്യക്ഷേത്രത്തിലെ 'ഭരതൻ' രാമസഹോദരനായ ഭരതേശ്വരനാണെന്ന് ഇന്ന് ജനം കരുതുന്നു. എന്നാൽ അത്തരത്തിലൊരു ഹൈന്ദവക്ഷേത്രം ഭരതനുമാത്രമായി കേരളത്തിൽ മറ്റെവിടെയും കാണാനാവില്ല. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഇത് ജൈനമത സന്യാസിയായ ഭരതേശ്വരന്റേതാണ്. ജൈനമതം നാശോന്മുഖമായതോടെ ദിംഗബര ജൈനനെ രാമസഹോദരനെന്ന വ്യാജേന ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് കുടിയിരുത്തി, സമന്വയപാതയിലൂടെ സ്വന്തമാക്കുകയായിരുന്നു ഹിന്ദുമതം ചെയ്തത്. കേരളത്തിലെ മിക്ക ജൈന മതകേന്ദ്രങ്ങളും വാണിജ്യകേന്ദ്രങ്ങളോടു ചേർന്നോ അവയെ പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന വഴികൾക്കനുബന്ധമായോ ആണ്. ജൈനമതത്തിന്റെ വ്യാപന സ്വഭാവവും അവരുടെ ദേശാന്തരഗമനവും കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ ഇവരിലേറെയും കച്ചവടവൃത്തിയിലേർപ്പെട്ടവരായിരുന്നുവെന്നും കണ്ടെത്താനാവും. കേരളത്തിലെ ക്ഷേത്രങ്ങളുടെ വാസ്തുവിദ്യാശൈലിയിൽ ജൈനക്ഷേത്രങ്ങളുടെ വാസ്തുവിദ്യാരീതി തന്നെയാണ് ഇന്നും മികച്ചുനില്ക്കുന്നത്. കാസർകോട്ടും വയനാട്ടിലും ഇന്നും പാരമ്പര്യമായുള്ള ചില ജൈനകുടുംബങ്ങളെ കാണാൻ കഴിയും. ആലപ്പുഴ, മട്ടാഞ്ചേരി തുടങ്ങിയ വാണിജ്യ കേന്ദ്രങ്ങളിലെ ഗുജറാത്തികളും ജൈനമത വിശ്വാസികളാണ്. ബുദ്ധമതത്തെ അതേരൂപത്തിൽ ഇന്ന് കേരളത്തിൽ പ്രയോഗത്തിൽ കാണില്ലെങ്കിലും അതുണ്ടാക്കിയ പ്രച്ഛന്ന സ്വാധീനം വളരെയേറെയാണ്. ജൈനമതത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈ സ്വാധീനത താരതമ്യേന കുറവാണ്. എങ്കിലും ജൈനമത വിശ്വാസികളെ അപൂർവ്വമായിട്ടാണെങ്കിലും ഇന്നും നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയും.

ക്രിസ്തുമത സ്വാധീനവും കേരള സംസ്കാരവും

ക്രിസ്തുമതം യൂറോപ്പിലെ അംഗീകൃത മതമായി മാറുന്നത് എ.ഡി. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. യൂറോപ്പിൽ അത്തരത്തിൽ മുന്നേറുന്നതിനുമുമ്പായി എ.ഡി.1-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽത്തന്നെ അത് കേരളത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്നിരുന്നു. എ.ഡി. 52-ൽ മുസ്സിരിസ്സിനടുത്തുള്ള പ്രദേശമായ മാലിയങ്കരയിൽ എത്തിച്ചേർന്ന തോമസ്സ് പുണ്യവാളൻ നമ്പൂതിരിമാരുൾപ്പെടെ ഒട്ടേറെപ്പേരെ ക്രിസ്തുമതത്തിലേക്കു മാറ്റിയതായി ഒരൈതിഹ്യം കേരള ക്രൈസ്തവർക്കിടയിലുണ്ട്. മാലിയങ്കര, പാലയൂർ, കോട്ടക്കാവ്, കൊക്കമംഗലം, കൊല്ലം, നിരണം നിലയ്ക്കൽ എന്നിങ്ങനെ ഏഴു സ്ഥലങ്ങളിലായി ഏഴുപള്ളികൾ പണികഴിച്ചതായും ഈ കഥയിലുണ്ട്. എ.ഡി.68-ൽ ജൂതന്മാർ എഴുതിയ ചില രേഖകളിൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ക്രിസ്ത്യാനികളെപ്പറ്റി പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിൽ ക്രിസ്ത്യാനികൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിന് വിശ്വസനീയമായ ചില തെളിവുകൾ എ.ഡി. 2-ാം നൂറ്റാണ്ടിലും എ.ഡി. 325-ലുമായി വേറെയും ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബാഗ്ദാദ്, നിനവേ, ജറുസലേം എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്നായി ഏഴു ഗോത്രങ്ങളിലെ 72 കുടുംബങ്ങളിൽപ്പെട്ട 400 ക്രിസ്ത്യാനികളടങ്ങിയ ഒരു സംഘം, കാനായി തൊമ്മൻ എന്ന കച്ചവടക്കാരന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ കേരളത്തിലെത്തിയതോടെ കേരളത്തിലെ ക്രൈസ്തവർ കൂടുതൽ പ്രബലരായെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ പറയുന്നു.

ആദ്യകാലങ്ങളിൽ, അതായത് പോർച്ചുഗീസുകാരുടെയും യൂറോപ്യൻ മിഷണറി മാരുടെയും വരവിനു മുമ്പുവരെ, കേരളത്തിലെ ക്രിസ്ത്യാനികൾ ക്രിസ്തുമതത്തിൽ വിശ്വസിക്കുമ്പോഴും തദ്ദേശീയമായ സാംസ്കാരിക പൈതൃകം പിന്തുടർന്നവരാണ്. പാശ്ചാത്യ മിഷണറിമാരുടെ സ്വാധീനതയിൽപ്പെട്ടിട്ടും തദ്ദേശീയ സംസ്കാരത്തെ കൈവിടാത്ത ചില ക്രൈസ്തവ വിഭാഗങ്ങളും ഇവിടെ ഉണ്ടായി. തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിൽ ഇപ്പോഴും ഉള്ള ഈഴവകൃസ്ത്യാനികൾ സ്വയം വിശ്വസിക്കുന്നത് തങ്ങൾ 'മതപരമായി കത്തോലിക്കാ വിശ്വാസം പാലിച്ചുപോരുന്ന ഈഴവ സമുദായാംഗങ്ങൾ' ആണെന്നത്രേ

(ബാബുപോൾ, ഡി.2011:416). പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവുവരെ കേരളത്തിലെ സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികളും മതപരമായി ക്രൈസ്തവ വിശ്വാസം തുടരുന്ന ഹൈന്ദവരായിരുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം തുടർന്ന് പറയുന്നു. ക്രൈസ്തവരും നമ്പൂതിരിമാരെപ്പോലെ കുടുമ വളർത്തിയിരുന്നു. പുളികുടി, പുലകുടി, അന്നപ്രാശം, എഴുത്തിനിരുത്ത് തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകളെല്ലാം അവരും അനുഷ്ഠിച്ചിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ ക്രിസ്ത്യാനികളെ സെന്തോമസ് ക്രിസ്ത്യാനികളെന്ന് വിളിച്ചു വന്നു. ഇവർ സുറിയാനി ഭാഷയിലാണ് കുർബാന കൈക്കൊണ്ടിരുന്നത് എന്നതിനാൽ സുറിയാനി ക്രിസ്ത്യാനികൾ എന്നും അറിയപ്പെട്ടു. മധ്യകാലത്ത് കൊല്ലത്തെത്തിയ ലത്തീൻ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷണറിമാരാണ് പ്രാർത്ഥനയ്ക്ക് ആദ്യമായി ലത്തീൻഭാഷ ഏർപ്പാടാക്കിയത്. പോർച്ചുഗീസുകാരുടെ വരവോടെ ലത്തീൻ ഭാഷ നിർബന്ധമായി മാറി. കേരളത്തിലെ തീര പ്രദേശങ്ങളിൽ കൂടുതലും ലത്തീൻ ക്രിസ്ത്യാനികളായിരുന്നു. ഉദയംപേരൂർ സുനഹദോസും ഈ മാറ്റത്തിന് സഹായകമായി. 1599 ജൂൺ മാസത്തിലാണ് ഗോവയിലെ ആർച്ച് ബിഷപ്പ് അലക്സിസ് ഡി മെനസെസ്സിന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ ഉദയം പേരൂരിൽ സുനഹദോസ് സമ്മേളിച്ചത്. 133 കത്തനാർമാരും 20 ഡീക്കൻമാരും 660 ഇടവക പ്രതിനിധികളും ഉൾപ്പെടെ 813 പ്രതിനിധികൾ സുനഹദോസ്സിൽ പങ്കെടുത്തു. ഈ സുനഹദോസ്സാണ് ബാബിലോണിയയിലെ പാത്രിയാർക്കുമായുള്ള ബന്ധം വിച്ഛേദിച്ച് കേരള സഭയെ പൂർണ്ണമായും റോമിന് കീഴിലുള്ള സഭയാക്കിയത്. പ്രാർത്ഥന പൂർണ്ണമായും ലത്തീൻ ഭാഷയാക്കിയതും ഇവർ തന്നെ. പോർച്ചുഗീസ് ശക്തികളുടെ നഗ്നമായ ഇടപെടലിന്റെ ഫലം കൂടിയായിരുന്നു ഈ മാറ്റം. അധിക കാലം കേരളത്തിലെ സഭ ലത്തീൻ സഭയായി തുടർന്നില്ല. 1653-ൽ മതത്തിന് അകത്ത് വീണ്ടും ഇതിനെതിരായ കലാപം ഉണ്ടായി. അതാണ് കൂനൻ കുരിശു കലാപം. ഇവർ പോപ്പിന്റെ അധികാരത്തിൽ നിന്ന് വിട്ടു നില്ക്കുകയും ബാബിലോണിലെ പാത്രിയാർക്കിയുടെ മേലധികാരം അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. രാഷ്ട്രീയമായ ഏകീകരണത്തിന് വേണ്ടി മതത്തെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തിയതാണ് ഉദയം പേരൂർ സുനഹദോസ്. അതിനോടുള്ള പ്രതിഷേധമായിരുന്നു കൂനൻ കുരിശു കലാപം. മട്ടാഞ്ചേരിയിലെ സുറിയാനി ക്രൈസ്തവർ അവിടത്തെ പഴയ കുരിശിൽ വടംകെട്ടി അതിൽ തൊട്ടുനിന്നുകൊണ്ട് തങ്ങൾ മേലിൽ ലത്തീൻ ആർച്ച് ബിഷപ്പ് മാരെയും ജസ്യൂട്ട് പാതിരിമാരെയും അനുസരിക്കുകയില്ലാ എന്ന് പ്രതിജ്ഞ ചെയ്ത സംഭവമാണ് കൂനൻ കുരിശ് കലാപം. ഇതോടെ കേരളത്തിലെ ക്രിസ്തീയ സഭയിൽ റോമാ സുറിയാനികൾ (പഴയ കൂറ്റുകാർ) യാക്കോബായ സുറിയാനികൾ (പുത്തൻ കൂറ്റുകാർ) എന്നിങ്ങനെ രണ്ട് വിഭാഗങ്ങൾ കൂടി ഉണ്ടായി.

ഇസ്ലാമിക പൈതൃകവും കേരള സംസ്കാരവും

കേരളത്തിലെ മുസ്ലീങ്ങളിൽ വളരെ ചെറിയൊരു ന്യൂനപക്ഷം മാത്രമേ അറബി പൂർവ്വികരുടെ പിൻമുറ അവകാശപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ബഹുഭൂരിഭാഗവും പല കാലങ്ങളിലായി മതം മാറിയ വിവിധ ഹൈന്ദവ ജാതികളുടെ പരമ്പരകളാണ്. കേരളത്തിലെ ഒരേയൊരു മുസ്ലീം രാജവംശമായ അറക്കൽ കുടുംബം പോലും ഇത്തരത്തിൽ പരിവർത്തനം ചെയ്തവരാണെന്ന് ചരിത്രകാരന്മാർ പറയുന്നു. മലബാറിലെ മുസ്ലീങ്ങൾക്ക് കച്ചവടത്തിൽ അഭിവൃദ്ധി പ്രാപിക്കാനും മതപരമായ വികാസം നേടാനും പറ്റുന്ന മട്ടിലുള്ള സഹിഷ്ണുതാപരമായ നിലപാടുകളായിരുന്നു ഇവിടത്തെ ഹൈന്ദവരാജാക്കന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്നതെന്നും ശെയ്ഖ് സൈനുദ്ദീനുൾപ്പെടെ പലരും രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. പള്ളികളിൽ ബാങ്ക് വിളിക്കുന്നവർക്കും പ്രാർത്ഥന നയിക്കുന്ന ഖാസിമാർക്കും ഈ രാജാക്കന്മാർ പ്രതിഫലം നല്കിയിരുന്നതായും പരാമർശമുണ്ട്(ഹമീദ് ചേന്നമംഗലൂർ; 2011: 427). കേരളത്തിന്റെ വാണിജ്യപരമായ അഭിവൃദ്ധിക്ക് ഈ മുസ്ലീം കച്ചവടക്കാർ അവിഭാജ്യഘടകമായിരുന്നുവെന്നും ചരിത്രകാരന്മാർ വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മുസ്ലിംനാവികരുടെ ശിക്ഷണത്തിൽ തന്റെ നാവികസേനയെ സജ്ജീകരിക്കുന്നതിനായി മുക്കുവ കുടുംബങ്ങളിൽനിന്നും ഇസ്ലാമിലേക്കുള്ള മതംമാറ്റത്തെ സാമൂതിരി പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചിരുന്നതായും പറയപ്പെടുന്നുണ്ട്. സാമൂതിരിയുടെ അധികാരപരിധിയിൽ പോർച്ചുഗീസ് മേധാവിത്തം ഇടപെടലുകൾ നടത്തിയപ്പോൾ അതിധീരമായ ചെറുത്തുനില്പാണ് കോട്ടക്കൽ കുഞ്ഞാലിമരക്കാരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള നാവികസേന നടത്തിയത്. സമ്പന്നവും വിപുലവുമായ വ്യാപാര സാമ്രാജ്യങ്ങളും സുഖജീവിതവും ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ടാണ് കുഞ്ഞാലിമാരുടെ അനുയായികളിൽ പലരും ഈ യുദ്ധത്തിനായി സ്വയം സമർപ്പിച്ചത്. കേരളത്തിന്റെ പില്ക്കാല രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യ മുന്നേറ്റങ്ങളിൽ ഖിലാഫത്ത് പ്രസ്ഥാനവും മക്തിത്തങ്ങൾ, വക്കം അബ്ദുൾഖാദർ മൗലവി, മുഹമ്മദ് അബ്ദുറഹിമാൻ സാഹിബ്ബ്, ഇ. മൊയ്തുമൗലവി തുടങ്ങിയവർ നേതൃത്വം നല്കിയ നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളും വഹിച്ച പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്.

കേരളീയ സംസ്കാരത്തിന് അറബിമലയാളമെന്ന എഴുത്തുഭാഷയും അതിലെഴുതിയ നിരവധി സാഹിത്യകൃതികളും സംഭാവന ചെയ്തത് ഇവിടത്തെ മുസ്ലീം പാരമ്പര്യമാണ്. മാപ്പിള പ്പാട്ടെന്ന ഗാനശാഖയെ കേരളീയ പൊതുസമൂഹത്തിന് സ്വന്തമായി നല്കിയതും ഇവിടത്തെ മാപ്പിളമാരാണ്. ആവശ്യമായി വരുമ്പോൾ ചില വരകളും കുത്തുകളും കൂടുതലായി ചേർത്ത് അറബിഭാഷ പ്രയോഗിച്ച് മലയാളത്തെ എഴുതിവെക്കുന്നതാണ് അറബിമലയാളം. ഇതിൽ ഏറ്റവും പഴക്കമുള്ള കൃതിയാണ് ഖാസിമുഹമ്മദിന്റെ മുഹിയുദ്ദീൻ മാല. ഇദ്ദേഹം എഴുത്തച്ഛന്റെ സമകാലികനാണെന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. മോയിൻകുട്ടിവൈദ്യരെപ്പോലെ പ്രസിദ്ധരായ ഒട്ടേറെ കവികൾ ഈ രംഗത്തുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അറബി–പേർഷ്യൻ സ്വാധീനതയുള്ള നിരവധിപദങ്ങൾ മലയാളത്തിലുണ്ട്. കത്ത്, കസർത്ത്, ബാക്കി, ഇങ്കിലാബ്, ബിരിയാണി, സർവ്വത്ത്, തബല, സർക്കാർ, സുൽത്താൻ തുടങ്ങിയ നിരവധി വാക്കുകൾ ഇതിനുദാഹരണമാണ്. ബിരിയാണിയും പത്തിരിയും കോഴിക്കറിയും പോലെ ഒട്ടേറെ ഭക്ഷണങ്ങൾ കേരളീയ പൊതുഭക്ഷണ സംസ്കാരത്തിലേക്ക് ചേർത്തുവെച്ചത് ഇവിടത്തെ മുസ്ലീം പാരമ്പര്യമാണ്. തബല, ഹാർമോണിയം പോലുള്ള ഉപകരണ സംഗീതം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന എത്രയോ പ്രാദേശിക കലാകാരന്മാർ മുസ്ലീം ജനവിഭാഗത്തിനകത്തുണ്ടായിരുന്നു. ഒപ്പനയും കോൽക്കളിലും ദഫ്മുട്ടും റാത്തീബും പോലുള്ള കലാരൂപങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും നമുക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തിയതും മുസ്ലീങ്ങളാണ്. യുനാനി പോലുള്ള വൈദ്യത്തെ കേരളത്തിൽ ജനകീയമാക്കിയതിലും ഇവർക്ക് പങ്കുണ്ട്. അറേബ്യൻ, പേർഷ്യൻ സ്വാധീനതയുള്ള വാസ്തുവിദ്യാ മാതൃകകൾ കേരളത്തിന് പരിചയപ്പെടുത്തിയതും ഇസ്ലാം മതമാണ്.

മതവും സാംസ്കാരിക സമന്വയവും

മതം, മതപരമായ സംവാദം, മതമൗലികവാദം, മതവർഗീയത, മത തീവ്രവാദം ഇവയെല്ലാം കേരളീയ സാമൂഹ്യജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഇന്ന് വളരെ സജീവമാണ്. എന്നാൽ ഇതിനെല്ലാമപ്പുറത്ത്, മതാതീതമായി മനുഷ്യർ പരസ്പരം വിഭവങ്ങളും സാമൂഹ്യമായ ഇടങ്ങളും പങ്കുവെക്കുന്ന, ദൃഢമായ മാനവിക ബന്ധങ്ങൾ പുലരുന്ന, ഒരു പൊതു മണ്ഡലവും പൊതുജീവിതവും ഇന്നും കേരളത്തിൽ അതിശക്തമാണ്. വൈവിധ്യവും സമന്വയവുമാണ് ഈ സംസ്കാരത്തിന്റെയും പൊതുജീവിതത്തിന്റെയും മുഖമുദ്ര. ഈ വൈവിധ്യത്തിനും സമന്വയത്തിനും ശക്തവും ദീർഘവുമായ ഒരു പാരമ്പര്യം തന്നെ കേരളത്തിനുണ്ട്. ഭൂപ്രകൃതിയും തൊഴിലുമായിരുന്നു ഈ വൈവിധ്യത്തിന്റെ ആദ്യകാല നിദാനങ്ങളിൽ ഒന്ന്. കേരളത്തിലെ തീരപ്രദേശവും വയലും കുന്നുമെല്ലാം വളരെ അടുത്തടുത്തായാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. നെയ്തലും, മരുതവും, മുല്ലൈയും കുറിഞ്ഞിയുമെല്ലാം തമ്മിൽ നടന്നെത്താവുന്ന ദൂരം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇവിടത്തെ സംസ്കാരങ്ങൾക്ക് പരസ്പരം സമ്പർക്കത്തിലിരിക്കാനുള്ള സാധ്യതയുണ്ടായിരുന്നു.

മതങ്ങൾ വന്നപ്പോഴും ഈ അവസ്ഥയ്ക്കു വലിയ മാറ്റമുണ്ടായില്ല. ഒരാൾക്കുതന്നെ ബുദ്ധമതത്തിലും ജൈനമതത്തിലും വിശ്വസിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെ ഒന്നിൽ വിശ്വസിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ ദ്രാവിഡമതത്തിന്റെയോ ഗോത്രത്തിന്റെയോ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെ തുടരുന്നതിനും വിരോധമില്ല. ഒരു കുടുംബത്തിലെ വ്യത്യസ്ത അംഗങ്ങൾ വ്യത്യസ്ത മതങ്ങളിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്നതായും ചില പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ആദ്യകാല ക്രൈസ്തവർ കുടുമവളർത്തുകയും ഹൈന്ദവാചാരങ്ങൾ ആചരിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണികവും ദ്രാവിഡീയവുമായ ആരാധനാ പാരമ്പര്യങ്ങൾ പരസ്പരം കൂടിക്കലർന്നു. ബുദ്ധമത സംസ്കാരത്തിൽ പലതും ഹിന്ദുമതത്തിൽ ലയിച്ചു ചേർന്നു. പത്തിനീദേവിയും ഭഗവതിയും തമ്മിലും ഭരതേശ്വരനെന്ന ദിഗംബരജൈനനും രാമസഹോദരനായ ഭരതനും തമ്മിലും വേന്തനും ഇന്ദ്രനും തമ്മിലും ചേയോനും മുരുകനും തമ്മിലും കൊറ്റവൈയും കാളിയും തമ്മിലും കാളിയും ദുർഗയും തമ്മിലും മുത്തപ്പനും ശിവനും തമ്മിലും കുട്ടിച്ചാത്തനും വിഷ്ണവും തമ്മിലും വയനാട്ടുകുലവനും ശിവനും തമ്മിലുമെല്ലാം കൂടിച്ചേരലുകളുണ്ടായി. ഇത്തരത്തിൽ പരസ്പരം കൂടിക്കലർന്ന നാട്ടുസംസ്കൃതിയുടെ ആധാരത്തിലാണ് ഇപ്പോഴും കേരളീയ സമൂഹം നിലനില്ക്കുന്നത്. കേരളത്തിലെ ആദ്യത്തെ മുസ്ലീം ദേവാലയമായ റിയപ്പെടുന്ന കൊടുങ്ങല്ലൂരിലെ ചേരമാൻ പെരുമാൾപള്ളിയിൽ നിലവിളക്ക് കത്തിച്ചുവെച്ചിരുന്നതായി പറയപ്പെടുന്നു. പ്രാദേശികമായി എത്രയോ ഹൈന്ദവ കാവുകളും ക്ഷേത്രങ്ങളും പള്ളികളും പുരാവൃത്തങ്ങൾകൊണ്ടും ഐതിഹ്യങ്ങൾകൊണ്ടും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങൾകൊണ്ടും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. എത്രയോ ക്ഷേത്രങ്ങളിലും കാവുകളിലും ഉത്സവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പള്ളികളിൽ

നിന്ന് എണ്ണയോ പഞ്ചസാരയോ കൊണ്ടുവരുന്ന ചടങ്ങുണ്ടായിരുന്നു. മൂന്നുപെറ്റുമ്മയും ആലിച്ചാമുണ്ടിയും ഉത്തരകേരളത്തിലെ തെയ്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിലെ ദേവതമാരാണ്. ചന്ദനക്കൂടം എഴുന്നള്ളത്ത്, കൊണ്ടോട്ടി നേർച്ച, നിരവധിയായ ആണ്ടുനേർച്ചകൾ, മഖാംസിയാറത്ത്, അവിടെ നടക്കുന്ന കൊടിയേറ്റം, പലതരം നേർച്ചകൾ തുടങ്ങിയവയിലെല്ലാം മതപരമായ ചടങ്ങുകളെക്കാൾ പ്രാദേശികമായ സംസ്കാരവും മതത്തിനപ്പുറം പ്രാദേശികമായൊത്തു ചേരുന്ന കൂട്ടായ്മയെയുമാണ് കാണാൻ സാധിക്കുക. ക്രൈസ്തവ ദേവാലയങ്ങളിൽ വിളക്കു തെളിയിക്കുന്നതും ചന്ദനം തൊടുവിക്കുന്നതും കൊടിമരങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുന്നതുമൊക്കെ ഇപ്പോഴും കാണാൻ സാധിക്കും. നമ്പൂതിരിമാരുടെ വിവാഹവേളയിലെ താലി ഹൈന്ദവസമൂഹത്തിലെ ബ്രാഹ്മണേതരർ മാത്രമല്ല സ്വീകരിച്ചത്. കുരിശാകൃതിയിൽ ഇരുപത്തിയൊന്നുമൊട്ടുകളുള്ള സുറിയാനികളുടെ താലിയും ഇതോടൊപ്പം ചേർക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഇവയാകട്ടെ ഒരിക്കലും മത നേതൃത്വമോ അതുപോലുള്ള മറ്റ് ഏതെങ്കിലും നേതൃത്വമോ മുകളിൽ നിന്ന് താഴേക്ക് കെട്ടിയിറക്കിയതല്ല മറിച്ച് ജീവിതത്തിന്റെ താഴേത്തട്ടിൽ നിന്ന് രൂപം കൊണ്ടതാണെന്നുള്ളതാണ് ഇതിന്റെ ശക്തി.

രാമചരിതവും കേരള സംസ്കാരവും

ഭൂപ്രകൃതിയുടെയും മതത്തിന്റെയും കാര്യത്തിലെന്നതുപോലെ സാഹിത്യത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും സമന്വയമാണ് മലയാളത്തിന്റെ പ്രധാനസവിശേഷത. ദ്രാവിഡധാരയുടെയും സംസ്കൃത ധാരയുടെയും കൂടിച്ചേരൽ, പാശ്ചാത്യവും, പൗരസ്ത്യവുമായ ധാരകളുടെ കൂടിക്കുഴച്ചിലുകൾ എന്നിവ എല്ലാവർക്കുമറിയാവുന്ന ചരിത്രമാണ്. മലയാളത്തിൽ കണ്ടുകിട്ടിയതിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ സാഹിത്യകൃതിയാണ് രാമചരിതം. ഇത് പാട്ടു സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നും ലഭ്യമായ ആദ്യകൃതിയും ആണ്. ദ്രാവിഡീയമായ രൂപഘടനയും സംസ്കൃതീയമായ ഉള്ളടക്കവുമാണ് പാട്ടുകൃതികൾക്ക് പൊതുവെ ഉണ്ടായിരുന്നത്. ദ്രാവിഡ അക്ഷരങ്ങളിൽ, ദ്രാവിഡ വൃത്തങ്ങളിൽ, ദ്രാവിഡപാരമ്പര്യത്തിലെ പ്രാസനിയമങ്ങളുനുസരിച്ചായിരുന്നു പാട്ടുകവിതകൾ രചിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ അതിന്റെ ഇതിവൃത്തം സംസ്കൃത പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നുള്ള രാമായണാദിപുരാണകഥകളും ആയിരുന്നു. ഇതൊരു സാഹിത്യ പ്രസ്ഥാനമാണെങ്കിലും അക്കാലത്ത് കേരളത്തിൽ മുളപൊട്ടിയിരുന്ന സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരികധാരകളുടെ പ്രതിഫലനം ഇതിലുണ്ടായിരുന്നു. രാമചരിതത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തെക്കുറിച്ച് സാഹിത്യ ചരിത്രകാരന്മാർക്ക് വ്യത്യസ്ത അഭിപ്രായങ്ങളാണുള്ളത്. എ.ഡി. 13 മുതൽ 15 വരെയുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകൾ ഇതിന്റെ രചനാകാലമായി വ്യത്യസ്ത പണ്ഡിതന്മാർ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ കാലഘട്ടം കേരളത്തിൽ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിനും ശങ്കരാചാര്യർക്കും ശേഷമുള്ള കാലമാണ്. ദ്രാവിഡ മണ്ണിലും അതിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിലും ചവിട്ടിനിന്ന് ഭക്തിപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സംസ്കൃതീയമായ ആശയ ലോകത്തെ പുണരാനും അതുവഴി വിമോചനാത്മകവും പ്രതിരോധാത്മകവുമായ ഒരു സാമൂഹ്യ മുന്നേറ്റം നടത്താനുമുള്ള ശ്രമം സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളിൽ സജീവമായിരുന്നു. ഇത്തരം ഒരു സാമൂഹ്യ പാശ്ചാത്തലമാണ് പാട്ട് പ്രസ്ഥാനത്തെ സാധ്യമാക്കിയത്. അപ്പോഴും നിലവിലിരിക്കുന്ന സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിലും അതിന്റെ മൂല്യവ്യവസ്ഥയിലും അഭിരമിക്കുകയും ആഹ്ലാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വിഭാഗം ഇവിടെയുണ്ടായിരുന്നു. അവരാണ് ചുറ്റുപാടും നടക്കുന്ന ലൗകിക വിഷയങ്ങളെ കൂടി പരാമർശിച്ചുകൊണ്ട് സ്ത്രീ ശരീര വർണ്ണനയ്ക്കും ശൃംഗാര വർണ്ണനയ്ക്കും പ്രാധാന്യം നൽകി സംസ്കൃതവും മലയാളവും കലർന്ന മണിപ്രവാള ഭാഷയിൽ കവിതകളെഴുതിയിരുന്നത്.

ചീരാമൻ എന്ന കവിയാണ് രാമചരിതം എഴുതിയതെന്നും ഊഴിയിൽ ചെറിയവരായ സാധാരണക്കാർക്ക് വേണ്ടിയാണ് ഇതെഴുതിയതെന്നും രാമചരതത്തിലെ തന്നെ പരാമർശങ്ങളെ മുൻനിർത്തി പലരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വീരരസപ്രധാനമായ യുദ്ധകാണ്ഡമാണ് ഇതിന്റെ മുഖ്യ പ്രമേയം എന്നതിനാൽ ഇത് പടയാളികൾക്ക് വേണ്ടി രചിച്ചതാണെന്നും അവർ കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. കാലത്തെ സംബന്ധിച്ചെന്നപോലെ കർത്താവിനെ സംബന്ധിച്ചും തർക്കങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ശ്രീപത്മനാഭനെ 'പോകി പോകചയനൻ' എന്ന പേരിൽ കവി അനുസ്മരിക്കുന്നതിനാൽ ഇദ്ദേഹം വേണാട്ടു രാജാവായ ശ്രീ വീരരാമവർമ്മയാണെന്ന് ഉള്ളൂർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഉത്തര കേരളത്തിലെ ഒട്ടേറെ പദങ്ങൾ ഈ കൃതിയിൽ ഉള്ളതുകൊണ്ടും ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ നിന്ന് ഇതിന്റെ ഒട്ടേറെ താളിയോല ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട് എന്നതിനാലും ചീരാമൻ മലബാറുകാരനാണെന്ന് പി.വി.കൃഷ്ണൻ നായർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. കവിയുടെ പേര് ചീരാമൻ ആണെന്നുള്ളതൊഴിച്ചാൽ മറ്റുള്ളതെല്ലാം ഊഹങ്ങൾ മാത്രമാണ്.

കണ്ണശ്ശൻമാരുടെ സാഹിത്യവും കേരള സംസ്കാരവും

നിരണത്ത് രാമപ്പണിക്കർ, മലയിൻകീഴ് മാധവൻ, വെള്ളാങ്ങല്ലൂർ ശങ്കരൻ എന്നീ മൂന്നു കവികളാണ് നിരണം കവികൾ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നത്. തിരുവല്ലയ്ക്കടുത്ത നിരണത്താണ് രാമപ്പണിക്കരുടെ വീട്. ചില ഐതിഹ്യങ്ങളെയും കേട്ടുകേൾവികളെയും അതിലേറെ ഊഹങ്ങളെയും മുൻനിർത്തി ഈ രാമപ്പണിക്കരുടെ അമ്മാവന്മാരാണ് മാധവനും ശങ്കരനുമെന്ന് ഉള്ളൂരിനെപ്പോലെ ചില സാഹിത്യ ചരിത്രകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ആധുനിക ഭാഷാഗവേഷകരും സാഹിത്യ ചരിത്രകാരന്മാരും ഇതിനെ നിരസിക്കുന്നു. എങ്കിലും ഇവരുടെ ഭാഷ, രചനാരീതി, വൃത്തം തുടങ്ങിയകാര്യങ്ങളിൽ സമാനതകളുണ്ട്. ഇതിനെ മുൻനിർത്തി ഇവരെ ഒരു പ്രസ്ഥാനമായി കണക്കാക്കാമെന്നതിൽ പൊതുവെ എല്ലാവർക്കും യോജിപ്പാണുള്ളത്.

മാധവ കവിയുടെ പ്രധാനകൃതി ഭാഷാഭഗവദ്ഗീതയാണ്. ഭഗവദ്ഗീതയിലെ സമ്പുഷ്ടാശയങ്ങൾ അടങ്ങിയ 700 ശ്ലോകങ്ങളെ 323 ശീലുകളിൽ'സംക്ഷേപിച്ചുരചെയ്യു'കയാണ് മാധവൻ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഒരു ലക്ഷത്തി ഇരുപതിനായിരം ശ്ലോകങ്ങളുള്ള മഹാഭാരതത്തെ 1363 ശീലുകളിൽ സംഗ്രഹിച്ച ഭാരതമാലയാണ് വെള്ളാങ്ങല്ലൂർ ശങ്കരന്റെ പ്രധാനകൃതി. കണ്ണശ്ശരാമായണമാണ് രാമപ്പണിക്കരുടെ പ്രധാനകൃതി. ഇതിനുപുറമെ ഭാഗവതം, ഭാരതം, ശിവരാത്രി മാഹാത്മ്യം എന്നീ കാവ്യങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റേതായിട്ടുണ്ട്. പുരാണകൃതികളിലെ ഇത്തരം കഥകളെയും അവ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ആശയലോകത്തെയും കേരളീയരുടെ വികാരപരവും സൗന്ദര്യപരവുമായ അനുഭവമാക്കി ഇവർ മാറ്റി. നവോത്ഥാനദിശയിലുള്ള പിൽക്കാല സാംസ്കാരിക സാഹിതീയ സംരംഭങ്ങൾക്ക് ഉൾക്കരുത്തിന്റെ സംഭരണിയായി ഇവരുടെ കൃതികൾ വർത്തിച്ചു. പുരാണാശയങ്ങളെയും ദർശനങ്ങളെയും കേരളീയാന്തരീക്ഷത്തിൽ ചാലിച്ചുചേർക്കാനുള്ള കവിത്വശേഷി ത്യാജ്യാഗ്രാഹ്യ വിവേചനബുദ്ധിയായും സംക്ഷേപണസാമർത്ഥ്യമായും ഭാവനാവിലാസമായും ഇവരുടെ കൃതികളിൽ പരിലസിച്ചു. കവിപക്ഷത്തും ആസ്വാദകപക്ഷത്തും ആത്മപരിശുദ്ധി, മോക്ഷപ്രാപ്തി എന്നീ ലക്ഷ്യങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന മഹത്തായ പ്രക്രിയയായി ഇവർ കാവ്യരചനയെ കണ്ടു. അദ്വൈതജ്ഞാനനിഷ്ഠമായ ഭക്തിയാണ് പൊതുവെ 3 കവികൾക്കും പഥ്യമായിട്ടുള്ളത്. രാമചരിതകാരൻ വീരരസത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം കല്പിച്ചതെങ്കിൽ രാമപ്പണിക്കർ ശൃംഗാരത്തിനും വാത്സല്യത്തിനും കൂടി പ്രാധാന്യം നൽകി. നിരണം വൃത്തമെന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന തരംഗിണി, കുറത്തി, ഇന്ദുവദന, മണികാഞ്ചി, മല്ലിക തുടങ്ങിയ വൃത്തങ്ങളാണ് ഇവർ പ്രയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഇതിൽത്തന്നെ തരംഗിണിയാണ് പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത്.

നിരണം കവികളുടെ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട സംഭാവന കാവ്യഭാഷയിൽ അവർ സൃഷ്ടിച്ച മാറ്റമായിരുന്നു. ദ്രാവിഡവർണ്ണങ്ങൾ മാത്രമുപയോഗിക്കുക എന്ന പാട്ടിന്റെ നിയമത്തെ ഇവർ അട്ടിമറിച്ചു. ഇവർ പല സന്ദർഭങ്ങളിലും സംസ്കൃതപദങ്ങളും അപൂർവ്വമായി വ്യാകരണരൂപങ്ങളും വരെ ഉപയോഗിച്ചു. കാവ്യഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ 'ദ്രമിഡസംഘാതാക്ഷര' മെന്ന നിർബ്ബന്ധനിയമത്തിന്റെ സാക്ഷ ഊരിവെച്ചത് കണ്ണശ്ശകവികളാണ്. പിന്നീട് ഈ വാതിൽ മലർക്കെ തുറന്ന് കാവ്യഭാഷയുടെ ഭൂമികയിൽ സംസ്കൃതത്തിന്റെ പരാഗരേണുക്കൾ വീഴ്ത്തി, അതിന്റെ വിള കൊയ്തെടുത്തത് എഴുത്തച്ഛനാണെന്ന് കാണാം.

ചെറുശ്ശേരിയും കേരളസംസ്കാരവും

രാമചരിതവും കണ്ണശ്ശകൃതികളുമെല്ലാം അക്കാദമിക വ്യവഹാരത്തിനപ്പുറം കേരളത്തിലെ സാധാരണരുടെ ജീവിതത്തിൽ വളരെ അപൂർവ്വമായി മാത്രമേ കടന്നുവന്നിട്ടുള്ളൂ. കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലങ്ങളെ ഏറ്റവും ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു കവി എഴുത്തച്ഛനാണെന്നതിലും തർക്കമില്ല. എന്നാൽ ഇവർക്കാർക്കുമില്ലാത്ത തരത്തിലൊരു ജനകീയത സമൂഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും താഴെ തട്ടിൽനിന്ന് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഒരാൾ കൃഷ്ണഗാഥാകർത്താവായ ചെറുശ്ശേരിയാണ്. നിരക്ഷരനായ സാധാരണ തൊഴിലാളിക്കും നിമിഷകവിതയുണ്ടാക്കുന്ന കലാകാരനുമെല്ലാം മഞ്ജരീവൃത്തത്തിലെ ഏതെങ്കിലും നാല് വരികളും ആ കാവ്യസംസ്കാരവും സുപരിചിതമായിരിക്കും. അത്രമേൽ ജനകീയമായിരുന്നു ആ കാവ്യപാരമ്പര്യം. കണ്ണശ്ശന്മാരും എഴുത്തച്ഛനും ലൗകികതയെ നിഷേധിച്ചിരുന്നില്ലെങ്കിലും അതിനോട് ഒരുതരം

നിസ്സംഗത പുലർത്തുകയോ അതിൽനിന്നും അകലം പാലിക്കുകയോ ചെയ്തു. ലൗകികതയുടെ കാര്യത്തിൽ അവർക്കുചില മൗനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ മൗനത്തെ ഭേദിച്ച് ആത്മീയതയോടൊപ്പം ലൗകികതയ്ക്കും തന്റെ കവിതയിൽ ഇടം നൽകാൻ നടത്തിയ ശ്രമമാണ് ചെറുശ്ശേരിയെ ജനകീയനാക്കിയത്. ഭക്തി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമായിരുന്നില്ല. മോക്ഷത്തിലേക്കുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗം മാത്രമായിരുന്നു.

ഭക്തിയും സന്താപവും ആഹ്ളാദവുമെല്ലാം ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ കഴിയുന്നൊരു സംഗീതമുണ്ട് മഞ്ജരി വൃത്തത്തിന്. നീട്ടിയും കുറുക്കിയും മാത്രയൊപ്പിച്ചും വിവിധ കാലങ്ങളിൽ മുറുക്കിയും അയച്ചുമൊക്കെ ചൊല്ലാൻ കഴിയും. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യവും വൈവിധ്യവും പുതിയ പുതിയ ഇടങ്ങളും ഈണത്തിൽ മാത്രമല്ല കൃഷ്ണഗാഥയുടെ എല്ലാതലങ്ങളിലും കാണാൻ കഴിയും. സംസാര മോക്ഷത്തിൻ കാരണമായ വൈരാഗ്യത്തെ കുറിച്ചും, തീക്കുംതന്നുള്ളിൽ തീക്കായാൻ തോന്നുന്നതിനെ കുറിച്ചും ഈശ്വരനായ കൃഷ്ണനെ കുറിച്ചും ഉണ്ണിക്കണ്ണനെകുറിച്ചുമെല്ലാം ഇതിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ശാന്തിയും ഭക്തിയും മാത്രമല്ല ശൃംഗാരവും ഹാസ്യവുമെല്ലാം ഇതിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്. അമ്മയ്ക്കു നല്കുവാൻ ചെമ്മുള്ള ചേലകൾ എന്ന് തെളിമലയാളവും 'ദുസ്സംഗം വേറിട്ടു സൽസംഗിയാകുമെന്നുത്സംഗം തന്നിലെ ചേർത്തുപിന്നെ' എന്ന് സംസ്കൃത പദമിശ്രമായും അദ്ദേഹത്തിന് എഴുതാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. ഇന്ന് പ്രയോഗത്തിൽ ഇല്ലാത്ത ഒട്ടേറെ തനി മലയാള പദങ്ങളും നാട്ടുമൊഴികളും കൃഷ്ഗാഥയിലുണ്ട്. 15–ാം നൂറ്റാണ്ടാണ് കൃഷ്ണഗാഥയുടെ കാലമെന്നും ഉത്തര കേരളത്തിൽ കോലത്തു നാട്ടിലെ രാജാവായിരുന്ന ഉദയവർമ്മയുടെ ആശ്രിതനായിരുന്നു ചെറുശ്ശേരി എന്നും സാഹിത്യചരിത്രം പറയുന്നു. ഇന്നും കൃഷ്ണഗാഥ ഭക്തിപൂർവ്വം വായിക്കുന്ന പതിവ് പല വീടുകളിലും ഉണ്ട്.

എഴുത്തച്ഛനും കേരളസംസ്കാരവും

ഓരോ കാലത്തും സാമൂഹ്യ ചേതനയ്ക്ക് ചില ആവശ്യങ്ങളും ആഗ്രഹങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളുമുണ്ടായിരിക്കും. അതിനെ കണ്ടറിയുകയും സാഹിത്യത്തിലേക്ക് സമന്വയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ കവിക്ക് കാലഘട്ടത്തിൽ ഇടപെടാൻ സാധിക്കും. ഇത് സാധ്യമാക്കിയ കവിയാണ് എഴുത്തച്ഛൻ. എഴുത്തച്ഛനോളം വിശേഷണങ്ങളുള്ള കവി മലയാളത്തിൽ വേറെയുണ്ടോ എന്ന് സംശയമാണ്. കിളിയെ കൊണ്ട് കഥ പാടിക്കുന്ന മട്ടിലാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളുടെ രചന. ഇത് കവിതയെ കൂടുതൽ മനോഹരമാക്കുന്നു. മലയാളത്തിലെ കിളിപ്പാട്ട് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് കൂടിയാണ് ഇദ്ദേഹം. കണ്ണശ്ശന്മാർ തുടങ്ങിവെച്ച കാവ്യഭാഷാ പരിഷ്ക്കരണത്തിലെ വിപ്ലവം പൂർത്തീകരിച്ച് സംസ്കൃതപദസങ്കുലിതവും ഭാവസാന്ദ്രവും അർത്ഥഗരിമയുള്ളതുമായ പുതു മലയാളത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത് അദ്ദേഹമാണ്.

മലപ്പുറം ജില്ലയിലെ തിരൂരിനടുത്ത തുഞ്ചൻപറമ്പാണ് എഴുത്തച്ഛന്റെ ജന്മസ്ഥലം. ഇന്ന് വളരെ മികച്ച നിലയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു തുഞ്ചൻ സ്മാരകവും അവിടെയുണ്ട്. 16–ാം നൂറ്റാണ്ടാണ് എഴുത്തച്ഛന്റെ ജീവിതകാലം എന്ന് സാഹിത്യകാരന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പേരിനെക്കുറിച്ചും കൃതികളെക്കുറിച്ചും കിളിപ്പാട്ട് പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഉത്ഭവത്തെ കുറിച്ചുമെല്ലാം പണ്ഡിതന്മാർക്കിടയിൽ തർക്കങ്ങൾ നിലനില്ക്കുന്നു. തുഞ്ചത്ത് രാമാനുജൻ എഴുത്തച്ഛൻ എന്നാണ് പൊതുവെ പറഞ്ഞുവരുന്ന പേര്. അദ്ധ്യാത്മ രാമായണം, കിളിപ്പാട്ട്, മഹാഭാരതം കിളിപ്പാട്ട് എന്നീ രണ്ട് കൃതികളും അദ്ദേഹത്തിന്റേതാണെന്ന കാര്യത്തിൽ ആർക്കും തർക്കമില്ല. ഹരിനാമകീർത്തനം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യ ജീവിതാരംഭത്തിലെ കൃതിയാണെന്ന് ചിലർ പറയുന്നു. 'ഭാഗവതം കിളിപ്പാട്ടും ചിന്താരത്നവും ഇദ്ദേഹത്തിന്റേതാണെന്ന് ചിലർ വാദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അങ്ങനെ കരുതാൻ ന്യായങ്ങളൊന്നുമില്ല.

15–ാം നൂറ്റാണ്ടാകുമ്പോഴേക്കും കേരളം ഏകീകൃതമായ ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ അഭാവത്തിൽ പരസ്പരം കലഹിക്കുന്ന നാട്ടുരാജ്യങ്ങളായി മാറിയിരുന്നു. സൈനിക ശേഷി കൈവശം ഉള്ളവർ അധികാരികളാകുകയും അത്തരക്കാർ നിശ്ചയിക്കുന്നത് നീതിയാണെന്ന മട്ടിൽ സമൂഹത്തിൽ നീതിയും ന്യായവും അധഃപതിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ചൂഷണത്തിലൂടെ തിടംവെച്ച ഫ്യൂഡലിസം സുഖവും പണവുമാണ് പ്രധാനമെന്നു കരുതാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ധാർമ്മികമായ അധഃപതനത്തിലേക്കും കേരള സമൂഹം നീങ്ങി. ദേവദാസികളുടെയും

അച്ചിമാരുടെയും വാരസുന്ദരിമാരുടെയും വീടുകളിൽ കാത്തിരുന്ന സമൂഹത്തിലെ ഉന്നതരുടെയും മറ്റും ചിത്രങ്ങളിലൂടെ അക്കാലത്തെ മണിപ്രവാളകൃതികളിൽ പ്രതിഫലിച്ചു കാണുന്നത് ഈ ദുഷിച്ച ജീവിതത്തെ തന്നെയാണ്. മണിപ്രവാള കൃതികൾ സമൂഹത്തിലെ ഇത്തരം യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പുനരവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾ സമൂഹ ചേതനയിൽ അതവശേഷിപ്പിച്ച ശൂന്യതകളിലേക്കും ഗർത്തങ്ങളിലേക്കുമാണ് എഴുത്തച്ഛന്റെ കവിത ഇറങ്ങിച്ചെന്നത്. അതിനുവേണ്ടിയാണ് അദ്ദേഹം രാജാവായ രാമനെ, ബലവാനും നീതിമാനും ധർമ്മിഷ്ഠനും ഏകപത്നീ വ്രതക്കാരനുമായ രാമനെ സുഖസാമ്രാജ്യങ്ങൾ വെട്ടിപ്പിടിക്കുന്നതിന് പകരം ത്യജിക്കുന്ന രാമനെ, എല്ലാറ്റിലും ഉപരി സ്മരണ മാത്രേണ മോക്ഷദായകനും ഈശ്വരനുമായ രാമനെതന്നെ അവതരിപ്പിച്ചത്. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ക്ഷണികതയെ പറ്റിയും ശരീരത്തിന്റെ നശ്വരതയെപ്പറ്റിയും ആത്മാവിന്റെ അനശ്വരതയെപ്പറ്റിയും മോക്ഷത്തിന്റെ മൂല്യത്തെപ്പറ്റിയുമാണ് അദ്ദേഹം വാചാലനായത്. ആധുനിക മലയാളത്തിന്റേതെന്ന് പറയാവുന്നതും, ആന്തരിക ഗൗരവം സ്ഫുരിക്കുന്നതുമായ ഒരു കാവ്യഭാഷയെ സ്ഫുടം ചെയ്തെടുക്കാനും അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു. വൈകാരികവും സൗന്ദര്യാത്മകവുമായി ഒരു ഭാഷയ്ക്ക് ഏതെല്ലാം തലങ്ങളുണ്ടോ അവയിലെല്ലാം മലയാളത്തെ പ്രയോഗിച്ച് ഫലിപ്പിച്ച് കാണിച്ചുതരാനും അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു. ഭക്തിയും ശാന്തവും മാത്രമല്ല, രൗദ്ര, വീര, ഭയാനകങ്ങളും ശോകവും, രതിയും, ഹാസ്യവും ജുഗുപ്സയും, വിസ്മയവുമെല്ലാം മലയാള ഭാഷയ്ക്ക് ഇണങ്ങുമെന്ന് ആദ്യമായി തെളിയിച്ചത് ഇദ്ദേഹമാണ്. ഇങ്ങനെ ദാർശനികമായും ഭാഷാപരമായും സൗന്ദര്യപരമായും മലയാളിയുടെ ഭാവിയെ സ്വാധീനിക്കാൻ 16-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാവ്യപ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചു.

കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാരും കേരള സംസ്കാരവും

കവിത, രസിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ സാമൂഹ്യ വിമർശനത്തിനുള്ള ഉപാധി കൂടിയാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ച ജനകീയ കവിയാണ് കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ. തുള്ളൽ എന്ന ദൃശ്യകലാരൂപത്തെ കേരളീയ മനസ്സിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചതിൽ ഇദ്ദേഹത്തിന് പ്രഥമസ്ഥാനമാണ് ഉള്ളത്. 18-ാം നൂറ്റാണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലം. തിരുവില്വാമലയ്ക്കടുത്തുള്ള കിള്ളിക്കുറിശ്ശി മംഗലമാണ് സ്വദേശം. ചെറുപ്പം മുതലെ യാത്രചെയ്യുകയും, കൊട്ടാരങ്ങൾ, കോവിലകങ്ങൾ, പ്രഭുകുടുംബങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിലെല്ലാം താമസിക്കുകയും ചെയ്ത കുഞ്ചൻ നമ്പ്യാർ അവിടങ്ങളിലൊക്കെ നടക്കുന്ന കൊള്ളരുതായ്മകൾ നേരിട്ട് കണ്ടറിഞ്ഞിരുന്നു. എഴുത്തച്ഛന്റെ ആത്മീയതകൊണ്ടും ഉണർത്താൻ കഴിയാതെ പോയ ഒരു സമൂഹത്തെ രൂക്ഷപരിഹാസങ്ങളെ കൊണ്ടും നിശിത വിമർശനങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഉണർത്താനായിരുന്നു അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. ഭക്തജനങ്ങളെപ്പോലെ സാധാരണരായ ആളുകളോടാണ് തന്റെ കവിത സംസാരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നും അതിന് കഠിന സംസ്കൃതത്തെക്കാൾ ലളിതമലയാളമാണ് നല്ലതെന്നും ദൃശ്യവേഷവും പരിഹാസവുമാണ് ഉചിതമെന്നും നമ്പ്യാർ തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. ധാർമ്മികച്യുതിയും കൊള്ളരുതായ്മകളും നടമാടിയ ഒരു സമൂഹത്തിൽ ക്ഷേത്ര മതിൽക്കകത്ത് അനുഷ്ഠാനം പോലെ കഥകളിയും കൂടിയാട്ടവും സംസ്കൃതവും ആത്മീയതയുമെല്ലാം അരങ്ങ് തകർത്തപ്പോൾ ക്ഷേത്ര മതിലിന് പുറത്ത് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്നും വിളിച്ചുപറയലിന്റെയും ചോദ്യം ചെയ്യലിന്റെയും ചാട്ടുളിയുമായി ഉയർന്നുവന്ന ജനകീയ കലാരൂപമാണ് തുള്ളൽ. ഓട്ടൻ, പറയൻ, ശീതങ്കൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരത്തിലുള്ള തുള്ളലുണ്ട്.

കല, സാമൂഹ്യ വിമർശനം കൂടിയായി മാറുമ്പോൾ കലയോടാണ്, കലാകാരന്റെ പ്രതിബദ്ധതയെന്ന് വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ആളാണ് നമ്പ്യാർ. ഒരുത്തർക്കും ലഘുത്വത്തെ വരുത്തുവാൻ മോഹമില്ല/ ഒരുത്തനും പ്രിയമായി പറവാനും തരമില്ല എന്ന് സ്വന്തം നയം വ്യക്തമാക്കാൻ അദ്ദേഹം മറന്നില്ല. 'അമ്പുകൊള്ളാത്തവരില്ല കുരുക്കളിൽ' എന്ന കണക്കിന് തന്റെ ജീവിത കാലത്തിലെ എല്ലാ തരക്കാരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനത്തിന് പാത്രമായി.

നമ്പ്യാരുടെ കവിതകൾ തുള്ളൽ കലാരൂപത്തെ വേദിയിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള സാഹിത്യരൂപം കൂടിയായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം വിമർശനങ്ങൾ വായനക്കാർക്കപ്പുറം കലാരൂപത്തിന്റെ പ്രേക്ഷകരിലും ആഴത്തിൽ പതിയുന്ന അവസ്ഥ ഉണ്ടായി. കൈക്കൂലി, അസൂയ, ധനതൃഷ്ണ, അഹങ്കാരം തുടങ്ങിയ എല്ലാ സാമൂഹ്യ തിന്മകൾക്കുമെതിരായ വിമർശനം ഈ കവിതയിലുണ്ടായിരുന്നു. അമ്പല മതിൽകെട്ടിന് പുറത്ത് തുള്ളൽ കാണാനെത്തുന്ന ജനങ്ങൾ മനസ്സിൽ കൊണ്ടുനടന്ന വിമർശനങ്ങളും പ്രതിഷേധങ്ങളുമാണ് നമ്പ്യാർ കവിതയായി വരുന്നത് എന്നുള്ളത്കൊണ്ട് അവർ അതിനെ എളുപ്പത്തിൽ

സ്വീകരിക്കും. കവിതയിലെ ഹാസ്യം ജനങ്ങളെ തുള്ളൽ കലയിലേക്കും അതിന്റെ സാഹിത്യ രൂപത്തിലേക്കും ആകർഷിച്ചു. കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെയെന്നപോലെ കേരളീയ പ്രകൃതിയുടെയും പരിച്ഛേദങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വർണ്ണനകളിൽ തെളിഞ്ഞിരുന്നു. നാട്ടു തെളിമയുള്ള മലയാളമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷ. അതിൽ നിരവധി പ്രാദേശിക പദങ്ങളും പ്രാദേശിക ഭാഷാ പ്രയോഗങ്ങളും ഉണ്ട്. ഇവയെല്ലാം സാധാരണക്കാരെ ആകർഷിക്കുന്നതിന് സഹായകമായി. തരംഗിണിവൃത്തം, ഏറ്റവും ജനപ്രിയമായി മാറിയത് ഈ കവിതയിലൂടെയും തുള്ളൽ കലയിലൂടെയുമാണ്. നമ്പ്യാർ കവിതയിൽ പരിഹാസത്തിനും വിമർശനത്തിനും പാത്രമാകുന്നവരേറെയും സമൂഹത്തിലെ ചില പ്രതിനിധികളാണ്. അവരിൽ ചിലരെങ്കിലും ഇന്നും സജീവമാണെന്നതിനാൽ തുള്ളൽ സാഹിത്യവും കലാരൂപവും ഇന്നും പ്രസക്തമാണ്. തുള്ളലിന്റെ രൂപവും ഭാവവും താളവും ഇന്നും ജനപ്രിയമാണെന്നതിന് തെളിവാണ് തുള്ളൽ രീതിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന പരസ്യങ്ങൾ.

ഭാഷയുടെ വികാസം

ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഷയെ രൂപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഭൂപ്രകൃതി, സംസ്കാരം, രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥ, സഞ്ചാരം, ചലനാത്മകത തുടങ്ങിയവയ്ക്ക് വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട പങ്കുണ്ട്. കുട്ടനാട്, കുടനാട്, വേണാട്, പൂഴിനാട്, കർക്കാനാട് എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചുനാടുകളിലെ കൊടുന്തമിഴ് മലയാളമായി പരിണമിച്ചുവെന്നതാണല്ലോ ഭാഷാചരിത്രകാരന്മാർ പറയുന്നത്. ഇതിന്റെ മുഖ്യ കാരണങ്ങളിലൊന്ന് ഈ പ്രദേശത്തിന് മറ്റു സ്ഥലങ്ങളുമായുള്ള സമ്പർക്കത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തിയ ഭൂപ്രകൃതിയാണ്. ഏതാണ്ട് മൂന്നു ഭാഗത്തോളം സമുദ്രവും ഒരു ഭാഗത്ത് പശ്ചിമഘട്ട മലനിരകളുമാണ് കേരളത്തിന് അതിരിടുന്നത്. ഇതരദേശങ്ങളിലെ കൊടുന്തമിഴിന്റെ പരിണാമവേഗത്തോടൊപ്പം സഞ്ചരിച്ചെത്താൻ കഴിയാതായപ്പോഴാണ് ഇവിടത്തെ ഭാഷ മറ്റൊന്നായിത്തീർന്നത്. അന്യഭാഷാ സമ്പർക്കത്തിനായി തീരപ്രദേശങ്ങൾ തുറന്നിട്ട വിശാല സാധ്യതകളാണ് ഇത്രമേൽ അന്യഭാഷാ പദങ്ങളെ സ്വായത്തമാക്കാൻ മലയാളത്തെ പ്രാപ്തമാക്കിയത്. ഭൂപ്രകൃതിപോലെ തന്നെ സമ്പർക്കത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തിയ ചില സാംസ്കാരിക കാരണങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നു. അതിലൊന്നാണ് ഇവിടത്തെ നമ്പൂതിരിമാരുടെ മുൻകുടുമയും വലത്തോട്ടുള്ള മുണ്ടുടുപ്പും. മറ്റുദേശങ്ങളിലുള്ളവർ പിൻകുടുമ വളർത്തുകയും ഇടത്തോട്ടു മുണ്ടുടുക്കുകയുമാണ് ചെയ്തിരുന്നത്. ഇതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തരായതോടെ ഇവിടത്തെ ബ്രാഹ്മണർ പ്രത്യേക വിഭാഗമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരിക്കണം. മലയാള ഭാഷയുടെ രൂപീകരണത്തെ സംബന്ധിച്ച് നാല് പ്രബലവാദങ്ങൾ മുന്നിലുണ്ടെങ്കിലും ഇവിടെ നടപ്പിലുണ്ടായിരുന്ന സംസാരഭാഷയായ കൊടുന്തമിഴിന്റെ വകഭേദം – മലയാളത്തിനും തമിഴിനും പൊതുവായുണ്ടായിരുന്ന ഒരു പൂർവ്വികഭാഷ – പരിണമിച്ചാണ് മലയാളമുണ്ടായതെന്ന അഭിപ്രായമാണ് ഇന്ന് കൂടുതൽ സ്വീകാര്യമായിട്ടുള്ളത്.

സാഹിത്യഭാഷയും സംസാരഭാഷയും തമ്മിൽ ഏറെ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കും. എങ്കിലും അവയ്ക്ക് കുറച്ചൊക്കെ പരസ്പരം സ്വാധീനിക്കാൻ സാധിക്കും. സംസാരഭാഷയോടടുത്തു നില്ക്കുന്ന എഴുത്തുഭാഷ നമുക്ക് കുറച്ചെങ്കിലും കാണാൻ സാധിക്കുന്നത് ശാസനങ്ങളിലും ചെപ്പേടുകളിലും മറ്റുമാണ്. മലയാളത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ സാഹിത്യഭാഷയുടെ മാതൃകകൾ നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത് എ.ഡി. 13–ാം നൂറ്റാണ്ടിലേതെന്നു കരുതുന്ന 'രാമചരിത'ത്തിൽ നിന്നാണ്. 12–ാം നൂറ്റാണ്ടിലേതെന്നു കരുതുന്ന ഭാഷാകൗടലീയത്തിൽ നിന്ന് അക്കാലത്തെ ഗദ്യമാതൃകകളും നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. അർത്ഥശാസ്ത്രം പോലെ ഗൗരവമാർന്ന വിജ്ഞാന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വിവർത്തനം ചെയ്യാൻ മാത്രം അക്കാലത്തെ മലയാളം വളർച്ച പ്രാപിച്ചിരുന്നുവെന്ന് ഇതിൽനിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. സ്വാഭാവികമായും അതിനനുസരിച്ച് ഇവിടത്തെ സംസാരഭാഷയും വികസിച്ചിരിക്കണം. എ.ഡി. 849–ലെ തരിസാപ്പള്ളി ശാസനം ഇതിനു മതിയായ തെളിവാണ്. എന്നാൽ ഇതിനും മുമ്പുതന്നെ വാമൊഴിയിലും വരമൊഴിയിലും മലയാളം പ്രയോഗിച്ചിരുന്നതായുള്ള സൂചനകളാണ് ഐരാവതം മഹാദേവനെപ്പോലുള്ള പണ്ഡിതന്മാരിൽ നിന്ന് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത്. നിലമ്പൂരിനടുത്തുള്ള ഒരു നീരണയിൽ 'മാചകോട്ട് നീരണവായ്' എന്ന് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത് മലയാളത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നതെന്ന് അദ്ദേഹവും മറ്റു ചില പണ്ഡിതന്മാരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എ.ഡി. 4–ാം നൂറ്റാണ്ടാണ് ഈ ലിഖിതത്തിന്റെ കാലഘട്ടം. ബി.സി. 2–ാം നൂറ്റാണ്ടിലേതെന്നു കരുതുന്ന ഒരു വീരക്കല്ല് തേനി ജില്ലയിലെ പുളിമാങ്കൊമ്പിൽ നിന്നും കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അതിൽ കൂടൽ, ഊർ, ആ, കോൾ, പെടു, തീയൻ, അന്തവൻ, കൽ തുടങ്ങിയ മലയാള വാക്കുകൾ ബ്രാഹ്മിലിപിയിൽ കൊത്തിവെച്ചിട്ടുള്ളതായും പറയുന്നു.

ഈ തെളിവുകളെ മുൻനിർത്തി മലയാള ഭാഷയുടെ രൂപീകരണത്തിന് അത്രയും കാലത്തെ പഴക്കമുണ്ടെന്ന് വേണമെങ്കിൽ നമുക്ക് വാദിക്കാം. അതെന്തായാലും എ.ഡി. 8,9 നൂറ്റാണ്ടുകളാകുമ്പോഴേക്കും സംസാരഭാഷ എന്ന നിലയിലും ഒരു പടികൂടി കടന്നുള്ള വ്യവഹാര ഭാഷ എന്നനിലയിലും മലയാളം സജീവമായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. എങ്കിലും സാഹിത്യഭാഷയെന്ന നിലയിൽ ആദ്യമായി ലഭിക്കുന്ന മാതൃക രാമചരിതമാണ്. രാമചരിതത്തിൽ നിന്ന് കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരിലേക്കുള്ള ദൂരം അഞ്ചു നൂറ്റാണ്ടുകൊണ്ട് മലയാള ഭാഷ – സാഹിത്യഭാഷ – സഞ്ചരിച്ചെത്തിയ ദൂരമാണ്. ബഹുവിധമായ സാമൂഹ്യപ്രക്രിയകളുടെ തുടർച്ചകൂടിയാണ് ഭാഷയുടെ ഈ സഞ്ചാരം. കാലാകാലങ്ങളിൽ നിലനിന്നുപോന്നിട്ടുള്ള ആധിപത്യവ്യവസ്ഥകളാണ് ഈ സഞ്ചാരഗതിയെ നിയന്ത്രിച്ചു പോന്നിട്ടുള്ളത്. സി.വി.യും ചന്തുമേനോനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം കാലത്തേക്കാൾ ദേശപരവും അവസ്ഥാപരവുമാണ്. ഈ വ്യത്യാസമാണ് ആശയപരമെന്നപോലെ ഭാഷാപരവുമായ വ്യത്യാസങ്ങളായി അവരിൽ തെളിയുന്നത്. നമ്പ്യാരുടെ ഭാഷയിൽ എഴുത്തച്ഛനിൽ നിന്നുള്ള വിച്ഛേദങ്ങളായി തെളിഞ്ഞത് ഏറ്റവും താഴെത്തട്ടിൽ നിന്നുള്ള ജനകീയ ഇടപെടലുകളായിരുന്നു. പിന്നീട് മിഷണറി ഇടപെടലുകളിലൂടെയും അച്ചടിയിലൂടെയും ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെയും ആധുനികരായ എഴുത്തുകാരിലൂടെയും നിരവധി തൊഴിൽ മണ്ഡലങ്ങളിലൂടെയും മാധ്യമങ്ങളിലൂടെയും അത്തരത്തിലുള്ള നിരവധി ഇടപെടലുകളിലൂടെയും രൂപപ്പെട്ടുവന്നതാണ് ഇന്നത്തെ മലയാളം.

നാടൻ കലാപാരമ്പര്യം

കേരളത്തിലെ കലാപാരമ്പര്യത്തെ നാടൻ കലാപാരമ്പര്യം, ക്ലാസ്സിക്കൽ കലാപാരമ്പര്യം, ആധുനിക കലാരൂപങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുവിധമായി തിരിക്കാം. ഇതിൽ ഏറ്റവും സമ്പന്നവും എന്നാൽ ഇന്ന് നാശോന്മുഖവുമായ ഒരു പാരമ്പര്യമാണ് നാടൻകലകളുടേത്. കേരളം മുഴുവൻ പ്രാചരത്തിലുള്ളതോ മുഴുവൻ കേരളീയർക്കും പരിചിതമോ ആയ നാടൻകലാരൂപങ്ങൾ നമുക്കില്ലെന്നുതന്നെ പറയാം. വടക്കൻകേരളത്തിലോ തെക്കൻ കേരളത്തിലോ മധ്യകേരളത്തിലോ, അവിടെത്തന്നെ തീരപ്രദേശത്തോ, മലയോരങ്ങളിലോ ആദിവാസി ഊരുകളിലോ മാത്രമായി നിലനില്ക്കുന്നതാണ് മിക്ക നാടൻകലകളും. ഇവയൊന്നും തന്നെ രൂപപ്പെട്ട സന്ദർഭങ്ങളിൽ ആസ്വാദനത്തിനും അവതരണത്തിനും വേണ്ടി ഉണ്ടായവയല്ല. മറിച്ച്, മുഖ്യമായും രണ്ടുതരം സാമൂഹ്യധർമ്മങ്ങൾ നിറവേറ്റാൻവേണ്ടി ഉണ്ടായവയാണ്. ഇതിൽ ഒന്ന് രോഗം, ദുരിതം, കൃഷി തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് സമൂഹത്തിനുള്ള ഉത്കണ്ഠകൾ പരിഹരിക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. മറ്റൊന്ന് ജനതയുടെ വിനോദാവസരങ്ങളിൽ ആഹ്ലാദം പങ്കുവെക്കുകയെന്നുള്ളതുമാണ്. ഇതിൽ ആദ്യത്തേതിനുവേണ്ടിയുള്ള കലാരൂപങ്ങൾ അനുഷ്ഠാന കലകളും രണ്ടാമത്തേത് വിനോദകലകളും ആണ്. തെയ്യം, തിറ, തീയാട്ട്, തിരിയുഴിച്ചിൽ, നിണബലി, പടേനി, ഗദ്ദിക, മണ്ണാൻകൂത്ത്, മുടിയേറ്റ്, റാത്തീബ്, ചാറ്റുപാട്ട് തുടങ്ങിയവയെല്ലാം അനുഷ്ഠാനങ്ങളാണ്. കാക്കാരശ്ശി നാടകം, വെള്ളരിനാടകം, കോൽക്കളി, ചവിട്ടുകളി, ചവിട്ടുനാടകം, ഒപ്പന, അറവനമുട്ട്, ദഫ്മുട്ട്, കുമ്മാട്ടി, തച്ചോളിക്കളി തുടങ്ങിയവ ആഘോഷങ്ങളുടെയോ വിനോദങ്ങളുടെയോ ഭാഗമായിട്ടുള്ള കലാരൂപങ്ങളാണ്. പൂരക്കളി, ദഫ്മുട്ട്, പരിചമുട്ട്, ചവിട്ടുകളി തുടങ്ങിയവ അനുഷ്ഠാനമായും വിനോദമായും അരങ്ങേറുന്നവയാണ്.

ക്ലാസ്സിക്കൽ കലകൾ

കൂടിയാട്ടം, കൃഷ്ണനാട്ടം, രാമനാട്ടം, കഥകളി, മോഹിനിയാട്ടം, നങ്ങ്യാർകൂത്ത്, ചാക്യാർകൂത്ത് തുടങ്ങിയവയാണ് കേരളത്തിലെ ശ്രദ്ധേയമായ ക്ലാസ്സിക്കൽ കലാരൂപങ്ങൾ. നാടൻ കലകളെ അപേക്ഷിച്ച് കുറേക്കൂടി 'വരേണ്യ'മായ സമൂഹത്തിന്റെ കലകളാണിവ. ഇതിന്റെ അവതരണച്ചിട്ടകളെ കുറിച്ച് ശരിയായ ധാരണയുള്ളവർക്കു മാത്രമേ ഇത് ആസ്വദിക്കാനാവുകയുള്ളൂ. ഈ കലകളുടെ അവതരണത്തിൽ വൈദഗ്ദ്ധ്യം നേടണമെങ്കിൽ ഒരു ഗുരുവിനുകീഴിൽ ദീർഘകാലത്തെ ശിക്ഷണം ആവശ്യമാണ്. ഇതിഹാസപുരാണാദികളിൽ നിന്നുള്ള ഇതിവൃത്തമാണ് മിക്ക കലാരൂപങ്ങൾക്കുമുള്ളത്. നാടോടി പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നും പ്രാദേശിക രൂപങ്ങളിൽ നിന്നും ചിട്ടപ്പെടുത്തിയെടുത്തതാണ് മിക്ക ക്ലാസ്സിക്കൽ രൂപങ്ങളും എന്നൊരഭിപ്രായവും നിലവിലുണ്ട്. വിവിധങ്ങളായ നാട്ടുചികിത്സാരീതികളിൽ നിന്ന് ചിട്ടപ്പെടുത്തിയതാണ് ആയുർവ്വേദമെന്നും വിവിധ കഥാപാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യവസ്ഥീകരിച്ചെടുത്തതാണ് നമ്മുടെ ചില ഇതിഹാസങ്ങളെന്നും ചിലർ പറയുന്നത് അതുകൊണ്ടാണ്.

സാമൂതിരി രാജാവിന്റെ മേൽനോട്ടത്തിൽ കോഴിക്കോട്ടുണ്ടായ കൃഷ്ണനാട്ടത്തെ അനുകരിച്ച് കൊട്ടാരക്കരത്തമ്പുരാന്റെ അഭീഷ്ടപ്രകാരം അവിടത്തെ കലാകാരന്മാർ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയതാണ് രാമനാട്ടം. ഇതാണ് പിന്നീട് കഥകളിയായി വികസിച്ചത്. ഒട്ടേറെ പ്രതിഭകൾ പല കാലങ്ങളിലായി ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിട്ടാണ് കഥകളിയുടെ ഇന്നത്തെ രൂപമുണ്ടായത്. വെട്ടത്ത് രാജാവ്, കോട്ടയം രാജാവ്, കല്ലടിക്കോട്ട് ചാത്തുപ്പണിക്കർ, കപ്ലിങ്ങാട്ടു നമ്പൂതിരി തുടങ്ങിയവർ അവരിൽ ചിലരാണ്. മുഖത്ത് മഞ്ഞളും കരിയും മറ്റും തേച്ചിരുന്ന രാമനാട്ടത്തിലെ വേഷങ്ങൾ മനയോല തേക്കാൻ തുടങ്ങിയത് വെട്ടത്തുരാജാവിന്റെ നിർദ്ദേശപ്രകാരമാണ്. വാദ്യങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ചെണ്ട ഉൾപ്പെടുത്താൻ നിർദ്ദേശിച്ചതും കഥാപാത്രങ്ങൾ രംഗത്ത് സംസാരിക്കുന്നത് ഒഴിവാക്കണമെന്നഭിപ്രായപ്പെട്ടതും ഇദ്ദേഹം തന്നെയായിരുന്നു. മുഖത്തു തേപ്പിലും ആടയാഭരണങ്ങളിലും കാര്യമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾ വരുത്തിയ മാറ്റൊരാൾ കപ്ലിങ്ങാട്ടു നമ്പൂതിരിയായിരുന്നു. പച്ച, കത്തി, കരി, താടി, മിനുക്ക് എന്നീ രീതികൾ ഇദ്ദേഹമാണ് നടപ്പിലാക്കിയത്. അഭിനയത്തിൽ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്താനാണ് ചാത്തുപ്പണിക്കർ ശ്രമിച്ചതെങ്കിൽ കഥകളിപ്പദത്തിന് സംഗീതാത്മകതയും വേഷങ്ങളിൽ വൈവിധ്യവും വരുത്താനാണ് കോട്ടയത്തു തമ്പുരാൻ ശ്രമിച്ചത്. വേഷം രംഗത്ത് വന്ന് തിരിച്ചുപോകുന്നതുവരെ ഇടർച്ചയില്ലാതെ കൊട്ടുന്ന പഴയ രീതി പരിഷ്ക്കരിച്ചത് മൂത്തമന കേശവൻ നമ്പൂതിരിയാണ്. കോഴിക്കോട് രാജാവ്, കോട്ടയം രാജാവ്, കടത്തനാട്ടു രാജാവ് തുടങ്ങി കഥകളിയുടെ പ്രോത്സാഹകന്മാരും രക്ഷിതാക്കളുമാകാൻ നിരവധി പേരുണ്ടായിരുന്നു. കേരളം മുഴുവൻ ഇതിനരങ്ങുണ്ടായി എന്നുമാത്രമല്ല കേരളത്തിലെ പ്രഭുത്വം കഥകളിയെ രക്ഷിക്കാൻ വേണ്ട ചില ഏർപ്പാടുകളും ചെയ്തിരുന്നു. ക്ഷേത്രങ്ങളിലും തറവാടുകളിലും വിശേഷാവസരങ്ങളിൽ കഥകളി പതിവായിരുന്നു. നിലം പാട്ടത്തിനെടുക്കുമ്പോൾ വർഷാവർഷം ഇത്ര നെല്ല്, തേങ്ങ, ഓലമെടൽ എന്നിവയോടൊപ്പം ഇത്ര കഥകളി നടത്തിക്കണം എന്ന വ്യവസ്ഥപോലും ചില പാട്ടക്കരാറുകളിലുണ്ടായിരുന്നു. പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഏറെ സജീവമായിരുന്ന കഥകളി ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ വീണ്ടും ക്ഷയോന്മുഖമായി. ഇതിനെ വീണ്ടും സജീവമാക്കി ഇന്നത്തെ നിലയിലേക്കെത്തിച്ചത് മഹാകവി വള്ളത്തോളും മുകുന്ദരാജാവും ഇവർ സ്ഥാപിച്ച കേരളകലാമണ്ഡലവും നടത്തിയ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ്.

സൽസ്വഭാവികളും ധീരന്മാരുമായ കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് പച്ചവേഷം, നന്മയും തിന്മയും ഇടകലർന്നവർക്ക് കത്തിവേഷം, ക്രൂരസ്വഭാവക്കാർക്ക് കരിവേഷം, സാധാരണ സ്ത്രീകഥാ പാത്രങ്ങൾക്കും മഹർഷിമാർക്കും മിനുക്കുവേഷം എന്നിങ്ങനെ വേഷങ്ങളിൽ തന്നെ നിരവധി സാങ്കേതികത്വങ്ങൾ കഥകളിയിലുണ്ട്. താടിവേഷങ്ങളിൽ ദുഷ്ടകഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് ചുവന്നതാടിയും സത്വഗുണമുള്ളവർക്ക് വെള്ളത്താടിയും കലിയെപ്പോലുള്ള കഥാപാത്രങ്ങൾക്ക് കറുത്തതാടിയുമാണുള്ളത്. ആംഗികം, വാചികം, ആഹാര്യം, സാത്വികം എന്നിങ്ങനെ ചതുർവിധാഭിനയങ്ങളും മുദ്രകളും അവതരണച്ചിട്ടകളും കഥകളിയുടെ സംഗീതവും എല്ലാം ചേർന്നതാണ് ഈ കലാരൂപം. ഏറിയും കുറഞ്ഞും എല്ലാ ക്ലാസ്സിക്കൽ കലാരൂപങ്ങൾക്കും ഇതുപോലുള്ള സാങ്കേതികത്വങ്ങളും ചിട്ടവട്ടങ്ങളും ഉണ്ടായിരിക്കും. ഇത്രമേൽ സാങ്കേതികത്വം നാടൻകലകൾക്ക് ഒരിക്കലും ഉണ്ടായിരിക്കില്ല.

കേരളത്തിന്റെ പ്രാചീനമായ സംസ്കൃത നാടകപാരമ്പര്യമാണ് കൂടിയാട്ടം. സംഘകാലകൃതിയായ ചിലപ്പതികാരത്തിൽ കൂടിയാട്ടത്തെപ്പറ്റി പരാമർശമുണ്ട്. രണ്ടായിരം വർഷത്തോളമെങ്കിലും പഴക്കം ഈ കലാപാരമ്പര്യത്തിന് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. യുനെസ്കോയുടെ പ്രത്യേകബഹുമതി ലഭിച്ച കലാരൂപം എന്ന സവിശേഷതയും ഇതിനുണ്ട്. കേരളത്തിലെ പല ക്ഷേത്രങ്ങളിലും കൂത്തും കൂടിയാട്ടവും പതിവായിരുന്നു. കഥകളിയിലെപ്പോലെ ചതുർവിധാഭിനയ രീതികൾ ഇതിലും ഉണ്ട്. ഇതിൽ അഭിനയം നിർവ്വഹിക്കുന്നത് ചാക്യാരാണ്. വാദ്യം കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതും ചുട്ടികുത്തുന്നതും വേഷം കെട്ടാൻ സഹായിക്കുന്നതും മംഗളശ്ലോകം ചൊല്ലുന്നതും ഗദ്യപ്രബന്ധം ചൊല്ലി വിവരിക്കുന്നതും നമ്പ്യാരാണ്. പാടുന്നതും സ്ത്രീവേഷം അവതരിപ്പിക്കുന്നതും നങ്ങ്യാരാണ്. സ്ത്രീകൾ നാടകാഭിനയത്തിലും മറ്റും സജീവമായിരുന്ന പതിവ് കേരളത്തിൽ പണ്ടുകാലം മുതലേ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നതിന്റെ തെളിവുകൂടിയാണിത്. സംസ്കൃത പാരമ്പര്യത്തിലൂന്നിയ നാടകപാരമ്പര്യമാണിതെങ്കിലും സംസ്കൃതവും മലയാളവും കലർന്ന രംഗഭാഷയാണിതിനുള്ളത്. വിദൂഷകൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത് മലയാളമാണ്. എന്നാൽ വിദൂഷകനില്ലാതെയും കൂടിയാട്ടം അവതരിപ്പിക്കാം. മിഴാവ്, കുഴിത്താളം, ഇടക്ക, കുഴൽ, ശംഖ് എന്നിവയാണ് ഇതിനുപയോഗിക്കുന്ന ഉപകരണങ്ങൾ.

കേരളീയമായ കഥാകഥനകലാരൂപമാണ് ചാക്യാർകൂത്ത്. കഥപറയുന്ന ചാക്യാരും മിഴാവുകൊട്ടുന്ന നമ്പ്യാരും കുഴിത്താളം പിടിക്കാൻ സഹായിയായ ഒരു നങ്ങ്യാരുമാണ് ഇതിന്റെ അവതരണത്തിനുവേണ്ടത്. ഫലിതപ്രയോഗവും സാമൂഹ്യവിമർശനവുമാണ് ഇതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രത്യേകത. നങ്ങ്യാർ കഥ പറയുന്ന രീതിയാണ് നങ്ങ്യാർകൂത്ത്. അർദ്ധക്ലാസ്സിക്കൽ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ഒരു കലാരൂപമാണ് ഓട്ടൻതുള്ളൽ.

നാടൻകലാരൂപങ്ങളും ക്ലാസ്സിക്കൽ കലാരൂപങ്ങളും നമ്മുടെ ഭൂതകാലത്തിലെ ചില സവിശേഷ വ്യവസ്ഥകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകൊണ്ടുണ്ടായവയാണ്. പലതും അതാത് വ്യവസ്ഥയുടെ ആശയങ്ങളെ പല നിലയിൽ പുനരുല്പാദിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. രാജവ്യവസ്ഥയോടും ജാതി-ജന്മിവ്യവസ്ഥയോടും കാർഷിക വ്യവസ്ഥയോടുമാണ് ഇവയിൽ പലതിനും ബന്ധമുള്ളത്. ആധുനിക സമൂഹത്തിന്റെ കലാരൂപം എന്ന നിലയിൽ രൂപപ്പെടുകയും സമൂഹത്തെ സ്വാധീനിക്കുകയും ചെയ്ത കലാരൂപങ്ങളാണ് നാടകം, കഥാപ്രസംഗം, സിനിമ തുടങ്ങിയവ. ഇവ ജനകീയവും മതേതരവുമായ കലാരൂപങ്ങളാണ്. മനസ്സുകൊണ്ട് പങ്കാളികളാകാനും അതേ സമയം പ്രേക്ഷകർക്ക് മാറിയിരുന്ന് ആസ്വദിക്കാനും കഴിയുന്ന കലാരൂപങ്ങളായിരുന്നു. കർഷക മുന്നേറ്റങ്ങളെയും മറ്റു സാമൂഹ്യ മുന്നേറ്റങ്ങളെയും വിമോചനാശയങ്ങളെയും നീറിപ്പിടിപ്പിക്കുന്നതിൽ ഈ കലാരൂപങ്ങൾ വലിയ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുണ്ട്. കേരളത്തിലെ നാട്ടിൻപുറങ്ങളിൽ ജാതി മത വ്യത്യാസങ്ങൾക്കപ്പുറം എല്ലാ മനുഷ്യരും ഒരു പൊതുസമൂഹമെന്ന നിലയിൽ, ആദ്യമായി ഒന്നിച്ചിരിക്കാൻ തുടങ്ങിയത് ഇത്തരം കലാവതരണങ്ങൾക്കു മുന്നിലായിരുന്നു.

മലയാളഗദ്യത്തിന്റെ വളർച്ച

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം, മിഷണറിഗദ്യം, അച്ചടിയുടെ വരവ്, വ്യാകരണ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം, പാഠപുസ്തകക്കമ്മിറ്റിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇവയ്ക്കെല്ലാം ശേഷമാണ് മലയാളത്തിൽ ആധുനിക ഗദ്യം രൂപപ്പെട്ടതെന്നാണ് പൊതുവായ അഭിപ്രായം. എന്നാൽ ഇതിനെല്ലാം മുമ്പും മലയാളത്തിൽ ഒരു ഗദ്യഭാഷ ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിന്റെ സ്വഭാവം പുതിയഗദ്യത്തിൽ നിന്നും തുലോം വ്യത്യസ്തമായിരുന്നുവെന്നു മാത്രം. മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ നിന്നും നമുക്ക് കിട്ടുന്നൊരു ഗദ്യമാതൃക നമ്പ്യാൻ തമിഴിന്റേതാണ്. കൂത്തിൽ കഥ പറുന്നതിനും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിനുമായി ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന ഈ ഗദ്യത്തിൽ തമിഴ്ചുവ കൂടുതലായിരുന്നു. ഭാഷാകൗടലീയത്തിൽ നിന്നു തുടങ്ങി ക്ഷേത്രഗ്രന്ഥ വരികളിലെ വൈദ്യം, വേദാന്തം തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള എഴുത്തുകളിലെത്തുമ്പോൾ തമിഴ്സ്വാധീനം കുറഞ്ഞുവരുന്നത് കാണാൻ കഴിയും. ഈ ഗദ്യവഴിയിലാണ് മേൽ സൂചിപ്പിച്ച തരത്തിലുള്ള ആധുനിക ഇടപെടൽ ഉണ്ടായത്.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യദശകം മുതൽക്കുതന്നെ തിരുവിതാംകൂറിലും മലബാറിലും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാലയങ്ങൾ ആരംഭിച്ചു. 1835-ൽ മെക്കാളെ പ്രഭുവിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസ റിപ്പോർട്ട് ഗവർണർ ജനറൽ അംഗീകരിച്ചതോടെ ഇന്ത്യയൊട്ടാകെ ഇത് വ്യാപകമായി. മലയാള ഭാഷയിൽ ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്വാധീനം വ്യാപകമായി. ഇതിനെ തുടർന്നുള്ള കാലത്താണ് 1829-ൽ റവ.ബെഞ്ചമിൻ ബെയ്‌ലിയുടെ ബൈബ്ൾ പരിഭാഷ മലയാളത്തിൽ പുറത്തുവരുന്നത്. ഇതിനും അഞ്ചുകൊല്ലം മുമ്പ് ചെറിയ കുട്ടികൾക്കായി ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്ന് പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയ ഏതാനും കഥകളും അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. ജർമ്മൻ പാതിരിയായ ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ടിന്റെ മലയാളനിഘണ്ടു (1872), മലയാള വ്യാകരണം, പാഠമാല, കേരളോല്പത്തി, കേരളപ്പഴമ, സഞ്ചാരിയുടെ പ്രയാണം, സത്യവേദഇതിഹാസം തുടങ്ങിയ കൃതികളും മലയാള ഗദ്യഭാഷയുടെ മുന്നേറ്റത്തിന് ഊർജ്ജം പകർന്നിട്ടുണ്ട്.

വിദ്യാഭ്യാസം ആധുനികീകരിച്ചതോടെ മലയാളത്തിൽ അതിനനുസരിച്ചുള്ള പുസ്തകങ്ങൾ ആവശ്യമായി വന്നു. അങ്ങനെയാണ് 1866-ൽ അണ്ണാജിരായർ എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പണ്ഡിതനും തുടർന്ന് കേരളവർമ്മ വലിയകോയിത്തമ്പുരാനും അദ്ധ്യക്ഷരായുള്ള പാഠപുസ്തകക്കമ്മിറ്റികൾ നിലവിൽ വന്നത്. ഓരോ ക്ലാസ്സിലേക്കും ആവശ്യമായ പാഠാവലികൾ, വിജ്ഞാനമഞ്ജരി, തിരുവിതാംകൂർ ചരിത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, സാമാന്യശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ പുസ്തകങ്ങൾ ഈ കമ്മിറ്റിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ തയ്യാറാക്കി. വിശാഖം തിരുനാൾ മഹാരാജാവ് 'മഹച്ചരിതസംഗ്രഹം' പോലെയുള്ള ജീവചരിത്ര സമാഹാരങ്ങളും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. തുടർന്നുവന്ന പാഠപുസ്തകക്കമ്മിറ്റി, ഭൂമിശാസ്ത്രം, ഊർജ്ജതന്ത്രം, പ്രകൃതിശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിൽ പുസ്തകങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചു. സാഹിത്യമേന്മ കുറഞ്ഞ ശാസനഭാഷാശൈലി,

മിഷണറിമാരുടെ പാതിരിമലയാള ശൈലി, സംസ്കൃത മലയാളങ്ങളുടെ മിശ്രഭാഷാശൈലി എന്നിവയായിരുന്നു ഇതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഗദ്യങ്ങളിൽ തെളിഞ്ഞിരുന്നത്. ഇതിൽ നിന്നെല്ലാം വ്യത്യസ്തമായി ഒരു പുതിയ മലയാള ഗദ്യശൈലി രൂപപ്പെടുത്താൻ ഇവരുടെ ഗദ്യരചനകൾക്ക് സാധിച്ചു. മതമുന്നേറ്റങ്ങൾ, നവീകരണ ശ്രമങ്ങൾ, സാങ്കേതിക വിദ്യാവികാസം, ആധുനികത എന്നിവയുടെയെല്ലാം സ്വാധീനം ഗദ്യഭാഷയുടെ വികാസത്തിൽ തെളിഞ്ഞുകാണാം. ഈ പ്രവണതകളോരോന്നും തിരികൊളുത്തിയ സാമൂഹ്യപ്രക്രിയയുടെ മുദ്രണങ്ങളെ ഗദ്യഭാഷാ വികാസത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മപഠനത്തിലൂടെ കണ്ടെടുക്കാൻ സാധിക്കും. സൈബർവിനിമയങ്ങളുടെ വർത്തമാനത്തിൽ മലയാള ഗദ്യശൈലിയിൽ മുമ്പില്ലാത്തവിധം ഇംഗ്ലീഷ് സ്വാധീനം പ്രകടമാകുന്നതും മാധ്യമം നല്കുന്ന സൗകര്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഇടയ്ക്കൊഴിവാക്കിയതും എന്നാൽ പണ്ട് നിലനിന്നിരുന്നതുമായ പലഭാഷാശൈലികളും ലിപിരീതികളും മറ്റും സജീവമായിത്തീരുന്നതും കാണാൻ കഴിയും.

ഭാഗം – 4

സാമൂഹ്യമുന്നേറ്റങ്ങളും കേരളസംസ്കാരവും

സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും കേരള സംസ്കാരവും

പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും അത്തരത്തിലുള്ള മറ്റു പരിഷ്ക്കാരങ്ങളുമെല്ലാം കേരളീയ സമൂഹത്തിലുണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും അതിന്റെ ഗുണവശങ്ങളൊന്നും തന്നെ കീഴാള ജനവിഭാഗങ്ങളുടെ ജീവിതത്തിൽ അനുഭവപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അവരുടെ ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി ബ്രിട്ടീഷ് സർക്കാരോ രാജാക്കന്മാരോ കാര്യമായ നടപടികളൊന്നുമെടുത്തിരുന്നില്ല. എന്നാൽ മിഷണറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇവർക്കിടയിൽ സജീവമായിരുന്നു. വിദ്യാഭ്യാസവും പത്രമാധ്യമങ്ങളും തുറന്നിട്ട പുതിയ ആശയലോകങ്ങൾ ഉപരിസമൂഹത്തിൽ നിന്നും കീഴാളരിലേക്ക് അരിച്ചെത്തിയിരുന്നു. ഇതിൽ മിഷണറിമാരുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളും ചെറുതല്ലാത്ത പങ്കുവഹിച്ചു. കീഴാളരിൽ അപൂർവ്വം ചിലർക്കെങ്കിലും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ തുറന്നുകിട്ടുകയും ചെയ്തു. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് കേരളത്തിൽ സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ നാമ്പിടാൻ തുടങ്ങിയത്. ചട്ടമ്പി സ്വാമികൾ, വൈകുണ്ഠസ്വാമികൾ, ശ്രീനാരായണഗുരു, സദാനന്ദസ്വാമി, ബ്രഹ്മാനന്ദശിവയോഗി, അയ്യങ്കാളി, വാഗ്ഭടാനന്ദൻ, ആഗമാനന്ദസ്വാമികൾ, മന്നത്ത് പത്മനാഭൻ, ടി.കെ. മാധവൻ, ശുഭാനന്ദഗുരു, കുമാരഗുരു, പണ്ഡിറ്റ് കെ.പി. കറുപ്പൻ, ഡോ.പല്പു, വക്കം അബ്ദുൾഖാദർ മൗലവി തുടങ്ങിയ വലിയൊരു നേതൃനിരതന്നെ ഈ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഭാഗമായുണ്ടായി. ഇത്തരം മുന്നേറ്റങ്ങൾ കൃത്യമായ സംഘടനാസ്വഭാവങ്ങൾ കൈവരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും കൂടി ആദ്യമായി ദൃശ്യമായത് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും വസ്ത്രധാരണത്തിനും വേണ്ടി നടന്ന കീഴാളമുന്നേറ്റങ്ങളിലാണ്. 1829ലും 1859ലും രണ്ടു ഘട്ടങ്ങളിലായാണ് ചാന്നാർസ്ത്രീകളുടെ മാറുമറക്കാനുള്ള അവകാശത്തിനുവേണ്ടി സമരം നടന്നത്. ഈ സമരത്തോടനുബന്ധിച്ചുണ്ടായ കലാപങ്ങളുടെ മറവിൽ ചാന്നാന്മാരുടെയും മറ്റും എത്രയോ വിദ്യാലയങ്ങൾ തീവെച്ചു നശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. അവർണ സമുദായങ്ങളുടെ അവകാശബോധത്തിനു പിറകിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിനും പങ്കുണ്ടെന്നുള്ളതിനാൽ അവർ പഠിക്കേണ്ടതില്ലെന്ന മനോഭാവം കൂടി ഇതിന്റെ പിറകിലുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, നശിപ്പിക്കപ്പെട്ട വിദ്യാലയങ്ങൾ പുനർനിർമ്മിക്കാനും പുതിയവകൂടി നിർമ്മിച്ചുകൊണ്ട് വിദ്യാഭ്യാസപരമായ മുന്നേറ്റമുണ്ടാക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾ അവർണർക്കിടയിലും സജീവമായി. തീവെക്കപ്പെട്ടതിനുശേഷം വീണ്ടും നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടവയുടെ കൂട്ടത്തിൽ തീവെച്ചസ്ക്കൂൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന വിദ്യാലയം ഇന്നും തിരുവനന്തപുരം ജില്ലയിൽ ഉണ്ട്.

1888–ൽ ശ്രീനാരായണഗുരു നടത്തിയ അരുവിപ്പുറം പ്രതിഷ്ഠയാണ് കേരളത്തിലെ സാമൂഹ്യ വിപ്ലവത്തിന് തിരികൊളുത്തിയ മറ്റൊരു പ്രധാന സംഭവം. ഏറ്റവും നിഷ്ഠൂരമായ ജാതിവ്യവസ്ഥ നിലനിന്നിരുന്ന കാലത്താണ് അവർണ്ണർക്ക് ക്ഷേത്രപ്രവേശനവും ക്ഷേത്രപരിസരത്തിലൂടെയുള്ള സഞ്ചാര സ്വാതന്ത്ര്യവും കൈവരുന്നതിന് അരനൂറ്റാണ്ട് മുമ്പാണ് ഈഴവനായ നാരായണഗുരു സംസ്കൃതം പഠിച്ച് പണ്ഡിതനായി അരുവിപ്പുറത്തൊരു ശിവലിംഗ പ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയത്. അക്കാലത്ത് സങ്കൽപ്പിക്കാവുന്നതിനുമപ്പുറത്തുള്ള സാമൂഹിക വിപ്ലവമായിരുന്നു അത്. ബ്രാഹ്മണീയവും സവർണ്ണവുമായ അധികാര ക്രമങ്ങളിൽ വിള്ളലുകൾ ഉണ്ടാക്കിയ സംഭവമായിരുന്നു അത്. തന്റെ പ്രവൃത്തിയെ ചോദ്യം ചെയ്ത സവർണ്ണരുടെ വാദങ്ങളുടെ മുനയൊടിച്ചുകളയാനുള്ള പ്രാപ്തി നാരായണഗുരുവിന്റെ പാണ്ഡിത്യത്തിന് ഉണ്ടായിരുന്നു. താൻ പ്രതിഷ്ഠിച്ചത് ഈഴവ ശിവനെയാണെന്ന മറുപടിക്ക് മുമ്പിൽ സവർണ്ണതയ്ക്ക് മറുപടികളില്ലാതെ പോയി. ജാതിയും മതവും ഉപേക്ഷിച്ച് വിശ്വമാനവരായി തീരാനും വിദ്യകൊണ്ട് പ്രബുദ്ധരാകാനും ഗുരു കേരളീയരെ ആഹ്വാനം ചെയ്തു. പാരമ്പര്യമായ തൊഴിലുകളിൽ നിന്നും നിവർത്തിക്കാനും വ്യവസായമുൾപ്പെടെയുള്ള പുതിയ തൊഴിലവസരങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനും ഗുരു അവരെ ഉപദേശിച്ചു. അയിത്തവും തീണ്ടലുമുൾപ്പെടെ സമൂഹത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന അന്ധവിശ്വാസങ്ങൾക്കും അനാചാരങ്ങൾ ക്കുമെതിരെയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കദ്ദേഹം നേതൃത്വം നല്കി. മാടൻ, മറുത, ചാത്തൻ, ചുടലമാടൻ, ചാമുണ്ഡി തുടങ്ങിയ ദുർദ്ദേവതാരാധനകളിൽ നിന്ന് അവർണ ജനങ്ങളെ വരേണ്യദൈവങ്ങളുടെ ആരാധനയിലേക്ക് നയിക്കാനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് കഴിഞ്ഞു. കള്ള്, ബലി തുടങ്ങിയ ആരാധനാരീതികളെ നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തി. കാവുകളെ

ക്ഷേത്രപാരമ്പര്യത്തോടടുപ്പിച്ചു. കേരളത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലായി നൂറോളം ക്ഷേത്രങ്ങളും അവയോടനുബന്ധിച്ച് വായനശാലകളും സ്ഥാപിച്ചു. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും ജാതി വിരുദ്ധസമരങ്ങൾക്കും വേണ്ടി 1903-ൽ ശ്രീനാരായണ ധർമ്മപരിപാലന സംഘം (എസ്.എൻ.ഡി.പി) എന്നപേരിൽ ഒരു സംഘടനയും അദ്ദേഹം ആരംഭിച്ചു. താലികെട്ട് കല്ല്യാണവും തെരണ്ടുകുളിയും പോലുള്ള അനാചാരങ്ങൾ ഇല്ലാതാക്കാനും വിവാഹരീതി പരിഷ്ക്കരിക്കാനുമുള്ള നിർദ്ദേശം ഗുരു അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതും ഇതേയോഗത്തിലാണ്. പ്രതിഷ്ഠാകർമ്മം ഉൾപ്പെടെ ബ്രാഹ്മണപുരോഹിത വർഗ്ഗത്തിനുമാത്രം അവകാശപ്പെട്ട സകലതും നാരായണഗുരു അവർണർക്കും നേടിക്കൊടുത്തു. ദീർഘകാലം എസ്.എൻ.ഡി.പി.യുടെ സിക്രട്ടറിയായിരുന്ന കുമാരനാശാനും ഡോ. പൽപ്പുവുമെല്ലാം ഈ സാമൂഹ്യമുന്നേറ്റത്തിന് നേതൃത്വം നല്കിയവരാണ്. മലബാറിൽ സി. കൃഷ്ണൻ, മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ, കൊറ്റ്യത്ത് കൃഷ്ണൻ തുടങ്ങിയവരും ഇത്തരം ആശയങ്ങൾക്ക് പ്രചാരം നൽകി.

എസ്.എൻ.ഡി.പി. യോഗത്തിനെ മാതൃകയായി എടുത്തുകൊണ്ട് ഒട്ടേറെ സാമൂഹ്യ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും പല സമുദായങ്ങളിൽ നിന്നും ഉയർന്നു വന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ഉണ്ടായിവന്ന തുടർച്ചയാണ് 1905-ൽ പുലയ സമുദായത്തിൽപെട്ട അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട സാധുജനപരിപാലന സംഘം.

സാധുജനപരിപാലന സംഘം രൂപീകരിക്കുന്നതിന് മുമ്പ് തന്നെ അയ്യങ്കാളിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ജാതിക്കെതിരായ സമരങ്ങൾ നടന്നിരുന്നു. തന്റെ 30-ാം വയസ്സിലാണ്, 1893-ൽ അയ്യങ്കാളി സ്വന്തമായി ഒരു വില്ലുവണ്ടി വാങ്ങി വെങ്ങാനൂരിൽ നിന്നും ബാലരാമപുരത്തേക്ക് വണ്ടിയിൽ സഞ്ചരിച്ചത്. സ്വന്തമായി കാറുണ്ടായിരുന്നിട്ടും അവർണ്ണന് സഞ്ചാര സ്വാതന്ത്ര്യം ഇല്ലാതിരുന്ന ക്ഷേത്ര പരിസരങ്ങളിലെ വഴിയിൽ നിന്നും വിട്ടുമാറി നടന്നുപോയിരുന്ന ആലുംമൂട്ടിൽ ചാന്നാനെ പോലെയായിരുന്നില്ല അയ്യങ്കാളി. കാളപോകുന്ന ഏത് വഴിയിലൂടെയും മനുഷ്യനും സഞ്ചരിക്കാമെന്നും അതിന് ആരുടെയും സമ്മതം ആവശ്യമില്ലെന്നുമായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിലപാട്. അയ്യങ്കാളിയുടെ യാത്ര തടയണമെന്ന് പലരും ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രതിരോധ സേനയേയും ഭയന്ന് ആരും നേരിട്ടതിന് തുനിഞ്ഞില്ല. തിരുവിതാംകൂറിലെ ദിവാനെപ്പോലെ വസ്ത്രം ധരിച്ച് നടന്ന അദ്ദേഹം ജാതിയുടെ പേരിൽ സവർണ്ണരെ എഴുന്നേറ്റ് നിന്ന് ബഹുമാനിക്കാൻ വിമുഖത കാണിച്ചു. പുലയർ മനുഷ്യരാണെന്ന് നിരന്തരം ഓർമ്മിപ്പിച്ച അദ്ദേഹം നെല്ലിന് പകരം ന്യായമായ കൂലി ചോദിക്കാനും ആഴ്ചയിലൊരുദിവസം സമാജത്തിന്റെ പരിപാടികൾക്കായി മാറ്റിവെക്കാനും അവരെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചു. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയിലാണ് സാധുജനപരിപാലന സംഘം രൂപപ്പെടുന്നത്. 1912-ൽ കൊച്ചിയിലെ പുലയന്മാർ കൃഷ്ണാതി ആശാന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ സംഘടിച്ച് അവകാശങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ശബ്ദമുയർത്തി. 1910-ൽ കെ.പി. കറുപ്പന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തേവരയിൽ വാലസമുദായ പരിഷ്ക്കാരിണി സഭ രൂപപ്പെട്ടു. തുടർന്നുള്ള വർഷങ്ങളിൽ സമാനമായ സഭകൾ കേരളത്തിന്റെ പലഭാഗങ്ങളിലും രൂപപ്പെട്ടു.

ഇത്തരം സംഘടനകളുടെ പ്രവർത്തനഫലമായി അവർണ സമുദായങ്ങൾ സവർണ സമുദായത്തിന് സമാന്തരമായി വളർന്നുവന്നു. സ്വന്തം സംഘടനയും വിദ്യാലയങ്ങളും ക്ഷേത്രങ്ങളും വായനശാലകളും എല്ലാം ചേർന്ന് ഈ വളർച്ചക്കാവശ്യമായ സംവിധാനങ്ങളൊരുക്കി. ഇതുണ്ടാക്കിയ അലയൊലികൾ കീഴ്ജാതികളിൽ മാത്രമൊതുങ്ങിയില്ല. സവർണജാതികളിലും മറ്റു മതങ്ങളിലും പൊതുസമൂഹത്തിലുമെല്ലാം ഇതിന്റെ പ്രകമ്പനങ്ങൾ അനുഭവപ്പെട്ടു. 'നായർ സമാജം' എന്ന സംഘടനയാണ് നായന്മാർക്കിടയിൽ അവരുടെ അവകാശങ്ങൾക്കായി പ്രവർത്തിച്ചത്. 1907-ലാണ് മന്നത്ത് കൃഷ്ണൻനായരുടെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ നായർ സമുദായത്തിന്റെ ആദ്യവാർഷികയോഗം നടന്നത്. വിവാഹം നിയമവിധേയമാക്കുക, പുരുഷന്റെ സ്വത്തിൽ അയാളുടെ ഭാര്യയ്ക്കും അവകാശമുണ്ടാകുക തുടങ്ങിയ അഭിപ്രായങ്ങൾ ഈ യോഗം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ഹിന്ദുക്ഷേത്രങ്ങളിൽ നായന്മാർക്കുണ്ടായിരുന്ന വിവേചനങ്ങൾക്കെതിരായി പിൽക്കാലത്ത് പ്രതിഷേധങ്ങളുണ്ടായി. സംബന്ധവിവാഹം, ബഹുഭാര്യാത്വം, ബഹുഭർതൃത്വം തുടങ്ങിയവയിൽ നിന്ന് മാറി പരിഷ്കൃത വിഭാഗം, മക്കത്തായ ദായക്രമം, ആളോഹരി സ്വത്തവകാശം, വിദ്യാഭ്യാസ പുരോഗതി തുടങ്ങിയ സമുദായത്തിന്റെ ആവശ്യങ്ങൾ തുടർന്നേറ്റെടുത്തത് നായർ സർവ്വീസ് സൊസൈറ്റിയായിരുന്നു.

1907-ൽ തന്നെയാണ് 'നമ്പൂതിരിമാരെ മനുഷ്യരാക്കാൻ' വേണ്ടി 'യോഗക്ഷേമസഭ' എന്ന സംഘടന രൂപീകൃതമായത്. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം നേടിയെടുക്കുക, കൂട്ടുകുടുംബ വ്യവസ്ഥ അവസാനിപ്പിച്ച് കുടുംബഭാഗം അനുവദിക്കുക, അഫൻ നമ്പൂതിരിമാർക്ക് സ്വസമുദായ വേളി അനുവദിക്കുക തുടങ്ങിയ

ആവശ്യങ്ങൾ സഭ മുന്നോട്ടുവെച്ചു. സഭയ്ക്കുള്ളിൽ തന്നെ വളർന്നു വന്ന ഉണ്ണിനമ്പൂതിരി പ്രസ്ഥാനം ഘോഷാബഹിഷ്ക്കരണവും, വിധവാ വിവാഹവും പോലുള്ള കുറെക്കൂടി വിപ്ലവകരമായ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെച്ചു.

മുസ്ലീംങ്ങൾക്കിടയിൽ അത്തരമൊരു പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയത് വക്കം അബ്ദുൾഖാദർ മൗലവി ആയിരുന്നു. എസ്.എൻ.ഡി.പി.യുടെ ചുവട് പിടിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഇസ്ലാംധർമ്മപരിപാലനസംഘം എന്ന സംഘടന രൂപീകരിച്ചത്. നിരാശ്രയവും നിശ്ചലവും നിർജ്ജീവവുമായി കിടന്ന കേരളത്തിലെ ഇസ്ലാമിനെ ചൈതന്യഭരിതമാക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചത്. 1922–ൽ കൊടുങ്ങല്ലൂരിൽ രൂപംകൊണ്ട കേരള മുസ്ലീം ഐക്യസംഘത്തിന്റെ 1–ാം വാർഷിക സമ്മേളനത്തിലെ അധ്യക്ഷനും അദ്ദേഹമായിരുന്നു. തിരുവിതാംകൂർ മുസ്ലിംമഹാജന സഭ എറണാകുളത്തുണ്ടായ 'മുസ്ലിം അനാചാര വിധ്വംസക സംഘം' എന്നീ സംഘടനകൾക്കും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിന്തുണയുണ്ടായിരുന്നു. മുസ്ലീം സമുദായത്തിനെ ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിലേക്ക് ആകർഷിക്കുന്നതിന് അദ്ദേഹം പ്രഥമ പരിഗണന നല്കി. സമുദായ പുരോഗതിക്ക് വേണ്ടി സമുദായത്തിനകത്തുനിന്നുതന്നെ പരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുണ്ടാകണമെന്ന പക്ഷക്കാരനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. സമുദായത്തിനകത്തുനിന്നും സാഹിത്യകാരന്മാരുണ്ടാകണമെന്നും സമുദായത്തിലെ ദുരാചാരങ്ങളെ എതിർത്തുകൊണ്ടുള്ള സാഹിത്യ രചനകളുണ്ടാകണമെന്നും അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. ഇസ്ലാംമതം സ്ത്രീകൾക്ക് നല്കിയിരുന്ന ഉന്നതമായ പദവികളെ ഓർമ്മിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് യാഥാസ്ഥിതിക മുസ്ലീങ്ങളുടെ സ്ത്രീവിരുദ്ധതയെ അദ്ദേഹം എതിർത്തിരുന്നത്.

ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി ഇതിനും മുൻപ് കേരളീയ മുസ്ലീങ്ങളെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചത് 1847–ൽ മലപ്പുറത്തെ വെളിയംകോട്ട് ജനിച്ച സയ്യിദ് സനാവുല്ലാഹ് മക്തി സഖാഫ് തങ്ങൾ ആയിരുന്നു. മതപ്രചാരണത്തിലേർപ്പെടുകയും പിന്നീട് മതത്തിനകത്തുള്ള ജീർണതക്കെതിരായി പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്ത പണ്ഡിതനാണദ്ദേഹം. 'വഞ്ചിക്കപ്പെടാതിരിപ്പാനായി ദേശഭാഷ അഭ്യസിപ്പിൻ' എന്ന നബിവചനത്തെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് മാതൃഭാഷാ പഠനത്തെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചയാളാണദ്ദേഹം. പ്രവാചകൻ നടത്തിയിരുന്നത് മതപാഠശാലകളായിരുന്നില്ല, വിദ്യാലയങ്ങളായിരുന്നു എന്ന വാദമായിരുന്നു അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. വിദ്യാലയങ്ങളിൽ ആൺകുട്ടികളോടൊപ്പം തന്നെ പെൺകുട്ടികൾക്കും സ്ഥാനമുണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ഇത്തരം കാര്യങ്ങൾ പ്രായോഗികമാക്കുന്നതിനായി ഇസ്ലാമിനകത്ത് ആദ്യകാലങ്ങളിൽ അതിശക്തമായി നിലകൊണ്ടയാളാണ് മൗലാനാ ചാലിലകത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജി. ചെറുശ്ശേരി അഹമ്മദ്കുട്ടി മൗലവിയാണ് ചാലിലകത്ത് കുഞ്ഞഹമ്മദ് ഹാജിയെ ദാറുൽ ഉലൂം അറബിക് കോളേജിലേക്ക് ക്ഷണിച്ചത്. മദ്രസാപഠനരീതിയിൽ അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്ന വ്യത്യസ്ത സമീപനം വാഴക്കാട് പള്ളി അധികാരികൾകൂടി അംഗീകരിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് അദ്ദേഹം മതപാഠശാലയിൽ മതവിഷയങ്ങൾക്കു പുറമെ ഗണിത ശാസ്ത്രം, തത്വശാസ്ത്രം, തർക്കശാസ്ത്രം, ഭൂമിശാസ്ത്രം, ഭൗതികശാസ്ത്രം, ജീവശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവകൂടി പഠിപ്പിച്ചുതുടങ്ങിയത്. മലയാളഭാഷ പ്രത്യേകമായി പഠിപ്പിക്കുന്നതിലും അദ്ദേഹം താല്പര്യം കാണിച്ചു. ആൺകുട്ടികൾക്കും പെൺകുട്ടികൾക്കും ഒരുപോലെ മതപാഠശാലയിൽ പ്രവേശനം നല്കി. ഗ്ലോബും അറ്റ്ലസും ഇന്ദുലേഖാനോവലുംവരെ ക്ലാസ്സിൽ പരിചയപ്പെടുത്തി. മൗലാനാ അബ്ദുൽകലാം ആസാദിന്റെ 'അൽഹിലാൽ', 'അൽബലാഗ്' എന്നീ പത്രങ്ങൾ വായിച്ചിരുന്ന കുഞ്ഞഹമ്മദ്ഹാജി ഒരു ബ്രിട്ടീഷ് വിരോധിയും കോൺഗ്രസ്സ് അനുഭാവിയും കൂടിയായിരുന്നു. വക്കം അബ്ദുൽഖാദർ മൗലവിയാകട്ടെ സാമുദായികമായ പ്രവർത്തനങ്ങളോടൊപ്പംതന്നെ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളും ഏറ്റെടുത്തു നടത്തിയിരുന്ന ആളായിരുന്നു. ഇതിനെല്ലാമുപരി, സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപ്പിള്ളയെ സ്വദേശാഭിമാനിയാക്കിയ, സ്വദേശാഭിമാനി പത്രത്തിന്റെ പ്രസാധകൻ കൂടിയായിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ പത്രമാസികാ പ്രവർത്തനങ്ങൾ

അച്ചടിയുടെ കണ്ടുപിടുത്തം ലോകത്ത് വിവരത്തിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും വ്യാപനം എളുപ്പമാക്കിത്തീർത്തു. അതോടുകൂടി ലോകത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെയും വ്യവസ്ഥയുടെ ഗതിയെയും തീരുമാനിക്കുന്നതിൽ അച്ചടിക്കും അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സന്നാഹങ്ങൾക്കും വളരെ പ്രധാനമായ പങ്കുണ്ടെന്നു വന്നു. ഇന്ന് അതിന്റെ വലിയൊരു പങ്ക് ഇലക്ട്രോണിക് ആശയവിനിമയ സംവിധാനത്തിന്

കൂടി കൈവന്നു. അക്കാലത്ത് ജീവിതത്തിന്റെ സർവ്വ മണ്ഡലങ്ങളിലും നടക്കുന്ന സംഭവങ്ങളും പുതിയ പ്രവണതകളും ജനങ്ങളിലേക്കെത്തിയിരുന്നത് പത്രമാസികകളിലൂടെയായിരുന്നു. കേരളത്തിൽ ആദ്യമായി സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ട അച്ചുകൂടം കോട്ടയം സി.എം.എസ്. കോളേജിലെ സി.എം.എസ് പ്രസ്സാണ്. 1821 ഒക്ടോബർ 18ന് ആംഗ്ലിക്കൻ മിഷനറിയായ ബെഞ്ചമിൻ ബെയ്‌ലിയാണ് ഇത് സ്ഥാപിച്ചത്. ജർമ്മൻ മിഷനറി പ്രവർത്തകനായ ഹെർമൻ ഗുണ്ടർട്ട് 1845 ഒക്ടോബർ 23–ന് തലശ്ശേരി ഇല്ലിക്കുന്നിലെ തന്റെ വീടിന്റെ കോലായിൽ മറ്റൊരു പ്രസ്സും സ്ഥാപിച്ചു. ഈ കല്ലച്ചിൽ നിന്നാണ് 1847 ജൂണിൽ 'രാജ്യസമാചാരം' എന്ന പത്രവും ഒക്ടോബറിൽ 'പശ്ചിമോദയം' എന്ന പത്രവും അച്ചടിച്ചത്. ഇവ രണ്ടും മതപ്രചാരണത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളവയായിരുന്നു. ഇവ അധികകാലം തുടരാനും സാധിച്ചിരുന്നില്ല. 1848 വൃശ്ചികം ഒന്നാം തീയ്യതി സി.എം.എസ്.പ്രസ്സിൽനിന്നും 'ജ്ഞാനനിക്ഷേപം' (ജ്ഞാനനിക്ഷെപം) എന്ന പത്രവും പുറത്തിറങ്ങി. മതപ്രചാരണം ഇതിന്റെയും ഒരു ലക്ഷ്യമായിരുന്നെങ്കിലും വിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രസാരണവും അതുപോലെ പ്രധാനപ്പെട്ട ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. മാസത്തിലൊരിക്കൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്ന ഈ പത്രത്തിൽ നോവലുകൾ ഖണ്ഡശ്ശ : പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നതായും (പുല്ലേലിക്കുഞ്ചു) പുസ്തക നിരൂപണം നടത്തിയിരുന്നതായും ജി.പ്രിയദർശൻ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. 1864–ൽ 'പശ്ചമിതാരക', 1876–ൽ 'സത്യനാദകാഹളം' തുടങ്ങിയ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ പുറത്തുവന്നു. കൊച്ചിയിലെ ഗുജറാത്തി വ്യാപാരിയായ ദേവ്ജി ഭീംജിയുടെ ഉടമസ്ഥതയിൽ കണ്ടത്തിൽ വർഗീസുമാപ്പിളയുടെ പത്രാധിപത്യത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'കേരളമിത്രം' ആണ് മലയാളത്തിലെ ആദ്യത്തെ യഥാർത്ഥ വർത്തമാന പത്രം. സർക്കാരിനെ വിമർശിക്കുന്ന വാർത്തകൾ വന്നതോടെ പ്രസ്സിൽ അച്ചടിക്കുന്നവ മുൻകൂറായി സർക്കാരിനെ കാണിച്ച് അനുവാദം വാങ്ങണമെന്ന നിയന്ത്രണം തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാർ ഏർപ്പെടുത്തി. 1888–ൽ ആരംഭിച്ച മലയാളമനോരമ പത്രം തിരുവിതാംകൂർ സർക്കാരിന്റെ ഉത്തരവിനെ തുടർന്ന് 1938–ൽ അടച്ചുപൂട്ടുകയും 1947–ൽ വീണ്ടും പ്രസിദ്ധീകരണമാരംഭിക്കുകയും ചെയ്തു. 1923–ൽ കെ.പി.കേശവമേനോന്റെ പത്രാധിപത്യത്തിൽ കോഴിക്കോട്ടു നിന്നാരംഭിച്ച മാതൃഭൂമി ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തുടിപ്പുകൾ തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്ന പത്രം കൂടിയായിരുന്നു. ആഴ്ചയിൽ മൂന്നുദിവസമായിറങ്ങിയ പത്രം 1930 ലാണ് ദിനപത്രമായി മാറിയത്. 1903–ലാണ് വക്കം അബ്ദുൾഖാദർമൗലവിയുടെ ഉടമസ്ഥതയിൽ പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പത്രാധിപരായി 'സ്വദേശാഭിമാനി' പത്രം ആരംഭിച്ചത്. പിന്നീട് ഇതിന്റെ പത്രാധിപരായി വന്ന രാമകൃഷ്ണപിള്ളയെ സർക്കാരിനെതിരായ രൂക്ഷവിമർശനത്തിന്റെ പേരിൽ 1910 സപ്തംബർ 26–ന് തിരുവിതാംകൂറിൽ നിന്നും നാടുകടത്തുകയുണ്ടായി. കാറൽമാർക്സിന്റെയും ഗാന്ധിജിയുടെയും ജീവചരിത്രങ്ങൾക്കു പുറമേ എന്താണ് വൃത്താന്തപത്ര പ്രവർത്തനമെന്ന് മലയാളികൾക്ക് പരിചയപ്പെടുത്തിയതും രാമകൃഷ്ണപിള്ളയായിരുന്നു. ക്ലോറോഫോമിന്റെ അത്ഭുതകരമായ കണ്ടുപിടുത്തം മുതൽ തൊഴിലാളിസമരങ്ങളും സ്വാതന്ത്ര്യസമരങ്ങളും വരെ ലോകത്തു നടക്കുന്ന മാറ്റങ്ങളുടെയും സംഭവവികാസങ്ങളുടെയും അതിവിശാലമായ ഒരു ലോകം പത്രപ്രവർത്തനത്തിലൂടെ മലയാളിക്കുമുമ്പിൽ തുറന്നുവെക്കപ്പെട്ടു. അതുവഴി ഒരു പുതിയ പൊതുമണ്ഡലം രൂപപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഇതിന്റെ പുതിയ വെളിച്ചത്തിൽ ലോകത്തെയും അവനവനെയും കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമായി അറിയാനും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്താനും പുനർനിർമ്മിക്കാനുമുള്ള പ്രേരണകൾ കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ സജീവമായി.

ജനാധിപത്യത്തിന്റെ നെടുംതൂണുകളിലൊന്നായ മാധ്യമങ്ങൾക്ക് ഇന്ന് കേരളീയ പൊതുജീവിതത്തിൽ നിർണായകമായ സ്വാധീനമാണുള്ളത്. കേരളത്തിലെ 66% ജനങ്ങൾ റേഡിയോ കേൾക്കുന്നവരും 61% ടെലിവിഷൻ കാണുന്നവരും 48.2% ജനങ്ങൾ പത്രം വായിക്കുന്നവരും 29.4% ജനങ്ങൾ ആനുകാലികങ്ങൾ വായിക്കുന്നവരുമാണ്. (ഡോ. കെ.പി.അരവിന്ദൻ, 2006:137). കേരളീയ ജീവിതം ദിവസേന ആരംഭിക്കുന്നത് ജീവിതത്തിനുമേൽ വന്നുവീഴുന്ന 35–40 ലക്ഷം പത്രങ്ങളിൽനിന്നാണ്. ഇതിനേക്കാൾ എത്രയോ മടങ്ങുകളാണ് അവ വായിക്കുന്നത്. പത്രങ്ങളിലും ടെലിവിഷനുകളിലും ദൈനംദിന സംഭവങ്ങൾ വാർത്തകളാകുമ്പോൾ ആ വാർത്തകളിൽ ജീവിക്കുന്ന ശീലം മലയാളികളിൽ ശക്തമാണ്. സമകാലിക ലോകത്തിന് നേരെ ട്യൂൺ ചെയ്തുവെക്കപ്പെട്ടവരാണ് ശരാശരി കേരളീയർ. കേരളീയരുടെ സാമൂഹ്യാവബോധവും പ്രതികരണശേഷിയും ഒരളവുവരെയെങ്കിലും നിർണ്ണയിക്കാനും നിയന്ത്രിക്കാനും കഴിയുന്ന മട്ടിൽ ഇന്ന് കേരളത്തിലെ മാധ്യമങ്ങൾ പ്രബലമാണ്. നെറ്റിലും ബ്ലോഗിലും ഫെയിസ്ബുക്കിലുമെല്ലാമുള്ള പുതുമലയാളത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം മലയാളിയിൽ ഇത്തരം മാധ്യമങ്ങൾക്കുള്ള സ്വാധീനം പോലെത്തന്നെ മലയാളി എങ്ങിനെ സ്വയം ലോകത്തിന് മുന്നിൽ തന്നെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു എന്നതിന്റെ ഉദാഹരണം കൂടിയാണ്.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ കേരളീയഭൂമിക

1885–ലാണ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സ് രൂപീകരിച്ചത്. അധികം വൈകാതെ തന്നെ മലബാറിൽ നിന്നും അതിൽ അംഗങ്ങളുണ്ടായി. 1897–ലെ അമരാവതീ സമ്മേളനത്തിൽ അദ്ധ്യക്ഷനായിരുന്നത് മലബാറിൽ നിന്നുള്ള സർ. സി. ശങ്കരൻനായരായിരുന്നു. 1903–ൽ കോഴിക്കോട് വെച്ച് കോൺഗ്രസ്സിന്റെ രാഷ്ട്രീയസമ്മേളനം ചേർന്നു. 1908–ലാണ് കോഴിക്കോട് ആദ്യമായി ഒരു ജില്ലാ കമ്മറ്റി രൂപം കൊണ്ടത്. 1916–ൽ ഡോ. ആനീബസന്റ് സ്ഥാപിച്ച ആൾ ഇന്ത്യ ഹോം റൂൾ ലീഗിന്റെ ഒരു ശാഖ അക്കാലത്ത് തന്നെ മലബാറിൽ പ്രവർത്തനം ആരംഭിച്ചിരുന്നു. ഹോം റൂൾ ലീഗിന്റെയും കോൺഗ്രസ്സിന്റെയും നേതൃത്വം കെ. പി. കേശവമേനോനായിരുന്നു.

തിരുവിതാംകൂറിൽ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വിദ്യാർത്ഥി – യുവജനപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും സമരങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും നേരത്തെ തന്നെ നടന്നിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ശാഖ ആദ്യമായി രൂപീകരിച്ചത് 1937 സപ്തംബറിലാണ്. വൈക്കം രാമകൃഷ്ണപ്പിള്ളയുടെ ആഫീസിൽ ചേർന്ന യോഗത്തിൽ ചങ്ങനാശ്ശേരി പരമേശ്വരൻ പിള്ളയായിരുന്നു പ്രസിഡണ്ട്. രണ്ട് മാസം കൊണ്ട് 1023 പേർ കോൺഗ്രസ്സിൽ അംഗങ്ങളായി. 1937 നവംബറിൽ തിരുവനന്തപുരം ക്യാപ്പിറ്റോൾ സിനിമാഹാളിൽ ഡോ. പട്ടാഭി സീതാരാമയ്യരുടെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ സംസ്ഥാന രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനം നടത്തി. 1938 ഫിബ്രവരിയിൽ പട്ടം എ താണുപ്പിള്ള അദ്ധ്യക്ഷനായി തിരുവിതാംകൂർ സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ്സ് നിലവിൽ വന്നു.

ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ ഒരു ശാഖ തൃശൂരിൽ പ്രവർത്തനമാരംഭിച്ചത് 1919 മുതലാണ്. 1937–ൽ തൃശൂരിൽ ഡോ. പട്ടാഭിസീതാരാമയ്യരുടെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനം സംഘടിപ്പിച്ചു. അമ്പാട്ടുശിവരാമമേനോനെപ്പോലുള്ളവരായിരുന്നു കൊച്ചിയിൽ കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് നേതൃത്വം നൽകിയിരുന്നത്.

1890–കളിലാരംഭിച്ച് 1930–കളിലെത്തുമ്പോഴേക്കും കേരളത്തിലെല്ലായിടത്തും കോൺഗ്രസ്സിന് മെച്ചപ്പെട്ട സംഘടനാസംവിധാനവും സജീവമായ പ്രവർത്തനങ്ങളും ഉണ്ടായി വരുന്നതായി കാണാം. ഈ മാറ്റം അവർ ഏറ്റെടുത്ത പ്രവർത്തനങ്ങളിലും മുന്നോട്ടുവെച്ച മുദ്രാവാക്യങ്ങളിലും കൂടി പ്രകടമായിരുന്നു. തിരുവിതാംകൂറിലും കൊച്ചിയിലും ബ്രിട്ടീഷുകാർക്ക് കീഴടങ്ങി നില്ക്കുന്ന രാജഭരണമാണുണ്ടായിരുന്നത്. മലബാറാകട്ടെ നേരിട്ടുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് വാഴ്ചയ്ക്കു കീഴിലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മൂന്നു നാട്ടിലെയും ജനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ അനുഭവങ്ങളുടെ ആവൃത്തിയിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടായിരുന്നു. ഇതിന്റെ പ്രതിഫലനം കോൺഗ്രസ്സ് പ്രവർത്തനത്തിലും സമരത്തിലും ഉണ്ടായിരുന്നു. നാല്പതുകളുടെ പകുതിവരെ തിരുവിതാംകൂർ കോൺഗ്രസ്സും കൊച്ചി കോൺഗ്രസ്സും ഉത്തരവാദ ഭരണത്തെക്കുറിച്ചാണ് ചർച്ച ചെയ്തത്. സമരം ചെയ്തതും ഇതിനുവേണ്ടിയായിരുന്നു. 1928 –ൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ പയ്യന്നൂരിൽ ചേർന്ന രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനം ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം പൂർണ്ണ സ്വരാജ് ആണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കാൻ ഇന്ത്യൻ നാഷനൽ കോൺഗ്രസ്സിനോടഭ്യർത്ഥിക്കുന്ന പ്രമേയം പാസ്സാക്കിയിരുന്നു. 1931 മെയ് 5–ാം തീയതി വടകരയിൽ ജെ.എം. സെൻഗുപ്തയുടെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ ചേർന്ന അഞ്ചാമത് രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനമാണ് ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രമേയം അംഗീകരിച്ചത്. ഐക്യകേരളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആദ്യത്തെ ആലോചനകൾ ഉണ്ടായതും ഈ സമ്മേളനത്തിൽ വെച്ചാണ്. തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, മലബാർ എന്നീ മൂന്നു സംസ്ഥാനങ്ങൾ ഒരു സബ്ഫെഡറേഷനായി സംഘടിപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്ന പ്രമേയം 1937–ൽ തിരുവനന്തപുരത്ത് നടന്ന തിരുവിതാംകൂർ സ്റ്റേറ്റ് കോൺഗ്രസ്സ് രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനത്തിലും അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു. ഇതിനുമുമ്പ് 1921 ഏപ്രിലിൽ ഒറ്റപ്പാലത്തു വെച്ച് മൂന്നു സംസ്ഥാനങ്ങളിലെയും പ്രതിനിധികൾ പങ്കെടുത്ത അഖിലകേരള രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനം ടി. പ്രകാശിന്റെ അദ്ധ്യക്ഷതയിൽ നടന്നിരുന്നു.

യുദ്ധവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സർക്കാർ നയങ്ങൾ ജനങ്ങളെ ബോധ്യപ്പെടുത്തി പിന്തുണ ആർജ്ജിക്കുന്നതിനായുള്ള ഒരു യോഗം 1916–ൽ കോഴിക്കോട് ടൗൺഹാളിൽ വിളിച്ചു ചേർത്തിരുന്നു. ആ യോഗത്തിൽ മലയാളത്തിൽ സംസാരിക്കുന്നതിനുള്ള അവകാശം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടതിൽ പ്രതിഷേധിച്ച് കെ.പി. കേശവമേനോൻ യോഗത്തിൽ നിന്നിറങ്ങിപ്പോയി. അദ്ദേഹത്തോടൊപ്പം ബഹുഭൂരിഭാഗം ജനങ്ങളും ഇറങ്ങിപ്പോയി. ഇത് മലയാളിയുടെ ആത്മാഭിമാനത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച ഒരു സംഭവമായിരുന്നു. കോൺഗ്രസ്സ്

പ്രവർത്തനങ്ങളെ ആവേശം കൊള്ളിക്കുകയും ചെയ്തു. കൊച്ചിയിലും തിരുവിതാംകൂറിലും ഉത്തരവാദ ഭരണത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളുമാണ് ഏറ്റവും സജീവമായി നടന്നത്. അവർണരുടെ സഞ്ചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി നടന്ന സമരങ്ങളിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ ഒന്നായിരുന്നു വൈക്കം സത്യാഗ്രഹം. (1924–25) ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ഈ സമരത്തിൽ പങ്കെടുക്കാൻ ഗാന്ധിജി കേരളത്തിലെത്തിയിരുന്നു. നിസ്സഹകരണ പ്രസ്ഥാനം, നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനം തുടങ്ങിയവ കൂടുതൽ സജീവമായിരുന്നത് മലബാറിലായിരുന്നു. 1930–ൽ പയ്യന്നൂരിലും കോഴിക്കോടും മറ്റും നടന്ന ഉപ്പുസത്യാഗ്രഹത്തിൽ കേരളത്തിന്റെ നാനാഭാഗങ്ങളിൽ നിന്നും വിശേഷിച്ച് മലബാറിൽ നിന്നും നൂറുകണക്കിനാളുകൾ പങ്കെടുത്തു. ഇതേപോലെ ജനപിന്തുണയാർജ്ജിച്ച മറ്റൊരു സമരം 1931 നവംബർ 1 മുതൽ കെ. കേളപ്പന്റെയും എ.കെ. ഗോപാലന്റെയും മറ്റും നേതൃത്വത്തിൽ അവർണരുടെ ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനുവേണ്ടി നടത്തിയ ഗുരുവായൂർ സത്യാഗ്രഹമാണ്.

കേരളത്തെ ആന്തരികമായി ഏകീകരിക്കുകയും മഹത്തായ ഇന്ത്യയോട് കണ്ണിചേർക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ഇതിലൂടെ നടന്നത്. ഇത്തരമൊരു ഉദ്ഗ്രഥനം ഒരു ഭാഗത്തു നടക്കുമ്പോൾത്തന്നെ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ, വിശേഷിച്ചും കേരളത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന വൈവിധ്യങ്ങളെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും ജനാധിപത്യരീതിയിൽ പ്രതിനിധീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളും സജീവമായി. 1930–കളുടെ പകുതിയോടെ കേരളത്തിൽ കർഷക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപമെടുക്കുകയും കർഷക സംഘങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ സജീവമാവുകയും ചെയ്തു. ഇതു പതുക്കെ തൊഴിലാളികളുടെ അവകാശ സമരങ്ങളിലേക്കു നയിച്ചു. സോഷ്യലിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളോട് പ്രതിബദ്ധതയുള്ള ഒരു പുതിയ വിഭാഗം ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ്സിനകത്ത് ശക്തിപ്രാപിച്ചു. സോഷ്യലിസ്റ്റ് കോൺഗ്രസ് പാർട്ടി എന്നറിയപ്പെട്ട ഇവർ, കർഷകസമരങ്ങളോടും മറ്റും അനുകൂല നിലപാടെടുത്തു. 1939–ലാണ് കോൺഗ്രസ്സ് സോഷ്യലിസ്റ്റ് പാർട്ടി മലബാറിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയായി മാറിയത്.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനവും മലയാള സാഹിത്യവും

കൊളോണിയൽ വിരുദ്ധസമരങ്ങൾ ലോകമെമ്പാടും പല രൂപങ്ങൾ കൈവരിച്ചിരുന്നു. ഇന്ത്യയിൽ ജാതിവിരുദ്ധ, ജന്മിവിരുദ്ധ സമരങ്ങളും ദേശീയ സ്വാന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരങ്ങളും ഇതിന്റെ വ്യത്യസ്തമുഖങ്ങളായിരുന്നു. ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം ഇത്തരം സമരങ്ങൾക്ക് ആശയപരമായ പിന്തുണ ലഭിക്കാൻ സഹായിച്ചു. സാമൂഹ്യ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഈ മുന്നേറ്റത്തിന് സംഘടിത രൂപം നല്കി. ഈ സമരത്തെയും അതിനോടുബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളെയും അവസ്ഥകളെയും വൈകാരികാനുഭവമാക്കി മാറ്റി, സമരത്തെ ജനകീയമാക്കുന്നതിന് സഹായകമായ നിരവധി സാഹിത്യരചനകളും അക്കാലത്തുണ്ടായി. ഇതിൽ ഏറ്റവും സജീവമായിരുന്ന ഒരു മേഖല കവിതയുടേതാണ്. ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയുടെ ശക്തനായ വക്താവായി മലയാളകവിത ഉയർത്തിക്കാട്ടുന്ന ഒരു കവിയാണ് വള്ളത്തോൾ നാരായണമേനോൻ.

നിസ്സഹകരണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും മറ്റും പശ്ചാത്തലത്തിൽ 1922–ലാണ് ഗാന്ധിജിയെ പ്രകീർത്തിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ‘എന്റെ ഗുരുനാഥൻ’ എന്ന കവിത പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. മാതൃഭൂമിയെ അമ്മയായി ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടും അതിന്റെ പ്രകൃതിഭംഗിയെയും സാംസ്കാരിക പൈതൃകത്തെയും വർണിച്ചുകൊണ്ടും എഴുതിയ ‘മാതൃവന്ദനം’ (1918) എന്ന കവിതയും ഏറെ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

‘കൃഷിക്കാരുടെ പാട്ട്’, ‘ഐക്യമേ സേവ്യോൽസേവ്യം’, ‘കർഷകജീവിതം’, ‘എന്റെ ഭാഷ’ തുടങ്ങിയ കവിതകളുടെയും അടിസ്ഥാനാശയമായി ദേശസ്നേഹം തന്നെയാണുള്ളത്. കൊളോണിയൽ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രചാരണത്തെ ഭാരതീയമായ ചില പാരമ്പര്യങ്ങളെക്കൊണ്ടും കാവ്യസംസ്കൃതികൊണ്ടും തടയാൻ ശ്രമിച്ച കവി കൂടിയാണദ്ദേഹം.

ദേശീയപ്രസ്ഥാനവുമായോ അതിന്റെ ആശയങ്ങളുമായോ നേരിട്ടു ബന്ധപ്പെടുന്ന രചനകളേക്കാൾ അതിന്റെ കൈവഴിയായ പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ആശയങ്ങളാണ് കുമാരനാശാന്റെ കവിതകളിൽ ഏറ്റവും തീവ്രമായി ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ‘ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി’, ‘ദുരവസ്ഥ’ തുടങ്ങിയ കവിതകൾ ഇതിന്റെ തെളിവുകളാണ്. ഇവിടത്തെ അവർണ സമുദായങ്ങളോട് ഉണരാനും സംഘടിക്കാനും ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന ‘ഒരു ഉദ്ബോധനം’ എന്ന കവിതയും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

'സിംഹനാദം' പോലുള്ള കവിതകളിലും സമാനമായ ആശയങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും. സ്വാതന്ത്ര്യം നമുക്കു വേണ്ടതാണെന്നും എന്നാൽ അതിന് മുമ്പ് ജാതീയമായ അടിമത്തത്തിൽ നിന്ന് മോചനം ലഭിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും 'ഒരു തീയ്യക്കുട്ടിയുടെ വിചാരം' (1909) എന്ന കവിതയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നുണ്ട്.

തിരുവിതാംകൂർ സർവ്വീസിലെ ഒരു ഉദ്യോഗസ്ഥൻ എന്ന നിലയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തെയും കൊളോണിയൽ സംസ്കാരത്തെയും വിമർശിക്കുന്നതിൽ ഏറെ പരിമിതികളുണ്ടായിരുന്ന കവിയായിരുന്നു ഉള്ളൂർ എസ്.പരമേശ്വരയ്യർ. എന്നിട്ടും 'സ്വതന്ത്രത' എന്ന കവിതയിൽ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരമെഴുതി.

"അടിമവ്യാപാരം നിർത്തൽ ചെയ്തതായ്
നടിച്ചു പാശ്ചാത്യർ മദിച്ചിരിക്കുന്നു
എവിടെയാണതെനിക്കു സംശയ-
മവനിയിങ്കലോ കുജഗ്രഹത്തിലോ!"

'മാതൃഭൂമി' എന്ന കവിതയിലും ദേശീയമായ അഭിമാനബോധം തുടിക്കുന്നതു കാണാം. ചിത്തിരതിരുനാൾ രാജാവിന്റെ ക്ഷേത്രപ്രവേശന വിളംബരത്തെ പ്രശംസിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ കവിതയാണ് ചൈത്രപ്രഭാവം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ഹൃദയവിശാലതയുടെയും സൂചകമായി യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരവും സാഹിത്യവും അരങ്ങത്തുവന്നപ്പോൾ ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ ചില മാതൃകകൾക്ക് കാവ്യജീവിതം നല്കുകയായിരുന്നു ഉള്ളൂർ ചെയ്തത്.

സ്വാതന്ത്ര്യസമരഭടനും കവിയുമായിരുന്ന അംശിനാരായണപ്പിള്ളയുടെ രചനകൾ പ്രചരണാത്മകതയിൽ ഏറെ മുന്നിലായിരുന്നു. അക്കാലത്തെ യുവാക്കളെയും സമരഭടൻമാരെയും ആവേശം കൊള്ളിച്ച കവിതകളായിരുന്നു അവ. ഗാന്ധിജിയെ ശ്രീരാമനോടും ഇന്ത്യയെ സീതാദേവിയോടും ഉപമിച്ചുകൊണ്ടെഴുതിയ ഗാന്ധീരാമായണം അഥവാ രണ്ടാം രാമായണം എന്ന കവിത മദിരാശി സർക്കാർ നിരോധിക്കുകയുണ്ടായി. അതേത്തുടർന്ന് വെള്ളക്കാർക്കെതിരായ ഗാന്ധിയൻ സമരത്തെ പ്രകീർത്തിച്ചുകൊണ്ട് രണ്ടാം ഭാരതയുദ്ധമെന്ന മറ്റൊരു കവിതയും അദ്ദേഹം എഴുതി. ജാലിയൻവാലാബാഗും ഭഗത്സിങ്ങുമെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതയിലെ പുതിയ ആവേശങ്ങളായിരുന്നു. ഉപ്പ് സത്യാഗ്രഹത്തിനണിചേർന്ന സമരഭടന്മാരുടെ പടപ്പാട്ടുകളായി മാറിയതും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതയാണ്.

"വരിക വരിക സഹജരെ
വലിയ സഹനസമരമായ്
കരളുറച്ചു കൈകൾ കോർത്തു
കാൽനടയ്ക്ക് പോകനാം."

എന്ന വരികൾ ഇന്നും ആളുകൾ ഓർത്തുവെക്കുന്നുണ്ട്. 'സത്യാഗ്രഹഗാനമാലിക' എന്ന സമാഹാരത്തിലെ കവിതകളുടെ പേരിൽ കൊച്ചി സർക്കാർ 1930-ൽ അദ്ദേഹത്തെ ജയിലിലടക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു.

എൻ.വി. കൃഷ്ണവാര്യരുടെ കവിതകളിൽ പൊതുവെ അക്കലത്തെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയാവസ്ഥകൾ അന്തർധാരയായി വർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. 'ഉണരുക' എന്ന കവിത സ്വാതന്ത്ര്യപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ വിളിച്ചറിയിക്കുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ നാനാജാതി മതസ്ഥർ ഒന്നിച്ച് ഹിന്ദുസ്ഥാനെ സ്വതന്ത്രമാക്കാനുള്ള പട നയിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് ഈ കവിതയിൽ പറയുന്നത്.

സുബ്രഹ്മണ്യഭാരതിയുടെ കവിതകൾ മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്ത ടി. സുബ്രഹ്മണ്യൻ തിരുമുമ്പാണ് കവിതയിൽ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെക്കൊണ്ട് തിടം വെച്ച മറ്റൊരാൾ. പരദേശികളോട് നാടുവിടാൻ ആഹ്വാനം ചെയ്തുകൊണ്ടെഴുതിയ കവിതയുടെ പേരിൽ തിരുമുമ്പിനെ രാജ്യദ്രോഹകുറ്റം ചുമത്തി ജയിലിലടച്ചിട്ടുണ്ട്. 'ഇരുട്ടിലെ വെളിച്ചം', 'ലാൽസലാം' തുടങ്ങിയ കവിതകളിൽ കർഷക-കമ്യൂണിസ്റ്റ് മുന്നേറ്റങ്ങളുടെ ആശയങ്ങളാണ് തീവ്രമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്.

കവിതകളിലൂടെ മാത്രമല്ല, കഥ, നോവൽ, സാഹിത്യങ്ങളിലൂടെയും മേൽസൂചിപ്പിച്ച തരത്തിലുള്ള രാഷ്ട്രീയ – സാമൂഹികോർജ്ജം പൊതുമണ്ഡലത്തിലും സമൂഹത്തിലും വിന്യസിക്കപ്പെട്ടു. നായാട്ടുകഥകളും കുറ്റാന്വേഷണകഥകളും വിട്ട് കഥാകൃത്തുക്കൾ സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളെ പ്രമേയമായി സ്വീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. കുഞ്ഞിരാമൻ നായനാർ, മൂർക്കോത്ത് കുമാരൻ, എം. ആർ. കെ. സി തുടങ്ങിയവരുടെ കഥകളിൽ ഈ മാറ്റം കാണാൻ കഴിയും. മരുമക്കത്തായം, താലികെട്ട് കല്യാണം തുടങ്ങിയ ആചാരങ്ങൾ വിമർശിക്കപ്പെട്ടു. പഴശ്ശിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യപ്പോരാട്ടത്തെപ്പറ്റി കഥകളുണ്ടായി. വി.ടി., മൂത്തിരിങ്ങോട്, എം. ആർ.ബി. തുടങ്ങിയവർ സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ആശയധാരകളെ കഥകളിലേക്കും നാടകങ്ങളിലേക്കും കൊണ്ടുവന്നപ്പോൾ തകഴി, കേശവദേവ്, പൊൻകുന്നം വർക്കി തുടങ്ങിയവരുടെ കഥകളിൽ സാമൂഹ്യപ്രശ്നങ്ങളോടൊപ്പം രാഷ്ട്രീയമായ അന്തർധാരകൾ കൂടി തെളിഞ്ഞുകണ്ടു. അമ്മ, ഭാരതാംബ, കൈവിലങ്ങുകൾ, പോലീസുകാരന്റെ മകൾ, തുടങ്ങിയ ബഷീർ കഥകൾ ഇതിനുദാഹരണമാണ്. ചന്തുമേനോൻ, തകഴി, ദേവ്, ബഷീർ തുടങ്ങിയവരുടെ നോവലുകളിലും ഇത്തരം സ്വാധീനതകളുണ്ട്.

'പാദുകപട്ടാഭിഷേകം', 'പാക്കനാർ ചരിതം' തുടങ്ങിയ നാടകങ്ങളിലൂടെ വിദ്വാൻ പി. കേളുനായർ മലബാറിൽ ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും ആശയങ്ങൾക്ക് പ്രചാരം നൽകി. കുട്ടമത്തിന്റെ ബാലഗോപാലൻ, ചിത്രാന്തരങ്ങൾ തുടങ്ങിയ നാടകങ്ങളും ഇത്തരത്തിലുള്ളവ തന്നെ. വി.ടി. യുടെ 'അടുക്കളയിൽ നിന്ന് അരങ്ങത്തേക്ക്' , എം. ആർ. ബി യുടെ 'മറക്കുടക്കുള്ളിലെ മഹാനഗരം', എം. പി.ഭട്ടതിരിപ്പാടിന്റെ 'ഋതുമതി', കെ. ദാമോദരന്റെ 'പാട്ടബാക്കി' തുടങ്ങിയ നാടകങ്ങളും ജനങ്ങളെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിച്ചു. പയ്യന്നൂരിലെ കെ. പി. കുഞ്ഞിരാമപൊതുവാളിന്റെ 'ഭാരതരഥം' എന്ന നാടകം (1944) കോൺഗ്രസ്സ് ആശയങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നതിന്റെ പേരിൽ കോഴിക്കോട് ടൗൺഹാളിൽ അരങ്ങേറുന്നതിനിടെ പോലീസ് നിരോധിച്ചു. (കെ.കെ.എൻ. കുറുപ്പ് 2004: 75). ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെയും ഉണർവ്വുകൾ സാഹിത്യത്തിന്റെ ഉണർവ്വുകൾ കൂടിയായി മാറുന്നതിന്റെ ദൃശ്യമാണിവിടെ തെളിയുന്നത്. സാഹിത്യത്തിലെ വിവിധ വിഭാഗങ്ങൾക്ക് പുതിയ മാനങ്ങൾ കൈവരികയും ജനകീയതലത്തിൽ അതുണ്ടാക്കിയ സ്വാധീനത ദേശീയ–പരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനങ്ങളെ വലിയൊരളവിൽ ജനകീയമാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

ഐക്യകേരള പ്രസ്ഥാനം

1947 ആഗസ്ത് 15–ന് ഇന്ത്യയ്ക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യം ലഭിച്ചപ്പോഴും മലയാളികൾ മൂന്ന് വ്യത്യസ്ത ഭരണ സംവിധാനങ്ങൾക്ക് കീഴിൽ വിഭജിതരായി തന്നെ തുടർന്നു. തിരുവിതാംകൂർ, കൊച്ചി, മലബാർ പ്രദേശങ്ങൾ ചേർന്ന് കേരളം രൂപപ്പെടുന്നത് 1956 നവംബർ 1–ാം തിയ്യതിയാണ്. എന്നാൽ അതിനുമെത്രയോ മുമ്പ് ആരംഭിച്ചതാണ് മലയാളികൾക്കിടയിലെ ഐക്യം. ഈ ഐക്യത്തിന് സാമൂഹ്യവും, രാഷ്ട്രീയവും, സാംസ്കാരികവും ഭാഷാപരവും ഭൂമിശാസ്ത്രപരവുമായ നിരവധി തലങ്ങൾ ഉണ്ട്. ജീവിതത്തിന്റെ ഭിന്നവിതാനങ്ങളിൽ രൂപപ്പെട്ട സഹവർത്തിത്വത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളിൽ ഒന്നുമാത്രമാണ് ഐക്യമലയാള പ്രസ്ഥാനം. പ്രവിശ്യാഭേദങ്ങൾക്കതീതമായി മലയാളികൾക്കിടയിൽ ഐക്യം ശക്തിപ്പെടുത്താൻ ദേശീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് സാധിച്ചിരുന്നു. 1927–ൽ കേരള സാഹിത്യ പരിഷത്ത് പ്രവർത്തനം ആരംഭിക്കുമ്പോൾ ഭാഷാസമൂഹമെന്ന വിശാല കാഴ്ച്ചപ്പാട് നിലവിൽ വന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. കോൺഗ്രസ്സിനെ ഭാഷാടിസ്ഥാനത്തിൽ പുനഃസംഘടിപ്പിച്ചതിനെ തുടർന്ന് 1921 മുതൽ കേരളാപ്രദേശ് കോൺഗ്രസ്സ് കമ്മിറ്റി നിലവിൽ വന്നിരുന്നു. പിന്നീട് നടന്ന അഖില കേരള രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനങ്ങൾ തിരുവിതാംകൂറിലെയും കൊച്ചിയിലെയും മലബാറിലെയും പ്രവർത്തകർക്ക് കൂടിച്ചേരാനും ഒന്നിച്ച് ചേർന്ന് പ്രവർത്തിക്കാനും ഭാഷാസമൂഹമെന്ന നിലയിൽ ചിന്തിക്കാനുമുള്ള അവസരങ്ങളായി തീർന്നു. ഈ ദിശയിലുള്ള ഒരു പ്രമേയം 1928–ൽ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവിന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ പയ്യന്നൂരിൽ ചേർന്ന രാഷ്ട്രീയ സമ്മേളനത്തിൽ പാസ്സാക്കുകയുണ്ടായി. സ്വതന്ത്ര ഭാരതത്തിന്റെ ഭരണഘടനയക്ക് രൂപം നൽകുമ്പോൾ കേരളത്തെ ഒരു പ്രത്യേകഭരണ വിഭാഗമായി കണക്കാക്കണമെന്നായിരുന്നു പ്രമേയത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം. 1931–ൽ ജെ.എം.സെന്റ്ഗുപ്തയുടെ അധ്യക്ഷതയിൽ വടകരയിൽ ചേർന്ന കോൺഗ്രസ്സ് സമ്മേളനവും കേരളത്തെ പ്രത്യേക പ്രവിശ്യയാക്കാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടു.

കേരളപ്രദേശ് കോൺഗ്രസ്സ് കമ്മിറ്റി ഐക്യകേരളത്തിന് വേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനായി ഒരു സബ്കമ്മിറ്റിയെ ചുമതലപ്പെടുത്തി. 1946–ൽ കെ.പി.കേശവമേനോന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ ചെറുതുരുത്തിയിൽ വെച്ച് ഇത് സംബന്ധമായ ആലോചനകൾ നടത്തുകയും വിപുലമായ ഐക്യകേരള സമ്മേളനം വിളിച്ചുകൂട്ടാൻ തീരുമാനിക്കുകയും ചെയ്തു. 1947 ഏപ്രിൽ മാസത്തിൽ കെ. കേളപ്പന്റെ അധ്യക്ഷതയിൽ തൃശ്ശൂരിൽ വെച്ച് ഐക്യകേരള സമ്മേളനം ചേർന്നു. കേരളത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലയിൽ നിന്നും ഇതിലേക്ക് പ്രതിനിധികൾ വന്നു. കൊച്ചിരാജാവ് നേരിട്ട് പങ്കെടുക്കുകയും ഐക്യകേരളത്തിനായി പ്രസംഗിക്കുകയും ചെയ്തു. ഐക്യകേരളം എത്രയും വേഗത്തിൽ നിലവിൽ വരുത്തണമെന്ന പ്രമേയം അവതരിപ്പിച്ചത് കോൺഗ്രസ്സ് നേതാവ് കൂടിയായ ഇ.മൊയ്തു മൗലവി ആയിരുന്നു. പ്രമേയം നടപ്പിലാക്കിയെടുക്കാൻ 100 അംഗ കമ്മിറ്റിയെയും സമ്മേളനം തിരഞ്ഞെടുത്തു. തുടർന്നുള്ള വർഷങ്ങളിൽ പാലക്കാട്ടും ആലുവായിലും ഇതേപോലുള്ള സമ്മേളനങ്ങൾ സംഘടിക്കപ്പെട്ടു.

കേരള സംസ്ഥാന രൂപീകരണം

ഭാഷാ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സംസ്ഥാനമെന്ന ആശയം കോൺഗ്രസ്സ് നേരത്തെതന്നെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. ഇന്ത്യാഗവൺമെന്റിന്റെ സ്റ്റേറ്റ് മിനിസ്ട്രി വല്ലഭായി പട്ടേലിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നാട്ടുരാജ്യങ്ങളുടെ ലയനത്തിനും സംയോജനത്തിനും ചില നയപദ്ധതികൾ ആവിഷ്ക്കരിച്ചിരിക്കുകയുണ്ടായി. ഇതും കേരള സംസ്ഥാന രൂപീകരണത്തിന് സഹായകമായി. തിരുവിതാംകൂറും കൊച്ചിയും പരസ്പരം ലയിച്ച് 1949 ജൂലൈ 1–ന് തിരുകൊച്ചി സംസ്ഥാനം രൂപീകരിച്ചു. രണ്ടുരാജ്യങ്ങളുടെയും നിയമസഭകളും മന്ത്രിസഭകളും ഒന്നിച്ച് ചേർന്ന് പുതിയ രാജ്യത്തിന്റെ നിയമസഭയും മന്ത്രിസഭയും ഉണ്ടായി. തിരുവിതാംകൂർ മഹാരാജാവ് രാജപ്രമുഖനായ തിരുവിതാംകൂർ കൊച്ചി രാജ്യത്തിന്റെ ആസ്ഥാനം തിരുവനന്തപുരവും ഹൈക്കോടതി ഏറണാകുളത്തും ആയിരിക്കണമെന്നും വ്യവസ്ഥ ചെയ്യപ്പെട്ടു.

ഇതിനിടെ 1952 ഒക്ടോബറിൽ തെലുങ്ക് സംസാരിക്കുന്നവർക്ക് പ്രത്യേക സംസ്ഥാനം ആവശ്യപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ഗാന്ധി ശിഷ്യനായ പോറ്റി ശ്രീരാമുലു നിരാഹാരസമരം തുടങ്ങി. ഡിസംബർ 4ന് അദ്ദേഹം മരണമടഞ്ഞു. 1953 ഒക്ടോബർ 11–ന് മദിരാശി സംസ്ഥാനത്തിലെ 11 തെലുങ്ക് മേഖലാ ജില്ലകളെ അടർത്തിയെടുത്ത് ആന്ധ്രാ സംസ്ഥാനം രൂപീകരിച്ചു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് 1953–ൽ സംസ്ഥാനങ്ങളുടെ പുനഃസംഘടനയ്ക്കായി ഫസൽ അലി അധ്യക്ഷനും കെ.എം. പണിക്കർ, ഹൃദയനാഥ് കുൺസ്രു എന്നിവർ അംഗങ്ങളുമായി കമ്മീഷൻ നിലവിൽ വന്നതും 1955 സപ്തംബറിൽ ഇവർ സംസ്ഥാന പുനസംഘടന കമ്മീഷൻ റിപ്പോർട്ട് സമർപ്പിച്ചതും. തുടർന്നാണ് 1956 ആഗസ്ത് 31ന് ഇന്ത്യൻ പാർലിമെന്റ് നിയമം പാസാക്കി കേരളം ഉൾപ്പെടെ 14 സംസ്ഥാനങ്ങളെയും 6 കേന്ദ്ര ഭരണ പ്രദേശങ്ങളെയും അംഗീകരിച്ചത്. 1956 നവംബർ 1–ന് ഔപചാരികമായി കേരള സംസ്ഥാനം നിലവിൽ വന്നു. തോവാള, അഗസ്തീശ്വരം, കൽക്കുളം, വിളവങ്കോട് എന്നീ നാല് തെക്കൻ താലൂക്കുകളും ചെങ്കോട്ട താലൂക്കിന്റെ ഒരു ഭാഗവും തിരുകൊച്ചി സംസ്ഥാനത്തിൽ നിന്നും അടർത്തി മാറ്റി മദിരാശി സംസ്ഥാനത്തോട് ചേർത്തു. മലബാർ ജില്ലയും തെക്കൻ കാനറയുടെ ഭാഗമായ കാസർകോഡ് താലൂക്കും തിരുകൊച്ചിയോടു കൂട്ടിചേർത്താണ് കേരള സംസ്ഥാനം രൂപീകരിച്ചത്. ദേശാതിർത്തികളിൽ മാത്രമല്ല, അതിനു മാറ്റമുണ്ടായത്. ഘടനയിലും ഉള്ളടക്കത്തിലും സ്വഭാവത്തിലും മാറ്റങ്ങൾ ഉണ്ടായി. രാജമുഖ്യന് പകരം ഗവർണ്ണർ സംസ്ഥാന തലവനായി വന്നതോടെ രാജവാഴ്ചയും അതിന്റെ ചിഹ്നങ്ങളും അപ്രത്യക്ഷമായി. പുതിയൊരു ജനാധിപത്യ കേരളം പിറന്നു.

കാർഷിക പരിഷ്ക്കരണം

നാടുവാഴിത്ത വ്യവസ്ഥയിൽ ജന്മിമാർ ഭൂവുടമകളും കുടിയാന്മാർ കർഷകത്തൊഴിലാളികളുമായിരുന്നു. ഇവർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ചരിത്രത്തിലുടനീളം സംഘർഷാത്മകമായിരുന്നു. അതേത്തുടർന്ന് ഇതിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പലതരം നിയമങ്ങളും ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. ഇവർക്കിടയിലെ ഭൂബന്ധങ്ങളുടെയും സംഘർഷങ്ങളുടെയും നിയമങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ തിരുവിതാംകൂറും മലബാറും തമ്മിൽ കാര്യമായ വ്യത്യസ്തതകളുണ്ടായിരുന്നു. 1865–ലെ പാട്ടം വിളംബരമാണ് തിരുവിതാംകൂറിലെ ആദ്യത്തെ ഭൂനിയമം. സർക്കാർവക പാട്ടഭൂമിയിലെ കൈവശാവകാശക്കാർക്ക് സ്ഥിരമായ അവകാശം നല്കുന്നതിനും നിയമരഹിതമായ ഒഴിപ്പിക്കലിൽ നിന്ന് കുടിയാന്മാർക്ക് സംരക്ഷണം നൽകുന്നതിനും വ്യവസ്ഥ

ചെയ്യുന്നതായിരുന്നു ഈ നിയമം. ജന്മിമാരുടെയും കുടിയാന്മാരുടെയും അവകാശങ്ങളെയും ചുമതലകളെയും സംബന്ധിച്ച മറ്റൊരു രാജകീയ വിളംബരം 1867ലും പുറപ്പെടുവിക്കുകയുണ്ടായി. പന്ത്രണ്ടുവർഷം പൂർത്തിയാവുന്നതിനുമുമ്പ് കാണക്കുടിയാന്മാരെ ഒഴിപ്പിക്കുന്നതിനെ തടയുന്ന ഒരു ഉത്തരവ് 1863–ൽ കൊച്ചീരാജാവും പുറപ്പെടുവിച്ചു. 19–ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മലബാർ സർക്കാർ ജന്മി–കുടിയാൻ ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചു പഠിക്കാൻ രണ്ടു കമ്മീഷനുകളെ നിയമിച്ചു. സ്ട്രെയ്ഞ്ച് കമ്മീഷൻ ഇതിനെ നിയമസമാധാന പ്രശ്നമായി കണ്ടപ്പോൾ ലോഗൻ കമ്മീഷൻ ഭൂപ്രശ്നമായി വിലയിരുത്തി. ലോഗൻ കമ്മീഷൻ ശുപാർശപ്രകാരമാണ് 1887–ൽ കുഴിക്കൂർ ചമയം ആക്ട് നടപ്പിലാക്കിയത്. ഇത് 1900–ൽ മലബാർ കുഴിക്കൂർ ചമയ ആക്ടായി പരിഷ്ക്കരിച്ചു. ഇതോടെ കുടികിടപ്പു ഭൂമിയിലെ വിളകൾ ഉപയോഗിക്കാനുള്ള അവകാശം കുടിയാനും ലഭിച്ചു. അന്യായമായി കുടിയൊഴിപ്പിക്കുന്നതിനെതിരായി നിരവധി സമരങ്ങൾ മലബാറിലും മറ്റും നടന്നു. നൂറുപേരുൾപ്പെട്ട കുടിയാൻ ജാഥ മൂലയിൽ കൊറുമ്പൻ എന്ന എൺപതുവയസ്സായ കാരണവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മദിരാശിയിലേക്കു പോയത് 1923–ലാണ് (മൊയാരത്ത് : 34). അന്യായമായ ഒഴിപ്പിക്കൽ തടഞ്ഞുകൊണ്ടുള്ള മലബാർ കൂടിയായ്മ ബിൽ നിയമമായത് 1930–ലാണ്. (പി. പവിത്രൻ, ഇ.ദിനേശൻ : 75)

സമരങ്ങളുടെയും സമ്മർദ്ദങ്ങളുടെയും ഫലമായാണ് 1957–ൽ കുടിയൊഴിപ്പിക്കൽ നിരോധന നിയമവും 1960–ൽ ഭൂബന്ധ നിയമവും 1963–ൽ കേരള ഭൂപരിഷ്ക്കരണ നിയമവും കേരള നിയമസഭ പാസാക്കിയത്. കുടിയാന് തന്റെ കൈവശഭൂമിയിൽ അവകാശം ലഭിച്ചു. ഒരു കുടുംബത്തിനോ വ്യക്തിക്കോ കൈവശം വെക്കാവുന്ന ഭൂമിയുടെ പരമാവധി പരിധി നിശ്ചയിച്ച് ബാക്കിയുള്ളത് മിച്ചഭൂമിയായി സർക്കാരിനേറ്റെടുത്ത് ഭൂരഹിതർക്ക് വിതരണം ചെയ്യാൻ അവസരം ലഭിച്ചു തുടങ്ങിയവ ഈ നിയമത്തിലൂടെ സാധിച്ചു. കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവുമായ പുരോഗതിയിൽ നിർണായക പങ്കുവഹിക്കാൻ ഈ നിയമങ്ങൾക്കും അതിലേക്കുനയിച്ച സാമൂഹ്യമുന്നേറ്റങ്ങൾക്കും കഴിഞ്ഞു.

കൃഷിഭൂമി കൃഷിക്കാരനു ലഭിക്കുന്നതോടെ കൃഷി ശക്തിപ്പെടുമെന്ന യുക്തി ഇക്കാര്യത്തിൽ പ്രാവർത്തികമായില്ല. എന്നാൽ ബഹുഭൂരിഭാഗം വരുന്ന സാധാരണക്കാർക്കും വീടുവെക്കാൻ സ്വന്തം ഭൂമി ലഭിച്ചു എന്നതാണ് ഇതിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ നേട്ടം. സ്വന്തമായി മേൽവിലാസമില്ലാത്ത അടിയോർക്ക് സ്വന്തം കാലിൽ ഊന്നി നിൽക്കാൻ ഭൂമിയും തന്റേടവുമുണ്ടായി. മിക്ക ഭൂവുടമസ്ഥർക്കും ഭൂമിയിൽനിന്നുള്ള കാർഷികവരുമാനം കൊണ്ടു മാത്രം ജീവിക്കാൻ കഴിയാത്ത വിധം കൃഷിഭൂമി ചെറിയ തുണ്ടങ്ങളായി മാറി. വലിപ്പച്ചെറുപ്പ വ്യത്യാസമില്ലാതെ എല്ലാത്തരം കൃഷിക്കാരും കൃഷിക്കു പുറമേ മറ്റുതൊഴിലുകളിലും വ്യാപരിക്കാൻ നിർബ്ബന്ധിതരായി. ഇന്ത്യൻ തൊഴിലാളികളിൽ ശരാശി 25 ശതമാനം പേരാണ് കാർഷികേതര മേഖലകളിൽ തൊഴിലെടുക്കുന്നത്. എന്നാൽ കേരളീയ ഗ്രാമങ്ങളിൽ ഇത് 50 ശതമാനമാണ്. കേരളത്തിൽ ഗ്രാമനഗര വ്യത്യാസം കാര്യമായി അനുഭവപ്പെടാത്തതിനുള്ള പ്രധാനകാരണവും ഇതാണ്(ടി.എം. തോമസ് ഐസക്: 2010). അതോടൊപ്പം മലയാളിയുടെ കൃഷിയും കൃഷിയോടുണ്ടായിരുന്ന ആഭിമുഖ്യവും കൂടി ഇല്ലാതാവുന്നു. 1970–71–ൽ നിന്ന് 2008–09–ലെത്തുമ്പോൾ നെല്ലിന്റെ ഉല്പാദനം 12.98 ലക്ഷം ടണ്ണിൽ നിന്നും 5.9 ലക്ഷം ടണ്ണായി താഴ്ന്നു. അതോടൊപ്പം പുരയിടകൃഷികളും ഇടവിളകൃഷികളും നമുക്ക് നഷ്ടമാകുന്നുവെന്ന വസ്തുതയെയും നാം കാണേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

കേരളത്തിന്റെ വികസന മാതൃക

ഏതെങ്കിലും സമൂഹത്തിനു മാതൃകയാക്കാവുന്ന വികസനം എന്ന അർത്ഥത്തിലല്ല കേരള വികസനമാതൃക എന്ന സംജ്ഞ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. കേരളത്തിൽ നടന്നിട്ടുള്ള സവിശേഷമായ വികസനത്തെ കുറിക്കാൻവേണ്ടിയുള്ള ഒരു ശാസ്ത്രീയസംജ്ഞ മാത്രമാണത്. ഇന്ത്യയിലെ ദാരിദ്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രൊഫ. ഭണ്ഡേക്കറുടെ പഠനത്തിൽ കേരളത്തിലെ കൊടിയ ദാരിദ്ര്യത്തെക്കുറിച്ചും പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇതിനുള്ള മറുപടിയായി കേരള വികസനത്തിന്റെ സവിശേഷതകളെപ്പറ്റി ഡോ.കെ.എൻ.രാജിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ തിരുവനന്തപുരം സി.ഡി.എസ്സി.ലെ ഗവേഷകർ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ദാരിദ്ര്യം, തൊഴിലില്ലായ്മ, വികസനനയം' എന്ന പഠനത്തിലാണ് കേരള വികസന മാതൃകയെപ്പറ്റി ആദ്യമായി സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രതിശീർഷവരുമാനം താരതമ്യേന താഴ്ന്നതാണെങ്കിലും സമ്പന്ന രാഷ്ട്രങ്ങളുടേതിനോട് അടുത്തുവരുന്ന ജീവിത ഗുണമേന്മ കേരളത്തിലെ ജനങ്ങൾക്ക് നേടാൻ സാധിച്ചുവെന്നതാണ് ഈ

വികസനത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. സാമ്പത്തിക വളർച്ചയിൽ ഊന്നിയും പ്രതിശീർഷ വരുമാനത്തെ കണക്കിലെടുത്തുമാണ് പലരും വികസനത്തിന്റെ തോത് നിശ്ചയിക്കുന്നത്. മാനവിക വികാസമാണ് വികസനത്തിന് അടിസ്ഥാനമാകേണ്ടത്. ഈ മാനവിക വികാസവും സാമൂഹ്യ സുരക്ഷിതത്വത്തിലുള്ള ഊന്നലുമാണ് കേരള വികസനമാതൃകയുടെ സവിശേഷത. ലോകബാങ്ക് മേധാവികളുൾപ്പെടെയുള്ളവർ ഇതിനെ വിമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത് ഉല്പാദനപരമല്ലെന്നതാണ് പ്രധാനമായും ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു വിമർശനം.

'ലോകത്തിൽ ഏറ്റവും പ്രതിശീർഷ വരുമാനമുള്ള ലക്സംബർഗ് (6,30,000 ഡോളർ), അമേരിക്ക (35000 ഡോളർ) തുടങ്ങി ഏറെക്കുറെ ഇതിനോടൊപ്പം നില്ക്കുന്ന നെതർലാന്റ്, നോർവെ, കാനഡ പോലുള്ള വികസിത മുതലാളിത്ത രാജ്യങ്ങൾ കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള ശരാശരി ആയുർദൈർഘ്യം, ശിശുമരണ നിരക്ക്, സാക്ഷരത തുടങ്ങിയവ 1,500 ഡോളറിൽ താഴെ മാത്രം വരുമാനമുള്ള കേരളം നേടിയെടുത്തത് അത്യപൂർവ്വമായ ഒരു അനുഭവം തന്നെയാണ്'. (കെ.ടി. കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ: 2008). നവോത്ഥാന സമരങ്ങൾ, തൊഴിലാളി മുന്നേറ്റങ്ങൾ, ഇതിലൂടെയെല്ലാം ആർജ്ജിച്ച പൊതുസമൂഹത്തിലെ ജനാധിപത്യ രാഷ്ട്രീയ ബോധം, റേഷൻ സമ്പ്രദായം, ഭൂപരിഷ്ക്കരണം, വിദ്യാഭ്യാസപരമായ മുന്നേറ്റം, സാക്ഷരത തുടങ്ങിയവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടതോ, അതിന്റെ തുടർച്ചയോ, ആണ് കേരള വികസനമാതൃക. എന്നാൽ കാർഷികോല്പാദന മേഖലയിലെ ശോഷണം, സാമ്പത്തിക വളർച്ചയിലെ മുരടിപ്പ്, സംസ്ഥാനത്തിന്റെ മോശമാകുന്ന സാമ്പത്തികാവസ്ഥ, തൊഴിലവസരങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലെ പരാജയം തുടങ്ങിയ പ്രതിസന്ധികളും ഈ വികസന മാതൃകയുടെ മുന്നിലുണ്ട്.

സാക്ഷരതാ പ്രവർത്തനം

1960–കളിലും 70–കളിലുമെല്ലാം നിരക്ഷരതയെ നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾ കേരളത്തിൽ നടന്നിരുന്നു. പി.എൻ.പണിക്കരെപ്പോലുള്ള മഹാരഥന്മാർ, കാൻഫെഡുപോലുള്ള സംഘടനകൾ ഇവരെല്ലാം വമ്പിച്ച പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഇതിനായി നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. 1990–ലാണ് എറണാകുളം ജില്ല സമ്പൂർണ സാക്ഷര ജില്ലയായി പ്രഖ്യാപിച്ചത്. തുടർന്ന് കേരളം സമ്പൂർണ്ണ സാക്ഷര സംസ്ഥാനമായി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമം കേരള സർക്കാർ പ്രഖ്യാപിച്ചു. കേരളത്തിലെ മുഴുവൻ രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും വിദ്യാർത്ഥികളും ഗ്രന്ഥശാലാസംഘം പോലുള്ള സാംസ്കാരിക സംഘടനകളും എല്ലാവിഭാഗം ജനങ്ങളും ഈ മഹാപ്രസ്ഥാനത്തിനോടൊപ്പം പിന്തുണയുമായി അണിനിരന്നു. പ്രാദേശിക സർവ്വേകളിലൂടെ നിരക്ഷരരെ കണ്ടെത്തി അവർക്ക് സൗകര്യപ്രദമായ ഇടങ്ങളിൽ, സൗകര്യമുള്ള നേരങ്ങളിൽ സാക്ഷരതാ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വളന്റിയർമാർ അവരെ എഴുത്തും വായനയും പഠിപ്പിച്ചു. നിരക്ഷരതാ നിർമ്മാർജ്ജനത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി യുനെസ്ക്കോയും മറ്റും ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്ന സന്ദർഭത്തിൽ കേരളീയർ ഒറ്റക്കെട്ടായി നടത്തിയ ഈ മാതൃക ലോകത്തിന്റെ തന്നെ ശ്രദ്ധയാകർഷിച്ചു. 1991 ഏപ്രിൽ 18–ന് കോഴിക്കോടുവെച്ച് നവസാക്ഷരയായ ഐശുഉമ്മ കേരളം സമ്പൂർണ സാക്ഷര സംസ്ഥാനമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു. 1993–ൽ ആദിവാസി മേഖലകളിൽ കൂടി സാക്ഷരത കൈവരിക്കാൻ സാധിച്ചു. 1995–ൽ തുടർസാക്ഷരതാ പരിപാടികൾ തദ്ദേശ സ്വയംഭരണ സ്ഥാപനങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്തു. നവസാക്ഷരർക്ക് കൂടുതൽ പഠിക്കാനും പത്താംതരം വരെയുള്ള തുല്യതാ പരീക്ഷകൾ എഴുതാനുമുള്ള അവസരങ്ങൾ ഒരുക്കിക്കൊണ്ട് തുടർസാക്ഷരതാ പരിപാടികൾ ഇപ്പോഴും കേരളത്തിൽ നടക്കുന്നുണ്ട്. മുന്നോട്ടുള്ള കുതിപ്പിന് മറ്റെല്ലാം മറന്നുകൊണ്ട് ഒരു സമൂഹത്തിന് ഒന്നിച്ചുനില്ക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നതിന്റെ നിദർശനവും ആ മട്ടിലുള്ള പുതിയൊരു സംസ്കാരവും കൂടിയായിരുന്നു കേരളത്തിലെ സമ്പൂർണ്ണ സാക്ഷരതാ പ്രസ്ഥാനം.

അധികാര വികേന്ദ്രീകരണ പ്രവർത്തനങ്ങൾ

കേന്ദ്രസർക്കാർ ആവിഷ്ക്കരിച്ച പഞ്ചായത്തീരാജ് നിയമം, നഗരപാലികാനിയമം, ഇതിന്റെ മുന്നോടിയായി കൊണ്ടുവന്ന 73,74 ഭരണഘടനാ ഭേദഗതികൾ, 1996–ലെ കേരളസർക്കാർ നടപ്പിലാക്കിയ ജനകീയാസൂത്രണ പദ്ധതി എന്നിവ സമാനമായ ചില മേഖലകൾ പങ്കുവെക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ സാമൂഹ്യ–രാഷ്ട്രീയ പശ്ചാത്തലം, രാഷ്ട്രീയ ഉള്ളടക്കം, താല്പര്യങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയിൽ ഇവ തമ്മിൽ കാര്യമായ വ്യത്യാസങ്ങളും ഉണ്ട്. ഈ വ്യത്യാസങ്ങൾ വളരെ പ്രസക്തമാണെങ്കിലും തല്ക്കാലം ഈ പഠനത്തിന്റെ വിഷയമല്ല.

തത്വത്തിൽ ഇവയെല്ലാം അധികാര വികേന്ദ്രീകരണത്തിൽ ഊന്നുന്നു എന്നതാണ് സമാനതകളിൽ ഒന്നാമത്തേത്. എന്തൊക്കെ പരിമിതികളും വിമർശനങ്ങളും ഉണ്ടായിരുന്നാലും വികസന പ്രക്രിയയിലും അതു സംബന്ധിച്ച ധാരണകളിലും അടിസ്ഥാനപരമായ തിരുത്തലുകൾ വരുത്തി, വികസന ചരിത്രത്തിൽ ഇടം നേടിയ ഒന്നായിരുന്നു ജനകീയാസൂത്രണ പദ്ധതി. കേന്ദ്ര-സംസ്ഥാന സർക്കാരുകളിൽ ഭരണഘടന പ്രകാരം നിക്ഷിപ്തമായ അധികാരങ്ങളിൽ ചിലത് വലിയൊരളവിൽ ജില്ലാ – പ്രാദേശിക ഭരണസമിതികൾക്കു വിട്ടുകൊടുത്തുവെന്നതാണിതിന്റെ സവിശേഷത. പ്രാഥമികാരോഗ്യം, സ്കൂൾ വിദ്യാഭ്യാസം, കുടിൽ വ്യവസായം, കൃഷി, ഗ്രാമീണ റോഡുകൾ തുടങ്ങിയവ സംബന്ധിച്ചുള്ള തീരുമാനങ്ങൾ കേന്ദ്ര – സംസ്ഥാന തലത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുകൊണ്ട് നടപ്പിലാക്കുന്നതിനേക്കാൾ ഗുണകരമായിട്ടുള്ളത് പ്രാദേശിക തലത്തിൽ വികേന്ദ്രീകരിച്ച് നടപ്പിലാക്കുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെ ഭരണ സംവിധാനത്തിന്റെ താഴേത്തട്ടിൽ ആസൂത്രണം ചെയ്യാനും നടപ്പിലാക്കാനും കഴിയുന്നവ അവിടെത്തന്നെ നടപ്പിലാക്കുക, അല്ലാത്തവ മാത്രം അധികാരത്തിന്റെ ഉപരിഘടനയിലേക്ക് കൈമാറുക എന്നുള്ളതാണ് വികേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്വം. ഇതിനുള്ള പരമാവധി സാധ്യതകൾ ജനകീയാസൂത്രണ പദ്ധതിയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിൽ താഴേത്തട്ടിലുള്ള ഉദ്യോഗസ്ഥരുടെ പങ്കാളിത്തം അതിനുമുമ്പും ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിൽ നിന്നും ഭിന്നമായി ത്രിതലപഞ്ചായത്തുകളിലേക്ക് തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെട്ട ജന പ്രതിനിധികൾക്കും ഇതിൽ പങ്കാളിത്തമുണ്ടായി. ഒരു പടികൂടി കടന്ന് പ്രാദേശിക തലത്തിൽ ഗ്രാമസഭകൾക്കും അയൽക്കൂട്ടങ്ങൾക്കും തെരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്ന ജനകീയ സമിതികൾക്കും ആസൂത്രണത്തിലും വികസനത്തിലും നേരിട്ടിടപെടാൻ അവസരമുണ്ടായി. ജനകീയാസൂത്രണം തുടങ്ങിയ വർഷം ഗ്രാമസഭകളിൽ 30 ലക്ഷത്തോളമാളുകൾ പങ്കെടുക്കുകയും ഒരു ലക്ഷത്തോളംവരെ പ്രൊജക്ടുകൾ ചർച്ചചെയ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഇവ സംബന്ധിച്ചുള്ള വികസന സെമിനാറുകളും ചർച്ചകളും പ്രാദേശിക തലത്തിൽ നിന്നു തന്നെ വികസിപ്പിക്കാനും സാധിച്ചുവെന്നത് ചെറിയ മാറ്റമല്ല(കെ.ടി. കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ, 2008: 151). ജനങ്ങളെ അലട്ടുന്ന പ്രശ്നങ്ങളെ പ്രാദേശിക തലത്തിൽ നിർണയിക്കുക, ഇത് പരിഹരിക്കുന്നതിന് ലഭ്യമായ വിഭവങ്ങളെ വിലയിരുത്തുക, ലഭ്യമായ വിഭവങ്ങൾക്കകത്തുനിന്ന് ചെയ്യാവുന്ന കാര്യങ്ങളുടെ മുൻഗണന തീരുമാനിക്കുക എന്നിവയാണ് ജനകീയാസൂത്രണത്തിന്റെ പ്രധാനഘട്ടങ്ങൾ. ഈ ഘട്ടങ്ങളിലെല്ലാം പങ്കാളികളാവാൻ എല്ലാ ജനവിഭാഗങ്ങൾക്കും അവസരം ലഭിക്കുന്നു.

വൻകിട വ്യവസായങ്ങളും റോഡുകളും പാലങ്ങളും കമ്പോളങ്ങളും തൊഴിലവസരങ്ങളുമാണ് വികസനമെന്ന ധാരണയെ കുറച്ചെങ്കിലും തിരുത്താനും പുതിയൊരു വികസന സംസ്കാരം രൂപപ്പെടുത്താനും ജനകീയാസൂത്രണത്തിനു സാധിച്ചു. എല്ലാ പ്രദേശങ്ങളിലും സാമൂഹ്യമായ ചില ആസ്തികളെങ്കിലും സൃഷ്ടിക്കാനും ഇതിനു കഴിഞ്ഞു. ദേശം, സംസ്കാരം, മണ്ണ്, പരിസ്ഥിതി, വിഭവലഭ്യത എന്നിവയെയെല്ലാം കണക്കിലെടുത്തു, അവയ്ക്കിണങ്ങും മട്ടിൽ ചൂഷണമുക്തമായ പദ്ധതികളാണ് ഈ വികസനം മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. മുതലാളിത്ത വികസനത്തിനു പകരം ഒരു ഗാന്ധിയൻ ബദലിനുള്ള അന്വേഷണസാധ്യതകൾ പോലും ഇതിലുണ്ടായിരുന്നു. സംസ്ഥാന പദ്ധതിയുടെ 35–40 ശതമാനം തുകവരെ പ്രാദേശിക തലത്തിലുള്ള ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കനുവദിച്ചിരുന്നു. ഇതെല്ലാം കണക്കിലെടുത്താണ് 2000–ലെ സ്വാതന്ത്ര്യദിന സന്ദേശത്തിൽ കേരളത്തിലെ ജനകീയാസൂത്രണ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും ഗാന്ധിയൻ സങ്കല്പങ്ങളെയും ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട്, രാഷ്ട്രപതിയായിരുന്ന ശ്രീ.കെ.ആർ. നാരായണൻ ഗ്രാമതലങ്ങളിലേക്ക് അധികാരം വികേന്ദ്രീകരിച്ചു നല്കിയതിനെ പ്രകീർത്തിച്ചത്.

ആധുനിക വിദ്യാഭ്യാസം

സ്ക്കൂൾപ്രായ പരിധിയിലുള്ള ഏതാണ്ടെല്ലാ മലയാളി കുട്ടികളും പ്രാഥമികവിദ്യാലയങ്ങളിലെത്തുന്നുണ്ട്. ഒന്നാം ക്ലാസ്സിൽ നിന്നും പത്തിലേക്കെത്തുന്ന വിദ്യാർത്ഥികളുടെ ദേശീയശരാശരി ഏതാണ്ട് 35 ശതമാനമാണ്. കേരളത്തിൽ അത് 98.5 ശതമാനമാണ്. ഹയർ സെക്കന്ററി പ്രായത്തിലുള്ളവരിൽ 78 ശതമാനത്തോളം പേർ കേരളത്തിലെ വിദ്യാലയങ്ങളിലെത്തുമ്പോൾ ഇന്ത്യയൊട്ടാകെ 28.5 ശതമാനം പേരാണ് വിദ്യാലയങ്ങളിലെത്തുന്നത്. കേരള, കാലിക്കറ്റ്, മഹാത്മാഗാന്ധി (കോട്ടയം), കണ്ണൂർ സർവ്വകലാശാലകളും അവയ്ക്കു കീഴിൽ അഫിലിയേറ്റു ചെയ്ത നിരവധി ഉന്നത വിദ്യാഭ്യാസ സ്ഥാപനങ്ങളും കേരളത്തിലുണ്ട്. ഇതിനും പുറമേയാണ് ശ്രീശങ്കരാചാര്യ സംസ്കൃത സർവ്വകലാശാല, കേരള കാർഷിക സർവ്വകലാശാല, യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഫോർ അഡ്വാൻസ്ഡ് ലീഗൽ സ്റ്റഡീസ്, മെഡിക്കൽ സർവ്വകലാശാല,

കലാമണ്ഡലം ഡീംഡ് സർവ്വകലാശാല, വെറ്ററിനറി സർവ്വകലാശാല, ഫിഷറീസ് സർവ്വകലാശാല, കാസർകോട്ടെ കേന്ദ്രസർവ്വകലാശാല, മലപ്പുറത്തെ അലിഗഡ് സർവ്വകലാശാല ഓഫ് കാമ്പസ്സ്, നിർദ്ദിഷ്ട മലയാളം സർവ്വകലാശാല എന്നിവ. സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര ഗവേഷണങ്ങൾക്കായുള്ള സെന്റർ ഫോർ ഡവലപ്മെന്റ് സ്റ്റഡീസ് (സി.ഡി.എസ്), ഭൂവിജ്ഞാന ഗവേഷണങ്ങൾക്കുള്ള സെന്റർഫോർ എർത്ത് സയൻസസ്, സസ്യസമ്പത്തിനെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്ന ട്രോപ്പിക്കൽ ബൊട്ടാണിക്കൽ ഗാർഡൻ ആന്റ് റിസർച്ച് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, ഗതാഗത സംവിധാനങ്ങളെക്കുറിച്ചു പഠിക്കുന്ന നാഷണൽ ട്രാൻസ്പോർട്ടേഷൻ പ്ലാനിങ്ങ് ആന്റ് കൺസൾട്ടൻസി സെന്റർ, വനഗവേഷണത്തിനായുള്ള കേരള ഫോറസ്റ്റ് റിസർച്ച് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, ജലവിഭവ പഠനങ്ങൾക്കായുള്ള സെന്റർ ഫോർ വാട്ടർ റിസോഴ്സ് ഡവലപ്പ്മെന്റ് ആന്റ് മാനേജ്മെന്റ് എന്നീ സ്ഥാപനങ്ങളും കേരളത്തിലുണ്ട്. ഇതിനു പുറമെ കേന്ദ്ര സർക്കാരിനു കീഴിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന മെഡിക്കൽ സയൻസ് ആന്റ് ടെക്നോളജി, സ്പെയ്സ് സയൻസ് ആന്റ് ടെക്നോളജി, സയൻസ് എഡ്യുക്കേഷൻ ആന്റ് റിസർച്ച് എന്നീ മേഖലകളിൽ ഗവേഷണ പഠനങ്ങൾ നിർവ്വഹിക്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളും ഉണ്ട്. പ്രാഥമിക വിദ്യാഭ്യാസം തൊട്ട് ഉന്നതവിദ്യാഭ്യാസം വരെയുള്ള അതിശക്തമയ പൊതുവിദ്യാഭ്യാസ ശൃംഖലയെയാണ് ഇത് പ്രത്യക്ഷീകരിക്കുന്നത്.

കേരളത്തിലെ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ ഗുണനിലവാരം സംബന്ധിച്ച് അഭിപ്രായ വ്യത്യാസമുള്ളവർ പോലും സമ്മതിക്കുന്ന ഒരു കാര്യമുണ്ട്. അത് ഘടനയിലും ഉള്ളടക്കത്തിലുമുള്ള സാമൂഹ്യമായ ഇടവും സാമൂഹ്യ പ്രതിബദ്ധതയുമാണ്. എല്ലാത്തരം വിഭജനങ്ങളെയും അപ്രസക്തമാക്കികൊണ്ട് ഒരു ദേശത്തിന്റെ ഹൃദയബന്ധങ്ങൾ പാകപ്പെട്ട് വിളയുണ്ടാകുന്നത് അതാത് ദേശത്തെ വിദ്യാലയങ്ങളിൽ നിന്നാണ്. വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ കാര്യത്തിലുള്ള അവസരസമത്വവും എടുത്തുപറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിന്റെ സാമൂഹ്യനീതി, സാമൂഹ്യ സുരക്ഷ, ഉയർന്ന ജീവിതബോധം എന്നിവ രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് ഗണ്യമായ പങ്കുണ്ട്. ഇതിനോട് ചേർന്നു പോകുന്ന വിധത്തിൽ ഗ്രന്ഥശാലകളും ഗ്രാമീണവായനശാലകളും മറ്റും ഉൾപ്പെട്ട അനൗപചാരിക വിദ്യാഭ്യാസ പ്രവർത്തനങ്ങളും കേരളത്തിൽ ശക്തമായിരുന്നു.

ആഗോളവല്ക്കരണവും കേരളവും

ഇടശ്ശേരി പാടിയതുപോലെ ലോകമിന്നൊരു തറവാടായിത്തീരുകയും വരമ്പുകൾ കാണാതാവുകയും ചെയ്തുകഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അവശേഷിക്കുന്ന ചില വരമ്പുകൾ കൂടി ഉഴുതു നിരപ്പാക്കാനുള്ള ഉത്സാഹത്തിലാണ് ലോകമുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയും ദേശീയ സർക്കാരുകളും. പുതിയ സാമ്പത്തിക ക്രമങ്ങളിലൂടെ, ഉദാരീകരണ നയങ്ങളും അന്താരാഷ്ട്രനിയമങ്ങളും ഉൾപ്പെടെയുള്ള രാഷ്ട്രീയ ക്രമങ്ങളിലൂടെ, സാംസ്കാരിക ക്രമങ്ങളിലൂടെ, ആശയവിനിമയ ശൃംഖലകളിലൂടെ, വിപണി ശൃംഖലകളിലൂടെ, ദേശരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ അതിരുകളെ അപ്രസക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ലോകരാഷ്ട്രങ്ങൾ പരസ്പരം ഒന്നാവുകയോ, ഒന്നാണെന്ന പ്രതീതിയിലേക്ക് നയിക്കുകയോ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരമൊരവസ്ഥയെയാണ് ആഗോള വല്ക്കരണമെന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്. തൊണ്ണൂറുകളോടെയാണ് ഇന്ത്യയിലും കേരളത്തിലുമെല്ലാം ഇത് കാര്യമായി അനുഭവപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയത്.

ലോകത്തിന്റെ ഏതുകോണിലും ഇന്ന് മലയാളിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യമുണ്ട്. അവർക്കവിടെ തൊഴിൽസാധ്യതയുണ്ട്. ലോകത്തിലെ ഏതുല്പന്നവും കേരളത്തിലെ ഗ്രാമങ്ങളിൽപ്പോലും ലഭ്യമാണ്. ലോകത്തിലെ പല വൻകിട കമ്പനികളും ഇന്ത്യയിൽത്തന്നെ അവരുടെ ഉല്പന്നങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നു. അമേരിക്കൻ ഡോക്ടർമാരുടെ ഓൺലൈൻ നിർദ്ദേശങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ഇന്ത്യയിലെ ഒന്നാംകിട സ്വകാര്യാശുപത്രിയുടെ തിയേറ്ററിൽ ഓരോപ്പറേഷൻ നടത്താൻ സാധിക്കും. ലോകത്തിലെ പ്രധാന ടെലിവിഷൻ ചാനലുകൾ, വിനോദം, കല, വിജ്ഞാനം എല്ലാം നമ്മുടെ വിരൽത്തുമ്പിലുണ്ട്. ലോകത്തിന്റെ സംസാരഭാഷയും ശരീരഭാഷയും സ്വായത്തമാക്കാൻ നമുക്കിന്നു സാധ്യമാണ്. ഇങ്ങനെ ആഗോളീകരണം തുറന്നിട്ടുതന്ന നിരവധി സാധ്യതകൾ ഇന്ന് മലയാളിയുടെ മുന്നിലുണ്ട്. അവയെല്ലാം നാം അനുഭവിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസം, ആരോഗ്യം, തൊഴിൽ, വിജ്ഞാനം, വിനോദം, സുഖം തുടങ്ങിയവയുടെ അനന്തസാധ്യതകളാണ് ആഗോളീകരണം നമുക്കു തുറന്നു തന്നിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇത് ആഗോളീകരണത്തിന്റെ തിളങ്ങുന്ന മുഖം മാത്രമാണ്. അതിന്റെ മറുവശമെന്നോണം ഇരുണ്ടൊരുമുഖം കൂടി അതിനുണ്ട്.

അതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം ഒരു ജനതയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യവും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പരമാധികാരവും സ്വയം നിർണയാവകാശവും ഇല്ലാതാകുന്നു എന്നതാണ്. ഉദാരീകരണത്തിന്റെയും സ്വകാര്യവല്ക്കരണത്തിന്റെയും തോണിയിലാണ് ആഗോളവല്ക്കരണം സഞ്ചരിച്ചത്. ലോകമൂലധനശക്തികളും മുതലാളിത്തരാജ്യങ്ങളും അന്താരാഷ്ട്രനാണയ നിധി, ലോകബാങ്ക് തുടങ്ങിയ സ്ഥാപനങ്ങളുമാണതിന്റെ ചുക്കാൻ പിടിച്ചത്. ലോകത്തിലെ മനുഷ്യരെല്ലാം സഹോദരന്മാരായിത്തീരുന്നത് നല്ലതാണെങ്കിലും തുല്യതയില്ലാത്ത സഹോദരന്മാർക്കിടയിൽ നടക്കുന്ന പങ്കുവെക്കൽ അസമത്വത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയേ ഉള്ളൂ. അത്തരത്തിലുള്ള ചൂഷണവും അതിന്റെ ഫലങ്ങളും പലമട്ടിൽ കേരളവും അനുഭവിക്കുന്നുണ്ട്.

ആഗോളവല്ക്കരണ നയങ്ങളുടെ ഫലമായി കൃഷി, അടിസ്ഥാനവികസനം എന്നിവയിൽ നാം പിന്നോട്ടുപോവുകയും വിമാനത്താവളം, അതിവേഗപാത തുടങ്ങിയ വികസനങ്ങൾ വരികയും ചെയ്യുന്നു. അടിസ്ഥാന വികസനത്തിൽ നിന്ന് സർക്കാർ പിൻവാങ്ങുകയും അത് ബി.ഒ.ടി. അടിസ്ഥാനത്തിലോ മറ്റേതെങ്കിലും വ്യവസ്ഥയിൽ സ്വകാര്യ പങ്കാളിത്തത്തോടെ നടപ്പിലാക്കുകയോ ആണ് ചെയ്യുന്നത്. മൂലധനം, മൂലധനവിന്യസനം, ഊഹക്കച്ചവടം, ഷെയർമാർക്കറ്റ്, ഭൂമികച്ചവടം, ഐ.ടി, മാർക്കറ്റിങ്ങ് നെറ്റ് വർക്കുകൾ, വിവിധതരം ഏജൻസികൾ, ടൂറിസം, വിപണി തുടങ്ങിയ പുതിയ മേഖലകൾ വികസിച്ചുവരികയും ഇവിടെയെല്ലാം പുതിയ തൊഴിലവസരങ്ങൾ ഉണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭാവി, ആഗോളഗ്രാമത്തിന്റേതാണെന്നും തൊഴിൽ വിദേശ രാജ്യങ്ങളിലാണെന്നും കുട്ടികൾ കയറ്റി അയക്കപ്പെടേണ്ടവരാണെന്നും അതിന് മികച്ചത് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും ഇംഗ്ലീഷ് മാധ്യമമായ വിദ്യാലയങ്ങളും ആഗോളസംസ്കാരവും ആണെന്നും ഉള്ള ആശയം കേരളത്തിൽ ബലപ്പെട്ടുവരുന്നു. കേരളം ഇന്നത്തെ കേരളമായി രൂപപ്പെട്ടുവന്ന സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ വഴികളിൽ നിന്നുള്ള സഞ്ചാര വ്യതിയാനങ്ങളെയാണ് ആഗോളവല്കൃത കേരളം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്.

കേരളവും പ്രവാസികളും

കേരളത്തിൽ നിന്ന് ഏറ്റവും കൂടുതൽ പേർ തൊഴിലെടുക്കുന്നത് ഗൾഫ് നാടുകളിലാണ്. ഏതാണ്ട് 20 ലക്ഷത്തിലധികം മലയാളികൾ ഗൾഫ് നാടുകളിലുണ്ടെന്നാണ് കണക്ക്. 1970–കൾ മുതലാണ് മലയാളികൾ ഗൾഫ് നാടുകളിലേയ്ക്ക് കൂടുതലായി പോയിത്തുടങ്ങിയത്. എണ്ണക്കച്ചവടത്തിലൂടെ അഭിവൃദ്ധിയിലേക്കുയർന്ന ഈ രാജ്യങ്ങളിൽ സേവന–നിർമ്മാണമേഖലകളിൽ കൂടുതൽ തൊഴിലവസരങ്ങളുണ്ടായി. അറേബ്യയുമായി നേരത്തെതന്നെ വാണിജ്യബന്ധമുണ്ടായിരുന്ന മലയാളികൾ ഈ അവസരം നന്നായി പ്രയോജനപ്പെടുത്തി. കേരളത്തിലെ ശരാശരി തൊഴിലാളിക്കുപോലും അടിസ്ഥാന വിദ്യാഭ്യാസമുണ്ടായിരുന്നു എന്നതും ഗുണകരമായി. ഇന്ന് കേരളത്തിലേക്കു വരുന്ന പുറം വരുമാനത്തിന്റെ 78.4 ശതമാനവും ഗൾഫ് നാടുകളിൽനിന്നുള്ളതാണ് (കെ.പി.അരവിന്ദൻ, 2006:53).ഇത് 25,000–30,000 കോടി രൂപയോളം വരും. സംസ്ഥാന ആഭ്യന്തര വരുമാനത്തിന്റെ 20 ശതമാനമാണിത്. അഞ്ച് ലക്ഷത്തോളം പേർ ഇതര സംസ്ഥാനങ്ങളിലും ഒരു ലക്ഷത്തോളം പേർ ഗൾഫ് ഇതര രാജ്യങ്ങളിലും പണിയെടുക്കുന്നുണ്ട്. കേരളത്തെ പല പ്രതിസന്ധിഘട്ടങ്ങളിലും സാമ്പത്തിക തകർച്ചയിൽ നിന്ന് രക്ഷിച്ചത് പ്രവാസികളിൽ നിന്നുള്ള പുറം വരുമാനമാണ്. ഗൾഫ് പ്രവാസികൾ അവരുടെ ജീവിതച്ചെലവുകഴിച്ചുള്ള മുഴുവൻ വരുമാനവും നാട്ടിലേക്കയക്കുകയാണ് പതിവ്. ഇത് കൂടുതലും നിർമ്മാണ – സേവന – ഉപഭോഗ മേഖലയിൽ ചെലവഴിക്കപ്പെടുകയും മിച്ചമുള്ളത് ബാങ്ക് നിക്ഷേപങ്ങളായി മാറുകയുമാണ് ചെയ്തത്. അടുത്തകാലത്തായി ഭൂമി കച്ചവടങ്ങളിലും മറ്റും നിക്ഷേപിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. വീടുകളും വലിയ കെട്ടിടങ്ങളും നിർമ്മിക്കുക, മക്കളെ അൺഎയ്ഡഡ് – ഇംഗ്ലീഷ് മീഡിയം വിദ്യാലയങ്ങളിലയച്ച് പഠിപ്പിക്കുക, തുടങ്ങിയവ പല കുടുംബങ്ങൾക്കും സാധിച്ചത് പ്രവാസികളുടെ വരുമാനം കൊണ്ടാണ്. സേവന– നിർമ്മാണ മേഖലയിൽ തൊഴിലവസരങ്ങൾ കൂടിയതും കേരളത്തിന്റെ ക്രയശേഷിയും ഉപഭോഗനിരക്കും കൂടിയതും മുഖ്യമായും ഗൾഫ് വരുമാനം കൊണ്ടാണ്. ഇന്ന്, അന്യസംസ്ഥാന തൊഴിലാളികൾ കേരളത്തിലേക്ക് പ്രവാസികളായി വരുന്നതിന് സാഹചര്യമൊരുക്കിയതിൽ പോലും ഗൾഫ് വരുമാനത്തിന് വലിയ പങ്കുണ്ട്.

കേരളവും നവസാമൂഹ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളും

ആധുനിക ജനാധിപത്യസമൂഹത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിലും നിലനില്പ്പിലും സംഘടിത പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ പങ്ക് നിർണായകമാണ്. രാഷ്ട്രീയ സംഘടനകൾ, നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, തൊഴിലാളി സംഘടനകൾ, സർവ്വീസ് സംഘടനകൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ഇതിലുൾപ്പെടുന്നു. നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളിൽ മിക്കവയും

ഇന്ന് ജാതി നവീകരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളോ മതനവീകരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളോ ആയി ചുരുങ്ങിപ്പോയിരിക്കുന്നു. തൊഴിലാളി സംഘടനകളും സർവ്വീസ് സംഘടനകളും മിക്കവാറും ഏതെങ്കിലുമൊരു രാഷ്ട്രീയ സംഘടനയുടെ ഭാഗമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നവയാണ്. ഇതിനുപുറമെ, ഏതാണ്ടെല്ലാ രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികൾക്കും വിദ്യാർത്ഥി-യുവജന-മഹിളാ സംഘടനകളുമുണ്ട്. ഇവയെല്ലാം ഏതെങ്കിലും രാഷ്ട്രീയ നിലപാടുകളുള്ളവയും ചില പ്രത്യേക രാഷ്ട്രീയ ചേരികളിൽ നില്ക്കുന്നവയുമാണ്. ഇത്തരം രാഷ്ട്രീയ സംഘടനകളിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി കേരളത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു പ്രബല വിഭാഗം മതസംഘടനകളാണ്. ഇവയിൽ ചിലത് വ്യക്തികളുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും ആത്മീയ മുന്നേറ്റം ലക്ഷ്യമാക്കുന്നവയാണ്. എന്നാൽ ചില സംഘടനകൾ പൊതുസമൂഹത്തിൽ കാലുഷ്യം നിറക്കുകയും സാമൂഹ്യ ഭദ്രതയെ തകർക്കുകയും സ്ഥാപിത താല്പര്യങ്ങളെ മറച്ചുവെച്ചുകൊണ്ട് പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവയാണ്. ഒരു ദശകം മുമ്പുവരെ കേരളത്തിന്റെ പൊതുവായ സാമൂഹ്യ പ്രശ്നങ്ങളിൽ അനുകൂലമായോ പ്രതികൂലമായോ ഇടപെട്ടുകൊണ്ടിരുന്നത് ഇത്തരത്തിൽ മതാധിഷ്ഠിതമോ രാഷ്ട്രീയാധിഷ്ഠിതമോ ആയ സംഘടനകളായിരുന്നു.

ഈ അടുത്തകാലത്തായി സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ മണ്ഡലത്തിലെ അത്തരം ഇടപെടലുകളിലും അതിന്റെ സംഘടിത സ്വഭാവത്തിലും ചില മാറ്റങ്ങൾ വന്നിരിക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയത്തിനതീതമായുണ്ടാകുന്ന പ്രാദേശിക കൂട്ടായ്മകൾ പ്രാദേശിക സമൂഹത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ ഏറ്റെടുത്തുകൊണ്ടുമുന്നോട്ടുവരുന്നതാണ് പുതിയ രീതി. രാഷ്ട്രീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലും അവർ നേതൃത്വം നല്കുന്ന സമരങ്ങളിലും പൊതുജനങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്ന അവിശ്വാസം, ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന അരാഷ്ട്രീയത, കേരളത്തിലെ ഇടതു-വലതു സംഘടനകൾക്കിടയിലെ വ്യത്യാസം കുറഞ്ഞുവരുന്നുവെന്നുള്ള ആരോപണം, വോട്ടുബേങ്ക് രാഷ്ട്രീയം തുടങ്ങിയ പലതും ഈ മാറ്റത്തിന്റെ കാരണങ്ങളാണ്. പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ഇടം രൂപപ്പെടുത്താൻ വേണ്ടി ജാതി-മത- വംശീയ ശക്തികൾ നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങൾ, ആഗോള വൽകരണ നയങ്ങൾക്കെതിരായ സമരങ്ങളെ ദുർബ്ബലപ്പെടുത്താൻ ഫണ്ടിങ്ങ് ഏജൻസികളെ മുന്നിൽ നിർത്തിയുള്ള ഇടപെടലുകൾ, എൻ.ജി.ഒ കളുടെ പ്രവർത്തനം തുടങ്ങിയവയും ചിലപ്പോൾ ഇതിന്റെ പിറകിലുണ്ടാകാം. ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് സാഹിത്യത്തിലെന്നതു പോലെ രാഷ്ട്രീയത്തിലും ഉത്തരാധുനികത മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ കേരളത്തിൽ മാത്രമല്ല ലോകത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലും ഇത്തരം മുന്നേറ്റങ്ങൾ വ്യാപകമാണ്. രാഷ്ട്രീയപ്പാർട്ടികൾ വിശാലമായൊരു മണ്ഡലത്തിൽ വിപുലമായ പ്രശ്നങ്ങളിൽ ഇടപെടുമ്പോൾ ഇത്തരം കൂട്ടായ്മകൾ ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രദേശത്തുള്ള സവിശേഷമായ ഒരു പ്രശ്നത്തിൽ മാത്രമാണ് ഇടപെടുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം ഇടപെടലുകൾ സൂക്ഷ്മമായ രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ സ്വഭാവം കൈവരിക്കുന്നുമുണ്ട്.

ഇത്തരത്തിൽ ഒരു പ്രത്യേക പ്രദേശത്തിന്റെയോ, പ്രശ്നത്തിന്റെയോ കാര്യത്തിൽ ഇടപെടുന്നതിനുവേണ്ടി നിലവിലിരിക്കുന്ന കക്ഷി-രാഷ്ട്രീയ ബന്ധങ്ങളെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടോ അപ്രസ്കതമാക്കിക്കൊണ്ടോ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന ജനകീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ് നവസാമൂഹ്യ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ. വയനാട്ടിൽ നടന്ന ആദിവാസി ഗോത്ര മഹാസഭയുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള സമരങ്ങൾ, ചെങ്ങറയിലെ ആദിവാസി ഭൂസമരം, പ്ലാച്ചിമടയിൽ കൊക്കൊക്കോള കമ്പനിയുടെ ജല ചൂഷണത്തിനെതിരായ സമരം, എൻഡോസൾഫാൻ വിരുദ്ധസമരം, ടോൾപിരിവിനെതിരായ സമരം, എക്സ്പ്രസ്ഹൈവേ വിരുദ്ധസമരം, വിളപ്പിൽ ശാലയിലും മറ്റും നടന്ന മാലിന്യ വിരുദ്ധസമരം, ഇപ്പോൾ നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കൂടംകുളം സമരം തുടങ്ങിയവ നവസാമൂഹ്യ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ഇടപെടലുകൾക്ക് ഉദാഹരണമാണ്.

സഹായകഗ്രന്ഥങ്ങൾ

Anderson, Walter Truett : The Fontana Post Modernism Reader, 1995, Fontana Press.

Gangisetty, Lakshminarayana : Perspectives of South Indian History and Culture, 2006; Kuppam: Dravidian University.

Jha, D.N: The Myth of the Holy Cow, 2002, London : Verso

Nigel Rapport and Joanna Overing : Key concepts in social and Cultural Anthropology, 2004; USA: Routledge.

Peter Barry : Beginning Theory An Introduction to Literary and cultural Theory, 1999, Chennai: T.R. Publications Pvt. Lt.

അബിദ് ഹുസൈൻ, എസ്: ഭാരതത്തിന്റെ ദേശീയ സംസ്കാരം (വിവ. പി.ശശി), 1994; ന്യൂഡൽഹി: നാഷണൽ ബുക്ക്ട്രസ്റ്റ്, ഇന്ത്യ.

അരവിന്ദൻ, കെ.പി. (എഡി.) : കേരളപഠനം, 2006; കോഴിക്കോട്, കേരള ശാസ്ത്രസാഹിത്യ പരിഷത്ത്.

ആനന്ദ് : ജൈവമനുഷ്യൻ, 1996; കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്.

: വേട്ടക്കാരനും വിരുന്നുകാരനും, 2002, കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്

ഇം.എം.എസ് : കേരളം മലയാളികളുടെ മാതൃഭൂമി, 1969; തൃശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്,

: കേരള ചരിത്രവും സംസ്കാരവും ഒരു മാർക്സിസ്റ്റ് വീക്ഷണം, 1981; തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്

ഇർഫാൻ, ഹബീബ് : ഇന്ത്യാചരിത്രവ്യാഖ്യാനം മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനം (വിവ.പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള), 1991; തിരുവനന്തപുരം : ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്

കടത്തനാട് ജനസംസ്കാരപഠന കേന്ദ്രം : പ്രദേശം രാഷ്ട്രം ലോകം – കടത്തനാടിന്റെ സാഹിത്യ പാരമ്പര്യം, 2007; കോട്ടയം : കറന്റ് ബുക്സ്

കുഞ്ഞിക്കണ്ണൻ, കെ.ടി : സമൂഹവും രാഷ്ട്രീയവും, 2008; തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്.

കൊസാംബി.ഡി.ഡി : ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ (വിവ.എഡി.രാജൻ ഗുരുക്കൾ) 1999, പേരാമ്പ്ര: സൈലൻസ് ദ പ്രിന്റിങ്ങ് പീപ്പ്ൾ

: പ്രാചീന ഭാരതത്തിന്റെ സംസ്കാരവും നാഗരികതയും ചരിത്രപരമായ രൂപരേഖ, 2003, കോട്ടയം, ഡി.സി. ബുക്സ്

ഗണേഷ്. കെ.എൻ. : കേരളത്തിന്റെ ഇന്നലെകൾ, തൃശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി

ഗോപാലകൃഷ്ണൻ, പി.കെ : കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രം, 1974, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്

ഗോവിന്ദപ്പിള്ള.പി : വൈജ്ഞാനിക വിപ്ലവം ഒരു സാംസ്കാരിക ചരിത്രം, 2010; തിരുവനന്തപുരം : കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്

ഗോർഡൺ ചൈൽഡ് : മനുഷ്യൻ സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്നു (വിവ.സി. അച്ച്യുത മേനോൻ), 1989; തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്

ജവഹർലാൽ, നെഹ്റു : ഇന്ത്യയെ കണ്ടെത്തൽ (വിവ.സി.എച്ച്. കുഞ്ഞപ്പ), 1986, കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി

തോമസ് ഐസക്, ടി.എം.	:	കേരളം മണ്ണും മനുഷ്യനും, 2010; തൃശൂർ : കേരള ശാസ്ത്ര സാഹിത്യ പരിഷത്ത്
ദലിത് ബന്ധു	:	മഹാനായ അയ്യൻകാളി ജീവിതവും ദർശനവും, 2009; തിരുവനന്തപുരം: ബഹുജൻവാർത്ത
ദാമോദരൻ,കെ	:	ഭാരതീയ ചിന്ത, 1992, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്
പണിക്കർ, കെ.എൻ	:	സംസ്കാരവും ദേശീയതയും, 2002, തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്
	:	സെക്കുലർ പാഠങ്ങൾ (വിവ. എഡി.പി.പി. ഷാനവാസ്) 2007; തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്
പരമേശ്വരൻപിള്ളി, വി.ആർ	:	പുറനാനൂറ് (വി.വ), 1969, തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി
പ്രകാശ്.കെ.എസ്, ഷാനവാസ് എസ്.എ	:	മലയാളഭാഷയും ആഗോളവല്ക്കരണവും 2010, തിരുവനന്തപുരം: കേരള സർവ്വകലാശാല.
മലയാളപഠന സംഘം	:	സംസ്കാരപഠനം – ചരിത്രം സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗം, 2007, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്
മാധവ് ഗാഡ്ഗിൽ, രാമചന്ദ്രഗുഹ	:	വിണ്ടുകീറിയ ഈ ഭൂമി – ഇന്ത്യയുടെ പാരിസ്ഥിതിക ചരിത്രം (വിവ.പി.എസ്. രവീന്ദ്രൻ), 1995, കോഴിക്കോട്: കേരള ശാസ്ത്ര പരിഷത്ത്
രാഘവൻ പയ്യനാട്	:	വടക്കൻപാട്ടു പഠനങ്ങൾ, 2000; കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല: സെന്റർ ഫോർ ഫോക്‌ലോർ സ്റ്റഡീസ്.
രാഘവ വാരിയർ	:	കേരളീയത ചരിത്രമാനങ്ങൾ, 1990; ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം.
രാജേന്ദ്രൻ ചെറുപൊയ്ക	:	ഇന്ത്യൻ സമൂഹശാസ്ത്രം, 2009, തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്
രാമചന്ദ്രൻ നായർ, പന്മന (എഡി.)	:	കേരള സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ, 2011, കോട്ടയം : കറന്റ് ബുക്സ്
രാമൻ.കെ.കെ.	:	സൈന്ധവ മുദ്രകളിലുറങ്ങുന്ന ചരിത്ര സത്യങ്ങൾ, 1900; ഇലവും തിട്ട: ഇൻഡസ് വാലി സ്ക്രിപ്റ്റ് സ്റ്റഡി സൊസൈറ്റി
ലാബുക്സ്	:	പ്രതിരോധത്തിന് ജനകീയ വിനിമയ സംസ്കാരം, 2005; വടകര : ലാബുക്സ്
വാരിയർ ഇ.ഐ	:	സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്കു നയിച്ച ആചാര്യന്മാർ, 1998; തിരുവനന്തപുരം : കേരളാഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്

വിജയൻ, എം.എൻ	:	സംസ്കാരവും സ്വാതന്ത്ര്യവും, 2004; തിരുവനന്തപുരം: ചിന്ത പബ്ലിക്കേഷൻസ്
ശശി തരൂർ	:	പുതുയുഗം പുതു ഇന്ത്യാ, 2008; കോട്ടയം : കറന്റ് ബുക്സ്
ശ്രീകുമാർ,ടി.ടി.	:	ചരിത്രവും ആധുനികതയും, 2001, കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്
ശ്രീധരമേനോൻ, എ	:	കേരള ചരിത്രം
	:	കേരള സംസ്കാരം
ഷാജി, ജേക്കബ്	:	ജനപ്രിയസംസ്കാരം ചരിത്രവും സിദ്ധാന്തവും, 2007. കോഴിക്കോട് : മാതൃഭൂമി
സേതുരാമൻ, കെ	:	മലയാളത്തിന്റെ ഭാവി 2011; കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി
റൊമിള ഥാപ്പർ	:	ആര്യദ്രാവിഡ വിവാദവും മതനിരപേക്ഷതയും (വിവ. പി. ഗോവിന്ദപിള്ള), 1995; തിരുവനന്തപുരം: ചിന്തപബ്ലിക്കേഷൻസ്