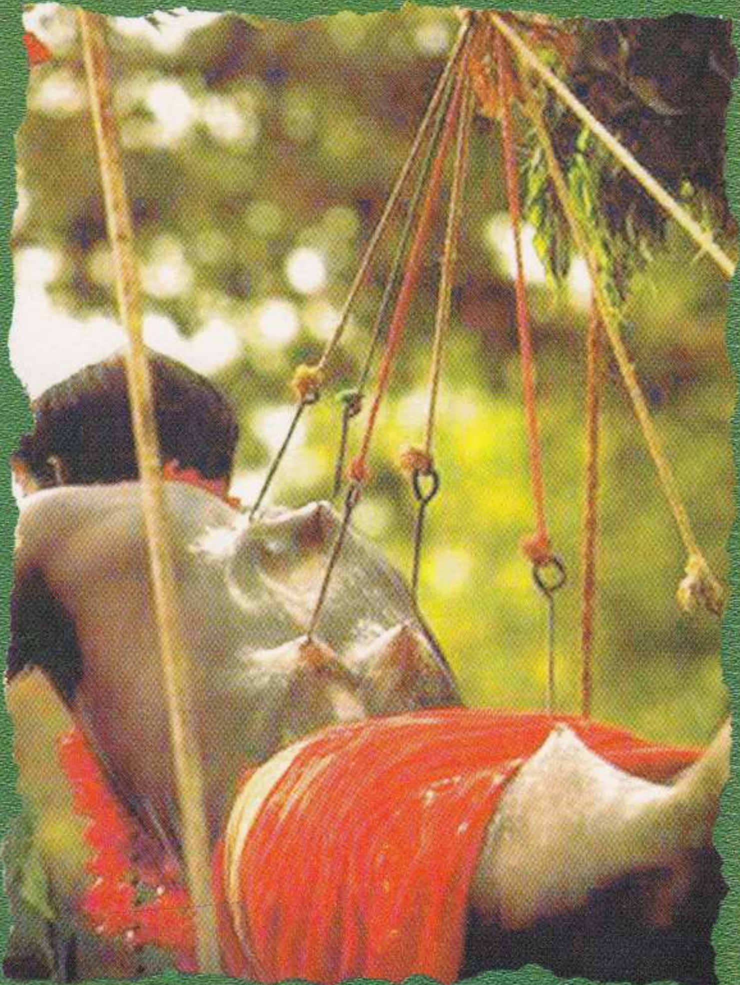
என். சண்முகலிங்கன்
பக்தவத்சல பாரதி



இலங்கை - இந்திய மானிடவியல்

சமயம் சமூகம் பற்றிய ஆய்வுகள்

Digitized by Noolaham Foundation
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இலங்கை - இந்திய மானிடவியல்

சமயம், சமூகம் பற்றிய ஆய்வுகள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இலங்கை – இந்திய மானிடவியல்

சமயம், சமூகம் பற்றிய ஆய்வுகள்

என். சண்முகலிங்கன்
தலைவர், அரசறிவியல் - சமூகவியல் துறை
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்
திருநெல்வேலி, இலங்கை

பக்தவத்சல பாரதி
மானிடவியல் துறை
புதுவை மொழியியல் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி நிறுவனம்
புதுச்சேரி, இந்தியா

மெய்யப்பன் பதிப்பகம்
53, புதுத்தெரு, சிதம்பரம்-608001.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முதல் பதிப்பு : அக்டோபர், 2004
திருவள்ளுவர் ஆண்டு : 2035
உரிமை : ஆசிரியர்களுக்கு

விலை : ரூ. 60.00

மெய்யப்பன் பதிப்பக வெளியீட்டு எண் : 121

நினைவில் வாழும்
நிறுவனர்

ச. மெய்யப்பனார்

டாக்டர் ச. மெய்யப்பன், அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகத்தின் முன்னாள் தமிழ்ப் பேராசிரியர்.

பல்கலைக்கழகங்கள் பலவற்றில் இவர் அறக்கட்டளைகள் நிறுவியுள்ளார்.

'வள்ளுவம்' இதழின் நிறுவன ஆசிரியர்.

குன்றக்குடி அடிகளார் **'தமிழவேள்'** என்றும், தருமபுரம் ஆதீனத் தலைவர் **'செந்தமிழ்க் காவலர்'** என்றும் விருதுகள் வழங்கிச் சிறப்பித்துள்ளனர்.

'பதிப்புச்செம்மல்' என அறிஞர்கள் இவரைப் பாராட்டுவர்.

கிடைக்குமிடம் :
மணிவாசகர் நூலகம்

12-B, மேல சன்னதி, சிதம்பரம்- 608001. ✆:230069
31, சிங்கர் தெரு, பாரிமுனை, சென்னை-600108. ✆:25361039
5, சிங்காரவேலுதெரு, தி. நகர், சென்னை-600017. ✆:24357832
110, வடக்கு ஆவணி மூல வீதி, மதுரை-625001. ✆:2622853
15, ராஜ வீதி, கோயமுத்தூர்-641001. ✆:2397155
28, நந்தி கோயில் தெரு, திருச்சி-620002. ✆:2706450

அச்சிட்டோர் : மணிவாசகர் ஆப்செட் பிரிண்டர்ஸ், சென்னை - 600 021.
தொலைபேசி : 25954528

மானிட மேன்மைக்கான
இந்த வாழ்வை
எனதாக்கிய
என் அம்மாவுக்கு
எங்களின்
இந்நூல் காணிக்கை

- பேராசிரியர் என். சண்முகலிங்கன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மனிதம் போற்றும் மானிடவியல்

ச.மெ. மீனாட்சி சோமசுந்தரம்

தமிழில் அறிவியல் நூல்களின் வளர்ச்சிக்கு மெய்யப்பன் பதிப்பகம் நீண்டகாலமாகப் பங்காற்றி வருவது தமிழுலகம் அறிந்த ஒன்றே. துறைதோறும் அரிய பல நூல்களைப் பதிப்பித்துப் பதிப்புலகில் தனிப்பெரும் இடத்தினைப் பெற்றுள்ளமை எமது உழைப்பிற்குக் கிடைத்த பெருமையாகும்.

தமிழில் எண்ணற்ற துறைகளில் பெருமைமிகு நூல்களை வெளியிட்டுள்ள எமது பதிப்பகம் சமூக அறிவியல்களிலும் அரிய பலநூல்களை வெளியிட்டுள்ளது. தமிழில் மானிடவியலை ஒரு முறையான துறையாக அறிவதற்குப் பண்பாட்டு மானிடவியல், தமிழர் மானிடவியல், மானிடவியல் கலைச்சொல்லகராதி, தென்னிந்திய மானிடஇன இயல், தமிழகப் பழங்குடிகள் உள்ளிட்ட மேலும் சில நூல்களைப் பெருமிதத்துடன் வெளியிட்டுள்ளோம்.

மானிடவியல் துறையில் முனைவர் பக்தவத்சல பாரதியின் பண்பாட்டு மானிடவியலும், தமிழர் மானிடவியலும் எமது பதிப்பகத்தின் பெருமைமிகு நூல்களாகும். இவ்விரு நூல்களும் தமிழ்ப் புலமையுலகின் பெரும் வரவேற்பைப் பெற்ற நூல்களாகும்; தமிழக, புதுவை அரசுகளின் விருதுகள் உள்ளிட்ட ஐந்து விருதுகளைப் பெற்றவையாகும்.

இவற்றைத் தொடர்ந்து இப்போது 'இலங்கை - இந்திய மானிடவியல்' என்னும் நூலினைப் பேருவகையுடன் வெளியிடு கின்றோம். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகச் சமூகவியல் பேராசிரியர் கலாநிதி என். சண்முகலிங்கன், முனைவர் பக்தவத்சல பாரதி ஆகிய இருவரும் மானிடவியல் துறையில் ஆழங்காற்பட்டவர்கள். இவ்விரு புலமையாளர்களின் ஆய்வினை நூலாக்கித் தமிழன்னைக்கு அணி சேர்ப்பதில் மெய்யப்பன் பதிப்பகம் பெருமை கொள்கிறது.

இந்நூல் இந்திய, இலங்கை நாடுகளின் பண்பாடுகளுக்கிடையில் வரலாற்று ரீதியான ஒப்புமைகளை மானிடவியல் தளத்தில் மிக நுட்பமாக ஆராய்ந்துள்ளது. இத்தகு ஒப்புமை சார்ந்த ஆய்வுகளைக் கொண்ட இந்நூல் இவ்விரு நாடுகளைச் சேர்ந்த தமிழர் பண்பாட்டின் சிறப்பியல்புகளை அறிய உதவுகின்றது. இந்நூலினைத் தமிழுலகம் பெரிதும் வரவேற்கும் என நம்புகிறோம்.

தமிழ்ப் பதிப்புலகில் பெரும் பங்காற்றியுள்ள எமது பதிப்பகம் தொடர்ந்து துறைதோறும் வளம்சேர்க்கும் நூல்களைத் தர விரும்புகிறது. தமிழின் வளர்ச்சிக்கு உதவும் புதிய புதிய துறைகளை இனங்கண்டு அத்துறைகளில் சிறப்புடையோர் மூலம் வளம் சேர்க்கும் நூல்களை வெளியிடுவதில் எமது பதிப்பகம் தொடர்ந்து துடிப்புடன் செயல்பட்டு வருகிறது.

முன்னுரை

ஒரு நீண்ட காலத்துக் கனவு இது. எங்களுக்குள் தனித்தனியாக உணரப்பட்ட இந்நூலுக்கான தேவை, எங்கள் முதல் சந்திப்பிலேயே நனவாகக் காலம் கைகொடுத்தது.

தமிழை அறிவியல் மொழியாக்கும், தமிழில் மானிடவியலை சமூகவியலை எழுதும் காலப் பணியிடை, இனி கைகோர்த்தபடி எங்கள் பயணம் பயன் விளைவிக்கும்.

பண்பாடுகளுக்கிடையில் ஒப்பியல் ஆய்வுக்கான மிகச் சிறந்த களமாக இலங்கை - இந்தியப் பண்பாட்டுப் புலங்கள் அமைகின்றன. இரண்டு புலங்களிலும் மேற்கொள்ளப்படும் ஆய்வு அறிவு அனுபவங்கள் பரஸ்பரம் எங்கள் புலமைத் தளத்திற்கு உரம் சேர்க்கின்றன; புதிய புதிய தேடல்களுக்கு வழிகாட்டுகின்றன. கூடவே பண்பாட்டு - அரசியல் தளங்களில், அறிவைச் செயற்படும் அறிவாக்குவதற்கான திசைகளையும் சுட்டி நிற்கின்றன.

சமயமும் சமூகக் கட்டமைப்பும் இவ்வாய்வு நூற் தொகுப்பின் குவிமையங்கள். பருநிலையிலும் நுண்நிலையிலும் தெற்காசியச் சமூகங்களின் வாழ்வியலை வெளிப்படுத்தும், நிர்ணயிக்கும் சமூக, மானிடவியல் காரணிகளை இவ்வாய்வுக் கட்டுரைகள் இனங்காட்டி நிற்கின்றன.

இன்னமும் ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட வேண்டிய புலங்கள் நிறையவேயுள்ளன. வருங்காலத்தில் இணைந்து சில ஆய்வுகளை மேற்கொள்ள வேண்டியதன் அவசியத்தையும் உணருகின்றோம். அதற்கான திட்டமிடல் பணிகளில் இப்பொழுது ஈடுபட்டிருக்கின்றோம்.

இந்நூலினை மெய்யப்பன் பதிப்பக வெளியீடாகக் கொண்டு வருவதில் ஆர்வங் காட்டிய திரு. ச. மெ. மீனாட்சி சோமசுந்தரம் அவர்களுக்கும், இதனைக் கவின்மிகு வடிவில் நூலாக்கம் செய்துதவிய திரு. இரா. குருமூர்த்தி அவர்களுக்கும் எங்கள் மனமார்ந்த நன்றி. இந்நூலினைச் செம்மையான முறையில் மெய்ப்புத் திருத்தம் செய்துதவிய பேராசிரியர் முனைவர் சிவ. மாதவன் அவர்களுக்கும், முனைவர் அலெக்சிஸ் தேவராஜ் அவர்களுக்கும், அட்டை வடிவாக்கத்திற்கு உதவிய அன்பிற்கினிய நண்பர் மகரந்தன் அவர்களுக்கும் எங்களுடைய மனமார்ந்த நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கிறோம்.

யாழ்ப்பாணம்/புதுச்சேரி
25 செப்டம்பர் 2004

என். சண்முகலிங்கன்
பக்தவத்சல பாரதி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பொருளடக்கம்

முன்னுரை

சமயம்

1. கதிர்காம முருகன்:
   ஒரு சமூக மானிடவியல் தரிசனம் ... 1
2. சமூக - பண்பாட்டு மாற்றங்களிடை
   கண்ணகியின் அடையாளம் ... 11
3. யாழ்ப்பாணத்தில் அண்ணமார் வழிபாடு ... 22
4. அறிவும் உணர்வும் அரசியலும்:
   பௌத்தம் துரோகம் செய்தது?
   நூல் தடை விவகாரம் - ஒரு மீளாய்வு ... 42
5. பாகம்பிரியாள் ... 47
6. கடவுளரெல்லாம் கடற்கரையில் ... 56

சமூகம்

7. சமூக - மானிடவியல் புலமாகக் கட்டடக்கலை ... 94
8. இந்தியக் கிராமங்களின் சமூகவெளி ... 102
9. நாட்டார் வாழ்வில் நாடோடிகள் மருத்துவம் ... 121
10. சமகாலத் தமிழ்ச் சமூகம் 132

பொருளடைவு ... 155

1

கதிர்காம முருகன்: சமூக மானிடவியல் தரிசனம்

என். சண்முகலிங்கன்

ஆய்வுப் பொருளும் முறையியலும்: இலங்கையிலுள்ள வழிபாட்டிடங்களில் தனித்துவமானது கதிர்காமம். பல்லின - பன்மதப் பண்பாடுகளின் சங்கமமாய் விளங்குவது. வேடர்கள், இந்துக்கள், பௌத்தர்கள், இஸ்லாமியர்கள் என அனைத்துத் தரப்பினராலும் உரிமை கொண்டாடப்படுவது. பல்வேறு சமூக அரசியல் முரண்பாடுகளிடையேயும் நின்று நிலைப்பது. வலிமையானதோர் பண்பாட்டு மையமாய் அனைவரையும் ஈர்த்து நிற்பது.

தீவின் தென்கிழக்குக் கரையில், ஊவா மாகாணத்தின் புத்தள பிரிவிலுள்ள 'தியனகம' காட்டின் மத்தியில் அமைந்துள்ள கதிர்காமத்தின் பண்பாட்டு மூலமானது வரலாற்றுத் தொன்மையுள் அமிழ்ந்துள்ளது. இலங்கையின் சமூக வரலாறு தொடர்பான தெளிவு- தெளிவின்மைகள் எல்லாம் கதிர்காம வரலாற்றிலும் பிரதிபலிப்பன. கூடவே நிகழும் சமூக அரசியல் மாற்றங்கள் யாவும் அதன் வரலாறாகவும் வெளிப்படுவன. கடவுளரின் வரலாறு என்பது குறித்த சமூக வரலாற்றுடனும் மனித சூழலியல்சார் பண்பாடுகளுடனும் பிரிக்க முடியாதவாறு இணைந்துள்ளது என மானிடவியலாளரான ராபல் பெற்றிஸ்ஸோனி (Raphael Pettezzoni 1956) குறிப்பிடுவார். இந்த வகையில் கதிர்காமத்தின் பண்பாட்டுக் கோலங்களை, இத்தனை மாற்றங்களிடையேயும் தனித்துவமாய் விளங்குகின்ற அதன் பண்பாட்டு மூலங்களை இனங்காணும் ஒரு சமூக மானிடவியல் தரிசனமாக இந்த ஆய்வு அமைகின்றது.

கதிர்காமம் தொடர்பான எனது ஆர்வம், மிக இளமையிலேயே என் தந்தையார் வழி என்னைச் சேர்ந்தது. அவர் தோள்மீதிருந்து சுவாமி தரிசனம் செய்தது முதல், பின்னர் ஒரு சமூக மானிடவியல் மாணவனாக, ஆய்வு உதவியாளராகப் பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர அவர்களுடன் மேற்கொண்ட ஆய்வுத் தரிசனங்கள் வரை, பெறப்பட்ட அவதானங்கள், தரவுகள் இவ்வாய்வின் அடிப்படையாகும். இவற்றுடன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இதுவரை கதிர்காமம் தொடர்பாக வெளிவந்துள்ள நூல்கள், ஆய்வுகள் என்பனவும் பகுப்பாய்வுக்கு உட்படுத்தப்படுகின்றன.

○

கதிர்காமத்தின் தொன்மையும் உரிமையும்: கதிர்காமத்தின் தொன்மை, உரிமை தொடர்பான கருத்துக்கள் குறித்த இடப்பெயர் ஆராய்ச்சி யுடனேயே தொடங்கி விடுகின்றதெனலாம். தத்தமது இனத்துவ அடையாளங்களை (ethinic identities) நிறுவும் முயற்சியாகவே இவை பெரிதும் அமைதலை அவதானிக்கலாம். 'செந்தினைக் கதிர்கள் நிரப்பிவைத்த கமம்', கதிர் + கமம் என்பதே கதிர்காமமானது என்பது அ. சி. சிவம் (1954: 5) தரும் விளக்கம்.

> "கதிர்காமம் கார்த்திகேய கடவுளுக்கு உவப்பானது. கார்த்திகேயன் கிராமம் என்பது சிதைந்து கஜரகம் என்றாய், பின் கதரகாமம் என்றாயிற்று. இவ்வாலயத்தில் முக்கிய வழிபாடு செய்யும் தமிழர்கள் இந்நாமத்தைத் தமிழ் ரீதியாகக் கதிர்காமம் என்றாக்கிவிட்டனர். கதிர்காமம் திவ்விய ஒளியும் அன்பும் பிரகாசிக்கும் ஷேத்திரம் . கதிர் - ஒளி: காமம் - அன்பு"

என்பது சேர். பொன். அருணாசலத்தின் (1995:3) கருத்தாகும்.

> "கதிரகாமம் என்பது சிங்கள மொழிச் சொல்லின் மரூஉவாய்த் தமிழ் மொழியின்கண் திசைச் சொல்லாய் பிற்காலத்தில் வழக்கில் வந்ததென்பதே எமது கொள்கை. அக்கொள்கைக்கேற்ப, கதிரு மரங்களையுடைய ஊர் எனப் பெயர்க் காரணம் கூறுவதே பொருத்தமாகத் தோன்றுகிறது"

என்பார் குல. சபாநாதன் (1965: 24).

> "சிங்கள வம்சத்தின் தாதை எனப்படுகின்ற விஜயன், கி.மு. 500ம் ஆண்டளவில், கதிரையாண்டவருக்கு ஒரு கோயில் அமைத்தான் என யாழ்ப்பாண வைபவமாலை எடுத்தோதுகின்றது. அக்காலத்தில் சிங்களமொழி உருவாகவில்லை. திரு. சபாநாதன் அவர்கள் கூறும் 'கதிரு' மரமும் முளைக்கவில்லை. விஜயமன்னன் வந்து சிங்கள மொழி பிறக்குமட்டும் இலங்கையின் பழைய முருகன் கோயில் "நாமகரணம்' நோக்கிக் காத்துக்கிடந்தது எனத் தொனிக்கவைப்பது தருமமாகாது".

என்பது தென்புலோலியூர் மு. கணபதிப்பிள்ளையின் (1967: 24) வாதம்.

இதேவேளை சிங்கள பௌத்தர்கள், தமது தொன்மையான குடியேற்றங்களில் ஒன்றாகக் கதிர்காமத்தை முன்வைக்கின்றனர். இங்குள்ள அரசமரம் தேவநம்பியதீசன் அநுராதபுர அரசமரத்தினின்றும் கொணர்ந்து நாட்டிய கிளை என மகாவம்சம் கூறும் (Mahavamsa, Chap. XIX). மரபு வழி சிங்கள இலக்கியமான 'கந்த உபாத' தமிழ் அரசனான எல்லாளனை வெற்றி கொண்டதற்கான நேர்த்திக்கடனாக, துட்டகா மினியால் கட்டப்பட்டது இந்த ஆலயம் என்கிறது. மகாசேனன் என்ற சிங்கள மன்னன் மறுபிறப்பே கதிர்காம ஸ்கந்தன் என்பதும் நம்பிக்கையாக உள்ளது. இதன்வழி, இன்றுவரை கதிர்காம பிரதான கோயிலின் உரிமை, பௌத்த மத ஆலய பரிபாலன சட்டத்தின் கீழேயே நிர்வகிக்கப்பட்டுவரக் காணலாம்.

தமிழ் இந்துக்கள் கதிர்காமத்தின் தொன்மையை, சிங்கள பௌத்த காலத்திற்கு முன்னையதாகக் கருதுகின்றனர். அதனை ஓர் இந்து ஆலயமாகத் துட்டகைமுனு மீளமைப்பதற்கு முன்னரே நிலவிய வழிபாட்டிடமாகக் கருதுகின்றனர்.

> "தமிழ் மக்கள் குறிஞ்சி நிலத்திலே, குறிஞ்சி நில வாழ்க்கை நடத்திக் கொண்டிருந்த பண்டைப் பழங்காலத்தில் அமைக்கப்பட்ட திருக் கோயிலே 'கதிர்காமம்' எனல் வேண்டும். சமஸ்கிருத மணமின்றி, மக்கள் வழிபாடியற்றும் முறை இன்றும் அத்திருக்கோயிலிலே வழக்கில் உள்ளது. தொல்காப்பியத்தில் குறிக்கப்படும். 'கந்தழி' வழிபாடே அது எனலாம்" என்பார் மு. கணபதிப்பிள்ளை (1967).

அரசியல் மாற்றங்களினடியாக அவ்வப்போது இந்துக்களின் கைகளிலிருந்த நிர்வாகம் பின் முற்றாகக் கைமாறியது. இந்தவகையில், பின்னாளில் ஆலய நிர்வாகத்தை இந்துக்களிடம் கையளிக்க வேண்டும் என்ற கோரிக்கை 1908ல் முதன்முதலாகச் சேர்.பொன். அருணாசலம் அவர்களால் முன்வைக்கப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது. பின்னாளில் அருணாசலம் மகாதேவா தலைமையில் கூடிய அகில இலங்கை இந்து அமைப்புகளின் ஒன்றியம், தர்க்கரீதியாகத் தமது நியாயங்களை முன் வைத்தது (Mahadeva 1938). எனினும் இவர்கள் கோரிக்கைக்குச் செவிசாய்க்கப்படவில்லை. இந்தக்கோரிக்கையை இனவாதநோக்கில் அன்றைய ஆங்கில நாளிதழ்களும், சிங்கள அமைப்புக்களும் பயன்படுத்தியமை இன்றுவரை எமது வரலாறாகியுள்ளது.

நிர்வாகரீதியான அந்நியமாக்கலின் பின்னரும், கதிர்காம வழிபாட்டு மரபு பெரிதும் இந்துப் பண்புகளுடனேயே தொடர்ந்தமையைக் காணலாம். வாய்கட்டி பூசை செய்யும் கப்புராளை மரபுக்குப் புறம்பாக, காவடி ஆட்டமும், தூக்குக் காவடியும், கற்பூரச்சட்டியும், தீமிதித்தலும், பிரதிட்டை பண்ணலுமாய் இந்து பக்தி அலையே முதன்மை பெற்று விளங்குவதை இன்றுவரை அவதானிக்கலாம். எனினும் ஐம்பதுகளைத் தொடர்ந்து இத்தகு சடங்குகளிடையேயும் திட்டமிட்ட மாற்றங்கள் உட்புகுத்தப்பட்டமையை அண்மைய மானிடவியல் ஆய்வுகள் வெளிக்காட்டும். எடுத்துக்காட்டாக, தீமித்தல் சடங்கின் தலைமைப் பொறுப்பு இந்துக்களிடமிருந்து கைமாறியமையும் பின் எழுபதுகளில் கப்புராளைமாருக்கும் அதில் இடந்தரப்பட்டமையும், தீமிதிப்புக்கு முன் மும்மணிகளின் ஆசிவேண்டி கிரிவிகாரைக்கு முதல் வணக்கம் எனப் புதிய நடைமுறைகள் புகுத்தப்பட்டமையும் பேராசியர்கள் ரிச்சட் கொம்றிச், கணநாத் ஒபயசேகர (Gombrich & Obeyesekere 1990) ஆய்வுகளில் பதிவுபெறும். இலங்கையில் நிகழ்ந்த சமூக அரசியல் மாற்றங்களோடு இந்த சமயநிலை மாற்றங்களை இணைத்தும் விளக்குவார் ஒபயசேகர.

இத்தனைக்குப் பின்னாலும் தமிழ் இந்துக்களின் கதிர்காம ஈடுபாடு தணிந்ததில்லை என்ற அம்சம் எமது கவனத்திற்குரியது. அவ்வப்போது ஏற்படும் இனக்கலவரங்கள் போக்குவரத்துத் தடைகள் காரணமாக இடையீடு ஏற்பட்ட போதும் ஆர்வம் குறைந்ததில்லை. வாய்ப்புக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கிடைக்கின்ற போதிலெல்லாம் கதிர்காம யாத்திரை உயிர்ப்புடன் மேற்கொள்ளப்படக் காணலாம். அண்மைக் காலங்களில் வடபகுதி மக்களின் வாய்ப்புக்கள் குறைந்த போதிலும், கிழக்கிலங்கைத் தமிழ் இந்துக்கள் கதிர்காம பாதயாத்திரையைத் தவறவிடுவதில்லை. வடக்கிலிருந்து தெற்குக்கு இடம்பெயர்ந்தவர்கள் மீள கதிர்காம யாத்திரையைத் தொடர்வதையும் அவதானிக்க முடியும். ஏனையோர் குறைந்தபட்சம் வடக்கில் கதிர்காம மாதிரியாகத் தாம் உருவாக்கிய ஆலயங்களில் கதிர்காம உற்சவக் காலத்தில் விழாவெடுத்து நிறைவுகாணலை அவதானிக்க முடியும். இந்த வகையில் நல்லூர் சட்டநாதர் ஆலயத்தை அண்டியுள்ள பாலகதிர்காம நிகழ்வுகளை எடுத்துக்காட்டாகக் குறிப்பிடலாம். யானைகள் இல்லாத யாழ்ப்பாணத்தில், உயிர் யானையளவுக்கு ஒரு வாகனம் அமைத்து, அதில் விக்கிரகத்துக்குப் பின்னால் புனிதப் பொருள் ஒன்றை மறைத்து வீதியுலாவருகின்ற காட்சி, அடியவர்களிடம் கதிர்காம கோலத்தை மீட்டுத்தரும். இவ்வாறாகக் கதிர்காம உயிர்ப்புத் தளராது பேணப்படுதலைக் குறிப்பிடலாம்.

O

கதிர்காமத்திற்குப் பாதயாத்திரை செல்வோர் (நன்றி: டென்னிஸ் மெக்கில்வ்ரே 1998)

வேடர்களின் கதிர்காமம்: இலங்கையின் பிரதான இனத்துவக் குழுக்களாகக் கருதப்படும் தமிழ் இந்துக்கள், சிங்கள பௌத்தர்கள் ஆகியோருக்கு அப்பால், ஆதிக்குடிகளான மலைப்பிரதேச வேடர்களின் ஆர்வத்துக்கும், ஈடுபாட்டுக்குமுரியதாகக் கதிர்காமம் விளங்குவதனையும் இங்குச் சிறப்பாகக் கவனிக்க வேண்டும்.

"வள்ளி எனது அக்கா, கந்தன் எனது மைத்துனன், வள்ளி பரம்பரையில் வந்தவர்கள் நாங்கள். அக்காவை மணமுடித்த கந்தனுக்கு, வருடந்தோறும் எடுக்கப்படும் பெருவிழாவில் கலந்து கொள்வது எமது கடமை. எனது தந்தை இருந்த காலத்தில் அவருடன் நான் கந்தன் திருவிழாவிற்குச் செல்வதுண்டு. ஒரு தடவை, திருவிழாவின்போது எனது தந்தையை ஆலய முதல்வர் அவமதித்ததைத் தொடர்ந்து தந்தை விழாவில் கலந்து கொள்வதில்லை என சபதமெடுத் திருந்தார். தந்தையின் கோபத்தால் ஆலய முதல்வர் இறந்துவிட்டார். பின்னர் தந்தையும் நோயால் இறந்து விட்டார். தந்தை இறந்து ஒருவருடமிருக்கும் ஒரு திருவிழாக்காலமது, இரவு

நல்ல தூக்கத்திலிருந்தேன். என் கண்முன்னே தோன்றிய வள்ளியக்கா, "என்ன, நீ இங்கே தூங்குகிறாய், அங்கே உன் மைத்துனன் கந்தனுக்குப் பெருவிழா நடக்கிறது. அங்கு சென்று உனது ராஜ மரியாதையைச் செய்" என்று கட்டளையிட்டார். 1991ம் ஆண்டு முதல் நான் தவறாது திருவிழாவில் கலந்து வருகின்றேன். ஆலயத்திலும் சிறப்பான வரவேற்புக் கிடைக்கிறது. எனது பணி முடிந்ததும் காட்டுக்குத் திரும்பி விடுவேன்"

எனக் கூறும் வேடர் தலைவர் பண்டில ஹெத்தோவின் (1997) உணர்வுகளிடை, கதிர்காமத்துடனான வேடர்களின் ஈடுபாடு துல்லியமாக வெளிப்படுவதை அவதானிக்கலாம்.

உண்மையில், கதிர்காமத்தின் தொன்மையும், அது சிங்கள-தமிழ் உரிமை உணர்வுகளுக்கு அப்பால் பொதுப் பண்பாட்டு மையமாக நின்று நிலைப்பதன் பின்னணியும், வேடர்களின் தெய்வமாக, அவர்கள் வழிபாட்டு மரபுகளின் மூலமாகக் கதிர்காமம், இன்னமும் விளங்குதலின் வழிதான் புரிந்து கொள்ளப்படலாம்.

தத்தமது இனத்துவ வட்டங்களுக்குள் கதிர்காமத்தை அடக்கும் முயற்சிகளிடையேயும், ஏனையோர் 'கதிர்காம-வேடர்' உறவினை ஏற்றுக்கொள்வதும் இங்குச் சிறப்பான கவனத்திற்குரியது.

கதிர்காம மலைத்தொடர்கள் அமைந்திருக்கும் பான்மையில் இது சப்பிரகாம மாகாணத்தைச் சேர்ந்த பிரதேசமாகும் என்பது அறிஞர் கருத்தாகும். 'சபிரகாமம்' என்பது சபரர்கிராமம் என்பதன் திரிபாகும் எனக்காட்டி, சபரர் என்பார் வேடசாதிவகுப்பைச் சேர்ந்த ஒரு கிளையினர் எனவும் அவர்களுடன் தொடர்புபட்டெழுந்ததே இத்தலம் எனவும் நிறுவுவார் வ. குமாரசாமிப் பிள்ளை (1935).

உண்மையில் வேடர் தலைவன் மகள் வள்ளியைக் களவு மணம் புரிந்த இடமாகவே கதிர்காமம் பற்றிய இலங்கை மக்களின் ஐதீகம் விளங்குகின்றது. மாறுபடுசூரனை வதைத்தபின் வள்ளியை மணம்புரிய வந்த இடம் இதுவே என்பர் இந்துக்கள். கதிர்காமத்துக்கு மேற்கே சுமார் மூன்று மைல் தொலைவில் மாணிக்கக் கங்கைக் கரையில் அமைந்துள்ளது செல்லக் கதிர்காமம். இங்கு ஒரு பிள்ளையார் கோயிலுமுண்டு. இவ்விடத்திலேயே முருகன் வேண்டுகோளின்படி யானையாகத் தோன்றி வள்ளித் திருமணத்திற்குப் பிள்ளையார் உதவினார் எனவும் இவர்கள் கருதுகின்றனர். சங்கத் தமிழ் இலக்கியங்களில் ஒன்றான திருமுருகாற்றுப் படை கூறும் ஐந்தாவது படைவீடு கதிர்காமமாகத்தான் இருக்க வேண்டும் என்ற கருத்தும் தமிழ் அறிஞர்களால் முன்வைக்கப்படும்.

தமிழர்களைப் போலவே வள்ளி-முருகன் திருமணத்தை ஏற்றுக் கொள்ளும் அதே வேளையில் சூரனுடனான போர் சிங்கள ஐதீகங்களில் பெரிதும் அறியப்படாமலிருப்பதனையும் இங்குக் குறிப்பிட வேண்டும். வள்ளித் திருமணம் தொடர்பாக ஸ்கந்தனுக்கும் வேடர்களுக்கும் தான் போர் நடந்தது. அந்தப் போரிடை 500 க்கு அதிகமானளவு வேடர்கள் கொல்லப்பட்டனர். பின் வள்ளி, 'என் பெற்றோரையும் உறவுகளையும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கொன்று விட்டீர்களே என்று' அழ, முருகன் மாணிக்கக் கங்கை நீர் தெளித்து அவர்களை உயிர்ப்பித்தார். அன்றுமுதல் வேடர்கள் ஸ்கந்தனைத் தம் தலைவனாகக் கொண்டனர்; தேனும் தினையும் படைத்து விழாவெடுத்தனர்' என்ற விதமாய் இவர்கள் ஐதீகம் செல்கின்றது. இதனைவிட அசுரய என்ற பெயர் கொண்ட ஒரு தமிழ்த் தலைவனையே ஸ்கந்தன் கொன்றதாகவும் கெப்பிட்டிபொல சாமி போன்றோரின் அண்மைக்கால ஐதீக செருகல்களையும் அவதானிக்க முடியும் (கள ஆய்வு).

வேடர் மரபிலும், தமிழ்-சிங்கள மரபிலும் நிலவும் இந்தக் கதைகளைத் தமிழ்நாட்டு அறிஞர்கள் பெரிதும் ஏற்பதில்லை. முருகன்-வள்ளி திருமணம் திருத்தணிக்கு அருகிலுள்ள வள்ளிமலையில்தான் நிகழ்ந்தது என்பது அவர்கள் ஐதீகம். எனினும் இந்த நம்பிக்கை ஈழத்தவர் நம்பிக்கையைப் பாதித்ததில்லை.

வடஇந்திய ஸ்கந்த தெய்வயானை மரபு, முருக-வள்ளி மரபுடன் பின்னாளில் இணைக்கப்பட்ட வேளையிலும், அதற்கு ஏற்ப உள்ளூர் வழக்காறுகள் இசைவு காணும் முருகனின் இந்திய மனைவியான தெய்வயானை, முருகனை மீண்டும், இந்தியாவுக்கு மீட்டுச் செல்லும் முயற்சி தோல்வியில் முடிய, தாமும் இங்கு வந்து மூவரும் மூன்று கோயில்களில் கதிர்காமத்திலேயே தங்கிவிட்டனர் என்பதாகப் புதிய ஐதீகம் அமையும்.

இத்தகு இசைவாக்கம் நிகழ்ந்தவிடத்தும், ஆலயத் திருவிழா வேளையில் வள்ளியம்மனுக்கே முக்கியத்துவம் தரப்படக் காணலாம். அன்றாட விழாக்கால வீதியுலா, வள்ளியம்மன் சந்நிதியை நோக்கியே செல்வதும், தீர்த்தத்திற்கு முதல் நாள் இரவு, முருகன் வள்ளியம்மன் சந்நிதானத்தில் சிலபொழுது தங்கி வருகின்றமையும் முருகன் வள்ளி நெருக்க இணைவினைக் குறியீட்டு ரீதியாய் உணர்த்தி நிற்பன. அதேவேளை இந்த வீதியுலா, தெய்வயானையைக் கருத்தில் கொள்ளாமையும் குறிப்பிடத்தக்கது.

இதனையொத்த வழிபாட்டு நடைமுறைகளை, கதிர்காமத்துடன் தொடர்பான மட்டக்களப்புத் தமிழக ஆலயங்களிலும் காணமுடியும். சின்னக்கதிர்காமம் எனப்படும் மண்டூர் கந்தசுவாமி கோயில், உகந்தை முருகன் கோயில் என்பன இந்த வகையில் குறிப்பிடத்தக்கன. உகந்தை முருகன் கோயிலில் வள்ளியம்மனுக்குத் தனி ஆலயம் உள்ளமையும், தெய்வயானையம்மனுக்கு இடம் தரப்படாமையும் இங்குக் கவனத்திற் குரியவை. மட்டக்களப்பு பிரதேசத்தின் பிரபல முருகன் கோயில்களைக் கதிர்காம வழிபாட்டின் வடதிசைப்பரப்பலாகப் பேராசிரியர் வேலுப் பிள்ளையவர்கள் (1989) குறிப்பிடுவார்கள். எனினும் இங்கு நிலவும் குமரத்தன், குமரதம்பிரான் வழிபாடுகள் தொடர்பான கள ஆய்வுகள், கதிர்காமத்தை ஒத்த வனச் சூழலியலில் உருவான ஒத்த பண்பாட்டுக் கோலங்களாகக் கருதவைப்பன. இங்கும் வேடர் பூசையே முக்கியமானதாகும்.

○

வேடர் பூசை: இவ்வாறாக, கதிர்காமம் முதல் ஏனைய ஆதி முருகவழிபாட்டு மையங்கள் வரை வேடர்களின் பூசை முறைமை சிறப்பாக அமைகின்றமை முக்கிய கவனத்திற்குரியதாகும்.

'வனமுறை வேடர் அருளிய பூஜை
மகிழ் கதிர்காம முடையோனே'

எனப் பின்னாளில் அருணகிரிநாதர் பாடுவார். இன்று பெரிதும் சிங்கள மயமாகிவிட்ட நிலையிலும், தாம் வள்ளியின் வழித்தோன்றல்கள் என பிரதம பூசகர்களான கப்புறாளைமார் சொல்லிக் கொள்வதனையும் இங்கு கருத்திற் கொள்ளலாம். (அண்மைக் காலங்களில் சிலர், தாம் துட்டகை முனுவின் படைவீரரான நந்திமித்திரனின் வழித்தோன்றல்கள் என்றும் சொல்கிறார்கள்) பிரௌன்றி தேசாதிபதி காலத்து 1819ல் கப்புராளைமார் பூசைப் பொறுப்பு ஐயசிங்கதிரி சுவாமிகளிடம் கையளிக்கப்பட்ட வேளையிலும், வள்ளிநாயகி கோயில் பரிபாலனம் வேடர்வழி கப்புராளைமாரிடமே இருந்தமையும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது.

கதிர்காமத்து வழிபடு பொருள், வழிபாட்டுமுறை என்பன ஏனைய இந்து-சைவ மரபுகளினின்றும் வேறுபட்டது. இங்கு விழாக்கால ஊர்வலத்தில் எடுத்துச் செல்லப்படும் புனிதப் பெட்டியுள் என்ன உள்ளதென்பது அறியப்படாதுள்ளது. முருகனை உருவகிக்கும் யந்திரத் தகடு ஒன்றே மூலஸ்தானத்து உள்ளதென்பது நம்பிக்கை. இதனைவிட செஞ்சந்தனக் கட்டையால் செய்யப்பட்டு தங்கத்தகட்டால் பொதிக்கப் பட்ட ஆறுமுகப்பெருமான் விக்கிரகம் உள்ளதென்ற கருத்தும் முன்வைக்கப்படும். 1922 முதல் பஸ்நாயக்காவாக இருந்த உள்விட்ட என்பாரும், 1934 வரை இங்குத் திருப்பணி ஈடுபாடு கொண்டிருந்த புஞ்சிசிங்கோ என்போரும், கதிர்காம பிரதமகுருவும் இதற்குச் சாட்சி என்பார் எஸ்.எஸ்.நாதன் (1965). தெய்வயானையம்மன் வள்ளியிடமிருந்து தன் கணவனை மீளப்பெறும் பொருட்டு அனுப்பிவைத்த வசிய யந்திரம் தான் அது என்பது போன்ற புதிய ஐதீகங்களுங் கூடப் பதியப்படும். எவ்வாறோ இன்றுள்ள நடைமுறையில் புனிதப் பேழை ரகசியம் அறியப்படாமலேயே தொடர்கின்றமையைக் காணலாம்.

தமது வாயை மஞ்சள் துணியால் கட்டி, திரைச்சீலைக்குள் நைவேத்தினை வைத்து, திரைச்சீலைக்கு ஆராதனை செய்யும் வழமையே இன்றுவரை தொடர்வதனைக் காணலாம்.

அறுபதுகளில் புனித நகராகப் பிரகடனப்படுத்துப்படும்வரை, இங்கு நைவேத்தியமாக மான் இறைச்சி படைக்கப்பட்டமை பற்றிய பதிவுகள் கதிர்காமத்தின் ஆதி இந்து (proto-Hindu) பண்பாட்டினை உணர்த்தி நிற்கக் காணலாம்,

'மான் கொன்ற முடை நாறிறைச்சி யொடு திரிதாடி
மயிரணற் கொடுவி வெயினன்
வழிபாடு தரவருளி வலவை யாற்றங்காடு
வந்த கதிரைத் தெய்வமே'

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எனப் பின்னாளில் எழுந்த திருக்கதிர்காம பிள்ளைத்தமிழ் (கருணாலய பாண்டியனார் 1953) இவ்வழக்கினை உறுதிசெய்யும்.

கதிர்காம முருகன் ஊர்வலவேளை ஆலாத்தி எடுத்து வரவேற்கும் முறைமை வேட்டுவப் பெண்களிடமே இன்றுவரை உள்ளமையும் இங்குச் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கது. இவ்வாறாக வேடர்களின் வழிபாட்டு மரபும், ஈடுபாடும் கதிர்காமத்துடன் இரண்டறக்கலந்துள் ளமை தெளிவாகும். வேடர்கள் தொடர்பாக இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் ஆய்வுகளை மேற்கொண்ட பாக்கர் (Parker 1909) செலிக்மன் (Seligmann 1911) ஆய்வுகள், ஆதித் தமிழ்ப் பண்பாட்டின் குறிஞ்சி நில முருக வழிபாட்டுடன் ஒத்த வழிபாட்டு நிலமைகளை வேடர்களிடம் இனம் காட்டுவன. இலங்கையின் வனவேடர்கள், 'கலேயக்கா' எனப் பாறைகளில் சிறுதெய்வத்தைப் பிரதான வழிபடு பொருளாகக் கொள்கின்றனர். வடக்குக்கரை தமிழ் வேடர்கள் மலைப்பேய், மலையன், மலையசாமி என இதனை அழைக்கின்றனர். இவ்வாறே மையப்பகுதி வேடர்கள் கதிர்காமத்துடன் தொடர்பு பட்டுள்ளனர் என்பார் பாக்கர் (1909). தம்மைத் 'தேசியமய மாக்கும்' திட்டமிட்ட நடவடிக்கைகளுக்கு எதிராகத் தமது ஆதிப் பண் பாட்டு அம்சங்களில் பற்றுறுதியுடன் நிற்கும் வேடர்கள் தொடர்பான விவிகா ஸ்ரெகபோனின் அண்மைய ஆய்வுகள் (Stegeborn 1997) அவர்களிடம் ஆழவேர்விட்டுள்ள கதிர்காம ஈடுபாட்டினையும் உறுதி செய்யும்.

○

தொகுப்பாக: தொகுத்து நோக்கும்போது கதிர்காமம் இன்று வேடர் இந்து பௌத்த பண்பாட்டு வட்டங்களுக்கு அப்பால், தனக்கென ஒரு தனித்துவ இணைப் பண்பாட்டுத் தன்மையை வெளிப்படுத்துகின்ற தென்பதே பொருத்தமானது.

ஐதீக உருவாக்கம் சமூகவியல் சார்ந்தது எனும் மலினொவஸ்கியின் கருத்தியலை மீளவலியுறுத்துவதாகவே கதிர்காமம் தொடர்பான ஐதீகங்களும் விளங்குகின்றன. இலங்கையின் இனத்துவ முரண்வரலாறும், அரசியல் அதிகார மாற்றங்களும் இந்த ஐதீகங்களிடைத் தெற்றென புலப்படும் பி.ஈ.பீரிஸ் (1913), அன்றே குறிப்பிட்டவாறு, இவ்வாலயம் பௌத்தத்திற்கு முற்பட்டதென்பது, திட்டமிட்ட ஐதீக உருவாக்கங்கள் இடைச்செருகல்களை விளங்குதலின் வழிப் புலப்படும்.

வேடர்களின் மரபுடன் இசைந்தபோதிலும், ஆதித் தமிழ் பண்பாட்டுக்குரியதாகக் கருதப்படும் களவு மணம், முருகன் காதல் மனைவி வள்ளியின் தமிழ்ப் பெயர் மூலம் என்பன, கதிர்காமத்தைத் திராவிட-தமிழ்ப் பண்பாட்டுடன் நெருக்கமாக்குவன. அத்துடன், ஆரிய கலப்பின் பின்னர். வள்ளி-தெய்வயானை சமேத சண்முகப்பெருமானாக முருகன் கண்ட மாற்றங்கள் இங்கு கந்தபுராண செல்வாக்கின் வழி அறியப்பட்ட போதிலும், தமிழ் முருகன் தனித்துவம் கதிர்காமத்திலும், மட்டக்களப்புத் தமிழகப் பகுதிகளிலும் நிலைபெற்றுள்ளமையையும் இணைத்து நோக்கலாம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இதற்கும் மேலாக இன்று நிலவும் வழிபாட்டு மரபுகளிடை தமிழ் இந்து பக்திவழி வணக்க முறைகளே கதிர்காமத்தில் மேலோங்கி நிற்பதையும் குறிப்பிடவேண்டும்.

விளைவாக, இனத்துவ அரசியல் அலைகளை விஞ்சும் இந்த பக்தி அலைக்குள், இன்று அனைத்து இனக்குழுக்களும் சங்கமமாகின்றமை சிறப்பான கவனத்துக்குரியது. தமிழர்களைத் தண்டிக்கவே தீ மிதிப்பு-முள்ளு மிருதடி, தூக்குகாவடி நேர்த்திகள் என விமர்சிக்கப்பட்டது (Seneviratne 1938) இன்று பழங்கதையாய்ப் போயுள்ளது. இன்று கதிர்காமத் தூக்குக் காவடி என்றதும் கரீம் என்ற இஸ்லாமியர் நினைவே மேலெழும். இன்னும் தீமிதிப்பு நேர்த்திக்கடன்களின் சடங்குத் தலைமை கைமாறியபோதும், நடைமுறையில் அனைவரும் சம்பந்தப்படுகின்ற நிலைமை இத்தகு சடங்குகள் கிரியைகளை ஏற்றுக்கொள்ளாத பௌத்த மும்மணிகளே, ஆசிவழங்கவேண்டிய நிர்ப்பந்தம். பௌத்தம் மட்டுமன்றி இந்துப் பண்பாடும் தனது இறுக்கமான சைவ ஆகம மரபுகளைத் தளர்த்தி இறைச்சி நைவேத்தியம் படைத்தலை அங்கீகரித்தலும், பிறபண்பாட்டு அம்சங்களைச் சகித்துக் கொள்ளலும் இங்குக் கவனிக்கத்தக்கன.

இவ்வாறாகக் கதிர்காம நியமங்களுக்கு முதன்மை தந்து, ஏனைய மத நியமங்கள் நெகிழ்ந்து போகின்ற தன்மையே கதிர்காமப் பண்பாட்டு நிலைபேற்றினதும், தனித்துவத்தினதும் அடிப்படை எனலாம்.

மேலும், கதிர்காமம் தொடர்பான மேட்டுக்குடி இனவாத அலைகள், அவ்வப்போதான தேவைகளின்படியாக எழுந்தபோதிலும், ஆழ மக்களிடத்து ஊடுருவ முடியாதபடி அதன் அமைவிடமும், வனச் சூழலும் அனைத்தையும் உள்ளடக்கும் பக்திச் சூழலும் சக்திவாய்ந்தனவாக விளங்குகின்றமையும் இங்கு இணைந்து நோக்கப்படக்கூடியன.

தொகுத்து நோக்குமிடத்து வேட்டையும் உணவு சேகரித்தலும் இணைந்த பெருங்கற்காலப் பண்பாட்டுக்கும் முன்னைய ஒரு கூட்டுச் சமூக வாழ்வின் பிரதிபலிப்பாய், காலமாற்றத்தால் கூறுபடும் இனத்துவ வேறுபாடுகளுக்கப்பால் மக்கள்சமயம் என்ற பரந்ததோர் உணர்வு வட்டத்துள் அனைத்துப் பண்பாடுகளையும் இசைவாக்கி, தானே ஒரு தனித்துவப் பண்பாட்டுத் தொகுதியாய் கதிர்காமம் விளங்குகின்றதெனலாம்.

உசாத்துணைகள்

அருணாசலம், பொ. 1926. கதிர்காமவேலவர். மொழிபெயர்ப்பு க. இளையதம்பி. யாழ்ப்பாணம்: ஸ்ரீகாந்தா அச்சகம்.

கணபதிப்பிள்ளை,மு. 1967. முருகன் கதிர்காமம். சென்னை: அருள் நிலையம்.

கருணாலய பாண்டியனார், சி. 1983. திருக்கதிரகாமப் பிள்ளைத்தமிழ். கொழும்பு: பிரதேச அபிவிருத்தி, இந்து சமய, இந்து கலாசார, தமிழ் அலுவல்கள் அமைச்சு வெளியீடு (2ம் பதிப்ப).

2.

குமாரசுவாமிப்பிள்ளை, வ. 1935. கதிரமலைப்பள்ளு. யாழ்ப்பாணம்

சபாநாதன், குல. 1965. கதிர்காமம். சென்னை: பாரிநிலையம்.

சிவம், அ. சி. 1954. கதிர்காம மான்மியம். யாழ்ப்பாணம்: கஸ்தூரிபா காந்தி பதிப்பகம்.

நாதன், எஸ்.எஸ். 1964. கதிர்காமத் திருமுருகன். கொழும்பு: நியூ லீலா அச்சகம்

வேலுப்பிள்ளை ஆ. 1989 "அணிந்துரை" ஆற்றங்கரையான். அ. சண்முகதாஸ், மனோன்மணி சண்முகதாஸ்). பருத்தித்துறை: வராவெல்லை வெளியீடு-3,

ஹெத்தோ, பண்டில. 1997. "நேர்முகம்" தினகரன் வாரமஞ்சரி, ஜூலை 27 ஞாயிறு.

Gombrich, Richard & Obeysekere, Gananath. 1990. *Buddhism Transformed-Religious Change in Sri Lanka*. Delhi: Motital Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.

Mahadeva, A 1938. *A Few Facts Relating to the Holy Shrine of Lord Skanda at Kataragama & for the Restoration of its. An Appeal Management to the Hindus*. Colombo: Vivekananda Society and other Hindu Organizations.

Mahavamsa. 1964. Translated into English by Wilhelm Geiger. London: Published for the Pali Text Society.

McGilvray, Dennis B. 1998. *Symbolic Heat: Gender, Health and Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka*. Ahmedabad: Mapin Publishing Pvt. Ltd.

Parker, H. 1938. *Ancient Ceylon*. London: Luzec and Co.

Peris, P.E. 1913. *Ceylon - Portuguese Era* - Vol. 1. Colombo.

Pettezzoni, Raphael. 1956. *The All-Knowing* God (Translated by H.J. Rose). London: Methyen & Co Ltd

Seneviratne, J.M. 1956. "A Letter" *Times of Ceylon. Sunday*, 20th February, 1997

Seligmann, G.G. & Seligmann, Brendra, Z. 1911. *The Veddas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stegeborn, Wiveca. 1997. "Indigenous People and the Environment: Parasitic or Symbiotic A Case Study of Veddhas of Sri Lanka" *6th Sri Lanka Studies - Conference Paper*, Kandy.

2

சமூக-பண்பாட்டு மாற்றங்களிடை கண்ணகியின் அடையாளம்

என். சண்முகலிங்கன்

அடையாளம் தொடர்பான சமூக / மானிடவியல் ஆர்வமானது குறியீட்டு மானிடவியலாளரான கிளிபட் கீட்ஸ் (Clifford Geertz) போன்றோர் தொடக்கம் இன்றைய பின்னை நவீனத்துவச் சிந்தனை யாளர் வரை வெளிப்படும். பண்பாட்டைக் குறியீடுகளின் தொகுதியாகக் காணும் அதேவேளையில் சமூக மாற்றங்களிடை இக்குறியீடுகள் காணும் மாற்றங்களும் இவர்களின் ஆய்வு ஆர்வத்திற்குள்ளாகும். இன்றைய பண்பாட்டியல், சமயத்தின் சமூகவியல்சார் ஆய்வுகள் குவி மையமாக உணரப்படும். இப்புலம் சார்ந்ததாகவே இவ்வாய்வும் அமைகின்றது.

சமூகப் பண்பாட்டு மாற்றங்களிடை கண்ணகியின் அடையாளம் என்பது ஆய்வுப்பொருள்.

சிலப்பதிகாரம் என்பது ஓர் அடையாளமாக / குறியீடாகத் தமிழர் பாரம்பரியத்தில் பதிவு பெறும் இலக்கியமாகும். பண்டைய பெருமையினை மீள்உருவாக்கம் செய்யும் தொல்லியல் / பண்பாட்டியல் ஆய்வுகள் இலக்கியச் செழுமைக்கும், நாகரிகச் சிறப்பிற்கும் களமாக அதனைக் காண்கின்றனர். சிலப்பதிகார மேன்மை என்பது வெறுமனே அதன் இலக்கிய வடிவம், இலக்கண அமைதி சார்ந்தது மட்டுமல்ல; அதன் பாத்திரவார்ப்புகள் சார்ந்ததும்தான். இந்த வகையில் சிலம்பின் மையப்பாத்திரம் கண்ணகி, காவியத்தின் பெயரில் கண்ணகி இல்லாத போதும் அது கண்ணகியின் சிலம்புதான்.

பல தொன்மைக் குறியீடுகளின் வாழ்வும், தொடர்ச்சியும் அதன பண்பாட்டுப்புலத்தின் கைகளில் தங்கியுள்ளது. சிலம்பின் கண்ணகி ஒரு வழிபடு தெய்வமுமாகிய நிலையில் இலக்கிய வாழ்வு இசைவுக்கான தளம் வாய்ப்பாகின்றது.

ஒரு நீண்ட காலத்தையும் தாண்டி கண்ணகியின் இருப்பும் தொடர்ச்சியும் நீள்வது உணர்வுபூர்வமான சடங்காசாரங்களில் இருந்து

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கண்ணகியா? மாதவியா? பட்டிமன்ற விவாதங்கள் வரை இந்த நீட்சியை உணர முடியும். இந்த ஆய்வும் இந்த நீட்சியின் ஒரு பகுதி தான்.

சிலம்பின் இந்தத் தொடர்ச்சி, இந்த அடையாளத்தின் நிலைபேற்றின் சாத்தியம் எவ்வாறானது.

இந்த சிலப்பதிகார நாயகியின் இருப்பும் அடையாளமும் நிலைபேறான / எல்லா இடங்களிலும் சாரப்படுத்தத்தக்கதாக இருந்ததா? இருக்கின்றதா?

காலவெளியில் இந்த குறியீட்டமர்வு (symbolism) கண்ட பண்பாட்டு நெருக்கடிகள், மாற்றங்கள் எத்தகையன?

ஒரு சமூக மானிடவியலின் மாணவனாக எனக்குள் எழுந்த இந்த வினாக்கள் என் குருதேவரான பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர அவர்களுடனான அவர் பத்தினி ஆய்வுக் களங்களிடை முளைவிடும். கூடவே அவருடனான அனுபவப் பகிர்வுகளிடையே துளிர்விடும். இந்த அனுபவத் தளத்திடை பின்னர் யாழ்ப்பாணத்தில் முதன்மையுடன் எழுச்சி பெற்ற துர்க்கையம்மன் பற்றிய என் ஆய்வுக் களங்களிடை (2002) நான் சந்தித்த சமயத்தின் சமூகவியல்சார் அனுபவங்கள் அதன் தொடர்ச்சியினால் கிழக்கிலங்கையின் மட்டக்களப்பு கிராமப்புலங் களிடை அம்மன் வழிபாட்டின் சமூக / மானிடவியலைத் தேடிய என் பயணங்கள் தான் இந்த ஆய்வின் அடிப்படைகள்.

கூடவே என் நாட்டாரியல் ஆய்வு ஆர்வ விளைவுகளாய், இந்தப் புலங்களிடை சேகரித்த/சந்தித்த சிலப்பதிகாரக்கதை பேசும் இலக்கியங்களில் கண்ணகியைப் பாடும் காவியங்கள் எல்லாமும் தரவு மூலங்களாகும்.

இன்னும் எம் பண்பாட்டுப்புல சமஸ்கிருதமயமாக்கல் தொடர்பான என் கள ஆய்வுத் தரவுகளும் - கள விசாரணைகள், நேர்காணல்களும் இந்த ஆய்வின் ஆதாரங்களாகும்.

கண்ணகி பற்றிய ஆய்வு என்பது தாய்த் தெய்வ வழிபாடு பற்றிய ஆய்வாக அமைதல் தவிர்க்கமுடியாதது. சமூக மானிடவியல் புலங்களிடையே Robert Briffault & R. Taylor (1927) , Erich Newman (1963) போன்றோர் ஆய்வுகளைத் தொடர்ந்து சில தசாப்த மௌனம்/மந்தம் வெளியுண்டு. இந்த மந்தம் கலைந்து மீளவும் ஆய்வுகள் தலைப்பட்டபோது மானிடவியலோடு, சமய ஆய்வுகள் (religious studies),பெண்ணிய ஆய்வுகள் (feminist studies) வழி இது பற்றிய புதிய ஆய்வு வெளிச்சங்கள் எம்மைச் சேர்வன.

இந்தவகையில் பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர அவர்களின் The Cult of the Goddess Pattini (1984), James J. Perston இன் Mother Worship : Theme and Variation (1982), Cult of the Goddess (1985) என்பன குறிப்பிடத்தக்கன.

சமயம் பற்றிய மானிடவியல் ஆய்வுகள், முழுதளாவியம் (anthropological holism) எனும் தளத்தில் நிகழும் போது தான் முழுமை பெறுவன.

1. கருத்தியல் தளம் (ideological)

2. அமைப்பு செயற்பாட்டியல் தளம் (structural-functional)

வசதிக்கான இந்தப் பிரிப்பு, பகுப்புக்கள் துணையானபோதும் இந்த இரண்டிற்குமிடையிலான இடைவினைகளும் கருத்தில் கொள்ளப்பட வேண்டியன.

சமய மரபுகள் / வழிபாட்டு மரபுகள் என்பன பல்வேறு நம்பிக்கைகள் அவற்றினைப் பேணுவதற்கான ஐதீகங்கள் - சடங்காசாரங்கள் - இவற்றினை நிலைபேறாக்கும் கருத்தியல்கள் எனும் இசைவுச் செயற்பாடுகளின் வழிதான் நிலைபெறுவன; இசைவு இயலாதபோது நிலைமாறுவன.

காவிய உருவாக்கலின் பல்வேறு வழக்காறுகளும் இலக்கிய மரபுகளும் சங்கமமாவதுண்டு. வரலாற்று உண்மைகளும், ஐதீகங்களும் இசைந்து சிலப்பதிகார மூலங்கள் பற்றிய தேடலும் அதற்கு முன்னைய கால நாட்டார் வழக்குகள், பிற புலங்களுக்கு எமை அழைத்துச் செல்வது தவிர்க்க முடியாதது. அவ்வாறு சிலப்பதிகாரத்தின் பின்னையதான பல்வேறு நாட்டாரிலக்கிய வழக்காறுகளும், நிலவும் கண்ணகிசார் வழிபாட்டு மரபுகளின் பரப்பெல்லை வட-தென் பாரதப் பரப்புக்களைத் தழுவுதல் தொடங்கி, இலங்கையின் சிங்கள - தமிழ்ப் பண்பாட்டுப் புலங்கள் வரை விரிவன. இந்த நடைமுறை மரபுகளையும் மேலே தரப்பட்ட பரந்த இலக்கிய எல்லைகளையும் உள்ளடக்கிய பகுப்பாய்வு ஒன்றின் மூலம்தான் கண்ணகியின் அடையாள எல்லைகளை இனங்காட்ட முடியும்.

சிலப்பதிகார இந்துப் பண்பாட்டுப் புலங்களில் வழக்கிலுள்ள கோவலன் கதை, சிலம்பு கூறல், கண்ணகி வழக்குரை மற்றும் பல்வேறு தோத்திரங்கள், காவியங்கள், சிங்களப் பண்பாட்டின் பத்தினி கதா, பத்தினி தெவியோ போன்ற பல நூல்களும் மூலங்களாகின்றன.

பருநிலையில் இந்த இலக்கிய / நடைமுறைகள் தொடர்பான பதிவுகளின் பகுப்பாய்வுகளிடை 'கண்ணகி'யின் இருப்பு எல்லைகளை இனம் காட்டும் இந்த ஆய்வு, நுண்நிலையில் குறிப்பான சில பண்பாட்டு புலங்களை மையமாகக் கொண்டு இலங்கையில் அதன் இருப்பின் / எதிர்கொண்ட நெருக்கடிகளின் சமூகவியலை வெளிக்காட்டும்.

○

கண்ணகியின் மூலம்: கண்ணகி கதையின் மூல ஓலைகள் பற்றிய தேடல், கண்ணகி சார்ந்த இலக்கியங்களில் பேசப்படும் சில நாட்டார் வழக்கு சித்தரிப்புகளுக்கு எம்மை இட்டுச் செல்வது தவிர்க்க முடியாதது.

நற்றிணை 219ம் பாடலில் வரும் 'முலை குறைந்த திருமாவுண்ணி' கண்ணகியாக இருக்கலாம் என்ற ஆய்வாளரின் கருத்து எம் கவனத்திற்குரியதாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்த 'ஒற்றை முலைச்சி' என்றே கேரளத்து மலையன் மாரிடை ஒரு **தெய்வம் வழக்கில் உள்ளது.** இந்த ஒற்றை முலைச்சியும் திடுமாவுண்ணி**யும் ஒருவராக அ**ல்லது ஒத்த கதை மாந்தராக இருக்கலாம்.

வேங்கைமரத்தடியில் கண்ணகி தெய்வமானதாக சிலம்பு கூறும் **முன்னை** இனக்குழு வாழ்வில், தெய்வ வழிபாட்டின் தடைகளிடை**தான் கண்**ணகியின் தெய்வமாதலை நாம் இனம் காணமுடியும்.

- நற்றிணையில் வரும் வேங்கைமரத்தடியில் நின்ற திருமாவுண்ணி
- சிலப்பதிகாரத்தில் வேங்கை மரத்தடியில் நின்ற கண்ணகி தொங்க மரத்தடியில் நின்ற இயக்கி
- மலையர்கள் வணங்கும் பாலை மரத்தடியில் நிற்கும் ஒற்றை முலைச்சி

ஆகிய இந்த மரத்தடி தெய்வங்கள் (tree goddesses) யாவுமே பழங்கற்காலத்து தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டின் வெளிப்பாடாகக் கொள்ளத்தக்கன

மலையாளர்களின் நீலி வழிபாடு கண்ணகியின் முற்பிறப்புப் பற்றிய சிலம்பு கூறும் 'நீலி'யுடன் இணைத்து நோக்கப்படக் கூடியது.

சிலப்பதிகார வரிக்கூத்துக்களில் ஒற்றை முலைச்சி பற்றிய குறிப்புகளைக் காணலாம். கண்ணகி தெய்வமானதை மலைவாணர்தான் செங்குட்டுவனுக்கு அறிவித்ததாகக் காணமுடிகிறது. பழங்குடி வழிபாடான ஒற்றை முலைச்சி வழிபாட்டுடன் கண்ணகி வழிபாட்டு அடையாளப் படுத்தப்பட்டதாகக் கொள்ள முடியும்.

தாய்த் தெய்வங்கள் தொடர்பாகப் பின்னாலே பல்வேறு ஐதீகங்களும் மரபுகளும் கண்ணகியுடன் இசைவாக்கம் கொள்வதும், பிற தாய் தெய்வங்களுடன் கண்ணகி இயைபாக்கம் காண்பதும் வரலாறு ஆகும்.

இந்திய பண்பாட்டுப் புலத்தில் வடமலையாளத்து வழிபாடு மரபுகளிடை பகவதியாக கண்ணகியின் அடையாளம் நிலைபெற காணலாம். இங்கு இன்றும் வழக்கில் உள்ள மந்திரப் பாடல்களிடையேயும், பகவதி தோத்திரங்களிடையேயும் கண்ணகிக்கான அடையாளம் உறுதிப்படுத்தப்படும்.

கேரளத்தில் விஷாரிகாவில் தமிழ் என அறியப்படாமலேயே பாடப்படும் பின்வரும் பாடலடிகள் கண்ணகையம்மனை பகவதியம்மனாக விழித்து நிற்பதைக் காணலாம்.

ஆதி முதல் காவேரிப் பூம்பட்டினத்து
ஆயிரவூர் வங்கிசத்தில்
அரிய கண்ணகை அம்மன் ஆகவேதான்
பிறந்து அதிரூபமான பொழுது
தீதிலா கோவிலருடன் பாரியாளாகவும்
சிறிது காலம் சென்றபின்
திங்கள் முகமாய் வந்து தனிக்காக
மதுரையில் சிலம்பு கூறினாளில்

நீதியரச சென்றான பாண்டினாடெத்திநீ
நீறாயெரித்த சோதி
ஆதி காலத்திலும் மகிமையாய் நீவந்த
அதிசயமும் ஆரறிவாரோ!
ஆணைக்குளம் வளர் பகவதி அம்மையே
ஆனந்த மகமாயியே!

கண்ணகி பகவதியானதன் பின்புலத்தில் பௌத்தர்களின் தாய் தெய்வ மான நாகதேவதை தாராதேவியின் செல்வாக்கினை ஜைனரின் **பத்மாவதி ஆய்வில்** இனங்காட்டுவர் (சாமி 1975). அடுத்த கட்டத்தில் **நீலி-காளி,** பகவதி, பழந்தமிழரின் கொற்றவை / துர்க்கை என்னும் **தாய்த்தெய்வங்** களோடு கண்ணகி அடையாளப்படுகின்றமையைக் **காணலாம்.**

எல்லா பெண் தெய்வங்களின் அம்சங்களும் பொருந்திய ஒருவராகக் **கண்ணகையம்மன்** வடிவம் பெற்றுக் கொண்டது. வல்லமை அதிகம் **கொண்ட** தெய்வமாக மதிப்பும் சேர்ந்தது.

இலங்கையில் கண்ணகி: இலங்கையில் கண்ணகி, தமிழரிடை **கண்ணகையம்மன்** என்றும், சிங்களரிடை 'பத்தினி தெய்யோ' என்றும் இரு பெரும் **இனத்துவ** குழுக்களின் வழிபாட்டு மரபுகளிலும் முதன்மை பெறுவாள்.

இரண்டும் தத்தம் நோக்கில் தமது பண்பாட்டு அமைவுக்கு ஏற்ப **கண்ண**கியை வடிவமைக்கும். இங்கு நிகழ்ந்த சமூக மாற்ற அலைகளிடை **பத்தினி** / கண்ணகியின் நிலைபேறும் முக்கியத்துவம் பெறும்; ஏற்ற **இறக்**கங்களைச் சந்திக்கும்.

'எத்திறத்தாலும், வரந்தரும் இவள் பத்தினிக் கடவுளாகும், எனக் **கொண்டு** விழாவொடு சாந்தி செய்ய, நாடுமலிய மழை பெய்ய நோயும் **துன்**பமும் நீங்கினர்' எனும் சிலப்பதிகாரத் தெய்வத் தன்மையே இலங்கை **சூழ**லிலும் வியாபகமாகும். நுண்நிலையில் கொப்புளிப்பான், சின்ன **முத்து**, கண்நோய், வெப்புநோய்களிலிருந்து எம்மை பாதுகாக்கவும், **மழை**யை வேண்டியும் வழிபாடு நடக்கும்.

சிலப்பதிகார வஞ்சி காண்டம் பேசுவது போல,

'அது கேட்டு கடல் சூழ் இலங்கைக் கயவாகு என்பான்
நங்கைக்கு நாட்பலி பீடிகைக் கோட்டம் முந்தறுத்து
ஆங்கு அரந்தை கெடுத்து வரந்தரும் இவளென
ஆடத்திங்களவையின் ஆங்கோர்
பாடி விழாக்கோள் பன்முறை எடுப்ப
மழை வீற்றிருந்து வளம்பல பெருக்கிப்
பிழையா விளையுள் நாடாயிற்று'

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என ஆண்டுதோறும் கண்ணகி விழா எடுக்க இசைந்த கயவாகு மன்னன் ஆடிமாத கண்டி எசல (ஆடி) பெரஹறா - (பிரகாரம் எனும் வட மொழி பதத்தின் இசைவு) - ஊர்வலத்திருவிழா எனப் பொருள்படும். 'பத்தினி' தெய்வத்துக்கு எடுக்கப்பட்ட இந்த விழாவில் முதல் பெரஹறா பத்தினிக்கானது. பின்னாளில் தான் புத்த தந்த முதன்மை வந்து சேர்ந்தது. பௌத்த தேசத்தில் இந்துத் தமிழ் தெய்வமான கண்ணகிக்கு எப்படி முதன்மையென விருந்தினராக வந்த தாய்லாந்து பௌத்த பிக்குகளின் கேள்வியைத் தொடர்ந்து, பத்தினி பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டபோதும் தவிர்க்கமுடியாத அம்சமாக இன்று வரை தொடரக் காணலாம்.

சிங்கள பௌத்த மரபுடன் கண்ணகியை இசைவாக்கம் செய்யும் / அடையாளப்படுத்தும் நிலைமைகள், ஒரு புறத்து திட்டமிட்ட அரசியலாகவும், மறுபுறத்து மக்கள் சமய நம்பிக்கையாகவும் வெளிப்படக் காணலாம். பத்தினி தெய்வம் பற்றிய சிங்கள இலக்கியங் களிடையே இவற்றினைக் காணமுடியும். பத்தினி ஆணாக பிறந்து, அதன் வழி புத்தரின் நிலையை (Buddha-hood) அடைய விரும்புவதாக Pahan Gambura பாடல்கள் பேசும்.

பத்தினியைப் பௌத்த மரபின் ஏழு கிரியம்மாக்களில் ஒருவராகக் காண்பதும், பௌத்த பெண் தெய்வமான அமராவதியுடன் இணைத்து நோக்குவதும் உண்டு.

இந்த அடையாளப்படுத்தல்களுக்கு அப்பால் தனிச்சிங்கள தெய்வமாகவே அவளைக் கருதும் வழமைகளை / நிலைநாட்டும் சந்தர்ப்பங்களையும் காணமுடியும்.

பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர அவர்களுடனான நேர்காணல் தரவாக கப்புராளை ஒருவரின் பின்வரும் கூற்று, இந்த வகையில் கவனத்திற்குரியதாகும்.

"பத்தினி ஒரு சிங்கள பௌத்ததெய்வம், சடங்கு இங்குதான் நடக்க வேண்டும் . ஏனெனில் பௌத்தம் இந்தியாவில் செத்து விட்டது."

பேராசிரியர் கணநாத் அவர்கள் குறிப்பிடுவது போல சிங்கள தேசாபிமானத்தின் உச்சம், நவகமுக பத்தினி மேற்பாடப்பட்ட Dalumura Pujava எனும் இலக்கியத்தில் பின்வருமாறு வெளிப்படும்.

நவகமுவவில் வாழும் அழகிய பெண் தெய்வமே, உன்
வல்லமையால் தமிழ் கடவுளர்களைத் தண்டித்தவளே'

என 'சிங்கள பௌத்த' அடையாளப்படுத்தல்களிடை கண்ணகியின் இருப்பு காக்கப்பட்டாலும், கண்ணகியின் சுய தமிழ் அடையாளம் எப்பொழுதுமே இந்த இருப்புக்கு அச்சுறுத்தலாகவே தொடர்ந்திட காணலாம். கூடவே வெப்பம் சார்ந்த நோய்களுடன் இணைத்து சிறப்பான கவனத்தைப்பெற்ற பத்தினியின் இடம், சுதந்திர இலங்கையின் சுகாதார வசதிகள் - வாய்ப்புகளிடை குறைந்து செல்வதும் தவிர்க்க முடியாததாகியது (Obeysekere 1977).

தமிழ்ப் புலங்களைப் பொறுத்தவரையில், கண்ணகியின் இருப்பும், உயிர்ப்பும் சிங்களப் புலங்களைவிடவும் இன்றுவரை உயிர்ப்புடன் பேணப்படுதலைக் காணலாம். குறிப்பாக தென் தமிழ்த் தேசப்பரப்பான மட்டக்களப்பில் கண்ணகையம்மன் வழிபாட்டின் முக்கியத்துவம் முதன்மையானது. சிலப்பதிகார கண்ணகியின் பிறந்தகமான தமிழகத்தினை விட மட்டக்களப்பு பிரதேசத்துக் கண்ணகியின் உயிர்ப் பும், பரவலும் அதிகமானது. அவ்வாறே ஈழத் தமிழரின் புவிசார் அடையாளப்படுத்தல்களுக்கு உகந்ததாக வடக்கு-கிழக்கு இணைந்த கதிர்காம யாத்திரையின் மைய ஸ்தானமான வன்னி நிலப்பரப்பின் கண்ணகி வழிபாட்டின் உயிர்ப்பும் உச்சமானது. இப்புலங்களின் வாழ்வியலோடு கண்ணகையம்மன் கோயில்களும் சடங்குகளும் இரண்டற கலந்துள்ளன.

புற அலைகள் அதிகளவு செல்வாக்குச் செலுத்த முடியாதபடி தனித்த சூழலிய அமைவும், அதன்வழி அதிகளவு மாற்றங்களைச் சந்திக்காத மரபுவழி கிராமிய அமைப்பும், விவசாய பொருளாதார உற்பத்திக் கட்டமைப்பும் இப்புலங்களில் கண்ணகையம்மனின் உயிர்ப்புக் குன்றாமையின் அடிப்படைகள் எனலாம்.

'மாரியை அடக்கி வரு சக்தியை நிறுத்து

மங்களா தேவியைக் காவலாய் வைத்து

கைதவளை அன்று பெலியுண்ட பத்தினியையும்

காவலாய் நில் என்று கட்டளை புரிந்தாய்'

என வன்னியில் கண்ணகியை நிறுவி குளம் தொட்டு வளம் பெருக்கிய குளக்கோட்டன் பற்றிய வரலாற்றுப் பதிவுகள் உணர்ந்தும் சூழலும் - தேவைகளும் இன்னமும் தொடர்வனவே.

நாவலரின் சமஸ்கிருதமயமாக்க அலைகளிடை, யாழ்ப்பாணத்தில் சில கண்ணகி அம்மன் கோயில்கள் அடையாளத்தினை இழந்ததுண்டு. 'செட்டிச்சியான சாதாரண பெண்ணுக்கு எப்படி கோயில் அமைய முடியும்' என்ற தீவிர கேள்விகளிடை சில கோயில்களைப் பிற தாய்த்தெய்வங்களுடன் இசைவாக்கி பிழைக்க வைத்ததுமுண்டு. பல்வேறு தடைகள், மாற்ற முயற்சிகளையும் தாண்டி, சுட்டிபுரம், பூநகரி, புளியங்கூடல், சாவகச்சேரி, பன்றித்தலைச்சி, கோப்பாய், அச்செழு போன்ற இடங்களில் மீளவும் கண்ணகி உயிர்ப்புக் குன்றாமல் நிலை பெறுவதும் இங்குக் கவனத்திற்குரியது.

ஈற்றில் சுட்டப்பட்ட இரண்டு ஆலயங்களிலும் நிகழ்ந்த அடையாள மாற்ற முயற்சிகளை, பின்வரும் இரண்டு விடயக்கலை ஆய்வுகளும் தெளிவுபடுத்தும்.

O

விடயகலை ஆய்வு I (case study)

கோப்பாய் - பலானை கண்ணகையம்மன் கோவில்: கோப்பாய் பலானை கண்ணகி தொடர்பான ஐதீங்கள், சேரன் செங்குட்டுவன் கால தொடர்பு கள் வரை செல்வன. கயவாகு மன்னன் கண்ணகியை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எங்களிடம் வருவாயா' எனக் கேட்க அவரும் 'ஆம்' என பதிலளித்து இலங்கைக்கு வந்ததைப் போலவே, ஆரிய சக்கரவர்த்தியின் முன்னோர் கேட்டதற்கும் ஆம்' என பதிலளித்து கோப்பாய் வந்த கண்ணகியே பலானையில் கோயில் கொண்டதாக நாட்டார் வழக்கியல் நம்பிக்கைகள்.

ஆலய வளாகத்தில் காணப்படும் கூழாமரம் கிட்டத்தட்ட 1800 ஆண்டுகாலப் பழமையானதெனும் ஆய்வு ஊகங்களும் நிலவுகின்றது.

ஆலயத்து மூல விக்கிரகம் கையில் சிலம்பு கொண்ட வடிவம் தென்னிந்திய கண்ணகி விக்கிரகங்களை ஒத்தது.

நீண்ட காலமாக, பூசாரி சின்னாச்சி, பூசாரி பொன்னாச்சி என்ற இரண்டு பெண் பூசாரிகளினாலேயே பராமரிக்கப்பட்டு வந்த ஆலயத்தில் விசேட பூசைக்கென மட்டும் சுப்பையா ஐயர் என்பவர் அழைக்கப்பட்டார். 1964ம் ஆண்டில் தான் முழுமையாகப் பிராமணர், முன்னர் நிலவிய கிராமிய மரபுகளை முற்றாக மாற்றிய கொடியேற்றத்துடனான சமஸ்கிருத கிரியை முறைகளை அறிமுகம் செய்ய முற்பட்டதுடன், கோயிலைத் தமதாக்கும் பணிகளையும் மேற்கொண்ட போது நிறைந்த சமூக எதிர்ப்புக்களைச் சந்திக்க நேர்ந்தது.

பூசகரின் பூணூலை அறுக்கும் முயற்சியிலிருந்து ஆகம முறையில் கண்ணகிக்குக் கொடித்தம்பம் இல்லை எனும் நிபுணத்துவ விளக்கங்கள் வரை முன்வைக்கப்பட்டன.

கிராமத்து முதல் கிராமசபை தேர்தலின் போது, இருபாலைச் சேனாதிராய முதலியாரின் பரம்பரையில் வந்தவர்களின் பிரதான தேர்தல் வாக்குறுதியாகவும் 'கண்ணகியைக் காப்பாற்றுதல்' அமைந்திருந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது.

பின்னாட்களில் நீதிமன்ற விவகாரமாகிய வேளைகளில் கண்ணகிக் காய் திரண்டமக்கள் தொகுதியினரிடை சமூக- அரசியல் அந்தஸ்து கொண்ட இவ்வங்கத்தினரின் செல்வாக்கு இருந்தமையும் இங்குக் கவனத்திற்குரியது.

பல்வேறு சமஸ்கிருதமயமாக்க முயற்சிகளையும், இந்த அந்தஸ்து குழுக்களின் வல்லமை எதிர்கொள்ள முடிந்ததால் கண்ணகியின் பிழைப்பு உறுதியானது.

கள ஆய்வுத் தரவுகள்: தொண்ணூறுகளின் இறுதிகளில் இவ்வாலயத்து மேற்கொண்ட கள ஆய்வுத் தரவுகளும் கண்ணகியின் அடையாளம் தொடர்பான ஆர்வமான முடிபுகளைச் சுட்டிநிற்பன.

கண்ணகி மீதான பக்தி வழிபாட்டுத் தொடர்ச்சிக் காரணங்களாக வணங்குவோரால் முன்வைக்கப்பட்ட கருத்துக்களைப் பின்வரும் அட்டவணை தெளிவாக வகைப்படுத்தித் தருகின்றது.

	பக்தர்களின் கருத்து வடிவம்	வீதம்
1.	கண்ணகி மிகவும் கோபமான தெய்வம் வழிபடாவிடில் ஆபத்து	13%
2.	கண்ணகி கற்பின் பெருந் தெய்வம்; எங்கள் பண்பாட்டினைக் காக்க கண்ணகி வழிபாடு என்றும் வேண்டும்	56%
3.	கண்ணகி தாய் பொறுமையின் கடல், அருளின் வடிவம், அவள் எங்கள் துயரைத் தீர்ப்பார்	31%
		100%

மூலம் : கள ஆய்வு 1998-99

○

விடயகலை ஆய்வு - II

அச்செழு - கண்ணகையம்மன் கோயில்: நீண்ட காலமாகக் கண்ணகி யம்மன் கோயிலாக விளங்கிய இந்த இடத்தில் புவனேஸ்வரியம்மனைப் பிரதியீடு செய்யும் முயற்சி எழுபதுகளில் நடந்தது. இங்குக் கண்ணகி விக்கிரத்தை இரவோடிரவாக மறைத்து புவனேஸ்வரியைப் பிரதியிடும் வேலை, ஊரின் 'பெரும் பணக்காரராக, சண்டித்தனகாராக' அறியப் பட்ட ஒருவரால் மேற்கொள்ளப்பட்டமை குறிப்பிடத்தக்கது.

கிராமிய வழிபாட்டு மையமாக விளங்கிய வேளை தினமும் பூவைத்து வணங்கிவந்த 'ஆச்சி' ஒருவர் தான் இந்த மாற்றத்தை எதிர்த்துக் கேள்வி எழுப்பி முதல் ஆளாகவும் ஊரின் பதிவுகள் பேசும்.

கேள்விகேட்ட ஆச்சியை, தூஷித்த பெரும் பணக்காரக் குடும்பம் அடுத்தடுத்து எதிர் கொண்ட துர்நிகழ்வுகளே கண்ணகி மீள தன் இடத்தைப் பிடித்திட துணையாகியமையை இவ்வாலய வரலாற்றில் காணலாம்.

கண்ணகியைக் குடியெழுப்பியவரின் நான்குபிள்ளைகளும் ஒருவர் பின் ஒருவராக அழிவைச் சந்தித்த நிகழ்வுகள் ஊர் சொல்லாடலின் மையப் பொருளாகி அச்ச வழி, மீள கண்ணகியை பிரதிஷ்டை செய்ய ஏதுவானது.

முதல்மகன் ஒரு M.Sc., பட்டதாரி. கடலில் குளிக்கபோய் மரணம்.

இரண்டாவதுமகன் மோட்டார் சைக்கிள் விபத்து ஒன்றில் மரணம்.

லண்டனில் இருந்த ஒருமகனும் மகளும் மனநோய்க்கு உள்ளாகிய அவலம்.

இவற்றோடு கண்ணகியைப் பெயர்த்த தந்தைக்கும் பாரிசவாதம், ஒரு வருடத்துள் நிகழ்ந்த இந்த குடும்ப அனர்த்தங்கள் கண்ணகியின் அற்புதமாய் அச்செழுவில் மட்டுமன்றி, ஏனைய சில கண்ணகியம்மன் கோவில்களிலும் நடந்த சமஸ்கிருதமயமாக்கல்களைத் தடுத்து நிறுத்தியமையைக் கள ஆய்வுத் தரவுகள் உறுதி செய்கின்றன.

குறிப்பாகப் பன்றித்தலைச்சியம்மன் கோவிலில் நிகழ்ந்த அடையாள மாற்ற முயற்சி, மேற்கண்ட சம்பவத்தைத் தொடர்ந்து கண்ணகி, கண்ணகா பரமேஸ்வரியாகச் சமரசம் கண்டதான அவதானங்கள் இங்கு எம் கவனத்திற்குரியதாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முடிவுரையாக: தொகுத்து நோக்குமிடத்து, இலங்கையில் கண்ணகியின் இருப்பும் அடையாளமும் சிங்கள, தமிழ் இனத்துவக் குழுக்களின் பண்பாட்டு விழுமியங்கள் - நியமங்களிடையாக நிர்ணயமாவதனைக் காணலாம். சிங்கள-பௌத்த மேலாண்மை என்பதன் முன்னால் கண்ணகியின் முக்கியத்துவம் அரசியலாக சிங்களப் புலங்களில் வலுவிழக்கச் செய்யப்பட்டாலும் மக்கள் சமயம் என்ற அடித்தளத்தில் இன்னமும் தொடரக் காணலாம்.

தமிழ்ப் புலங்களைப் பொறுத்தவரை - மக்கள் சமயமாக மட்டுமன்றி - முழுதளாவிய பண்பாட்டுத் தளத்திலும் கண்ணகியின் மேன்மை காக்கப்படக் காணலாம். சமஸ்கிருதமயமாக்க அலைகளிடை வெளித்தளத்தில் பரமேஸ்வரியாக, ராஜராஜேஸ்வரியாக கண்ட மாற்றங்களுங் கூட அடிமனதில் கண்ணகியுடன் இசைவு காண்பதிலேயே சமநிலை பெறக் காணலாம்.

விடயக்கலை ஆய்வுக்குட்பட்ட ஆலயங்களில் மட்டுமன்றி, ஏனைய புலங்களிலும், 'கண்ணகியின் கற்பு' எனும் எண்ணக்கருவாக்கம் அவள் வல்லமையின், இருப்பின் தேவையை அங்கீகரிக்கும் முதன்மைக் கருத்தியலாக இன்றுவரை தொடரக் காணலாம்.

கண்ணகியின் கற்பு சாதாரணமானது அல்ல; கணவன் செய்த அத்தனையையும் பொறுப்பதால் அது பெருங்கற்பு எனவும் பட்டது.

ஆயிரம் பிழைபொறுக்கும் அம்மா' என அவளை நம்பி, நாடவும் இதுவே அடிப்படையானது.

எமது புலங்களின் தாய்த் தெய்வ எழுச்சியின் பின்னால் இவ்வாறான தாய்மைசார் பொறுமை, கருணை பற்றிய கருத்தாக்கம் நிறையவே உள்ளமையை முன்னைய ஆய்வுகள் வெளிப்படுத்தியுள்ளமையும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது (Shanmugalingan 2002).

தமிழ்ப் புலங்களில் கண்ணகியின் தொடர்ச்சி, எழுச்சியின் பின்னுள்ள கருத்தியல் தளம் இதுதான். தாய்த்தெய்வ எழுச்சி தொடர்பான மேலை ஆய்வு நோக்குகள், கண்ணகியைப் பொறுத்தவரை பொருந்துவதாயில்லை.

தமிழகத்து இலக்கியச் சூழலிலும், ஈழத்திலும் ஆங்காங்கே வெளிப்பட்ட 'பெண்ணிய' நோக்கிலான சிலப்பதிகார மீள்வாசிப்புகளோ, கண்ணகி பற்றிய மீள் மதிப்பீடுகளோ, கண்ணகி வழிபாட்டினையோ, பண்பாட்டு அடையாளத்தினையோ இங்குப் பாதித்ததில்லை என்பதும் மேற்கண்ட கள ஆய்வு அவதானங்களிடை தெளிவாகவே வெளிப்படக் காணலாம்.

சிங்களப் புலங்களில் பத்தினியைத் தமிழர்களைத் தண்டித்தவளாகக் காணும் பிரதிமைகள் தமிழ்ப் புலங்களைப் பொறுத்தவரை சாதாரண மக்கள் தொடர்பாடற் பரப்பில் பெரிதும் அறியப்படாதவை; ஆய்வேடுகளுக்குள் மட்டுமே அடங்கிப்போவன. அதேவேளை, நிகழும் போர் முகத்தில் அமைதியான புத்த பெருமானையே சந்திக்கு இழுத்து உறுமய வாக்கும் பேரினவாத முனைப்புகளிடையும், கண்ணகியின் கோபமுகத்தை - அநீதியை அழித்த அவள் சிலம்பினை அரசியலாக்காத நாகரிகத்தைத் தமிழ்புலங்கள் பேணி நிற்கின்றமையும் இங்கு ஆர்வமான கவனத்திற்குரிய விடயமாகும்.

அவ்வாறே, தமிழகத்தில் சிலையெடுத்தும், சிலை அகற்றியும் கண்ணகிக்கு நடந்த, நடக்கின்ற ஆர்ப்பாட்டமான அடையாள வழங்குதல்களோ, அடையாள அழிப்புகளோ ஈழத்தில் இல்லையென்பதும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது.

உசாத்துணைகள்

சாமி, பி.எல். 1980. *தாய்த்தெய்வ வழிபாடு.* சென்னை: என். சி . பி. எச்.

Briffault, Robert and R. Taylor 1927. *The Mothers.* New York: Abridged by Gordon (1977).

Newmann, Erich. 1963 . *The Great Mother: An Analysis of the Archetype.*

Obeyesekere, Gananath. 1977. "Social Change and the Deities: The Rise of the Kathirkama Cult in Modern Sri Lanka" *Man* 12: 377-96.

__________, 1984. *The Cult of the Goddess Pattini.* Chicago: University of Chicago Press.

Perston, James J.1982. *Mother Worship : Theme and Variation.* Chappel Hill, N.C.

__________, 1985. - *Cult of Goddess.* Illinois: Waveland Press, Inc.

Shanmugalingan, N. 2002. *A New Face of Durga.* Delhi: Kalinga Publishers.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

3

யாழ்ப்பாணத்தில் அண்ணமார் வழிபாடு

என். சண்முகலிங்கன்

அண்ணமார், பொல்லுக் கிழவன், சிவகுடும்பன் எனும் பெயர்களில் யாழ்ப்பாணத்தின் கிராமக் குறிச்சிகளிடையே வணங்கப்பட்டுவரும் அண்ணமார் வழிபாடு பற்றியதாக இந்த ஆய்வு அமைகிறது. குறிப்பாக, சமூக அடுக்கமைவில் அடிநிலை மதிப்பினைப் பெறும் பள்ளர் சாதியினரின் குலத் தெய்வமாக இவ்வழிபாடு அவதானிக்கப்படுகிறது.

ஒரு கல் அல்லது பொல்லு (தடி) அண்ணமாரின் குறியீடாக விளங்குகிறது. சாமியாடலும், உயிர்ப்பலிக் கொடுத்தலும் பிரதான வழிபாட்டு முறைகள். ஆக, புராதன சமயப் பண்புகளையும் நாட்டார் சமயப் பண்புகளையும் கொண்டதாக, அதிகளவு மாற்றமின்றி இந்தத் தொன்மையான வழிபாடு தொடருவதைக் காண்கிறோம்.

ஐம்பதுகளைத் தொடர்ந்து மிகச்சிறிய அளவில் சமஸ்கிருதமயமாக்க முயற்சிகள் நிகழ்ந்த போதிலும், ஏனைய நாட்டார் வழிபாடுகளைப் போல அதிக மாற்றம் காணாதது அண்ணமார் வழிபாடு. உயிர்ப் பலி தொடர்பான சட்டங்களும் நடைமுறைகளும் உயிர்ப்பலிகளின் அளவினைக் குறைத்தபோதும் அண்ணமார் வழிபாட்டின் தீவிரத் தன்மை தொடர்வதை அவதானிக்கலாம்

புதிய சமூக அமைவு - கல்வி - விழுமிய மாற்றங்களிடையே சாதிக் குறியீடாக அண்ணமார் அமைதலை விரும்பாத எழுச்சிகளிடையே இன்று அண்ணமாரை சமஸ்கிருதமயமாக்கும் ஆவல் அதிகரித்துள்ள போதும் அவர்கள் விரும்பியவாறு அண்ணமாரின் அசைவு இலகுவாய் நிகழமுடியாததொன்றாய் அமைந்துள்ளது.

சமயம் என்பது சமூகத்தின் தேவைகளின் அடியாகச் சமூகத்திலிருந்தே தோற்றம் பெறுவது (Durkheim 1961); சமூக உற்பத்தி உறவுகளைப் பேணி அதனைப் பிரதிபலிப்பது (Marx 1844) எனும் சமூகவியல் அறிஞர் கருத்துக்களின் அடியாக அண்ணமார் வழிபாட்டு மரபிற்கும் சமூக அமைப்பிற்கும் இடையிலான உறவினை விளக்குவதையே பிரதான நோக்கமாக இந்த ஆய்வு கொண்டிருக்கும்.

நாட்டார் வழக்குகளை விஞ்ஞான முறையியலின்வழி ஆராய்கின்ற போது, அது தவிர்க்க முடியாதபடி சமூகவியல் ஆய்வாகி விடுகின்றமையையும் இந்த ஆய்வு உறுதிசெய்யும். கூடவே, நாட்டார் வழிபாட்டு மரபுகள், பழங்குடி மக்களின் இனக்குழு வாழ்வினின்றும் தோன்றி உற்பத்தி முறைகளின் மாற்றத்தினால் வளர்ச்சியடைவன (லூர்து 1986) எனும் நிலையில் அண்ணமார் வழிபாட்டின் புராதன இயல்புகளை விளங்கிக் கொள்வதில் சமூக மானிடவியல் ஆய்வு அனுபவங்களும் இங்குப் பயன்படும். பண்பாடு என்கின்ற ஒரே ஆய்வுப் புலத்தினுள் அடங்குவதால் இத்துறைகளின் இணைவு இயல்பானதாயும், இன்றியமையாததாயும் அமைகிறது. எங்கள் பண்பாட்டுப் புலங்களில் இவ்வாறான ஆய்வுகள் மிகச் சிறிய அளவிலேயே அதுவும் மிக அண்மைக் காலங்களிலேயே கவனத்திற்குக் கொள்ளப்பட்டன. அண்ணமாரைப் பொறுத்தவரை, இதுவே முதல் முயற்சியாகும்.

இந்நிலையில் தமிழகத்துப் பேராசிரியர் வானமாமலை போன்றோரும் ஏனைய புராதன-நாட்டார் புலங்களின் ஆய்வுகளைக் கண்ட நாட்டார் வழக்கியல், சமூகமானிடவியல் அறிஞர்களும் இந்த ஆய்வின் முன்னோடிகளாவர்.

ஆய்வு முறையியல்: யாழ்ப்பாணத்து அண்ணமார் வழிபாட்டு மையங்கள் பற்றிய பூர்வாங்கமான அவதானங்களைத் தொடர்ந்து, அடுக்கமைவு மாதிரி எடுத்தலின்வழி குறிப்பான ஆலயங்களும், ஆலய வழிபாட்டு முறைகளும் ஆழமான ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டுள்ளன

வழிபாட்டுக் குறியீட்டுகளின் தன்மை, ஆலய அமைப்பு, இட அமைவில் கிராம - நகரத் தன்மை, உற்பத்தி - தொழில் சாதிய உறவு நிலை வேறுபாடுகள், தோன்றிய காலம் என்பன அடுக்கமைவு அம்சங்களாகக் கவனத்திற் கொள்ளப்பட்டன.

இந்த வகையில்

1. ஆலயவமைப்பு, உருவம் ஆகியன இன்றி மகப புராதன கந்தழி வழிபாட்டு மரபினை ஒத்ததாய் அல்லது துர்க்ஹைம் இனங்காணும் குலமரபு வழிபாட்டுச் சின்னத்தினை ஒத்ததாய் இன்றும் மரபுவழி வழிபாட்டின் தீவிரத்தை வெளிக்காட்டும் இடமான நீர்வேலி பன்னாலைக் குறிச்சி அண்ணமார்
2. தொன்மையானதும், பல அண்ணமார் கோவில்களின் பரவுகைக்குக் காரணமானதும் இன்னமும் மரபு வழிபாட்டு முறைகளைப் பேணுகின்றதுமான வடமராட்சிப் பகுதி - கிருச்சியால் அண்ணமார்.
3. தொன்மையான, அதேவேளை ஆலய அமைப்பில், வழிபாட்டில் மாற்றங்கள் காணும் வலிகாமப்பகுதி தெல்லிப்பளை கோவிற்புலம் அண்ணமார்.
4. தொன்மையானதும் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட சாதுக்குழுக்கள் தொடர்புபடுகின்ற ஒரே இட அமைவில் உள்ளதுமான, கச்சாயில் அண்ணமார்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

5. மிக அண்மையில் சமஸ்கிருதமயமாக்கப்பட்ட நகரையண்டிய திருநெல்வேலி (பல்கலைக்கழகத்தினை அண்டிய) ஆத்திசூடி வீதி அண்ணமார்.

ஆகிய ஐந்து ஆலயங்களும் தொடர்ச்சியான அவதானங்களுக்கு உட்படுத்தப்பட்டன. ஏனைய செயல்படக்கூடிய நிலையிலுள்ள அனைத்து ஆலயங்களின் பிரதான நிகழ்வுகளும் பதிவு செய்யப்பட்டன.

அவதானம் 1. பங்கு பெறும் அவதானம்

2. பங்கு பெறா அவதானம்

எனும் இரு நிலையிலும் ஆய்வு நிகழ்த்தப்பட்டது.

பூசாரிகள், வழிபடுவோர்கள் உடனான நேர்காணல்களின் வழியும் தரவுகள் பெறப்பட்டன. மேலே குறித்த ஆலயங்களில் பால், வயது, கல்வி, தொழில் அடிப்படைகளில் அடுக்கமைவு மாதிரி எடுத்தலின் வழி கிட்டத்தட்ட ஐந்நூறு வழிபடுவோரிடம் அண்ணமார் பற்றிய ஐதீகங்கள், வழிபாட்டு மரபுகள், ஈடுபாடுகள் பற்றிக் கேட்கப்பட்டது. சடங்குகளின் முக்கியத்துவம், பக்தர்களின் எண்ணிக்கையின் அடியாகச் சிலவற்றில் 100க்கு அதிகமாயும், சிலவற்றில் குறைவாகவும் நேர்காணல் நிகழ்ந்தது. முல்லைத்தீவுப் பகுதிக்குரிய அண்ணமார் சிந்து ஒன்றும், பிட்டியோலை அண்ணமார் கதை ஏடு ஒன்றும் ஆராயப்பட்டன.

3. ஆய்வுப்புலத்தில் சந்தித்த ஐந்நூறு நேர்காணல்களில் பதினாறு சதவீதமானோர் மட்டும் அண்ணமார் தொடர்பான ஐதீகங்களைச் சொல்லும் நிலையிலிருந்தனர். ஏனைய தேடல்களிலும் மிகச்சிறிய அளவிலேயே அண்ணமார் பற்றிய பதிவுகளைக் காணமுடிந்தது.

நேர்காணலுக்குட்பட்ட நாற்பது சதவீதத்தினர் சிவனின் காவல் தெய்வம் அண்ணமார் என்பதற்கு மேல் எதனையும் கூறும் நிலையிலில்லை.

அண்ணமார் தொடர்பாகப் பதியப்பட்ட நான்கு வேறுபட்ட ஐதீகங்கள் கீழே தரப்பட்டுள்ளன.

○

1 இணுவில் இளந்தாரி அண்ணமார் கதை: யாழ்ப்பாணத்து வலிகாமம் பிரிவிலுள்ள இணுவில் கிராமப் பகுதியில் பதியப்பட்டுள்ளது. அயலிலுள்ள கிராமங்களிலும் இது சிறிய அளவில் அறியப்படும். இணுவில் தெற்கிலுள்ள இளந்தாரி, அண்ணமார் முடிவுகள் இக்கதை தொடர்பாகப் பதியப்பட்டுள்ளன.

"இளந்தாரி கைலாயநாததுரை மீது பஞ்சவண்ண தூது" என்ற பெயரில் இணுவில் சின்னத்தம்பிப் புலவர் பாடிய பாடல் ஏடு ஒன்றும் பதியப்பட்டுள்ளது. இணுவில் தெற்கைச் சேர்ந்த வெள்ளாளர் சாதி இளந்தாரிமார் இருவர், சகோதரர்கள்; இவர்களோடு குடிமை உறவு பூண்ட பள்ளர்சாதி இளைஞன் ஒருவன்; மூவருமே கதையின் முக்கிய பாத்திரங்கள். குளிப்பதற்குக் கிணறு மறுக்கப்பட்ட தாய்க்காக இரவோடிரவாகக் கிணறு ஒன்றினை வெட்டி, அயல் கிராமமான ஏழாலையிலிருந்து துலாவும் கொணர்ந்து தண்ணீர் வசதி செய்த இந்த இளந்தாரிகளை "பயிர்க் கண்டுகளுக்குத் தண்ணி வைக்காததிற்காகத் தகப்பன் ஏசி அடிக்க ரெண்டு பேரும் ஒரு புளியில் ஏறி மறைஞ்சு போச்சினம்." இந்த இளந்தாரிமாரின் சந்ததியில் வந்தவர்கள் எனக் குறிப்பிடும் இன்றைய இளந்தாரிமார் கோவில் உரிமையாளர், மிகுந்த பெருமையோடும் ஒருவிதப் பக்தி உணர்வோடும் இப்படிக் குறிப்பிடுவார்.

வெள்ளாள இளந்தாரிமார் இருவரும் புளியில் ஏறும்போது, இவர்கள் குடிமை உறவான பள்ளர் சாதி இளைஞன் தானும் உடன்வரக் கேட்ட போது, அவர்கள் அருகில் (கிட்டத்தட்ட 150 யார்) நின்ற பனையில் அவனை ஏறுமாறு கேட்டதாகவும், அவ்வண்ணமே அவனும் ஏறியதாகவும், ஈற்றில் புளியிலே ஏறிய இளந்தாரிமார் உடல் மேலே சென்று மறைய பனையில் எறியவன் உடல்மட்டும் கீழே விழுந்ததாகவும் சொல்லப்படும்.

இதே கதையின் முடிவு வேறுவிதமாகக் குடிமையான இளைஞனின் குறிச்சியைச் சேர்ந்த இன்றைய அண்ணமார் கோயில் ஆரம்ப பரம்பரையைச் சேர்ந்த முதியவர்களினால் சொல்லப்படும் (குழந்தையர்-82 வயது). பனையில் ஏறிய குடிமை இளைஞன் உடலும் மேலேயே சென்று மறைந்தது. அது கீழே விழவேயில்லை என்பது உறுதியான கதைமுடிவாகச் சொல்லப்படும். பனையில் ஏறிய இளைஞனே அண்ணமாராகத் தனது சாதியினரால் வணங்கப்படுகிறான். இளந்தாரிமார் ஏறிய புளியை மூலவராகக் கொண்ட ஆலயத்திற்கு அருகில் குறித்தப் பனையைச் சூழ வளர்ந்துள்ளதாகக் கருதப்படும் ஒரு ஆலமரம் அண்ணமார் வழிபாட்டு மையமாக விளங்குகின்றது.

2. வன்னிச்சிமார் 54 பேருடன் தற்கொலை செய்து கொண்ட வீரகுடும்பனைத் தலைவனாகக் கொண்ட 60 பள்ளர்கள் அண்ணமாரான கதை; வன்னியுடன் தொடர்பானது:

1984ல் முல்லைத்தீவில் நடந்த உலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டின் கருத்தரங்குகளில் பெரிதும் கேட்கப்பட்டது. யாழ்ப்பாணத்தில் இக்கட்டுரையாளர்கள் கள ஆய்வு செய்த வேளை இருவர் மட்டும் இதை அறிந்திருந்தமை அவதானிக்கப்பட்டது.

யாழ்ப்பாண வரலாறு கூறும் மரபு வழி இலக்கியங்களில் ஒன்றான "வையா" என்னும் யாழ்நாட்டு வளப்பத்தில் இக்கதை விரிவாகப் பதிவுபெற்றுள்ளது (1921-பக்கம் 10). வன்னிப் பிரதேசக் காடுகளில் துன்பம் தந்த ராட்சத அசுரனை ஒழிக்கவென, மதுரையிலிருந்து வன்னிக்கு இலங்கை அரசன் அழைப்பின்பேரில் வந்த வன்னியர்கள் இங்கு நிகழ்ந்த சமரில் உயிர்விட்டதாகவும், இவர்களுக்கு நேர்ந்த முடிவினை அறியாது மதுரையிலிருந்து இந்த வன்னியரின் மனைவியரான வன்னிச்சிமார் அறுபது பேரும் வீரகுடும்பன் என்ற பள்ளர் தலைவருடன் 60 பள்ளர்கள் துணையுடன் இலங்கைக்குப் புறப் பட்டதாயும் வழியிலே தம் கணவர்மார் இறந்த செய்தி கேட்டு,

3

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"இந்த வன்னிமார் 54 பேருடைய பெண் சாதிமாரும் செல்லிச்சு வாய்க்காலிலே தீயில் விழுந்து மரணித்துப் போனார்கள். அப்போ அவர்களுக்கு நாச்சிமார் என்ற பேராச்சிது. அவர்களுக்குக் குதிரை கொண்டுவந்த பள்ளர், வீரகுடும்பன் முகனையாக ஆரியக்குடும்பன் ஈறாக 60 பள்ளரும் வன்னிச்சி மாருடனே தீயில் விழுந்து இறந்துபோனார்கள். அப்பொழுது அவர்களுக்கு அணணமார் என்ற பேராச்சுது" என வையா என்னும் யாழ்ப்பாண நாட்டு வளப்பம் கூறும் (1921).

○

3. புராணக் கதைகளுடனான அண்ணமார் கதைகள்: வலிகாமம், தென்மராட்சி ஆகிய பகுதிகளில் அறியப்பட்ட கதை, குறிப்பாக அண்ணமார் கோவில் பூசாரிகளிடமிருந்தே கேட்கப்பட்டவை.

1. தக்கன் யாகம் அழிக்க அண்ணமார் வந்த கதை

தக்கன் யாகத்துடன் அண்ணமாரைத் தொடர்புபடுத்தும் இந்த ஐதீகம், யாகத்தைக் குழப்ப வீரபத்திரர் அண்ணமாரைத் தோற்றுவித்து அனுப்பியதாயும், அவர் தக்கன் கொடுத்த பலாப் பழத்தில் திளைத்திருந்து விட்டதாகவும் ஈற்றில் வீரபத்திரர் தாமே களத்திற்கு வந்தபோது அவரது கோபத்திற்குப் பயந்து அவர் முன்னர் அனுப்பிய ஏனைய தெய்வங்கள் ஒழித்துக்கொண்டதாயும், அப்படி ஒழிக்கையில் கமத்துள் ஒழித்தவர் தான் அண்ணமார் என்றும் இந்தக்கதை கூறுகின்றது.

"கமத்தில் வேலைசெய்துகொண்டிருந்த எங்கட ஆட்களிட்ட தலைப்பாகை வாங்கிக்கட்டி, கலப்பையையும் வாங்கி உழுது கொண்டு நிக்க, வீரபத்திரர் யாரோ கமக்காரன் எண்டு பேசாமற் போட்டான. பிறகு அண்ணமார் எங்கட ஆக்களை ஆதரிக்கச் சொலலுக கேக்க அவயளும் அப்படியே செய்ததாக முந்தின ஆக்கள் சொல்லுவினம்" (வல்லிசின்னையன் - 74, ஆத்திசூடி வீதி, அண்ண மார் பூசாரி)

இவ்வாறாகப் பத்திரகாளி தச்சரிடம் ஒளித்தல், பெரியதம்பிரான் வண்ணாரிடம் ஒளித்தல் என சாதிக்கான கடவுளர் பற்றியதாக இந்தக் கதை பல உருவங்களில் வழங்கப்படுகின்றது.

2. சூரன் கொடுமைக்குப் பயந்து இயனகுட்டானுள் அண்ணமார் ஒளித்தக் கதை (கமக்காரனாகி ஒளித்தக் கதை.)

"அழியா வரம் பெற்ற சூரன் தேவர்களுக்கெல்லாம் கொடுமை செய்யத் தொடங்கிவிட்டான். இதைத் தாங்க ஏலாமல் எல்லோரும் ஓடி ஒழிக்கத் தொடங்கிவிட்டின. பயந்து ஓடின அண்ணமார் எங்கட பகுதிக்குள் வந்து ஒழிச்சிற்றார். பிறகு எங்கட ஆக்கள் அவரைப் பாதுகாத்ததாலை, கமத்துக்குரிய ஆளாகவே இருந்து எங்களைக் காக்கிறார் (மாணிக்கம்-66; நாச்சியம்புலம்-மயிலணி அண்ணமார்). இதனை ஒத்ததாக, சூரனுக்குப் பயந்து கமத்தில் வேலை செய்து கொண்டிருந்த தம்மவர்களுக்குள் ஒழித்துப் பின் தம்மால் ஆதரிக்கப் பட்டவராக மற்றொரு கதையும் உள்ளது (தம்பு - 90- வயந்தபுரம்).

3. தமிழகத்தில் கொங்கு நாட்டிலும் இலங்கை மலையகத்திலும் வழக்கிலுள்ள அண்ணமார் சுவாமி கதை / பொன்னர் சங்கர் கதை: சிறப்பாகத் தென்னிந்தியாவின் கொங்கு நாட்டிலும் (கோயம்புத்தூர் பகுதி), ஏனைய இடங்களிலும், இலங்கையின் மலையகப் பகுதிகளிலும் வழங்கப்படுகின்ற பொன்னர் சங்கர் என்ற சகோதரர்கள் பற்றிய கதை, யாழ்ப்பாணத்தில் மிகச்சிறிய அளவிலேயே அறியப்படுகின்றது. அதுவும் அண்மையில் வெளியான கருணாநிதியின் தொடர் நவீனத்தின் வழிப்பெறப்பட்டது (மு. கருணாநிதி 1992)

அண்ணமார் சுவாமி என்ற பெயரிலும் பொன்னர் - சங்கர் கதை அல்லது கள்ளழகர் அம்மானை என்ற பெயரிலும், இலங்கை மலையகத் தில் கூத்து வடிவில் இக்கதை இன்றும் வழக்கிலுள்ளது.

கதைப் பாடல்கள் பற்றிய தமிழக நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுகள் (Arunachalam 1976), கொங்கு நாடு தொடர்பான மானிட வியல் (Brenda Beck 1972) ஆய்வுகளிடை இக்கதை ஆழமாக ஆராயப் பட்டுள்ளது.

"கொங்கு நாட்டைச் சேர்ந்த இருவேறு குலங்களுக்கிடையிலான முரண்பாட்டின் சித்திரிப்பாக அமைகிறது இக்கதை. தகுந்த வெள்ளாளர் குலத்தில் பிறந்த பொன்னர் - சங்கர் சகோதரர்களின் வீரப் பிரதாபங்களும், அவர்கள் குலத்துக்கான அக முரண் பாடுகளின்போது எதிர்க் குழுவினர் வேட்டுவர் துணைபெற்றுச் சண்டையிடுவதும் கதையில் பெரும் பகுதியாகும். இறுதியில் பொன்னர் - சங்கரும் இவர்களுக்குத் துணைநின்ற சாம்புவான் என்ற பறையர்சாதி இளைஞனும் உயிர்துறக்க நேரிடுகின்றது. இவர்கள் தங்கை அருங்காணி நாச்சியார், பெரியகாண்டி அம்மன் துணை யுடன் இறந்தவர்களை மீள எழுப்பி கயிலாயம் சென்றதாயும், இவர் களே பின் அண்ணமார் சுவாமிகளாக கொங்கு நாட்டிலும் ஏனைய பகுதிகளிலும் வழிபடப்படுவதாகவும் இக்கதை கூறும் (மலையகக் கூத்து ஏட்டுப்பதிவுகளிலிருந்து)

○

அண்ணமார் தொடர்பான ஏட்டுப் பிரதிகள்:

1. அண்ணமார் சிந்து

முல்லைத்தீவுப் பிரதேசத்தில் கொக்கிளாய் பகுதிக்குரியது (மற்றாஸ் மெயில், 1980). யாழ்ப்பாணத்திலும் இந்தப்பாடல்கள் சாவகச்சேரி, அல்வாய்ப் பகுதிகளிலுள்ள அண்ணமார் கோயில் பூசாரிகளுடனான நேர்காணல்களிலிருந்து பெறப்பட்டது.

ஐயனார் முதலான தெய்வங்களுடன் தொடர்புடைய காவல் தெய்வமாக இந்தச் சிந்து, அண்ணமாரைப் பாடிப் போற்றுகிறது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"ஐயனார் தன்னுடைய திருவருளினாலும்
அலங்கார வைகாளி அப்பன் அருளாலும்
மெய்யாக வெற்றிதரும் மெய்கிட்ணராலும்
மிக்கநல்ல நயினார் பணிக்கனாராலும்
ஐயாவெனப் பெரிய வாளல்கொடுத்து
அகலநின் உயிர்காக்கும் அண்ணமார்க்கபயம்"

11. அண்ணமார் கதை

காரைநகர் பிட்டி ஓலை, கணக்கர் மாதர் என்பவரிடம் பெறப் பட்டது (செ. சுந்தரம்பிள்ளை 1992).

சிவன், திருமால் முதலிய தெய்வங்களுக்கான திருவிளையாடல்களை அண்ணமாருக்குரியவனாகப் பாடும் இந்தப் பாடல்கள், அண்ணமாரைச் சங்கரனார் புத்திரர் என்றும் ஆங்காங்கே குறிப்பிடும். இக்கதையில் சமஸ்கிருதமயமாக்கப்பட்ட விபரணங்களுடன் கிராமிய மனித நிலையிலான அண்ணமார் பற்றிய வர்ணனைகளையும் புராதன/ நாட்டார் வழிபாட்டு மரபுகளையும் காணமுடியும்.

"மீசை அழகுமிக்க அண்ணமாரே
மெச்சும்படி வருவாய் அண்ணமாரே
கோரைப் பல்லுக்கடித்து அண்ணமாரே
குவலயத்தில் வருவாய் அண்ணமாரே"

என வர்ணிக்கப்படும் அண்ணமாருக்கு முட்டை, இறைச்சி, நண்டு, கணவாய் பொரியல்களும் முருங்கைக்காய் தீயலும் கள்ளும் படைத்து வணங்கப்படும்.

முட்டைப் பொரியலல்லோ அண்ணமாரே - உனக்கு
முருங்கைக்காய் தீயலல்லோ அண்ணமாரே...
இறைச்சிப் பொரியலல்லோ அண்ணமாரே-உனக்கு
இனிதாக நாம் படைப்போம் அண்ணமாரே...
கணவாய்ப் பொரியலல்லோ அண்ணமாரே
காதலுடன் நாம் படைப்போம் அண்ணமாரே...
கள்ளுப் படைத்திடுவோம் அண்ணமாரே
காதலுடன் நாம்தொழுவோம் அண்ணமாரே...
ஊரை நினைக்கவேணும் அண்ணமாரே
உலகத்தைக் காக்கவேணும் அண்ணமாரே...

(அண்ணமார் கதை - காரைதீவு பிட்டி ஓலை ஏடு)

111. கோணேசர் கல்வெட்டு என வழங்கும் கோணேசர் சாசனப் பாடல்கள் (பி. நடராசன் 1993)

கண்டருளு மாலவனே திருக்குளநின்
காவலெனக் கரியோன் சொல்வான்
எண்புலங்கள் புகழ்ந்தருளு மிபமுகனு
மெழின் முனியு மறையு மேழு
மண்டுதிறன் மங்கலரும் புத்தியரும்
வதனரொடு வீரனையன்
அண்டர் புகழ் வயிரவரு மிலங்கைச்சந்தி
காவலுனு மண்ண மாரும்
எட்டிசைமன் வெட்டிக்கொண் டேழுரைச்சுற்
றாமரத்தை யினிதா வெட்டித்
தட்டியொரு காலாலே எற்றியது.
வீழமுன்னந் தரணி மீதில்
ஒட்டியொரு குளஞ்சமைத்தாங் குறுநீரும்
கொண்டருளை யுற்ற வீரன்
அட்டதிக்கும் புகழ்ந்தருளு நீலாசோதை
யன்படையு மரசர் மாரும்

1. அண்ணமார் வாலாய மந்திரங்கள் - (ஆத்திசூடி, அரியாலை அண்ணமார் கோவில்களில் பதியப்பட்டவை).

ஓம் அரிகஹ புத்திராய
றியோம் மூர்த்தியே
கொலுகலு குடும்பன்
கறுப்புக் குடும்பன்
கார்சோடிக் குடும்பன்
சீரார் சிவாய நம
திரி சூல குடும்பன்
வங்க வங்க ரிங்க
மறை வில்லு குடும்பன்
துய்ய குடும்பன்
பரமேஸ்வரி வாசலிலே
பத்திரகாளி குடும்பன்

(வல்லி சின்னையன் ஏடு-74, ஆத்திசூடி வீதி)

மூலமந்திரம்

ஓம் மா சாத்திய குடும்பாய நம
ஓம் திரிபுர குடும்பாய நம
ஓம் சிவ குடும்பாய நம
ஓம் உக்கிர குடும்பாய நம
ஓம் வங்க வங்க குடும்பா
மகா குடும்பா, மயான குடும்பா
அட்ட குடும்பாய நம

(மாதன் சின்னையா ஏடு -77, அரியாலை)

4. யாழ்ப்பாணத்து அண்ணமார் கோயில்களில் அண்ணமாரைக் குறிக்கும் புனிதப் பொருட்களைப் பின்வரும் வகைப்பாட்டினுள் அடக்கலாம். இவை காணப்படும் கோயில்களுக்கான உதாரணங் களுடன் தரப்படுகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

1. ஒரு கல் (நாவலடி அண்ணமார்)

2. ஒரு பொல்லு (பன்னாலை அண்ணமார்)

3. கல்லும் பொல்லும் (இலகடி அண்ணமார்)

4. சூலம் (சாமணந்துறை அண்ணமார்)

5. சூலமும் பொல்லும் (சாத்தனாவத்தை அண்ணமார்)

6. விக்கிரகம் (சீமேந்து- கோயிற் புலம் அண்ணமார், கருங்கல் மயிலணி அண்ண மகேஸ்வரர், தாமிரம்- ஆத்திசூடி வீதி, சிவகுடும்ப அண்ணமார்).

இவற்றினைவிட அண்ணமாரின் வெவ்வேறு கலைகளைக் குறிக்க வெனப் பல சூலங்கள் ஒரு தொகுதியாக வைக்கப்படுவதுமுண்டு.

○

கோயில் அமைப்பு: கோயில் இல்லாமல் மூன்று சிறிய பொல்லுக்களைத் துப்புரவு செய்யப்பட்ட ஒரு இடத்தில் வைத்து வணங்கும் வழக்கே ஆதியானது. இருந்தாலும் இப்பொழுது பின்வரும் ஆலய வகைகளுக் குள் அடக்கப்படக்கூடியதாக அவதானங்கள் அமையும். வகை மாதிரியான உதாரணங்கள் உடன் தரப்படுகின்றன.

1. ஒரு மர நிழல் (பன்னாலை அண்ணமார் -பனை)
2. மரத்துடன் சிறிய கொட்டில் (கொப்பளாவத்தை அண்ணமார்)
3. மரத்தின் கீழ் சிறிய கட்டிடம் (இலகடி அண்ணமார்)
4. மரத்தின் கீழ் அண்ணமார், வைரவர், அம்மன் தனித்தனிக் கட்டிடங் கள் (நாவலடி அண்ணமார்)

○

கோயில் இட அமைவு பற்றிய வகைப்பாடு:

1. பள்ளர் குறிச்சியின் மைய இடமொன்றில் பனங்கூடலுள் (இலகடி அண்ணமார்)
2. கிராம எல்லைப்புறங்களில் (நாவலடி அண்ணமார்)
3. வெள்ளாளர், இடைநிலைச் சாதிகளின் குடியிருப்புக்கள்- தோட்டங்களிடை (மிகச் சிறிய அளவில் கோப்பாய் பகுதியில் அண்மைக் காலங்களில் இவ்வாறான வழிபாட்டு இடங்கள் தோற்றம் பெறுவதைக் காணலாம்)

○

கோயில் பூசகர் பற்றிய வகைப்பாடு: எல்லாக் கோயில்களிலுமே பள்ளர் சாதியைச் சேர்ந்த முதியவர் ஒருவர் அல்லது அவரின் ஆண்வழி உரிமையாளர் பூசாரியாக அமைவர். நீண்ட பாரம்பரியத்தின் வழி மருத்துவம், சோதிடம், சூனியம் ஆகியவற்றில் தேர்ந்தவர்களாக முதிய பூசாரிகள் அமைய, இளையவர்களில் பெரும்பாலானவர்கள் வெறுமனே தீபம் காட்டும் நிலையிலேயே இருக்கிறார்கள். பெரும்பாலான பூசகர்கள் பூசைவேளை “கலை” வரும் பூசாரிகளாகவும் “கட்டு” சொல்பவர்களாகவும் இருக்கின்றனர்.

○

சடங்குகளும் வழிபாட்டு முறைகளும்:

1. வருடத்தில் ஒரு நாள் பொங்கலிட்டு, மடை பரவி வேள்வியிலே பெருந்தொகையான ஆடு, கோழி பலியிடல் அண்ணமாருக்குச் சிறப்பான வழிபாடு.
2. இந்தச் சடங்கிடைக் கலையாடலும், கட்டுச் சொல்லுதலும், வழிபடுவோரைப் பீடித்த ஆவிகளைக் கலைத்தலும், சூனியங்களை வெட்டுதலும் என முக்கிய அம்சங்கள் அவதானிக்கப்படும்.
3. தமது தொழில் விளைவுகளில் அண்ணமாருக்கென பங்கு நேர்ந்து வழிபடுவதும், முக்கியமாக அவதானிக்கப்படும்.

   பனம்பாத்தியில் பங்கு, முதல் மரவள்ளித்தடியில் பங்கு, முதல் சீவும் பனையில் கள்ளுப் பங்கு, அண்ணமாருக்கெனவே நேர்ந்துவிட்ட வாழையடிகளிலிருந்து தொடர்ந்து வாழையடி வாழையாக வாழைக்குலைப்பங்கு, இன்னும் தானிய விளைவுகளைக் கொண்டு மோதகம் மற்றும் பலகாரங்களை அவ்வப் பயிர்களின் விளைவுக் காலங்களின்போது படைத்தல் என இவை அமையும்.
4. முன்னர் வருடம் ஒருதடவை மட்டுமே திறக்கப்படும் அல்லது சடங்குக்காகக் கூடும் அண்ணமார் கோவில்களில், இப்பொழுது வாரம் ஒரு தடவை அல்லது இரண்டு தடவை விளக்கு ஏற்றித் தீபம் காட்டி வழிபடலும் நிகழும், பிற வழிபாட்டு மரபுகளின் செல்வாக்கினால் பிரதான சைவ விழாக்களாக -சிவராத்திரி, நவராத்திரி போன்றனவும் இன்று கொண்டாடக் காணலாம். இன்று பெரும்பாலான அம்மன் ஆலயங்களில் மட்டுமன்றி ஏனைய ஆலயங்களிலும் கூடப் பிரபலமாகியுள்ள திருவிளக்குப் பூசை வரை, இந்தப் புதிய மாற்றங்களை ஆங்காங்கே காணமுடியும். எனினும் வருடாந்த வேள்வி, வழுந்துப் பொங்கல் தினமே, பெருமளவில் பக்தர்கள் கூடும் உயிர்ப்பான பெருவிழாவாக அண்ணமார் ஆலய இருப்பினை எல்லோருக்கும் தெரியப்படுத்துவதாக அமைவதைக் காணலாம்.

○

சடங்கின் விபரணம்: அண்ணமாருக்கே சிறப்பான வழுந்துப் பொங்கலும் வேள்வியும்: பெரிய வெள்ளாளர் பரம்பரையைச் சேர்ந்த குறித்த (பெருமளவு நிலம், குடிமைகளைக் கொண்டிருந்த) ஒரு குடும்பத் தலைவர் வழுந்தினையும் (பொங்கல் பானை), மடைப்பண்டங்களையும் அவரது வீடு அல்லது வளவில் வைத்துக் கொடுக்க அண்ணமார் பூசாரி தலைமையில் கோயிலைச் சேர்ந்தவர்கள் அதனைப் பெற்று ஊர்வலமாகக் கொண்டு வந்து கோயிலின் முன் வைத்துப் பொங்கல் நடத்துவர்.

வெள்ளாள நில உடமையாளரிடையே முரண்பாடு அல்லது, பலர் செல்வாக்குக் கொண்டிருக்கும் இடங்களில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வழுந்துகள் கொடுக்கப்படுவதுண்டு (உதாரணம் - கோப்பாய், இலகடி அண்ணமார்)

வெள்ளாளர் தொடர்பு குறைந்துள்ள அல்லது விரும்பாத இடங்களில் கோயிலுக்குச் சற்றுத் தூரவுள்ள ஒரு புளிய மரத்தடி தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டு, அதனையண்டி வழுந்து, மடைப்பண்டங்கள் வைக்கப்பட்டு அங்கிருந்து பறை முழங்க அவை கோயில் முன்றலுக்கு எடுத்துவரப்படுகின்றன.

இதுபோலவே நேர்த்திக்குரிய ஆடுகளும் மாலைகள், சந்தன குங்குமப் பொட்டுகளிட்டுக் கிராமத்து ஒழுங்கையூடாக - பறைமுழங்க கோயிலுக்கு அழைத்து வரப்படும். பின்னர் இவை பலியிடப்படும்.

பொங்கல் அதிகாலையில் நிகழும். இரவிரவாகப் பலவிதப் பலகாரங்கள் கோயில் முன்றலில் வைத்துச் செய்யப்படுகின்றன. நிறையப் பழவகைகள், சிறப்பாக அண்ணமாருக்குப் பிடித்தப் பலாப்பழம் பெருமளவில் படைக்கப்படும். மரவள்ளிக் கிழங்கிலிருந்து மச்சமாமிசம், குடிவகைகள் வரை, நிறைய மடையிலே வைக்கப்படுவது வழக்கம். காரைதீவு பிட்டியோலை ஏடு குறிப்பிடுவது போல், அண்ணமாருக்கு விருப்பமான கள்ளுடன் சிறந்த பொரியல் வகைகளாக முட்டைப் பொரியல், கணவாய்ப் பொரியல், இறைச்சிப்பொரியல், நண்டுப் பொரியல் என்பனவும் படைக்கப்படும்.

இந்தப் பண்டங்களின் நடுவே, முழுமையாய் கோழியொன்றினைத் தீயில் சுட்டு, ஒரு கம்பத்தில் குத்தி, நிலைக்குத்தாய் நாட்டுவதும் வழக்கமாகும். ஆட்டுத் தலையை வெட்டி நிலைக்குத்தாய் நாட்டுவதும் நடைமுறையிலுள்ளது.

சமஸ்கிருதமயமாக்க அலைகளுக்குள்ளான கோவில்களில் மச்சமாமிசம் படைப்பது பெரிதும் தவிர்க்கப்படும். அல்லது கோயில் சூழல்களில் வைத்துச் சமைக்காமல் வீடுகளில் சமைத்து வந்து படைக்கப்படுகின்றது. அண்ணமாரின் கலைகள் பதினெட்டு என்ற கருத்தில் பதினெட்டுக் கற்கள் வைத்து, வாழையிலைகள் போட்டு அவற்றின்மேல் பனையோலை விரித்து அதன் மீதே மடை பரவப்படும். மடைபரவுதலுடன் பறை முழக்கம் அதிகரிக்கின்றது. பறையுடன் பூசாரிக்குக் கலை ஏற்படுகின்றது. இதனை அவரது உடலசைவுகள் காட்டும்.

அண்ணமார் கலைகளில் முதலாவது கலை பொல்லுக்காரன். பின் கத்திக்காரன். தொடர்வது கதைக்காரன் (கதைக்காரன் விடாமல் கதைத்துக்கொண்டே இருக்கின்ற கலை என்று விளக்கமும் தருவார், ஆத்திசூடி வீதி அண்ணமார் கோயிலைச் சேர்ந்த சின்னையா பூசாரி) எனக் கலைகள் தொடரும்.

ஒவ்வொரு கலைக்கும் சிறப்பான ஆயுதங்கள் இருக்கின்றன. அந்த அந்தக் கலை வரும் போது அதற்கான ஆயுதங்களை எடுத்துப் பூசாரி ஆடுவதைப் பழமையான ஆலயங்களில் காணமுடியும். இன்று அறியப்படாத கலைகளுக்கான ஆயுதங்கள் வேறு வேறு அளவுகளில் உள்ள சூலங்களைக்

கொண்டு பிரதியிடப்படும். ஆயுதங்கள் ஏதுமின்றி தனியே பொல்லு மட்டும் கையில்கொண்டு பாவனைகளின் வழி கலை வேறுபாடுகளைப் புலப்படுத்துவதும் சில இடங்களில் அவதானிக்கப்பட்டுள்ளது.

அண்ணமாரைவிட ஏனைய தெய்வங்களின் கலைகளும், அண்ண மார் பூசாரிகளுக்குத் தோன்றுவதுண்டு. குறிப்பாக வைரவர், நரசிங்கர், அனுமான், காளி என இவை அமையும். கலை மாறுகின்றபோது ஆயுதங்கள் மட்டுமன்றி அவற்றிற்கான ஆடை அணிகளையும் அணிந்துவரும் பழக்கமும் உண்டு. பிட்டி ஓலை அண்ணமார் கோவிலில் அம்மன் கலைவேளை சிறிய சேலைத் துண்டை தாவணியாகப் போட்டுவந்து கலையாடல் நிகழ்த்தப்படும் (செ. சுந்தரம்பிள்ளை 1992).

ஆழமான 'கலை' நிலையில் கோயிலில் வரிசையில் நிற்பவர்கள் சிலரை அழைத்து அவர்கள் பிரச்சினைகளைச் சொல்லும் 'கட்டுச் சொல்லுதல்' நிகழும். பெரும்பாலும் சூனியபயம் அதன் விளைவான நோய்கள் என்பனவாக இவை அமையும். நோயாளரைப் பூமரம் என்று குறிப்பிடுவதுமுண்டு. பக்தரில் ஒருவர் அல்லது நோயாளியின் பெற்றோர் இப்பூமரத்தினைப் பிடித்த தெய்வம் எதுவெனக் கேட்க, பதிலாக 'இன்ன தெய்வம்' அல்லது 'பிசாசு' எனப் பதில் கிடைக்கும். சில சமயங்களில் இன்ன திக்கிலுள்ள வைத்தியரிடம் செல்' என்று கூறப்படுவதுமுண்டு (மேலது: 1992).

"கட்டுச் சொல்லுதலின் போது ஒருவர் அல்லது இருவர் சடங்கில் முழுமனதாக ஈடுபடாமைக்காகக் கண்டிக்கப்படுவதும் அநேகமாக எல்லா இடங்களிலும் அவதானிக்கப்படக் கூடிய ஒரு நிகழ்வு.

தெய்வங்கள் கட்டுச்சொல்லுதல் முடிய, அண்ணமார் பக்கத்தில் வைக்கப்பட்டிருக்கும் வளைந்த கூரிய கத்தியை எடுத்துச் சென்று பலிவெட்டுதல் நிகழும். இப்பொழுது பெரும்பாலும் பூசாரி வெட்டாமல் இதற்கென உள்ள மற்றொருவரிடம் கத்தியைக் கொடுக்க, அவர் முதலில் ஒரு கோழியை வயிரவருக்குப் பலியாக்கிய பின் அண்ணமாருக்கு ஆட்டுப் பலியைத் தருவார். சடங்கு நிலையில் வெள்ளாளப் பூசாரியும் அண்ணமார் பூசாரியும் ஒரே பந்தலின் கீழ் உள்ள கோயில்களில் மேலே விபரித்த நிகழ்வுகளில் சில வேறுபாடுகளை அவதானிக்கலாம். மிக மிக அரிதான இந்த இணைவு தென்மராட்சிப் பகுதியிலுள்ள கோயில் ஒன்றில் பதியப்படும்.

இங்குப் பிள்ளையார் பூசையுடன் தொடங்கும் சடங்கில், ஐயனாருக்கே பொங்கல் முதலில் படைக்கப்படும். அதனைத் தொடர்ந்து பலியை வெட்டுவதற்கான கத்தி, ஐயனார் பூசாரியினால் ஐயனார் பக்கத்திலிருந்து எடுத்து வரப்பட்டு, அண்ணமார் பூசாரியிடம் கையளிக்கப்படுகிறது. அவர் அண்ணமாருக்குத் தீபம் காட்டுவதுபோல் கத்தியினால் பாவனை செய்த பின் கோயில் வீதிக்கு வந்ததும் பறைமுழக்கம் உச்சமாகும். இப்பொழுது இரண்டு பூசாரிகளும் இணைந்து கலையாடல் நிகழும். கலையாட்டத்தினிடை அந்தத்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தெய்வங்களுக்குக் கிட்ட தம் பிரச்சினைகளை முறையிட நிற்பவர்கள் சிலருக்கு, அவர்களைப் பிடித்த ஆவிகள், சூனியங்கள் பற்றிச் சொல்லப்படும். அதனைத் தொடர்ந்து அண்ணமார் பூசாரி பலிகளை வெட்டுவார்

ஆடு பலியிடல் முடிய கோயிலைச் சூழ அடுக்கி வைக்கப்பட்டி ருக்கும் பெருமளவான இளநீர்களை பூசாரி இரண்டு துண்டுகளாக வெட்டிச் செல்வார். அப்படிச் செல்லும்போது, இரத்தம் கலந்த சோற்றினைத் தம் தோளுக்கு மேலாக விசிறிச் செல்வார். அங்குள்ள மக்களைப் பீடித்திருந்து இப்போது இறங்கி விட்டதாகக் கருதப்படும் கெட்ட ஆவிகளையும், தெய்வங்களையும் இந்த இரத்தச் சோற்றினைப் போட்டுப் போட்டு ஒரு சந்திவரை கூட்டிச் செல்வதாகப் பூசாரி அறிவிக்கிறார். சந்தியில் மிகுந்த இரத்தச் சோறும் தேங்காய்களும் போடப்படுகின்றது. ஆவிகள் அவற்றின் மீது வந்து விழுந்து முடிவில் தான் பீடித்திருந்தவர்களிடம் மீளச்செல்வதற்கான வழியை அறியாது குழம்பிவிடும் என்பது நம்பிக்கை.

இதனைத் தொடர்ந்து படையல் பங்கிடப்படும். இவ்வாறான பங்கிடலிலும் ஐயனாரும் அண்ணமாரும் உடனிருக்கும் கோயில்களில் குறிப்பிடத்தக்க ஒரு நிலைமை அவதானிக்கப்பட்டது. இங்கு ஐயனா ருக்குப் படைக்கப்பட்டவை வெள்ளாளருக்கும், அண்ணமார் மற்றும் ஆவிகளுக்குப் படைக்கப்பட்டவை அண்ணமார் பூசாரிக்கும், பறையடித்தவர்களுக்கும் கொடுக்கப்படுகிறது. அண்ணமாருக்கே உரிய இந்தச் சிறப்பான பலியிடல், சட்டங்கள் சமூக மதிப்பீட்டு மாற்றங்களின் வழியும் இன்று அருகிய நிலையில் ஆங்காங்கே குறியீட்டு நிலையில் சேவலின் பூவினை அறுத்தல், மடையின் மீது ஆட்டுத்தலை யொன்றினையேனும் குத்திவைத்தல் அல்லது உயிர்ப்பலிக்குக் குறியீடாக பூசணிக்காய் வெட்டுதல் என அமையும். கோயிலில் வெட்டாத போதிலும் ஆடு,கோழிகளை கோயிலுக்காக நேர்ந்து கொடுக்கிற வழமை தொடர்கின்றது.

உயிர்ப் பலி - வேள்வி நிறுத்தப்பட்ட விடயம், பெரும்பாலான பூசாரிகள் அண்ணமார் பக்தர்கள் மத்தியில் பெருமளவில் தாக்கமான உணர்வினை விளைத்திருந்தமையை கள ஆய்வுப் பதிவுகள் காட்டுகிறது. ஆகம, கும்பாபிஷேக அலைகள் எட்டாத அண்ணமார் களங்களில் தாம் அனுபவிக்கும் துன்பங்கள் அனைத்திற்கும் உயிர்ப்பலி நிறுத்தமே முக்கியக் காரணம் என நம்பப்படுவதைக் குறிப்பிட முடியும்.

"முந்தியெண்டால் வேள்விமுடிய மழை, இப்பிடி நாங்கள் அவலப்பட்டதில்லை, ஒடித்திரிஞ்சதில்லை, தோட்டமில்லாமல் வயிறு காய்ஞ்சதில்லை" என்பது நீர்வேலி பன்னாலைக் குறிச்சிக் காத்தானின் (54) நம்பிக்கை.

தடைகளிடையேயும் மூன்று ஆடுகளைப் பூசாரியொருவர் உச்சக் கலையில், நேர்ந்துவிட்ட வீட்டுக்கே சென்று, வாயினால் குதறி வந்த சம்பவம், மிகுந்த பக்தி உணர்வுடன் ஆய்வுக்களம் ஒன்றில் சொல்லப் படும். இன்றும் நிலைபெறும் அண்ணமார் வழிபாட்டின் மரபுவழித்

தீவிரத் தன்மையை இச்சம்பவம் எதிரொலிக்கும். ஆகம-சமஸ்கிருத மயமாக்க அலைகளின் செல்வாக்குகளிடை மச்சமடை வேள்வி நிறுத்தப்பட்ட சில இடங்களில் மீண்டும் அவற்றைத் தொடங்குதல் பற்றிய உணர்வுநிலை அதிகரித்துள்ளமையும் அவதானிக்கப்படும். கிருச்சியால் அண்ணமார் பூசாரி மனைவி, தன் குழந்தைக்கு ஏற்பட்ட ஒரு விபத்தையும் அதன் விளைவான இரத்த இழப்பையும் அண்ணமார் பலிதராமையை உணர்த்தி அற்புதமாக வர்ணிப்பார். இந்த ஆண்டில் எப்படியும் மீள இவற்றைத் தொடங்குவது என்ற தீவிரம் அவரில் தெரியும்.

பூசாரியின் தன்மை, சமயச் சூழல் ஏனைய பண்பாட்டுச் செல்வாக்கு களின் வழி ஆகம, சமஸ்கிருதமயமாக்கல் நிகழாத சில கோயில்களிலும் கூட மச்ச, மாமிச மடையும் வேள்வியும் தவிர்க்கப்பட்டதுண்டு.

"நாங்கள் மனிசரே மச்சமாமிசம் தின்னாமல் பிழையெண்டு விடயிக்கை தெய்வத்துக்கு எப்படிக் குடுக்கிறது" என்பது பூசாரி சின்னயர் உட்பட இவர்களது நியாயமாக முன்வைக்கப்படும்.

இவ்வாறாக, சைவம் படைக்கப்பட்டு வேள்வி நிறுத்தப்பட்ட கோயில்களிலும் கூட, கலையாடல் தொடரும். தம்மவரான பூசாரி களின் கலையாடலை, மதிப்புக்குறைந்த நிலையாகக் கருதுவது மட்டுமன்றி, அண்ணமாரையும் கூடத் தங்கள் சாதிநிலையைக் காட்டிக் கொடுப்பவராக இனம்கண்டு, மாற்றிவிட வேண்டுமென்றும், ஆகம-சமஸ்கிருத மயமாக்கக் கடவுளாகப் பிராமணர் பூசையைக் காண வேண்டுமென்றும் அழுத்தங்கள், குறிப்பான சில இடங்களில் அதிகரிக்கின்றமை அவதானிக்கப்படும். இவ்வாறான அழுத்த அதிகரிப்பின் விளைவாக, மயிலிணி அண்ணமார் அண்ணமகேஸ்வரா கச் சமஸ்கிருதமயமாக்கப்பட்டு, மூன்று ஆண்டுகளாகின்றன. ஆத்திசூடி அண்ணமாரை மாற்றவெனக் கடந்த ஏழு ஆண்டுகளாகப் பிடுங்கிப் பக்கத்தில் நாட்டப்பட்ட அண்ணமார் சூலம், என்னவாக மாற்றப்பட வேண்டும்மென்ற இழுபறி யிலிருந்து இந்த ஆனியில்தான் சிவகுடும்ப அண்ணமாராதல் நிகழும். கோப்பாயிலுள்ள கைவினைஞர் சாதியினர் தரிக்கும் அண்ணமாரைச் சமஸ்கிருதமயமாக்கி ஐயர் பூசைகாண விரும்பிய பக்தர்களும், அண்ணமாரை எப்படிப் பிரதியீடு செய்வது என்ற தேடலில் தெளிவு காண முடியாத நிலை உள்ளது.

அநேகமாகக் கல்வி, தொழில்ரீதியான இடஅசைவு, வெளிநாட்டுப் பணவரவு ஆகியன அதிகமாகவுள்ள இடங்களில் இளைஞர் மத்தியி லேயே இவ்வாறான மாற்ற உணர்வின் தீவிரம் உள்ளது. கோப்பாயில் மேலே குறிப்பிட்ட அண்ணமாரைச் சமஸ்கிருதமயமாக்கலுக்கென, வெளிநாட்டுக்குச் சென்ற அந்தக்குறிச்சி இளைஞரினால் பணம் அனுப்பி வைக்கப்பட்டு இரண்டு வருடங்களாகியும் எப்படி மாற்றுவது பிரச்சனையால் மாற்றம் தாமதமாகும். இங்கு ஆய்வாளரை ஒத்த நிலை யில் 'அண்ணமார்' என்ற பன்மைநிலை அறிவுடன் தேடியவிடத்து, பிராமணக் குருக்கள் ஒருவர், அண்ணமார் என்பது பிள்ளையார்-கந்தசாமியார் இருவரையும் தான் குறிப்பது எனத் தந்த விளக்கத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திருப்திகாணாமை அவதானிக்கப்படும். 'நீங்களாவது கண்டுபிடித்துச் சொல்லுங்கள்' என்பது ஆய்வாளரிடத்தான, இவர்களது ஆர்வமான கோரிக்கையாக இருந்தது.

○

தொகுப்பும் பகுப்பாய்வும்: இதுவரை கண்ட களப்பதிவுகளைத் தொகுத்து நோக்குகையில், யாழ்ப்பாணச் சமூக அமைப்பின் பிரதிபலிப் பாக, குறிப்பாகச் சாதியடிப்படையிலான சமூக உறவு நிலைகளையும் அதனடியான உப பண்பாட்டுக் கோலங்களையும் அண்ணமார் வழிபாடு பிரதிபலிக்கக் காணலாம்.

ஐதீகங்களை நோக்கும்போது பள்ளர் குலத்துக்குச் சொந்தமான வராகவே அண்ணமார் விளங்கக் காணலாம்.

1. யாழ்ப்பாணத்தை மையமாகக்கொண்ட இளந்தாரிகளில், அண்ணமாரானது ஒரு பள்ள இளைஞன்.
2. வன்னிச்சியரோடு தற்கொலை செய்த வீரகுடும்பன் முகனையான 60 பேரும், பள்ளர்களே.
3. பொன்னர்-சங்கர் அண்ணமாரான கொங்குநாட்டுக் கதை யாழ்ப்பாணத்தில் பெரிதும் அறியப்படாத போதும், இவற்றிடை தொடர்புகாணும் என் ஆய்வுத் தேடலில் மரபுவழி வரலாற்று மூலங்கள் தரும் செய்திகள், சில ஆர்வமான தொடர்புகளை இனம்காட்டும். குறிப்பாக, வையா பாடல் பினாங் பதிப்பின் சிவானந்தன் முகவுரை வன்னியர்-கௌண்டர்-பள்ளர் தொடர் பினைப் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது.

   இந்தியாவில் வன்னியச் சாதி, குடியானப் பிள்ளைகளிலொன்றாய் மதிக்கப்பட்டாலும் கள்ளர், மறவர், கணக்கர், அகம்படியராகிய குடியானப்பிள்ளைகளிலும் பார்க்க கீழ்ப்பட்ட சாதியாரென்று மதிக்கப்படுகிறார்கள். ஏனெனில் இவர்கள் பள்ளர் சாதியிலிருந்து தோன்றின ஓர் பிரிவேயாம். இது காரணம் பற்றியே, "பள்ளி முற்றிப் படையாட்சி, படையாட்சி முற்றி வன்னியர், வன்னியர் முற்றி கவுண்டர் ஆனார் காண்" என்னும் பண்டை வாக்கு இந்நாளிலும் இந்தியாவிலுள்ள எல்லாச் சாதியராலும் வழங்கப்படுகிறது (நடராசா 1980). மேற் சொன்ன கருத்தின்படி இன்றைய கௌண்ட வேளாளரின் மூலமாகப் பள்ளர் சாதியினரைக் காணமுடிகிறது. (எனினும், மேலும் இது வரலாற்று ஆய்வுகளால் உறுதிப்படுத்தப்பட வேண்டியது).
4. புராண நிகழ்வோடு இணைந்த அண்ணமார் கதைகள், அண்ண மாரைப் பள்ளர் குறிச்சிகளில் அந்தச் சாதிமக்களின் தயவில் பிழைத்துக் கொண்டவராகவே சித்தரிப்பன. அவர்களது தொழில், சூழல், கற்பனை எல்லைக்குள்ளேயே இக்கதைகள் பின்னப் பட்டுள்ளன. சூரன் கொடுமைக்குப் பயந்து வந்த அண்ணமார் ஒழித்த இடம், பள்ளர் கமம்செய் புலமாக அல்லது அவர்கள் கள்ளுச் சீவும், பாளைக்கத்தி வைக்கும் இயனக்குட்டானாகவே வர்ணிக்கப் படுகின்றது.

சமூக அமைப்பின், உற்பத்தி உறவுகளின் யதார்த்த நிலைமைகளை உறுதிப்படுத்துவனவாகவும், இந்த ஐதீகங்கள் அமையக் காணலாம். அடுக்கமைவு நிலையில் வெள்ளாளரின் குடிமக்களாக அவர்களது கமங்களில் அடிமைத் தொழில் (இன்று கூலி) செய்பவர் பள்ளர். அவர்களது வாழ்வு, எஜமானர்களான வெள்ளாளருக்கானது. அவர்களது விசுவாசம், ஆழமானதும் உற்பத்தி மேம்பாட்டுக்கு அவசியமானதும்கூட, இந்த விசுவாசத்தை உறுதிப்படுத்துவனவாக ஐதீகங்கள் அமையக் காணலாம்.

1. இளந்தாரி அண்ணமார் ஐதீகத்தில் இளந்தாரிகள் புளியில் ஏறும் போது, பள்ளர் பனையில் ஏறுவதாய் வரும். இங்கே அவனை ஒரே மரத்தில் ஏற அனுமதிக்காமை மூலம், சமூக இடைவெளியும் பேணப்படும். கூடவே இந்தக் கதையின் முடிவு தொடர்பாக வெள்ளாளர் ஐதீகத்தில், அண்ணமார் இளைஞன் கீழே விழுவதாக வெள்ளாளர்களால் சொல்லப்படும். அவர்கள்தம் குடிமகனுக்குத் தம்மவரை ஒத்த தகுதி ஏற்படாமல் பார்த்துக்கொள்ளும் முயற்சி இது என்பதும் வெளிப்படையானது. (எனது கள ஆய்வின்போது குறித்த பள்ளர் குறிச்சிக்கு நான் செல்வதனை இவர்கள் அதிகம் விரும்பாத நிலையையும் இங்குக் குறிப்பிடலாம்)

   வன்னிச்சியருடன் தற்கொலை செய்த கதையிலும், பள்ளர்களின் விசுவாசமும் கடமையுணர்வும் சிறப்பாக எடுத்துக்காட்டப்படும். அவர்கள் தெய்வமாக, அவர்களின் எஜமான் விசுவாசத்தின் வழியான தற்கொலையே காரணமாகின்றது.

   புராணக் கதைகளுடன் இணைந்த அண்ணமார் கதைகளிலும் சிவனின் காவல் தெய்வங்களுக்குப் பயந்த ஏவலாளியாகவே அண்ணமாரின் சித்தரிப்பு, ஐயனாரின் தளபதியாக அண்ணமாரைக் காணும் நிலைகளும் வெள்ளாளர்-பள்ளர் படிநிலையினைப் பிரதி பலிப்பதாகவே அமையும். கோணேசர் கல்வெட்டுக் குறிப்பிலுங் கூட, குளக்கோட்ட அரசன் பெருமையைச் சுட்டுமிடத்து மண் வெட்டி ஏவலாளராகவே அண்ணமார் சித்தரிக்கப்படுவதையும் கவனிக்கலாம் (நடராசன்-பி, 1993). அண்ணமாருக்கான மந்திரத்தில் சிவகுடும்பன் என அண்ணமாரைச் சிவனின் அம்சமாகச் சித்திரிக்கும் போதும் தவிர்க்கமுடியாதபடி மதுரை மாவட்ட பள்ளர்களின் குடும்பத்தலைவனான 'குடும்பன்' என்ற பெயரை (மதுரைத் தமிழ் பேரகராதி-1956) சிவனுடன் இணைந்ததாகச் சாதியடையாளத் துடனேயே மந்திரங்களும் யந்திரங்களும் அண்ணமாருக்கு வாய்க்கும்.

இனி, சடங்குகள் வழிபாட்டுமுறைகளை நோக்கும்போதும், பள்ளர் களே முழுமையான சடங்கீடுபாட்டினையும் வழிபாட்டினையும் கொண்டிருக்கிறார்கள். வழுந்துப்பானை கொடுத்தலில் வெள்ளாளர் சம்பந்தப்படுகின்ற போதிலும், இதுவும் அவர்களது நில உடமை மேலாண்மையை உணர்த்தும் நிகழ்வாகவே அமைவது குறிப்பிடத் தக்கது. கோயிலுக்கு வராமல் சடங்குகளில் நேரடியாகக் கலந்து கொள்ளாமல் விடுவதிலிருந்தும், பழைய குடிமை உறவு முறை பேணப்படாத இடங்களில் வழுந்துப்பானை கொடுக்கும் பாத்திரத்தை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவர்கள் இழந்ததிலிருந்தும் இதனை அவதானிக்கலாம். ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட குடும்பங்கள் வழுந்துப்பானை கொடுப்பதன் மூலம் சமூக முதன்மைகாண முற்படும் நடைமுறை பற்றிய அவதானங்களும், வழுந்துப் பானை கொடுத்தலின் சமூக முக்கியத்துவத்தினையே சுட்டிநிற்கும்.

வெள்ளாளரும் பள்ளரும் இணையும் ஐயனார்-அண்ணமார் கோயில் களத்திடையும் படையல்களைப் பகிரும்போது, ஐயனாருக்குப் படைத்தவை வெள்ளாளருக்கு மட்டுமாக, அண்ணமாருக்குப் படைத்த இரத்தச் சோறும் ஏனையவையும் அண்ணமார் பூசாரிக்கும், பறை அடிப்பவர்களுக்குமே வழங்கப்படுவது, இதன்வழி கலையாடல் சடங்குகளின்போது நோயாளர்களிலிருந்து இறக்கப்பட்ட தீய ஆவிகள் கலந்த உணவினை அடிநிலை உண்டு, ஏனையோருக்கு நலம் தருவதாகக் கருதப்படுவதும் இங்குக் கருத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டியவையாகும்.

அத்துடன் வெள்ளாளப் பூசாரியும் அண்ணமார் பூசாரியும் ஆடியபோதிலும், ஆடு வெட்டுதல் அண்ணமார் பூசாரியின் வேலையாகவே அமையும். சமூகவியலாய்வுகள் சுட்டுவதுபோல் தூய்மையற்ற வேலை, தூய்மை அற்றவருக்கு என, சடங்கிலும் வேலைப்பிரிவாக அவதானிக்கப்படும். சில இடங்களில் இன்று அண்ணமார் பூசாரிகளும் கூடத் தம் பலியை வெட்டுவதற்குப் பதிலாக இதற்கென ஒருவரை நியமித்துத் தமது சடங்குப் புனிதத்தைப் பேணுகின்ற தன்மையும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. சடங்கு நிலையில் மட்டுமன்றி சாதாரண உணவுத் தேவையிலும் கூட கோழி உரித்தல், ஆடு அறுத்தல் போன்ற தீட்டான அல்லது அசுத்தமான இத்தகு வேலைகள் அடிமை. குடிமைகளுக்கே உரியனவாக அமைவதனையும் இங்குக் கருத்தில் கொள்ளலாம்.

○

அண்ணமார் வழிபாட்டின் தொடர்ச்சியும் மாற்றங்களும்: யாழ்ப்பாணத்துச் சமய வரலாற்றில், தெய்வங்கள் தொடர்பான அடுக்கமைவும் வழிபாட்டுமுறைகளிடையே ஏற்றத்தாழ்வுகளும் உறுதிப்படுத்தப்பட்ட நாவலர் காலத்தினைத் (1822-79) தொடர்ந்து அடிநிலை வழிபாட்டு மரபுகள் சமஸ்கிருதமயமாக்கப்படல் இன்று வரை தொடரும் நடைமுறையாகும்.

ஒப்பீட்டு ரீதியில் நோக்குகையில், ஏனைய வெள்ளாளர் வழிபடும் தெய்வங்கள் கண்ட அளவிற்கு அண்ணமார் வழிபாட்டில் மாற்றம் நிகழாமை, அல்லது சில குறித்த இடங்களில் மட்டும் மாற்றங்கள் நேர்வதும் சமூக, சமய உறவுகளின் பிரதிபலிப்பாக விளங்கக்கூடியது. விவசாயப் புலங்களில் பயிர்களைக் காக்கவும், தொழிலுக்கு உதவவும் அண்ணமாரின் காவலும், அருளும் தேவைப்படும். சமூக நிலையில் பெரிய மாற்றமில்லை. நிலமானிய உற்பத்திமுறை, புதிய குத்தகை-ஒற்றி என மாற்றங்களைக் கண்ட போதிலும்கூட, இவற்றில் கூட மரபு வழி குடிமை உறவுகளின் தன்மைகள் இணைந்திருக்கின்றன. கூலிக்காக உழைப்பு, எனும் மாற்றம் நிகழ்ந்த பின்பும் சாதி அடுக்கமைவில் அடியிலுள்ள பள்ளர்களிடமிருந்து பெரும்பாலான விவசாயக் கூலிகள் பெறப்படுகின்றமையை அண்மைய யாழ்ப்பாண விவசாயக் கிராம ஆய்வுகள் (Shanmugaligan 1988) உறுதி செய்யும்.

இவ்வாறான மரபுவழி சமூக உறவுநிலைமைகளும், உற்பத்தி நிலைகளும் தொடரும் இடங்களில் வழிபாட்டு மரபும் அதிக மாற்றமின்றி தொடரக் காணலாம். வழுந்துப்பானை கொடுத்தல், வேள்வி ஏற்பாடுகளை ஊக்குவித்தல் என்பவற்றின் மூலம் வெள்ளாள நிலவுடமையாளர், தம் சமூக முதன்மையை, சடங்கு முதன்மைவழி உறுதிப்படுத்திக் கொள்கின்றமை ஒரு புறமும், இதே போல் பள்ளர் சமூகத்தினரும் தம் சமயச் சடங்கு முக்கியத்துவத்தினை நிலை நாட்டிக் கொள்ள அண்ணமார் வழிபாட்டு மரபுகளைப் பேணியே ஆக வேண்டிய நிலைமையை மறுபுறமுமாக இந்த வழிபாட்டின் மரபு நிலைத் தொடர்ச்சி பேணப்படும்.

புதிய மாற்றங்களோ அன்றி ஆலயப் பிரவேச சட்டங்களோ வாழ்க்கையில் மேம்பாடு எதனையும் தராத அனுபவங்களும், அண்ணமார் மாற்றமடையாமையின் அடிப்படைக்காரணங்களில் ஒன்றாக இனங்காணப்படும். எடுத்துக்காட்டாக, முதன்முதலில் 50களின் முற்கூறில் சாமணந்துறையில் நிகழ்ந்த சமஸ்கிருதமயமாக்கலிடை மூலவராகப் பிள்ளையார் இடம் பிடிக்க, அண்ணமார் சூலம் அதனை வழிபடுவோரை ஒத்த நிலையில் வெளி வீதிக்குத் தள்ளப்பட்டது போன்ற நிலமைகள், மாற்றம் தொடர்பான தயக்கமான, தேக்கமான ஒரு தன்மையை விளைவித்தது.

மிக அண்மையில் அண்ணமார் மாற்றம் கண்ட, மயிலணி, ஆத்திசூடிவீதி ஆகிய இடங்களில் கல்வி வழியான விழுமிய மாற்றங்களும் இங்குக் கவனம்பெறும். குறிப்பாக வெளிநாட்டு வேலைவாய்ப்புத் தந்த பொருள் வளமும், தொழில் நிலையில் தங்கியிராத் தன்மையும் இந்தப் புதிய பொருளாதார சமூக மாற்றங்களின் விளைவாக குறிப்பாக இளைஞர்களிடை அனைத்துச் சமூக நிலைகளிலும் சமத்துவத்தினைக் காணும் தாகம் அதிகரித்ததின் விளைவாகவே மாற்றம் துரிதம் பெறும். இந்த இளைஞர்களோடு, ஏனைய பகுதிக் கோயில்களின் தர்மகர்த்தா முகாமை முதன்மைகளைக் காணவும், தங்கள் கோவில்களில் பிராமண பூசகர்களையும், திருவிழாக்களையும் காணவும் ஆர்வம் கொண்டு, ஏனையோரும் இணைகின்ற நிலையும் இந்தப் பகுதிகளில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆழமான அவதானங்களால் உறுதிபெறும். கூடவே இவர்கள் கோயில்களின் பூசகராக சைவ குருமாருக்கு மேல் பெற முடியாத நிலையும், சமஸ்கிருதமயமாக்கலின் பின்னரும் இவர்களே வழிபடுவோராகத் தொடரும் நிலையும் குறிப்பான கவனத்திற்குரியன.

இவர்களது மாற்ற முயற்சிகளுக்கெல்லாம் அண்ணமாரின் சாதிமூலமும், வழிபாட்டின் புராதன தன்மைகளும் தடைக்கற்களாக அமைகின்ற நிலைமையுடன் அண்ணமார் என்பது ஒருமையா பன்மையா என்ற வினாவுக்கு விடைகாண்பதிலுள்ள முரண்பாடுகளும், அண்ணமார் தோற்றம் தொடர்பான ஐதீகங்களிடை ஒருமைப்பாடு காண்பதிலுள்ள சிக்கல்களும் சேர்ந்து மாற்றத்தை மேலும் தாமதமாக்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கின்றமையும் இங்கு முக்கியமாக அவதானிக்கப்படும். எடுத்துக் காட்டாக, மிக அண்மையில் சமஸ்கிருதமயமாக்கப்பட்ட ஆத்திசூடி வீதி அண்ணமாரை என்னவாக மாற்றுவது என்ற இழுபறியில் ஏழு ஆண்டுகள் சென்றதும், இறுதியில் சாதி அடையாளத்துடனேயே சிவ 'குடும்ப' அண்ணமாராகவே மாற்ற முடிந்ததும் இங்குச் சிறப்பாக நோக்கக்கூடியது.

அதே நேரத்தில் மாற்றங்களைப் பற்றிய சிந்தையே இல்லாது, ஆழ வேர்விட்ட இந்த மரபின் தீவிரத்தை வெளிப்படுத்தும் நீர்வேலி அண்ணமார், மானிடவியல் ஆய்வுகள் காட்டும் குலமரபுச்சின்ன குழு உணர்வுப் பயன்பாட்டின் தொடர்ச்சியாகக் கருதப்படக் கூடியது. இன்றைய அகதிவாழ்வு அசைவுகள், ஆபத்துக்கள் இடையேயும் பிரச்சினையின் எல்லையிலுள்ள அந்தக் கோயில்புலம், அண்ணமார் கோயில் வருடாந்தப் பொங்கலுக்கெனப் பல ஊரிலிருந்து கூடிய மக்கள் காட்சி - இந்தக் குழு இணைவு மையமாக அண்ணமார் விளங்குதலை உறுதி செய்யும். இந்த ஆண்டு பொங்கல் வேளை என் நேர் காணலிடை நடுத்தரவயது பக்தர் ஒருவர் மிகத் தெளிவாக "தம்பி அண்ணமார் எங்களை அடையாளம் காட்ட அந்தக்காலத்திடை நிலமானிய அமைப்பில் வெள்ளாளர் தந்த பொல்லுதான்; இருந்தாலும் நாங்களும் எங்கட எண்டு உரிமையோட கும்பிடவும், கூடவும் அவரைவிட வேறு யார்?" என்று கூறும் பதிலில் அண்ணமார் வழிபாட்டின் சாரம் தெரியும்.

வைற் கெற் குறிப்பிடுவது போல, சமய சமூக சமத்துவத்தினை வெளிப்படுத்தும் அமைதியான எதிர்ப்பாகவும் இந்த வழிபாடு தொடரும். அவர்களின் சகோதர உணர்வின் வெளிப்பாடாகவே அந்த உறவுத் தொடரே, அவர்கள் கடவுள் பெயருமாகியது எனவும் கருதமுடியும்.

யாழ்ப்பாணத்தின் ஆதி சமய மூலங்களை இனங்காட்டும் அண்ண மார் வழிபாட்டில் ஆழமான தரிசனங்களிடையே யாழ்ப்பாணச் சமூக வரலாற்றின் ஆதிக்கோலங்களையும் தெளிவாகக் காணமுடியும்.

இன்றைய தொல்லியல் காட்டும் திரிசூல வடியான கோவிற்கும் (இரகுபதி 1983) முந்திய கடவுளாக, பொல்லுக் கிழவனாக அல்லது கல்லு வடிவினனாக அண்ணமார் வழிபாடு, எங்கள் பண்பாட்டின் தொல் நிலை வழிபாடாக மட்டுமன்றி, இன்றைய மானிடவியல் தேடும் ஆதி வழிபாட்டின் தொடர்ச்சியாகவும் நாட்டார் வழிபாடாக விளங்கக் காணலாம்.

உசாத்துணைகள்

இரகுபதி, பொ. 1983. "கோவும் மடைப்பறையும்". பாரதி சிறப்பு மலர். பதிப்பாசிரியர் திருமதி இ. அப்புத்துரை. காங்கேசன் துறை: காங்கேசன் துறை மயிலிட்டி வடக்கு கலைமகள் மகா வித்தியாலயம்.

கோபாலகிருஷ்ணக்கோன், 1956. மதுரை தமிழ்ப் பேரகராதி. (2ம் பதிப்பு) இ. மா (பதிப்பாசிரியர்).

சுந்தரம்பிள்ளை, செ. 1992. வடஇலங்கை நாட்டார் அரங்கு. கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வேடு (அச்சேறாதது).

நடராசா, க. செ.1980. (பதிப்பாசிரியர்) வையா பாடல். கொழும்புத் தமிழ்ச் சங்க வெளியீடு.

நடராசன், பி (பதிப்பாசிரியர்).1993. கவிராசனின் கோணேசர் கல்வெட்டு, பகுதி - ஒன்று - அமரர் வேலுப்பிள்ளை. பூவலிங்கம் நினைவு வெளியீடு.

.... 1993. வையா எனும் நாட்டு வளப்பம். அமரர் வைத்தியநாதர் தம்பு செல்லையா நினைவு வெளியீடு.

மற்றாஸ் மெயில், செ. (பதிப்பாசிரியர்). 1980. வன்னிவள நாட்டுப் பாடல்கள். ஒட்டுச்சுட்டான்: முல்லை இலக்கிய வட்டம்.

லூர்து, தே. 1986. நாட்டார் வழக்காற்றியல்: கள ஆய்வு. திருநெல்வேலி: பாரிவேள் பதிப்பகம்.

Arunachalam,M. 1976. *Ballad Poetry.* Gandhi Vidyalayam, Tanjuavur Dist.,

Beck,Brenda E.F.1972. *Peasant Society in Konku.* Vancouver: University of British Columbia Press.

Durkheim, Emile. 1961. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Collier Books.

Marx, Karl. 1961. *Economic & Philosophic Manuscripts,* 1884. Translated by Martin Milligan. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Pfaffenberger, Bryan. 1982. *Caste inTamil Culture:The Religious Foundation of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka.* New Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd.

Shanmugalingan,N. 1988. *Agrarian Change and Social Structure: Case Study of a Jaffna Village.* Unpubllished M.A. Dissertation, University of Jaffna, Thirunelvely, Jaffna.

4

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

4

அறிவும் உணர்வும் அரசியலும்: பௌத்தம் துரோகம் செய்தது? நூல் தடை விவகாரம் – ஒரு மீளாய்வு

என். சண்முகலிங்கன்

இலங்கையில் சமயம், அரசியல் வன்முறை தொடர்பான பேராசிரியர் ஸ்டான்லி ஜே. தம்பையா அவர்களின் *பௌத்தம் துரோகம் செய்தது?* (Buddhism Betrayed?: Religion, Polity and Violence in Sri Lanka) என்ற நூல் தடை விவகாரம், அரசியலிலும், அறிவுலகிலும் பரபரப்பூட்டிய விடயமாகும். உலகப் புகழ்பெற்ற மானிடவியல் அறிஞரான பேராசிரியர் தம்பையாவின் நூலைத் தடை செய்யக்கோரும் கண்டனங்கள், தடை நடவடிக்கைகள் தொடர்பானதொரு மீள் ஆய்வாக இக்கட்டுரை அமைகின்றது.

அறிஞர்கள் மீது அல்லது புதிய ஆய்வு முடிவுகள் மீது சேறு வீசுவது அல்லது அவர்களைத் தடை செய்வது என்பது உலகப் பொதுவான ஓர் அறிவுலக அனுபவமாகப் பதியப்படுவது. மரபும் அதிகாரமும் தொடர்பான இன்றைய முறையியல் அறிவு இதனைத் துல்லியமாகக் காட்டிநிற்கும் (Babbie 1975). இலங்கையும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. குறிப்பாக முரண் அரசியல் கருத்துக்களைத் தணிக்கை செய்வது அல்லது தடைசெய்வது என்பது சாதாரணமானது. எனினும் விஞ்ஞான முறையியலின் வழியான ஆய்வு நூல் ஒன்றுக்குத் தடை என்பது இலங்கையைப் பொறுத்தவரை முதல் அனுபவம். பேராசிரியர் தம்பையாவின் இந்நூல், பௌத்த தேசியவாதக் கருத்துநிலையை, மானிடவியலின் முழுதளாவிய அணுகுமுறையின் வழி (holistic approach) விமர்சிப்பது.

'சிங்கள பௌத்தம்' எனப் பேசப்படும் உணர்வு நிலையின் விளைவுகளை ஆராயும் இந்நூலைப், பௌத்தத்துக்கு எதிரான ஒரு நூலாகக் காட்டுவதே எதிர்ப்பாளர்களின் அடிப்படையாக இருந்தது. பாராளு மன்றம், பத்திரிகை, ஊர்வலம் என இந்த விவகாரம் பல்வேறு ஊடகங்களின் வழி வெளிப்படுத்தப்பட்டது. அரசியல்வாதிகளிலிருந்து பல்கலைக்கழக அறிஞர்கள் எனப்படுபவர்கள் வரை இதில் சம்பந்தப்பட்டிருந்தனர். பல்கலைக்கழக மட்டத்தில் இதில் ஆதரவு தந்தவர்களில் குறித்த நூற்புலமான மானிடவியல் அறிவு சார் புலமையாளர் எவரும் இல்லையென்பதும் இங்குக் கவனத்திற்குரியது.

அதேவேளை பேராசிரியர் எஸ்.ஜே. தம்பையாவுக்கு ஆதரவான குரல்களும் சூட்டோடு சூடாக இங்கு வெளிப்பட்டமையும் இங்குச் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்பட வேண்டியது. இந்த ஆதரவு அணியில் பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர உட்பட உலகப் புகழ்பெற்ற பல மானிடவியல் அறிஞர்கள், ஏனைய சமூக அறிவியலாளர்கள் இருந்தமையும் இங்குக் கவனத்திற்குரியது.

பேராசிரியர் தம்பையாவின் இந்த நூல் மட்டும் தான் பௌத்த மதம் பற்றிய, அதன் அரசியல் வன்முறை நடைமுறைகளை விமர்சிக்கும் முதல் நூல் அல்ல. பேராசிரியர் லெஸ்லி குணவர்த்தனா, பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர, பேராசிரியர் ரிச்சட் கொம்றிச், பேராசிரியர் புருஸ் காப்பர் போன்றோரின் மானிடவியல் ஆய்வுகள் பல, பௌத்தம் பற்றியும், பௌத்தக் குருமாரான பிக்குமாரின் வன்முறை ஈடுபாடு தொடர்பாகவும் நிறைய எழுதியிருக்கின்றன.

> "நீண்ட பௌத்த வரலாற்றில், ஒரு நூலைத் தடை செய்ததோ, எரித்ததோ நிகழ்ந்ததில்லை. அண்மையில் யாழ்ப்பாண நூலகம் எரிக்கப்பட்ட துரதிஷ்டவசமான சம்பவம்வரை வேறுபதிவு இல்லை. சிங்கள பௌத்தத்தைக் காக்க எனது நூல்களையும் எரியுங்களேன்"

எனப் பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர (1993) தம்பையாவுக்கு ஆதரவாக வெளியிட்ட அறிக்கையில் குறிப்பிட்டமை இங்கு எமது கவனத்துக் குரியதாகும். இத்தகைய பின்னணியில், பேராசிரியர் தம்பையாவின் நூலுக்கு மட்டும் ஏன் எதிர்க்குரல் என்பது இங்கு ஆர்வத்துக்குரிய கேள்வியாகும்.

பேராசிரியர் தம்பையா, இன்று இருக்கும் மானிடவியல் அறிஞர் குழுவில் முதன்மையானவர்களில் ஒருவராக மதிக்கப்படுபவர். இப்பொழுது உலகப் புகழ்பெற்ற சமூக மானிடவியல் துறை வளர்ச்சி மையங்களில் ஒன்றான ஹாவாட் பல்கலைக்கழகத்தின் மானிடவியல் பேராசிரியர். பௌத்தமே, அவரின் சிறப்பான ஆய்வு ஆர்வமுமாகும். தென் ஆசிய, தென்கிழக்காசியப் புலங்களில் தேரவாத பௌத்தத்திற்கும் அரசுகளுக்குமிடையிலான தொடர்பினை அவரது ஆய்வுகள் சிறப்பாக வெளிப்படுத்துவன; அறிவுலக அங்கீகாரத்தைப் பெறுவன.

அசோகன் கால தேரவாத பௌத்த மகிமையை விளக்கும் அவரது 'World Conquerer, World Renouncer' எனும் நூலை வியந்து, பேராதனைப் பல்கலைக் கழகம் D. Lit. சிறப்புக் கலாநிதிப் பட்டம் அவருக்கு வழங்கிக் கௌரவித்த சில காலத்திற்குள் இந்தச் சேறு பூசும் விவகாரம் நடந்தமையும் இங்குச் சிறப்பான கவனத்துக்குரியது.

கௌரவத்துக்குக் காலான நூல், பௌத்த அரசர்களைத் தர்மராசாக்களாகச் சித்திரிப்பது. ஆனால் தடை விவகாரத்துள் சிக்கிய புதிய நூல், இன்றைய காலப் பௌத்தப் பிக்குக்களின் அரசியல் ஈடுபாட்டினை விமர்சிப்பது. குறிப்பாகச் சிங்கள தேசிய வாதம், தமிழர்களுக்கு எதிரான வன்முறை என்பவற்றுடன் பௌத்தத்தைத் தொடர்புபடுத்தி, இலங்கையில் மட்டும் ஏன் இவ்வளவு தூரம் வன்முறை, உயிர்க் கொலை, மனித உரிமை மீறல். 'பௌத்தம் துரோகம் செய்தது?' என அவர் எழுப்பும் வினாவே, அவரைத் தடைசெய்யும் எதிர்ப்புகளின் அடிப்படையானது. கலாநிதி ஜெயதேவ உயங்கொட (1993)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

குறிப்பிடுவதுபோல, நூலின் தலைப்பில் வினாக் குறியுடன் 'பௌத்தம் துரோகம் செய்தது? என எழுப்பப்பட்ட வினாக்குறியைக் கண்டனக்காரர்கள் கண்டுகொண்டதாக இல்லை. கண்மூடித்தனமாகத் தம்பையாவைத் தாக்குவதே அவர்கள் நோக்கானது. தம்பையாவோடு சேர்ந்து இந்நூலுக்கு முன்னுரை வழங்கிய கலாநிதி லால்ஜெயவர்த்தனா எதிர்கொண்ட கண்டனமும் இவர்களின் உணர்வுநிலைப் பார்வையைத் துல்லியமாக்குவது. 'தமிழனான தம்பையாவின் நூலுக்கு முன்னுரை எழுதிச் சிங்கள தேசத்தைக் காட்டிக்கொடுத்த துரோகி' என்ற விதமாகவே லால் ஜெயவர்த்தனாவுக்குப் பட்டம் சூட்டப்பட்டமையைக் காணலாம்.

தொகுத்து நோக்குகையில், இந்நூல்தடை விவகாரத்தின் பின்னணியாகப் பின்வருவனவற்றை இனங்காண முடியும்.

○

கண்டனங்களுக்குள்ளான பேராசிரியர் தம்பையாவின் இனமூலம்: உலகப்புகழ் பெற்ற, இலங்கைப் பல்கலைக் கழகங்களில் ஒன்றான பேராதனைப் பல்கலைகழகச் சிறப்புக் கலாநிதிப் பட்டம் என்பவற்றுக்கு மேலாக அவர் ஒரு தமிழராக, அதுவும் யாழ்ப்பாணத் தமிழராகப் போனமை இந்த விமர்சனங்களிடைத் தெற்றெனப் புலனாகும். ஒரு தமிழன் நூலுக்கு முன்னுரை எழுதிச் சிங்கள இனத்தைக் காட்டிக் கொடுத்தாயே துரோகி' என லால் ஜெயவர்த்தனா வாங்கிய கண்டனத்துக்குள்ளேயே இதனை இலகுவாய்த் தெளியமுடியும்.

பௌத்தம் பற்றியும், பௌத்த பிக்குமாரின் அரசியல் பற்றியும் விமர்சித்து ஏனைய ஆய்வாளர்களுக்கு நேராத கதி தம்பையாவுக்கு நேர்ந்ததிலும் இந்த விடயம் வெளிப்படும்.

○

பேராசிரியர் தம்பையாவின் புலமைப் பலமும், உலகளாவிய அங்கீகாரமும்: ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டவாறு பேராசிரியர் தம்பையா, உலகப் புகழ்பெற்ற ஹாட்வாட் பல்கலைக்கழக மானிடவியல் மையத்தின் தலைமைப் பேராசிரியர். இதனைவிடவும் ஆய்வுச்சிறப்பு மிக்க சிக்காகோ, கேம்பிரிஜ் பல்கலைக்கழகங்களுடன் தொடர்பு கொண்டவர். எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக மிகநீண்ட காலமாகப் பௌத்தம் தொடர்பான ஆய்வுகளின் வழியே அறிவுலகில் தன்னை நிலைநாட்டிக் கொண்டவர். இலங்கையின் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகம் அவரை, அவரது ஆய்வுப் புலமைக்கென்று கௌரவித்தும் உள்ளது. இந்நிலை யில் அவரது ஆய்வு முடிவுகளுக்கு உலக அரங்கில் உள்ள செல்வாக்கு உறுதியானது. 'பௌத்தம் துரோகம் செய்தது?' என அவர் எழுப்பும் கேள்வி நியாயமாகின்ற போது, பலரது உணர்வு நிலைகளும், மதிப்புக்களும் கேள்விக்குள்ளாவது இயல்பானது. இத்தகையோரின் ஒன்று கூடலாகவே இந்தக் கண்டனங்களும் வெளிப்பட்டமையைக் காணலாம்.

வளர்ச்சி காணும் புதிய அரசியல்சார் மானிடவியலின் (political anthropology) புதிய தரிசனங்கள் தொடர்பான அறியாமை அல்லது அவற்றின் உணர்வை ஏற்கும் பக்குவமின்மை.

கௌரவக் கலாநிதி, அகௌரவப்படுவதற்கு அவரின் புதிய நூல் எழுப்பிய கேள்வி மட்டும் காரணமாக அமையாமல், அண்மைக் காலங்களில் அவரது உரைகளிலும் ஆய்வுகளிலும் வெளிப்படுத்தப்பட்ட

அரசியல்சார் மானிடவியல் கருத்தியலும் அவரைத் தடைசெய்யும் புதிய சர்ச்சையில் முக்கிய இடம்பெறுவதை உணரமுடியும்.

பேராசிரியர் தம்பையா தொடர்பான சேறுபூசல்களுக்கெதிராக அவருக்கு ஆதரவாக ஓர் அறிஞர் குழாம் உடனடியாகக் குரல் தந்தமை குறிப்பிடத்தக்கதோர் நடவடிக்கையாகப் பதிவு பெறுவது. இந்தக் கண்டன வேளை அதிர்ஷ்டவசமாகக் கொழும்பில் விடுமுறையில் தங்கியிருந்த பேராசிரியர் கணநாத் ஒபயசேகர இந்த அணிக்குத் தலைமை தாங்கியமையும், இந்த எதிர்க் குரலைப் பலமாக்கிய ஓர் அம்சமெனலாம். வழமையாகப் பிரச்சினைகளைக் கிளறிவிடும் 'தேசிய' பத்திரிகைகள், எதிர்க் கருத்துக்களுக்கு உரிய இடம் தருதல் மிகவும் அரிதானது. எனினும் இந்த விவகாரத்தில் நிலைமை மேம்பட்டுக் காணப்பட்டது. எனினும் இறுதியாக வெளியிட்ட தம்பையா ஆதரவு அறிஞர் அறிக்கை தம்பையா 'பிரிவினைவாதத்திற்கு எதிரானவர்' (Sunday Island 2.1.94) என்ற மகுடத்துடனேயே பிரசுரமானமை இங்குச் சிறப்பான கவனத்திற்குரியது.

கூர்மையடைந்துள்ள இலங்கையின் தேசிய இனத்துவ நெருக்கடி தொடர்பாக அரசியல்வாதிகள் மத்தியில் மட்டுமின்றி அறிஞர்குழாத் திடையும் கூடத் தெளிவின்மை காணப்படுவதும், பல அறிஞர்கள் உணர்வு வழி அறிவிழந்து போவதும்கூடப் பல போலி ஆய்வு அறிக்கைகளின் வழி (pseudo-research reports) வெளிப்படுவதைத் காணமுடியும்.

இலங்கையின் இன்றைய நெருக்கடி தொடர்பான தம்பையாவின் கருத்தியல், 'இனத்துவம்' 'பண்பாடு" என்ற வரையறைகளைத் தாண்டி, அரசியல்சார் மானிடவியல்' என்ற கிளை விரிவூடு வளர்ச்சி காணும் மானிடவியலின் புதிய தரிசனங்களை வெளிப்படுத்துவது.

"பெரும்பாலான மூன்றாம் உலக நாடுகளில் தேசிய அரசு உருவாக்கலில் மூன்று கட்டங்களைக் காணலாம். முதலாவது கட்டம், காலனித்துவத்தை நீக்கும் போக்கைக் கொண்டது. இந்தியா, அல்ஜீரியா, கென்யா போன்ற பல நாடுகளில் பலாத்கார அல்லது சமாதானப் போராட்டங்கள் தேசத்தின் தோற்றத்துக்கு முன்னோடியாக அமைந்தன.

இலங்கையிலும் பர்மாவிலும் அதிகார மாற்றம் ஒப்பீட்டளவில் சமாதானப்பூர்வமாக அமைந்திருந்தது. மக்கள் மனங்களில் தேசிய உணர்வை இவை ஊட்டின; இரண்டாவது கட்டம், தேசிய நிர்மாணமாகும். 50களிலும் "தேசிய இறைமை", "தேசிய கலாச்சாரம்", "தேசிய ஒருமைப்பாடு" ஆகியன சுலோகங்களாக அமைந்தன. இக்கட்டத்தில் அரசியல் கட்சிகள் தத்தமது தனியான நலன்களுக்கு அழுத்தம் தருவதற்குப் பதிலாக ஒத்துழைக்க விரும்பின. இலங்கையில் தமிழர்கள், முஸ்லிம்கள் உட்படப் பல்வேறு குழுவினர் டி. எஸ். சேனநாயக்காவோடு ஐக்கிய கட்சி ஒன்றினையும் அரசாங்கத்தையும் ஸ்தாபிக்க ஒன்று சேர்ந்தனர். பொது சுபீட்சம், பொருளாதார முன்னேற்றம் ஆகிய கனவுகளால் அவர்கள் உந்தப்பட்டனர்.

மூன்றாவது கட்டத்தில் இந்தத் தேசிய நிர்மாணக்கட்டம் பெரும் கேள்விக்குறியாக்கப்பட்டது. 1960களிலிருந்து இனமுரண்பாடுகள் தோற்றம் பெற்றன. பிரிவினைச் சக்திகள்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மொழி, இனம், சமயம், பிராந்தியம் ஆகியவை முன்னுக்கு வந்தன. குழுக்கள், இனமுரண்பாடுகள், பன்மைச் சமுதாயம், அதிகாரப்பரவலாக்கம், பாரம் பரியத் தாயகங்கள் ஆகியவை புதிய கோஷங்களாயின (தம்பையா 1992).

'நெருக்கடியிலுள்ள தேசிய அரசும் இனத்தேசியவாத எழுச்சியும்' என்ற தலைப்பிலான பேராசிரியர் தம்பையாவின் கருத்துநிலை, உலகின் இனத்தேசிய வாத நெருக்கடிகளைச் சமூக மானிடவியல் நோக்கில் தெளிவுபடுத்துவது; எமது நிலைமையை விளக்கவும் துணையாவது.

விஞ்ஞான முறையியலின் வழிப் பிரச்சினையை விளக்க முடியாத அல்லது விளங்க விரும்பாத போலி அறிவியலாரும், அரசியலாரும் சந்திக்கும் புள்ளி இதுதான். பௌத்த மதத்திற்கு எதிரானவராகத் தம்பையாவைக் குற்றம் சாட்டுவதன் மூலம், அரசியல் தொடர்பான அவர் அறிவியலுக்கு எதிரானோர் அணியைத் திரட்டுதலும் இலகுவாகலாம். இத்தகு சர்ச்சைகளின் மையங்களாக, மக்கள் தொடர்புச் சாதனங்கள் பெருமளவில் பயன்படுத்தப்படுவதும் இந்தப் பின்னணியில்தான்.

ஒட்டுமொத்தமாக நோக்குகையில் அறிவை உணர்வும் அரசியலும் விழுங்கப் புறப்பட்ட சம்பவமாகத் தம்பையாவின் பௌத்தம் துரோகம் செய்தது? - நூல் தடை விவகாரம், சமூக ஆய்வு முறையியல் மாணவர்களின் சிறப்பான கவனத்திற்குரியதாகின்றது.

உசாத்துணைகள்

தம்பையா, ஸ்டான்லி.1992. இனத்தேசிய வாதம்...' தினகரன் வாரமஞ்சரி, கொழும்பு, 30. 3. 92.

Babbie, Earl R. 1975. *The Practice of Social Research.* California: Wadsworth Publishing Company, Inc.

Obeyesekere, Gananath. 1993. *Sunday Island.* Colombo, 28.11.93.

Tambiah, S.J. 1992. *Buddhism Betrayed?: Religion, Polity and Violence in Sri Lanka.* Chicago: Chicago University Press.

Uyangoda, Jeyadeva. 1993. *Sunday Island.* Colombo, 12.12.93.

5

பாகம்பிரியாள்

பக்தவத்சல பாரதி

'சக்தியில்லையேல் சிவனில்லை, சிவனில்லையேல் சக்தியில்லை' என்னுமளவிற்குச் சிவனிடமிருந்து பிரிக்க முடியாத துணைவியாக விளங்குபவளே 'பாகம்பிரியாள்' (பாகம்=பங்கு; பிரியாள் = பிரிக்கமுடியாதவள்).

தமிழர் சமய வாழ்வில் நாட்டார் சமயம் ஒரு நிலையிலும், வைதிகச் சமயம் மறுநிலையிலும், இவ்விரண்டையும் இணைக்கும் தொடர்பம் இடைப்பட்டும் காணப்படுகின்றன. இந்த முப்படி வரிசையின் தொடர்ச்சியில் கணவனும் மனைவியும் இணைபிரியாமல் தெய்வமாகியுள்ள நிலை வைதிகச் சமய மரபில் இருக்க, மணமாகாக் கன்னிப் பெண்கள் தெய்வமாகியுள்ள நிலை நாட்டார் சமயத்தில் மிகப் பரவலாகவும் வைதிக மரபில் மிக அருகியும் காணப்படுவது மறுபுறமிருக்கிறது.

மணமாகாக் கன்னித் தெய்வங்கள் தொடங்கி கணவனிடமிருந்து என்றும் பிரியாத 'பாகம்பிரியாள்' வரை பெண் தெய்வங்கள் பெற்றுள்ள படிமலர்ச்சி குறித்துச் சில மையக் கருத்துக்களை இக்கட்டுரை சுருக்கமாக முன்வைக்கிறது.

○ .

பெண் தெய்வங்களின் படிநிலை: தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் வணங்கப் பெறும் தாய்த் தெய்வங்கள் அனைத்தும் தாய்மார்களல்ல. அதாவது தாய்மை நிலை பெற்றவர்கள் அல்லர். 'தாய்த் தெய்வம்' என்பது ஒரு பொதுச் சுட்டுகையாக அமைகிறதேயன்றி உண்மையில் தெய்வங்கள் 'கன்னித் தெய்வம்', 'தேவித் தெய்வம்', 'மனைவித் தெய்வம்' என்றே பாகுபடுகின்றன (கின்ஸ்லி 1987: 44).

கன்னித் தெய்வங்களுள் ஏழுகன்னிமார் புகழ் பெற்றவர்கள். இவர்கள் கன்னி நிலையிலேயே உள்ளவர்கள். தேவித் தெய்வங்கள் எனப்படுவோர் திருமணமானவர்களாக இருந்தாலும் சிவன்-பார்வதி, விஷ்ணு-லட்சுமி போன்று கணவன், மனைவியாகப் போற்றப்படாமல்-

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கணவனுடன் இல்லாமல் தனித்த அடையாளத்துடன் வழிபடப் பெறுவர். மாரியம்மன், காளியம்மன், திரௌபதியம்மன், கன்னிகா பரமேஸ்வரி போன்றவர்கள் தேவித் தெய்வங்களாகும். மனைவித் தெய்வம் என்பது கணவருடன் இணைந்தே காட்சியளிக்கும் தெய்வமாகும். பார்வதி, லட்சுமி போன்றோர் இவ்வகைத் தெய்வங்களாக விளங்குகின்றனர்.

நாட்டார் தெய்வங்களில் கன்னித் தெய்வங்களும் தேவித் தெய்வங்களும் இரட்டை நிலை (ambivalent) சார்ந்தவை. இரட்டை நிலை சாமிகள் ஆக்ரோஷ நிலையிலும் இருப்பர், அமைதியான நிலையிலும் இருப்பர். ஆக்ரோஷ நிலையில் கட்டுக்கடங்கா ஆவேசத்தையும் கோபத்தையும் ஆற்றலையும் வெளிப்படுத்துவர். மேலும் இவர்கள் இரத்த வெறி, தீரா தாகம், பாலியல் நிராசை கொண்டவர்கள். ஆக்ரோஷ நிலைகொண்ட இத்தகுத் துடியான தெய்வங்களை வணங்காமல் அலட்சியப்படுத்தினால் கடுமையான இன்னல்களைச் சந்திக்க நேரிடும். மாறாக, பொங்கலிட்டு, நேர்த்திக்கடன் செய்து, படையலிட்டு அமைதிப்படுத்தினால் கடவுளின் கருணை கட்டுக்கடங்காமல் பெருகிச் சிக்கல்கள் எல்லாம் தீரும்; நன்மைகள் பெருகும். இதனாலேயே மக்கள் இத்தெய்வங்களுக்கு இரத்தப்படையலிட்டும், பிற சடங்குப் படையல்கள் படைத்தும், நேர்த்திக்கடன் செலுத்தியும் வழிபடுகின்றனர்.

நாட்டார் தெய்வக்கணத்தில் இரட்டைநிலைத் தெய்வம் ஒவ்வொன்றும் ஏதாவது ஒரு நிலையில் வேறுபட்ட ஆற்றல் கொண்டதாக உள்ளது. மாரியம்மன் மழைக்கடவுள். கோடையில் கூழ் ஊற்றித் திருவிழா செய்தால் மழை தருவித்து வெப்பத்தைத் தணிப்பாள்.

மாரியம்மன் அம்மைக் கடவுளுங்கூட. ஆக்ரோஷ நிலையில் உடலை வெப்பத்தால் எரித்துப் பலநூறு கொப்புளங்கள் ஏற்படுத்துவாள். பின்னர் சாந்தமாக்கப்பட்ட பின் உடலை விட்டு வெளியேறுவாள். இந்த அம்மை வார்த்தல் வழி (தெலுங்கில் புட்லாயி = பல புற்றுகள் உருவாகுதல்) உடலின் இயல்பான உருவத்தில் மாரியம்மன் ஏறி கொப்புளங்களாகிய புற்றுக்களை உருவாக்கி மீண்டும் இறங்கிய பின் பழைய, இயல்பான உடலுருவம் ஏற்படும்.

இவ்வாறு வெப்பம்/மழை, வெப்பம்/அம்மை, இயல்பான உடல்/புற்றுஉடல் ஆகிய வினைபுரிதலுடன் மாரியம்மன் ஆக்ரோஷ நிலையில் பாதகங்களையும், சாந்தமான நிலையில் நல்லனவற்றையும் செய்யும் இரட்டைநிலைத் (benevolent and malevolent) தெய்வமாக உள்ளாள்.

மாரியம்மன் தொன்மங்களைப் பார்க்கும் போது இத்தெய்வம் கணவனை விட்டுப் பிரிந்த தெய்வமாகக் காணப்படுகிறது. மாரியம்மன் திருவிழாக்களின் சடங்கு வரிசையில் இத்தெய்வத்தின் தொன்மம் மீள நிகழ்த்தப்படும்போது கணவனைக் கொன்றுவிட்ட நிகழ்வும் இடம் பெறுகிறது (வொயிட்ஹெட் 1921; மொரீனோ 1990; பிரந்தா பெக் 1981).

மாரியம்மனைப் போன்று காளியம்மன், திரௌபதியம்மன் போன்ற இரட்டை நிலைத் தெய்வங்களும் தங்களுக்கென்ற தனித்த ஆற்றல் கொண்டவர்களாக உள்ளனர். இந்த இரட்டைநிலைத் தெய்வங்கள் நாட்டார் தெய்வக்கணத்தில் எண்ணற்ற திரிபு வடிவங்களைக் கொண்டுள்ளன. வைதிகத் தெய்வங்களைப் போன்று நாட்டார் தெய்வங்களும் வட்டாரத்தன்மை பெற்று அதனதன் இடத்தில் தனித் தன்மையான வரலாற்றையும் புகழையும் பெற்றுள்ளன. சிவன், காசியில் விஸ்வநாதராகவும், மதுரையில் சுந்தரேஸ்வரராகவும், இன்னும் பிற பாடல்பெற்ற தலங்கள் ஒவ்வொன்றிலும் தனிப்பெயருடன் அருள் புரிகிறார். வைணவத் தலங்களான 108 திவ்யதேசங்களும் விஷ்ணுவின் 10 அவதாரங்களில் ஏதாவது ஒன்று மேற்கூறியவாறு வட்டாரத்தன்மை பெற்று "தலம் தீர்த்தம் மூர்த்தி" ஆகிய மூன்றிலும் தனித்த அடையாளத்துடன் பெருமை பெற்ற தலங்களாக விளங்குகின்றன.

வைதிகக் கடவுளரின் அவதாரங்கள் வரையறுக்கப்பட்டுவிட்ட நிலையில் நாட்டார் தெய்வங்கள் இடம், காலம், இனம் (வழிபடுவோர்) சார்ந்து வட்டாரத்தன்மை பெறுகின்றன. இத்தெய்வங்களின் அவதாரங்கள் (திரிபு வடிவங்கள்) முடிவு பெற்றவையன்று. இடம்சார்ந்தும், காலம் சார்ந்தும், இனம் சார்ந்தும் உருவாகிக் கொண்டேயுள்ளன. ஒவ்வொரு திரிபுவடிவத்திற்கென்றும் ஒரு தனித்த 'மகிமைக்கதை' உண்டு. இக்கதையானது அதன் திரிபு வடிவத்திற்கான தொன்மமாக வடிவம் பெறுகிறது. பின்வரும் திரிபுவடிவங்கள் ஒவ்வொன்றுக்கென்றும் தனித்த தொன்மங்கள் உண்டு.

மாரியம்மன் திரிபுவடிவங்கள்	காளியம்மன் திரிபுவடிவங்கள்
1. புத்துமாரியம்மன்	பத்ரகாளியம்மன்
2. கழுத்து மாரியம்மன்	மாகாளியம்மன்
3. ஏழை மாரியம்மன்	வீரகாளியம்மன்
4. நாகமுத்து மாரியம்மன்	துர்க்கையம்மன்
5. தண்டுமுத்து மாரியம்மன்	கனக துர்கா
6. பச்சைவாழியம்மன்	மலையேறியம்மன்
7. எல்லையம்மன்	..
...	...
இன்னும் பல	இன்னும் பல

மேற்கூறிய ஒவ்வொரு திரிபுவடிவமும் அந்தந்த வட்டாரத்தின்/மக்களின் வரலாற்றோடு இணைவு பெற்றதாகவும் உள்ளது. மாரியம்மன் அந்தந்த வட்டாரத்திற்குரிய தெய்வமாகப் புதிய புதிய திரிபுவடிவங்களைப் பெற்றாலும் அம்மை நோயைத் தீர்ப்பவள், மழை தருவிப்பவள் என்பதில் மாறுதல் இல்லை. ஆனால் குலதெய்வங்களாக வழிபடப்படும் தெய்வங்களும், கொலையில் உதித்த தெய்வங்களும், தீப்பாய்ந்தம்மன்களும் பொறுத்தவரை அவை இடம், காலம், இனம் சார்ந்து பல்கிப் பெருகியுள்ளன. இத்தெய்வங்கள் அனைத்தும் இரட்டை நிலை கொண்டவை. துடியான, சீற்றமிக்க இத்தெய்வங்களை விரைந்து கட்டுக்குள் கொண்டு வருவது இயலாது (பேப் 1970: 137-48).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கன்னி, தேவித் தெய்வங்களைப் போன்று மனைவித் தெய்வங்கள் இரட்டை நிலை சாராதவர்கள். அவர்கள் எப்போதும் சாந்தமான நிலை கொண்டவர்கள்; அன்பு காட்டுபவர்கள்; நன்மைகள் மட்டுமே செய்பவர்கள். இவர்கள் திருமணமாகி, குழந்தைகள் பெற்று கணவர்களுடன் வாழ்வதால் அவர்களின் ஆற்றல் கட்டுக்குள் கொண்டு வரப்பட்டதாகும். தீராதாகம், ஆவேசம், பழிஉணர்வு, பாலியல் நிராசை போன்ற எந்த ஒன்றையும் கொண்டிராதவர்கள். இதனால் இத்தெய்வங்களை மக்கள் எவ்வித அச்சமும் இல்லாமல் வணங்குகின்றனர்.

கன்னிப் பெண்ணின் கட்டுக்கடங்கா ஆற்றல் திருமணத்திற்குப்பின் ஆணின் கட்டுப்பாட்டிற்குள் வருவதால் அவளின் ஆற்றல் கட்டுப் படுத்தப்படுகிறது; வரையறுக்கப்படுகிறது. சிவனை மணப்பதற்கு முன் பார்வதி மூன்று மார்பகங்களைக் கொண்டவள் என்பதும், இந்நிலையில் ஆக்ரோஷத்துடனும் சீற்றத்துடனும் இருந்தாள் என்பதும் தொன்மம் வழி அறியலாம். ஆனால் மூன்றாவது மார்பகத்தை இழந்து, பெண்ணாகி, சிவனுக்கு மனைவியானபின் பணிவான மனைவியாகவும், கருணைமிக்க, அன்புகொண்ட தெய்வமாகவும் வடிவம் பெறுகிறாள் (பேப் 1970 : 141).

தமிழர் பண்பாட்டில் திருமணத்தின் மூலம் பெண்கள் பெறும் அதிகாரமானது திருவிளையாடற் புராணத்தில் இடம்பெறும் திருக்கல்யாணங்கள் வழி உருவகப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. சிவன்-பார்வதி திருமணமானது மூன்று வேறுபட்ட அதிகார உறவுகளை முன் வைக்கிறது. மதுரை மீனாட்சி திருக்கல்யாணம் மூலம் மீனாட்சி (பார்வதி) மிகவும் அதிகாரமிக்க குடும்பத்தலைவி ஆகிறாள். சிதம்பரம் நடராஜர் திருக்கல்யாணம் வழி பார்வதி கணவனுக்குப் பணிந்து போகும் மனைவியாகிறாள். மூன்றாவது வகையான உருவகத்தில் சிவனும் பார்வதியும் சமம் என்னும் வகையில் அர்த்தநாரீஸ்வர வடிவம் பெறுகின்றனர்.

கன்னி, தேவித் தெய்வங்களைப் போலல்லாது கணவனுடன் என்றும் இணைபிரியாமல் நிலைத்திருக்கும் வடிவங்களில் பார்வதி மூன்று நிலைகளைக் காட்டுகிறாள். மதுரையில் அதிகாரம் மிக்கதாகவும், சிதம்பரத்தில் பணிந்து செல்வதாகவும், அர்த்த நாரீஸ்வர வடிவத்தில் சமமாகவும் வடிவம் பெறுகிறாள்.

இப்பொருண்மைத் தளத்தின் நீட்சியாகத் தமிழர் தெய்வ உலகில் பெண் தெய்வங்கள் அவர்களின் உடலை முன்வைத்து, குறிப்பாகப் பண்பாட்டு உடலை முன்வைத்துப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்தப் படுகின்றனர்: திருமணத்தின் வாயிலாக ஆணின் கட்டுப்பாட்டிற்குள் இன்னும் வராதவர்கள் (கன்னி), ஆணின் கட்டுப்பாட்டிற்குள் வந்து பின்னர் விலகியவர்கள் (தேவி), ஆணின் கட்டுப்பாட்டிற்குள் தொடர்ந்து இருப்பவர்கள் (மனைவி). இம்மூன்று படிநிலைகளுள் பார்வதியாகிய 'பாகம்பிரியாள்' தொடர்ந்து கணவனுடன் இருந்து கருணைமிக்க, நன்மை மட்டுமே செய்கிற (benevolent) தெய்வமாக இருத்தல் என்பது 'கன்னி', 'தேவி', 'மனைவி' தெய்வங்களின் கருத்தாக்கத்தில் உள்ள படிநிலைப் போக்கின் இறுதி நிலையாகும். இப்படிநிலைப் போக்கானது இரட்டை நிலைத் தன்மையிலிருந்து (ambivalent) நன்மை மட்டுமே செய்கிற (benevolent) தெய்வமாகப் படிமலர்ச்சி பெற்றதன் பிரதிபலிப்பாகும். இப்படிமலர்ச்சியின் பொருண்மைத் தளத்தை இனி ஆராய்வோம்.

நன்மை, தீமை இரண்டையும் செய்யும் இரட்டை நிலைத் தன்மையிலிருந்து நன்மை மட்டுமே செய்யும் ஒற்றை நிலையானது இயற்கையிலிருந்து பண்பாட்டிற்கான நகர்ச்சி என்பார் கின்ஸ்லி (1993: 73). நாட்டார் பெண் தெய்வங்களைப் பொறுத்தவரை அனைத்து கன்னி, தேவி தெய்வங்களும் இரட்டைநிலை சார்ந்தவை; இயற்கை சார்ந்தவை. இந்துப் பெருஞ்சமயத்தின் மனைவித் தெய்வங்கள் கல்வி கொடுப்பவளாக (சரஸ்வதி), செல்வம் கொடுப்பவளாக (லட்சுமி), அன்பிற்குரியவளாக (ராதா), இல்வாழ்க்கைக்குரியவளாக, இனச் சந்ததி உருவாக்குபவளாக, என்றுமே சாத்விகப் பண்புடையவளாக, நன்மை மட்டுமே செய்பவளாக, இன்னும் பல வகைகளில் உதவுபவளாகக் கருத்தமைவு பெற்றுள்ளமை இயற்கையிலிருந்து பண்பாட்டுத் தளத்திற்கு நகர்ந்துள்ளமையைச் சுட்டுகிறது (கின்ஸ்லி 1993: 73). இதனைப் பின்வரும் தள உறவுகளோடு அறியலாம்.

○

இயற்கை : பண்பாடு:: காடு : நாடு: இயற்கை சார்ந்த தளத்திற்குரிய நாட்டார் தெய்வங்களின் 'இருப்பு' நிலையற்றது; எங்கும் தோன்றுவது. வழிபடும் காலச் சூழலின்போது கல், மண், சாணி கொண்டு சாமியின் உருவம் உருவாக்கப்பட்டுப் பின்னர் மழை, காற்று, வெய்யிலால் அழியும் நிரந்தரமற்ற தன்மை நாட்டார் தெய்வங்களின் நிலையாகும். அடுத்து, வைதிகச் சமயத்தின் பெருங் கடவுளர்களை நோக்க நாட்டார் சாமிகள் மனிதர்களிடம் இறங்கி சாமியாடுதல் மூலம் தங்களை வெளிப்படுத்திக் கொள்கின்றன. தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடப் பகுதிகளின் தரவுகளைக் கொண்டு விவரிக்கும் வொயிட்ஹெட் (1921) எழுத்திலும் சரி, ஏறக்குறைய இதே பகுதியை விவரிக்கும் எல்மோரின் (1915) எழுத்திலும் சரி, இவர்களுக்குப் பின்னர் ஆராய்ந்த அறிஞர்களின் (துய்மோன் 1986; மொபாத் 1979; ஹில்டபீய்ட்டல் (1989) எழுத்துக்களிலும் சரி நாட்டுப்புறத் தெய்வங்களே மனிதர்களிடம் இறங்குகிறது என்பது வெளிப்படுகிறது. பிராமணர்களிடம் சாஸ்தா (அய்யனார்) மருள் பெற்ற நிலையில் அவர்களிடம் இறங்குவதை திருநெல்வேலி அரசிதழ் விவரிக்கிறது (gazetteer p. 109, துய்மோன் 1986: 383).

சாமிகளின் மேற்கூறிய இருத்தலியலைக் கவனிக்கும் போது சாமியாடிகள் வழி வெளிப்படும் சாமிகள் (manifest gods) என்றும், நிலையான சிலைகளாக வடிவம் பெற்று மனித உரு ஏந்திய திருவவதார சாமிகள் (incarnate gods) என்றும் படிநிலைப்படுகின்றன (துய்மோன் 1986: 383-84). இவற்றுள் முந்தையன நாட்டார் சமயத்திற்குரியனவாகவும், இயற்கை நிலைக்குரியனவாகவும், பிந்தையன பெருஞ்சமயத் திற்குரியன வாகவும், பண்பாட்டிற்குரியனவாகவும் உள்ளன (மொபாத் 1979: 260).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இத்தெய்வங்களின் இயற்கை:பண்பாடு சார்பினைப் பிரிதொரு தளத்திலிருந்தும் அணுக வேண்டும். கனவு வழி வெளிப்பட்ட தெய்வ மாயின் அது முதன் முதலில் ஏரி, குளம், கரை, வயல், காடு, ஊரின் எல்லை போன்ற பகுதிகளில் ஏதாவதொரு வடிவமாக வெளிப்பட்டி ருக்கும். ஒவ்வொரு திருவிழாவின்போதும் அதன் மூல இடத்திலிருந்து சடங்குமுறைப்படி இப்போதுள்ள கோயிலுக்கு அழைத்து வரப்படு வதாக இருக்கும். இந்நிலை இயற்கை சார்ந்தது.

அடுத்து, சாமியானது தன் இருப்பைத் திருவிழாவின்போது மருள் பெற்ற சாமியாடி வாயிலாகத் (medium) தளமாற்றமடைந்து மக்களுக்கு அருள் வாக்குக் கூறுகிறது. அருள்வாக்குக் கூறி முடித்தவுடன் மலை ஏறுவதாக அறிவிக்கும். கற்பூரத்தை ஏற்றி கையில் கொடுக்க அதனை வாயில் போட்டுக் கொண்டு மலை ஏறிவிடும். தெய்வம் மலை'ஏறுவது என்பது தெய்வத்தின் உண்மையான இருப்பு வேறொரு 'தளம்' என்பதும் அது மனிதத் தளத்திற்கு (குடியிப்பு) 'வெளியே', 'உயரத்திலே' என்பதும், திருவிழாக் காலங்களில் தெய்வமானது 'மூல இடம்', 'கோயில்', 'மலை ஏறுதல்' போன்ற பிற தளங்களோடு இணையும் என்பதும், இதன்வழி தெய்வத்தின் உண்மையான தளம் 'இயற்கை' சார்ந்தது என்பதும் உறுதிப்படும். இதற்கு மாறாக, வைதிகக் கடவுளானது "தலம், மூர்த்தி, தீர்த்தம்" ஆகிய மூன்றினையும் நிலையாகப் பெற்று பண்பாட்டிற் குரியதாக அமைகிறது. இயற்கைக்கும் பண்பாட்டிற்குமான நகர்வு குறித்து இங்கு மிக விரிவான புரிதல் கட்டுரையிலிருந்து விலகுவதாக அமையும் என்பதால் அடுத்த உறவினை அணுகலாம்.

○

இயற்கை: பண்பாடு:: உயிர்ப்பலி: தாவரப்பலி: இயற்கையின் தன்மையிலிருந்து விடுபட்டுப் பண்பாட்டின் தன்மையைப் பெறுவது என்பது பலி, படையலிடுதல் என்னும் தளத்தோடு உறவுடையது. கிறித்தவ, யூத சமயங்களின் வரலாற்றில் உயிர்ப்பலியானது பின்னாளில் தாவரப் படையலாக மாற்றம் பெற்றதுபோல் வைதிகச் சமயத்திலும் இப்போக்கு ஏற்பட்டது. குறிப்பாக, புத்த சமயத்தின் அகிம்சைக் கொள்கையின் செல்வாக்கால் உயிர்ப்பலியைக் கொண்டிருந்த வேதகாலச் சமயமானது பின்னாளில் வைதிகச் சமயமாக உருவெடுத்த போது தாவரப் படையலைக் காலப்போக்கில் முதன்மைப்படுத்திக் கொண்டது.

எனினும், உயிர்ப்பலியின் கருத்தியலை அது விட்டுக்கொடுக்க வில்லை. உயிர்ப்பலிக்குப் பதிலியாகக் குங்குமம் கலந்த பூசணி உடைத் தல், எலுமிச்சம் பழம் பிழிதல் போன்ற பதிலிகள் (surrogates) உருவாயின. இன்று முழுமையான சைவம் என்று கருதக்கூடிய அரிசிப் படையலுங் கூட உயிர்ப்பலியின் ஒரு பதிலியேயாகும் (ஓ'பிளஹர்ட்டி 1995:115). நெற்கதிரின் வைக்கோலும் பிற தாள்களும் விலங்கின் மயிராகவும், அரிசி நன்கு குழைந்து திரவமாகும் பகுதி இரத்தமாகவும், மாவாகாத நொய்ப்பகுதி மாமிசமாகவும், அரிசியின் நூக்கு (முளைவிடும் பகுதி) எலும்பாகவும் அமைவதாகப் புராணம் கூறுகிறது (Aitareya Brahmana 2-8-9 : ஓ'பிளஹர்ட்டி 1995: 115). உயிர்ப்பலியின் விலங்கின இரத்தமானது பூசணி உடைப்பில், எலுமிச்சை பிழிதலில், அரிசிப் படையலில் தாவரவின இரத்தமாக மாறியுள்ளது.

உயிர்ப்பலி தாவரப் படையலாக மாற்றம் பெற்றதென்பது இடம், காலம், சமூகம் ஊடாக நாட்டார் சமயத்திலும் ஊடுருவிவிட்டது. தெய் வக் கணங்களாக (குழுவாக) அமைந்துள்ள கோயில்களில் சாமிகளின் அமைப்பாக்கமானது சமூகம் என்னும் தளத்தில் சாதியப் படிநிலைப் பண்புகளைப் பிரதிபலிக்கும் வகையில் சைவம் / அசைவம், வடதிசை / தென்திசை, உள்ளே / வெளியே, அமர்ந்த நிலை / நிற்கும் நிலை, மூல தெய்வம்/காவல் தெய்வம் போன்ற அமைப்பியல்புகளை வெளிப்படுத்து கின்றது (துய்மோன் 1986: 395-410; பாரதி 1999: 204) மேற்கூறிய அமைப்பாக்கங்கள் வேத சமயமானது இந்துச் சமயமாக மாற்றம் பெற்ற நிலையில் அதன் அசைவியக்கத்தை உணர்த்துவதுடன் இன்றைய இந்துப் பெருஞ்சமயத்திற்கும் நாட்டார் சமயத்திற்கும் இடையேயான அசைவியக்கத்தையும் உணர்த்துகின்றது. மேற்கூறிய எதிரிணைப் பண்பு களுள் உயர்பண்பைக் கொண்ட (சைவம், வடதிசை, அமர்ந்த நிலை, மூல தெய்வம், இன்னும் பிற) கடவுளர்க்குச் சைவப் படையல் படைப்ப தென்பது இயற்கையிலிருந்து பண்பாட்டிற்கான நகர்வை 'சமைக்காததி லிருந்து சமைத்தது' (from raw to cooked) என்னும் நகர்வு மூலம் சுட்டுகிறது.

வேட்டைச் சமூகம் தொடங்கி உயிர்ப்பலி என்பது லெவிஸ்ட்ராஸ் (1969) கூறுவதுபோல 'ஒன்றுவாழ மற்றொன்றைக் கொல்ல வேண்டி யுள்ளது'. இந்து, கிறித்தவச் சடங்குகளில் அசைவத்திலிருந்து சைவத்திற்கு மாறிய படையலானது இயற்கையிலிருந்து பண்பாடு மலர்ந்தது என்பதன் குறியீடாகவே அமைகிறது. இந்நிலைமாற்றத்தில் சமைக்காதது → சமைத்தல் என்னும் பொருண்மை மாற்றத்தின் ஊடாக இயற்கை → பண்பாடு நகர்வு வெளிப்படுகிறது.

பெருஞ்சமயக் கடவுளர்களுக்குப் பூக்கள், மாலைகள், தேங்காய்-பழம் போன்றவை கொடுக்கப்பட்டாலும் பொங்கலிட்டு நைவேத்தியம் செய்தலே முழுமையான படையலாக அமைகிறது. இதில் 'சமைத்தல்' என்னும் புதிய நிலைமாற்றம் ஏற்படுகிறது. பெண்களின் கன்னி → மனைவி → தாய் என்னும் நிலைமாற்றத்தில் 'பூப்பு' (சமைதல்) ஒரு முதன்மையான நிலைமாற்றமாகும். 'சமைந்த பெண் ஓடியாடித் திரிந்த நிலையை விடுத்து வீடு என்னும் தலத்தில் நிலையாக இருத்தல்' என்னும் கருத்தாக்கத்தில் பூப்புக்குப் பின் மனைவியாகி, தாயாகிறாள். தொன்மங் களில் கன்னிப்பெண் தாயாகும் நிலையுங்கூட இயற்கை பண்பாடாக மாறும் நிகழ்வேயாகும்.

○

இயற்கை: பண்பாடு:: விலங்கு: தாய்: இயற்கை → பண்பாடு ஊடாட்டத்தில் இயற்கையை முற்றிலுமாக அறுத்துக் கொண்டவர் களாக சிவன், விஷ்ணு, காளி ஆகிய மூன்று வகையினரும் காணப்பட வில்லை. இயற்கையோடு தொடர்ந்து தொடர்பு கொள்பவர்களாக உள்ளனர். வேதகால ருத்ரனின் வடிவமாக விளங்கும் சிவன் சிங்க

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வடிவத்தினை ஏற்கிறார். சிங்கம் காட்டு விலங்குகள் அனைத்தையும் அடக்குவது. அது யாருக்கும் அடங்கிப்போவதில்லை. சிங்கமான ருத்ரன் எல்லாவற்றையும் கட்டுப்படுத்தக்கூடியவன் என்று மங்களகரமாக விளிப்பதாகவே சிவன் என்னும் சொல் அமைகிறது.

ரிக் வேதத்தில் விஷ்ணு ஒரு பெரும் மலைக்குள் ஒளிந்திருக்கும் சிங்கம் எனப்படுகிறார். 'நரசிம்மன்' எனப்படும் "மனிதன் + சிங்கம்" இணைந்த வடிவமாக ஒருபுறமும், பின்னர் முற்றிலும் மனிதப் பண்புகளைக் கொண்ட இராமனாக அவதரித்த நிலை மறுபுறமும் இவரது இருதுருவப் பரிமாணங்களாகும். பசுபதிக்கு நரபலி-வழங்குவது போன்று இராமனுக்கு மிருகமாகிய (பண்பு அடிப்படையில்) இராவணனைக் கொன்று பலியாக்குவேன் என்று அனுமன் சூளுரைப்பது இங்கு நினைவு கொள்ளத்தக்கது.

மனிதன் சிங்கத்தைக் கொல்ல முடியும் என்பது இயற்கையைக் கையகப்படுத்திக் கொண்ட மனிதனின் (பண்பாட்டின்) ஆற்றலாகும். எனினும் 'காடு' என்னும் இயற்கையின் நியதியில் சிங்கமே ராஜா. அதனை வெல்ல யாருமே இல்லை. காட்டு தர்பாரில் கொல்பவருக்கும் கொல்லப்படுபவருக்கும் இடையே ஒரு தர்க்க உறவுண்டு. கொல்லும் விலங்குகளின் கண்கள் நேர்க்கோட்டுப் பார்வை கொண்டவை. கொல்லப்படும் விலங்குகளின் கண்கள் பின்பக்கம், பக்கவாட்டில் நன்கு திரும்பும் தன்மையன. காட்டுராஜா சிங்கத்திற்கும் வீட்டுராஜா பூனைக்கும் கண்கள் நேர்த்திசையிலானவை. கொல்லப்படும் விலங்கு களான மான்கள், குதிரைகள் உள்ளிட்ட பல விலங்குகளின் பார்வை பக்கவாட்டைக் கொண்டது. மனிதன், இறைவன் இருவருக்குமே கண்கள் நேர்த்திசையிலானது. மனிதனுக்கு விருந்தாகும் விலங்குகள் இறைவனுக்குப் படையலாகும். இந்நிலையில் மனிதனும் இறைவனும் இயற்கை ↔ பண்பாடு தளங்களில் ஊடாட்டம் செய்யுமிடத்து இயற்கையிலிருந்து பண்பாடு மலர்ந்தது என்பதும், ஒருபுறம் இயற்கையி லிருந்து விடுபட்டும் மறுபுறம் இயற்கையோடு தொடர்ந்து உறவு கொண்டுள்ளது என்பதும் வெளிப்படுகிறது.

இயற்கைத் தளத்திற்குரிய கன்னி, தேவித் தெய்வங்கள் பண்பாட்டுத் தளத்தில் மனைவித் தெய்வமாக மாறிய நிலையைப் 'பாகம்பிரியாள்' சுட்டுகிறது. அதாவது இயற்கையிலிருந்து விடுபட்டுப் பண்பாட்டுக்கு மாறியவளாக பாகம்பிரியாள் காணப்படுகிறாள். கணவனுடன் என்றும் தொடர்ந்து நிலை பெறும் இந்நிலையில் அதிகாரமிக்க மதுரை மீனாட்சி யாக ஒருபுறமும், கணவனுக்குப் பணிந்துபோகும் சிதம்பரம் நடராஜருக் குத் துணைவியாக மறுபுறமும், சிவனும் சக்தியும் சமம் என்னும் அர்த்த நாரீஸ்வர நிலை இன்னொரு புறமும் வடிவம் பெறுவது பண்பாட்டுத் தளத்திற்குள் நிகழ்ந்துள்ள படிநிலைகளாகும். அர்த்தநாரீஸ்வர வடிவத்தில் பாகம்பிரியாள் சிவனின் இடப்பக்கம் (மதிப்பு குறைந்த திசை) அமருவது, திருமாலுக்கு வலப்பக்கம் அமரும் அவருடைய துணைவியை நோக்கும் போது சமநிலை பெற்ற பாகம்பிரியாளின் நிலை சற்று தாழ்ந்துவிடுகிறது.

உசாத்துணைகள்

Babb, Lawrence A. 1970. "Marriage and Malevolence : The Uses of Sexual Opposition in a Hindu Pantheon" *Ethnology* 9,2: 137 - 48.

Beck, Brenda E.F. 1981. "The Goddess and the Demon: A Local South Indian Festival and its Wider Context." *Purusartha* 5: 83 - 136

Bharathi, Bhakthavatsala S. 1999. *Coromandel Fishermen: An Ethnography of Pattanavar Subcaste*. Pondicherry: Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.

Dumont, Louis 1986. *A South Indian Subcaste.* Delhi : Oxford University Press.

Elmore, W.T. 1984 (1915). *Dravidian Gods in Modern Hinduism.* Delhi : Asian Educational Services.

Hiltebeital, Alf. 1990 (1989). *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular HIndiuism.* New Delhi: Manohar.

Kinsley, David. 1987. *Hindu Goddess.* Delhi : Motilal Banarsidass.

_______. 1993. " Mother Goddesses and Culture Goddesses". In *Mother Goddesses and Other Goddesses*, ed. by V. Subramanian, pp. 65-74. Delhi: Ajantha Publication.

Levi-Strauss, Claude. 1983 (1969). *The Raw and the Cooked.* Chicago: Chicago University Press.

Moffatt, Michael. 1979. *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus.* Princeton : Princeton University Press.

Moreno,M and McKim Marriott. 1990. "Humoral Transactions in Two Tamil Cults: Murukan and Mariamman". In McKim Marriott (ed.) *India Through Hindu Categories*, pp.149-68. New Delhi: Sage Publications.

O'Flaherty, Wendy Doniger. 1995. *Other People's Myths: The Cave of Echoes.* Chicago: Chicago University Press.

Whitehead, Henry. 1983 (1921). *The Village Gods of South India.* New Delhi : Asian Educational Services.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

6

கடவுளரெல்லாம் கடற்கரையில்

பக்தவத்சல பாரதி

'கடவுளரெல்லாம் கடற்கரையில்' என்னும் சுட்டுகை மாசி மகத்தின் போது பல இடங்களிலிருந்தும் அதிக எண்ணிக்கையிலான தெய்வங்கள் ஆண்டுக்கொரு முறை கடலில் தீர்த்தவாரி கண்டு மாலை வரை அக்கடற்கரையிலேயே ஒருசேர எழுந்தருளி மக்களுக்குக் காட்சி தருவதைக் குறிக்கும். கடற்கரையில்லாப் பகுதிகளில் கடவுளரெல்லாம் ஆற்றங்கரையில் தீர்த்தவாரி காண்பர். கடற்கரையாயினும் ஆற்றங்கரை யாயினும் இரண்டிலுமே தீர்த்தவாரி காணுதல் முதன்மையான நிகழ்வாக அமைகிறது.

மாசித் திங்கள் மக நட்சத்திரத்தன்று நடைபெறும் திருவிழாவாக இது அமைவதால் இது 'மாசிமகம்' என்றும், 'மகம்' என்றும், 'மகத் திருவிழா' என்றும் பலவாறு சுட்டப்படுகின்றது. இந்தியாவின் கிழக்குக் கடற்கரையின் மையப்பகுதியாக விளங்கும் சோழ மண்டலக் கடற் கரையில் புதுச்சேரி (Pondicherry: புதுவை எனவும் அழைக்கப்படுகிறது) நகரில் நடைபெறும் மாசிமகத் திருவிழாவினைத் தரவுக்களமாகக் கொண்டு இக்கட்டுரையின் ஆய்வு அமைகிறது. மேலும் கடலூர் மாவட்டம் விருத்தாசலத்திற்கு அருகிலுள்ள ஸ்ரீ முஷ்ணம், சிதம்பரத்தி லிருந்து 12 கி.மீ. கிழக்கிலுள்ள கிள்ளை கிராமம், புதுவையிலிருந்து தெற்கே 160 கி.மீ. தூரத்திலுள்ள காரைக்கால் கடற்கரைப் பகுதியின் கிராமங்கள் ஆகியவையும் கூட தரவுக்களங்களாக அமைகின்றன.

○

புனித நீராடல்: புகார் நகரத்துப் பரதவர்கள், புகார் முகத்தில் 'தீது நீங்கக் கடலாடியும், மாசுபோகப் புனல்படிந்தும், அகலாக் காதலொடு பகல் விளையாடினார்கள்' என்று கடியலூர் உருத்திரங்கண்ணனார் குறிப்பிட்டுள்ளார் (பட்டினப்பாலை: 98-100). புனித நீராடல் என்னும் மரபு பழந்தமிழர் மரபு. இது பின்னாளில் வைதிக நெறியுடன் மேலும் வயப்படுத்தப்பட்டது. சிலப்பதிகாரத்தில் காமன் விழாவாக கடலாடு விழா சித்திரைப் பௌர்ணமியன்று நடைபெற்றுள்ளது.

மாசிமகத்தின் தொன்மை: ஓர் ஆண்டின் 12 திங்களில் 10 திங்கள் விழா கொண்டாடிய செய்தியைத் திருஞானசம்பந்தர் பாடியிருக்கிறார். அப்பாடல்களில் ஐப்பசி ஓணவிழா, கார்த்திகை விளக்கிடு விழா, மார்கழி திருவாதிரை, தைப்பூசம், மாசிக்கடலாடு, பங்குனி உத்திரம், சித்திரை அட்டமி போன்ற தொடர்கள் இவர் பாடலில் பயின்று வந்துள்ளன.

கடலாடு விழா பற்றிய குறிப்பு பின்வரும் பாடலில் இடம் பெற்றுள்ளது.

மடலார்ந்த தெங்கின் மயிலையார் மாசிக்
கடலாட்டுக் கண்டான் கபாலீச் சரம்அமர்ந்தான்
அடல் ஆனே றூரும் அடிக ளடிபரவி
நடமாடல் காணாதே போதியோ பூம்பாவாய்

(திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம்)

இந்த பத்து முழுநிலா நாள் விழாக்களில் மாசிமகம் ஒன்றினை மட்டுமே 'கடலாடு விழா' என்று அழைப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஆகையால் கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பிறகுதான், பிற கடலாடு விழாக்கள் கொண்டாடும் வழக்கம் இருந்தது போலும்.

கி.மு. 3ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டு வரை தமிழகத்தில் ஓங்கியிருந்த சமணமும், கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டு வரை நிலை கொண்டிருந்த பௌத்தமும் கலைகளை வெறுத்தன; ஆடல் பாடல்கள் மாந்தரின் புலனடக்கத்திற்கு ஊறு விளைவிப்பன என அவை போதித்தன. இவ்விரு சமயங்களையும் வென்றெடுத்து வைதிகச் சமயம் காலூன்றிய பின்னர் ஒடுக்கப்பட்டிருந்த விழாக்கள் மீண்டும் புத்துயிர் பெற்றன. பழம்பெரும் இந்திர விழாவுக்கு மீண்டும் புத்துயிர் கொடுக்கப்பட்டது. இது சோழ அரசர்கள் காலத்தில் சிறப்பாகவே கொண்டாடப்பட்டுள்ளது.

பழங்காலத்தில் சித்திரை பௌர்ணமி முதல் வைகாசி பௌர்ணமி வரை 30 நாட்கள் நடைபெற்ற இந்திர விழாவானது சமண, பௌத்த வீழ்ச்சிக்குப் பின் மீண்டும் கி.பி. 5-6ஆம் நூற்றாண்டில் மாற்று வடிவில் புத்தாக்கம் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். இவ்விரு சமயங்களும் புறக்கணித் திருந்த மக்கள் விழாவான இந்திர விழா மீண்டும் சித்திரை பௌர்ணமி யில் துவக்கப் பெற்றால் அது இந்திர விழாவை நினைவூட்டும் என்பதற்காகவும், ஒருமாதக் கொண்டாட்டத்தை ஒரு நாள் விழாவா கவும் அதனையே ஒரு திங்கள் முன்னதாகவே அது நடைபெற்றிருக் கலாம் எனவும் கருதப்படுகிறது. ஊக அடிப்படையிலான இக்கருத்துக்கள் மீளாய்வுக்கு உரியவை என்பதால் இதன் தோற்றம், வளர்ச்சி குறித்து ஆராய்வது புதிய உள்ளொளிகளைக் காண உதவும்.

"மணலி என்னும் சிம்ம விஷ்ணு சதுர்வேதி மங்கலத்தைச் சார்ந்த சபையார் சிறுவப்பேடு என்னும் மும்முடிச் சோழநல்லூரைச் சேர்ந்த ஒருவரிடம் மாசி மகத் திருநாள் கொண்டாடுவதற்காக நெல் அளித்ததை முதலாம் இராசேந்திரன் கல்வெட்டு ஒன்று புலப்படுத்துகிறது. மாசித்

5-

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திங்கள் சிவராத்திரி விழாவும் சிறப்பாகப் பல இடங்களில் கொண்டாடப் படுகின்றன. அந்நாளில் சிவன் வேடுவனாக உருமாறி மற்றொரு வேடுவனைச் சோதித்து இறுதியில் அவனுக்குக் காட்சி தந்ததைக் குறிக்கும். 'வேட நாடகன்' என்னும் நாடகம் தமிழ் நாட்டில் சில இடங்களில் இன்றும் சிறப்பாக நடத்தப்படுகிறது" (நடன காசிநாதன் 1993: 110). மகாசிவராத்திரி வழிபாடு தமிழகத்தில் பண்டைக்காலந் தொட்டே, அதவாது இன்றைக்குச் சுமார் 700 அல்லது 800 ஆண்டு களுக்கு முன்பிருந்தே கொண்டாடப்பட்டு வருகிறது என்பது கல்வெட்டுகள் மூலம் தெரிய வருகிறது (மேலது: 130-31). காரைக்காலுக்கு வடக்கே 10 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள திருவேட்டக்குடி திருமேனியழகர் மாசிமக விழாவின் போது இந்நாடகம் இன்றும் நடத்தப்படுகின்றது.

○

மாசிமகம்: மகம் என்பதே ஒன்று சேருதல் என்று பொருள். மாசி மாதத்தில் சந்திரன் சிம்ம ராசியில் மக நட்சத்திரத்தில் பிரவேசிக்கும் நாள். மக நட்சத்திரத்தின் அதிபதி கேது. சோதிடமுறைப்படி கேது மோட்சக்காரன். மோட்சம் பெறுபவர்களுக்கு மறுபிறவியில்லை என்பது இந்து சமய நம்பிக்கை. இதனால் மாசி மாதத்தில் வரும் பௌர்ணமி நாளுக்கு மிகவும் சிறப்பு. பௌர்ணமி நாளில் தேவதைகள் மிக உன்னதமான நிலையில் இருக்கிறார்கள். அந்த நாளில் பல நதிகள் கடலில் சங்கமம் ஆகின்றன. அவ்விடத்தில் தீர்த்தவாரி செய்தல் சிறந்தது எனக் காலங்காலமாக நம்பப்படுகிறது. இறைவன் கடலாடும் போது முப்பத்து முக்கோடி தேவர்களும், 48 ஆயிரம் ரிஷிகளும் தீர்த்தமாடு கிறார்கள் என்றும், அவர்கள் நீராடும் இடத்தில் பக்தர்கள் நீராடினால் பூர்வ ஜென்மத்தில் செய்த பாவம் எல்லாம் தொலைந்து கோடி புண்ணியம் கிடைக்கும் என்றும் கருதுவது இதன்பாற்பட்ட நம்பிக்கையாகும்.

தீர்த்தவாரி வருடத்தில் மூன்று முறை கொண்டாடப்படுகிறது. ஆடி அமாவாசை, தை அமாவாசை, மாசி பௌர்ணமி ஆகியவை அந்த மூன்று தீர்த்தவாரிகளாகும். முதல் இரண்டு தீர்த்தவாரிகள் அமாவாசையில் கொண்டாடப்படுகின்றன. அன்று இறந்தவர்களை வேண்டி விரதமிருந்து வணங்குதல் சிறப்பு வாய்ந்ததாகும். பௌர்ணமி நாளில் தேவதைகள் மிக உன்னதமான நிலையில் இருக்கிறார்கள் என்றும், அந்நாளில் புண்ணிய நதிகள் யாவும் கடலில் சங்கமமாகின்றன என்றும் கூறப்படுகிறது.

உலக உயிரினங்கள் பிரளயத்தால் நீரில் மூழ்கியபோது அன்னை பார்வதி தேவியார் தவமிருந்து உயிரினங்களை உய்வித்தது மாசிமாதமேயாகும். மிருகசீடர் போன்ற முனிவர்கள் தவமிருந்து நற்கதி பெற்றதும் இம்மாசிமாதமேயாகும்.

○

புதுவையில் தீர்த்தவாரி: புதுவையில் (புதுச்சேரி) ஒவ்வோராண்டும் மாசிமகத் திருவிழா பௌர்ணமியன்று நடைபெறுகிறது. புதுவை நகரை ஒட்டியுள்ள வைத்திக்குப்பம் என்னும் மீனவர் கிராமக் கடற்கரையில்

இவ்விழா நடைபெறுகிறது. புதுவை நகரிலிருந்தும், புதுவையை ஒட்டிய பகுதிகளிலிருந்தும் 70க்கும் மேற்பட்ட சாமிகள் தீர்த்தவாரிக்கு வருகின்றன (சாமிகளின் பட்டியல் பின்னிணைப்பில் உள்ளது).

○

பெரியகாலாப்பட்டு, வீராம்பட்டினத்தில் மாசிமகம் : புதுவைக்கு வடக்கே 12 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள மீனவர் கிராமமான பெரிய காலாப்பட்டு (பேச்சு வழக்கில் மீனவர் கிராமங்கள் 'குப்பம்' எனப்படும்) கடற்கரையில் கடந்த 4 ஆண்டுகளாக மாசிமகம் நடைபெறுகிறது.

இக்கிராமம் புதுவை ஒன்றியத்திற்கு (Union Territory) உட்பட்டதாகும். 2003 ஆம் ஆண்டு 9 சாமிகளும், 2004 ஆம் ஆண்டு 12 சாமிகளும் தீர்த்த வாரிக்கு வந்தன. இவற்றில் புதுவை, புதுவையை ஒட்டிய தமிழகப் பகுதி களில் வாழும் பலருக்கும் குல தெய்வமான புத்துப்பட்டு ஐயனாரப்பன் மாசிமகத் தீர்த்தவாரிக்குக் கொண்டு வரப்படுகிறார். இக்கிராமத்தின் மீனவர் சாமியான ஸ்ரீ காந்தாரியம்மன் விமரிசையாகத் தீர்த்தவாரி காண் கிறார். மேலும் சுற்றுப்புறக் கிராமங்களிலிருந்தும் சாமிகள் வருகின்றன. இந்நிகழ்வின்போது பெரியகாலாப்பட்டு மீனவர்கள் ஒலிபெருக்கிகள் அமைத்து விமரிசையாக மகத்திருவிழாவை நடத்துகின்றனர்.

புதுவை ஒன்றியத்திற்குட்பட்ட வீராம்பட்டினம் புதுவைக்குத் தெற்கே 8 கி.மீ. தொலைவில் உள்ள ஒரு மீனவர் கிராமமாகும். இக்கிராமத்தில் 2003 ஆம் ஆண்டு முதல் மாசிமகத் திருவிழா நடைபெற்று வருகிறது. இவ்வூரில் உள்ள மிகப் பிரசித்தி பெற்ற அருள்மிகு செங்கழுநீர் அம்மன் உள்ளிட்ட சுற்று வட்டாரப் பகுதிகளிலிருந்து ஏறக்குறைய 10 சாமிகள் மகத்தீர்த்தவாரிக்கு வந்தன. புதுவையில் உள்ள இட நெருக்கடியைச் சமாளிக்கும் முகமாக வீராம்பட்டினத்தில் மகவிழா ஏற்பாடு செய்யப்பட்டதாகக் கூறப்பட்டது.

○

புதுவை மகத்திற்கு வெளியூர்களிலிருந்து வரும் சாமிகள்: புதுவையில் ஆண்டுதோறும் நடக்கும் மாசி மகத்திற்கு மிகத் தொலைவிலிருந்து வரும் சாமி செஞ்சிக்கருகிலுள்ள சிங்கவரத்திலிருந்து வரும் ஸ்ரீ ரங்கநாதப் பெருமாள் ஆவார். இவரை 67 கி.மீ தூரம் பல்லக்கில் தோள் மீது சுமந்து வருவர். புதுவையில் தீர்த்தவாரி கண்டபின் இங்கேயே தங்கி 3 நாட்கள் நகர மக்களுக்குக் காட்சிதந்து, அதன்பின் பல ஊர்கள் வழியாக மீண்டும் சிங்கவரம் சென்றடைய 10 நாட்கள் ஆகின்றன. ரங்கநாதர் தீர்த்தவாரிக்கு வரும்போது திண்டிவனம், கிளியனூர் வழியாகவும், திரும்பும் போது மைலம் வழியாகவும் செல்வதால் இவர் இருவேறு வழிகளில் பரந்த நிலப்பரப்பின் ஊடாகப் பல ஊர்களிலும் எழுந்தருளி தரிசனம் கொடுக்கிறார்.

கடந்த 10 ஆண்டுகளாக 65 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள மேல்மருவத்தூரி லிருந்து ஆதிபராசக்தி அம்மன் கொண்டுவரப்படுகிறது. அடுத்து நெடுந்தொலைவிலிருந்து வருபவர் தீவனூர் ஸ்ரீ பொய்யாமொழி விநாயகர் ஆவார். 55கி.மீ தூரம் கொண்ட இவரது வரும் பயணமும்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அதேயளவு தூரத்தைக் கொண்ட திரும்பும் பயணமும் செஞ்சி ரங்கநாதரைப் போன்றே வெவ்வேறானதாகும். வரும்போது மைலம் வழியாகவும், செல்லும்போது திண்டிவனம் வழியாகவும் செல்கிறார். விநாயகர் தீர்த்தவாரிக்கு வந்து மீண்டும் தீவனூர் சென்றடைய 9 நாட்கள் ஆகின்றன. இவரும் பல்லக்கில் சுமந்து வரப்படுகிறார்.

மைலத்திலிருந்து வரும் ஸ்ரீ சிவசுப்பிரமணியர் வந்து திரும்ப 7 நாட்கள் ஆகின்றன. இதுவரை சுமந்து வரப்பட்ட இவர் 2003லிருந்து டிராக்டரில் வருகிறார். இந்நான்கு வெளியூர் சாமிகளுக்கடுத்துப் புதுவையைச் சுற்றியுள்ள சாமிகளும் புதுவையிலுள்ள சாமிகளுமாகச் சேர்ந்து மொத்தம் 78 சாமிகள் 2003ஆம் ஆண்டு தீர்த்தவாரி கண்டன (பட்டியல் பின்னிணைப்பில் உள்ளது).

○

திருக்காஞ்சியில் தீர்த்தவாரி: புதுவைக்கருகில் 10 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள திருக்காஞ்சியில் வராக நதி எனப்படும் சங்கராபரணி ஆற்றங்கரையின் இருமருங்கிலும் புதுவையில் நடப்பதற்கு ஒருநாள் முன்னதாக (பௌர்ணமிக்கு முதல் நாள்) மாசிமகம் நிகழ்கிறது. அதவாது, திருக்காஞ்சியில் மாசிமகமானது மக நட்சத்திரத்தில் நிகழ்கிறது. புதுவையில் ஒரு நாள் கழித்துப் பௌர்ணமி திதியில் நடைபெறுகிறது. அபூர்வமாக இரண்டும் இணைந்து வந்தால் திருக்காஞ்சியிலும் புதுவையிலும் ஒரே நாளில் மகம் நடைபெறுவதுண்டு. பௌர்ணமியில் கடலில் நீராடுவதும், மக நட்சத்திரத்தில் ஆற்றில் நீராடுவதும் உகந்தது என்னும் நம்பிக்கையே இதற்குக் காரணமாகும்.

திருக்காஞ்சியில் வடகரையில் உள்ள ஸ்ரீ காசி விஸ்வநாதர் கோயில் எதிரிலும் தென்கரையிலுள்ள ஸ்ரீ கங்கா வராக நதீஸ்வரர் கோயில் எதிரிலும் சேர்ந்து 59 சாமிகள்(2003ல்) தீர்த்தவாரிக்கு வந்தன . இங்குப் பெரும்பாலும் சுற்றுப்புறத்திலுள்ள 30 கிராமங்களிலிருந்து சாமிகள் வந்தன. பெரும்பாலான சாமிகள் மாட்டு வண்டியில் கொண்டு வரப்பட்டன (பட்டியல் பின்னிணைப்பில் இடம் பெறுகிறது).

○

புதுவைக்கருகில் மாசி மகம்: புதுவைக்கடுத்து தெற்கே 24 கி.மீ. தூரத்தில் உள்ள கடலூர் நகரில் நடக்கும் மகத்திற்குத் திருக்கோவிலூரிலிருந்து வரும் ஸ்ரீ உலகளந்த பெருமாளே நீண்ட தூரத்திலிருந்து வரும் சாமியாகும். இவர் 60 கி.மீ. தூரம் வண்டியில் பயணம் செய்து தீர்த்தவாரிக்கு வருகிறார். கடலூரில் 2003ஆம் ஆண்டு தீர்த்தவாரியில் 60 சாமிகள் கலந்து கொண்டன.

இதற்கடுத்து மகத்திருவிழா சிறப்பாக நடைபெறுமிடம் சிதம்பரத்திற்கருகில் உள்ள கிள்ளையிலும் பரங்கிப்பேட்டையிலும் ஆகும். கிள்ளை தீர்த்தவாரிக்கு 65 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள ஸ்ரீ முஷ்ணத்திலிருக்கும் ஸ்ரீ வராகப் பெருமாள் வண்டியில் கொண்டு வரப்படுகிறார். சுற்றுப்புறத்திலிருந்தும் சாமிகள் கலந்து கொள்கின்றன.

சிதம்பரம் முதல் கடலூர் வரையுள்ள 45 கி.மீ. தூரத்தில் மகத்திருவிழாவின்போது பின்வரும் 19 இடங்களில் சாமிகள் கடற்கரையில் தீர்த்தவாரி காண்கின்றன. 19 கிராமங்கள் வருமாறு: கிள்ளை, அண்ணன் கோயில், சின்னூர், புதுப்பேட்டை, புதுக்குப்பம், வேளிங்கராயன் பேட்டை, சாமியார்பேட்டை, குமராபேட்டை, அன்னப்பன் பேட்டை, அய்யம் பேட்டை, பெரியகுப்பம், சித்திரைப்பேட்டை, ராசாபேட்டை, சொத்திக் குப்பம், தைக்கால், கோரி, சிங்காரத்தோப்பு, சோனாங்குப்பம், தேவனாம்பட்டினம்.

45 கி.மீ. தூரம் கொண்ட இக்கடற்கரைப் பகுதியின் 19 கிராமங்களில் மகம் நடைபெறுவதால் இந்த ஊர்களுக்கு மேற்கேயுள்ள கிராமங்களி லிருந்து சாமிகள் இவ்வூர்களுக்குக் கடலாட வருகின்றன. பெரியகுப்பத் திற்கு 60-75 சாமிகளும், கிள்ளைக்கு 40-50 சாமிகளும், சாமியார் பேட்டைக்கு 25-35 சாமிகளும், ராசாபேட்டை, சொத்திக்குப்பம் ஆகிய ஊர்களுக்குச் சராசரியாக 25-30 சாமிகளும் வருகின்றன. மற்ற ஊர்களில் குறைந்த அளவே சாமிகள் வருகின்றன (பாரதி 2003-04).

○

காரைக்காலில் மாசிமகம்: புதுவை ஒன்றியத்திற்குட்பட்ட காரைக்கால் புதுவையிலிருந்து நேர் தெற்கே 160 கி.மீ. தொலைவில் உள்ளது. இங்கு ஆண்டுதோறும் மாசிமகம் விமரிசையாகக் கொண்டாடப்படுகிறது. காரைக்காலில் நடக்கும் மகத்திருவிழாவில் மயிலாடுதுறைக்கருகில் உள்ள திருக்கண்ணபுரத்திலிருக்கும் ஸ்ரீ சௌரிராஜப் பெருமாள் 18 கி.மீ. பயணம் செய்து தீர்த்தவாரி காண்கிறார். காரைக்காலுக்கு அருகாமையிலுள்ள கிராமங்களிலிருந்தும் சாமிகள் கடலாட வருகின்றன.

காரைக்கால் மாசிமகத்தில் எண்ணற்ற சாமிகள் தீர்த்தவாரி கண்டாலும் திருக்கண்ணபுரம் ஸ்ரீசௌரிராஜப் பெருமாள் புகழ் பெற்றவர். இவர் திருமலைராயன்பட்டினத்தில் ஓர் இரவும் மறுநாள் காலையும் தங்கி விசேட சேவைகளைக் ஏற்றுக்கொண்டு தீர்த்தவாரிக்குக் கிளம்பும் போது காரைக்காலைச் சேர்ந்த பல பெருமாள் சாமிகள் பல்லக்குகளில் வந்து வரவேற்பதுபோலக் காத்துக் கொண்டிருக்கும்.

சௌரிராஜப் பெருமாள் தீர்த்தவாரிக்குக் கிளம்பும் போது அவரைத் தொடர்ந்து திருமலைராயன் பட்டினத்திலுள்ள பிரசன்ன வெங்கடேசப் பெருமாள், ரகுநாதப் பெருமாள், வீழிவரதராஜப் பெருமாள், திருமருகல் வரதராஜப் பெருமாள், நிரவி கரியமாணிக்கப் பெருமாள், கோவில்பத்து ஸ்ரீ கோதண்டராமப் பெருமாள், காரைக்கால் நித்தியகல்யாணப் பெருமாள் ஆகிய சாமிகளின் பல்லக்குகள் சௌரிராஜப் பெருமாளைத் தொடர்ந்து ஒன்றன் பின் ஒன்றாகச் செல்லும். காரைக்காலில் மாசிமக விழா மாலையில் நடக்க, அதுவே புதுவையில் காலையில் தொடங்கி விடுகிறது.

இவ்வாறே தமிழகக் கடலோரக் கிராமங்களிலும் உள்நாட்டில் ஆற்றங்கரையிலும் மாசிமகம் பல இடங்களில் நடைபெறுகின்றது. இலங்கையில் மாசிமகம் சிறப்பாக நடைபெறுவதை டனகா (1997) குறிப்பிடுகிறார்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இலங்கையில் மாசிமகம் (நன்றி: டென்னிஸ் மெக்கில்வ்ரே 1998)

○

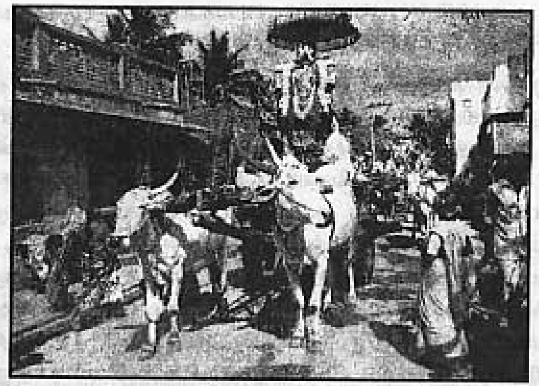
எல்லாவற்றையும் ஒன்றிணைக்கும் பெருவிழா: புதுவையிலிருந்து காரைக்கால் வரையிலான மகத்திருவிழாவினை நோக்கும்போது, தமிழர்களிடம் வேறு எந்தச் சமய நிகழ்விலும் இல்லாத வகையில் பல்வேறுபட்ட தெய்வங்கள் இதில் ஒன்று சேருகின்றன. கிராமம் முதல் நகரம் வரை, வைதிகம் முதல் நாட்டார் மரபு வரை, சைவம் முதல் வைணவம் வரை ஆகிய இவ்வனைத்துப் பிரிவுகளையும் சேர்ந்த தெய்வங்கள் மாசிமகத் தீர்த்தவாரியின் போது கடற்கரையில் ஒன்றிணைகின்றன. இதனால் மகவிழாவானது இந்துக்களின் எல்லா எல்லைகளையும் ஒன்றிணைக்கின்ற ஒரு 'பொது விழா' வாக, அம்மக்களனைவருக்குமான ஒரு 'பெருவிழா'வாகப் பரிமாணம் பெற்றுள்ளது.

○

மாசிமகத்தின் அடிப்படை அமைப்பியல்பு : தீர்த்தவாரிக்குச் செல்லும் சாமிகள் அவற்றிற்குரிய கோயிலில் விசேடமாகச் சாத்துபடி செய்து மங்கள இசையுடன் வீதியுலாவாகத் தீர்த்தவாரி நடக்கும் இடத்திற்குக் கொண்டு செல்லப்படுகிறது. பெரும்பாலும் மாட்டுவண்டிகளில் சாத்துப்படி அலங்காரத்துடன் திருக்குடையின் கீழ் அமர்த்தப்பட்டு மங்கள இசைமுழக்கத்துடன் சாமிகள் கடற்கரைக்குக் கொண்டு செல்லப்படுகின்றன. வெளியூர் சாமிகள் 2-3 நாட்கள் முன்னதாகவும், உள்ளூர் சாமிகள் மகத்தன்றும் கிளம்புகின்றன.

வழிநெடுகிலும் மக்கள் தங்கள் வீட்டெதிரில் சாமி வரும்போது தீபாராதனை கொடுப்பார்கள். இவ்வாறு அனைவரின் தீபாராதனை களை ஏற்றுக் கொண்டு வரும் சாமிகள் இறுதியில் மக்கள் நெரிசலைச் சமாளித்துக் கொண்டு கடற்கரையில் அமைக்கப்பட்டுள்ள பந்தலின் கீழ் தங்க வைக்கப்படுகின்றன.

அலங்கரிக்கப்பட்ட சாமி கடலாடுவதில்லை. சாமியுடன் கொண்டுவரப்பட்ட 'அஸ்திர தேவர்' (திரிசூலம்/சக்கரத்தாழ்வார்)



புதுவையில் மாசிமகம்

ஆகியோரே கடலாடக் கொண்டு செல்லப்படுகின்றனர். சிவத்தலங்களி லிருந்து அஸ்திர தேவரும் / திரிசூலமும், வைணவத் தலங்களிலிருந்து சக்கரத்தாழ்வாரும் கொண்டு வரப்பட்டு நீராட்டப்படுகின்றனர். அஸ்திரம், சூலம், சக்கரம் இவை மூன்றுமே இறையவர் தாங்குகின்ற படைக் கலங்கள் தான். அஸ்திர தேவர் சூலத்தால் செய்யப்பட்டதாகும். சூலத்தின் நடுவில் அந்தந்த தெய்வத்தின் மூர்த்தி செய்யப்பட்டிருக்கும். மூர்த்தியின் கீழ் 64 தேவர்கள் குறிக்கப்பட்டிருக்கும். சூலத்தின் மூன்று கூறுகளும் ஆக்கல், காத்தல், அழித்தல் (சிருஷ்டி, ஸ்த்தி, சம்ஹாரம்) ஆகியவற்றின் குறியீடாகும்.

கடற்கரைக்கு வந்தடைந்த சாமியைப் பந்தலின் கீழ் நிறுத்திவிட்டு, சாமியின் எதிரில் கடலில் தீர்த்தவாரி செய்யுமிடத்தில் அஸ்திர தேவரை வைத்து விசேஷ கலசம் உண்டாக்கிச் சிறிய அளவில் பூசை நடத்தி அதன்பின் ஆச்சாரியார் அஸ்திர தேவரை கையில் எடுத்துக்கொண்டு கடலில் இறங்கி மூன்று முறை மூழ்கி நீராடுவார். அதன்பின் சாமியிடம் வந்து அதனை வைத்து அலங்கரித்துத் தீபாராதனை காட்டுவார்.

• இந்த அஸ்திர தேவர் கடலில் நீராடிய பின்னரே பக்தர்கள் கடலில் நீராட வேண்டும் எனக் கூறப்படுகிறது. ஏனெனில் சாமி தீர்த்தவாரி (நீராடுதல்) காணும்போது முப்பத்து முக்கோடி தேவர்களும், 48 ஆயிரம் ரிஷிகளும் ஒன்று சேர்ந்து நீராடுவதாகக் கூறப்படுகிறது. இதன் பின்னர் பக்தர்கள் நீராடினால் இவர்களின் அருளும் 64 கலைகளுக்கு அதிபதியான 64 தேவர்களின் அருளும் கிடைப்பதாக நம்பப்படுகிறது.

இந்துக் கோயில்களில், குறிப்பாக வைதிகக் கோயில்களில் சாமிக்கு இரண்டு வடிவங்கள் உண்டு. ஒன்று: மூலவர்; கற்ப கிரகத்தில் நிலையாக இருப்பது; கோயிலுக்கு வெளியே எப்போதும் வருவதில்லை. மற்றொன்று: உற்சவமூர்த்தி. இதுவே திருவிழாக் காலங்களில் வீதியுலாவாக எடுத்துவரப்படுகிறது. மாசிமகத்தின் போதும் உற்சவமூர்த்திகளே கொண்டுவரப்படுகின்றன. உற்சவமூர்த்தியுடன் சக்கரம் வடிவில் உள்ள அஸ்திர தேவர் எடுத்துவரப்படுகிறது. இதுவே கடலில் மூழ்கி நீராட்டப்படுகிறது. கடல் நீரில் தீர்த்தமாடிய அஸ்திர தேவர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உற்சவமூர்த்தியின் பாதத்தின் பக்கத்தில் வைக்கப்பட்ட பின்னரே பக்தர்களுக்குச் சாமி காட்சிதருகிறது.

வைதிகச் சமயத்தில் மூர்த்தியானது 'மூலவர்', 'உற்சவர்' என வகைப்படுவதென்பது நாட்டார் சமயத்தின் மூலத்திலிருந்து பெறப்பட்டதாகும். நாட்டார் சமயத்தில் 'கும்பம்', 'கரகம்' என்னும் இரண்டு வடிவங்கள் உண்டு. தாய்த் தெய்வங்களின் மாற்று வடிவங்களாகிய இவற்றில் கும்பமானது நிலையாக ஓரிடத்தில் வைக்கப்படுவதாகும்; கரகம் சடங்கு மாந்தர்களால் சடங்கியல் பயணத்தில் எடுத்துச் செல்லப்படுவதாகும். வைதிகச் சமயத்தில் மூலவர் கற்சிலையாகவும் நாட்டார் சமயத்தில் பானை வடிவத்திலும் அமைகின்றன. சமயம் குறித்து ஆராய்ந்த அறிஞர்கள் (பிராஸ்கா1990: 137; ஃபுல்லர் 1988 : 24-27; மொபாத் 1979: 252-66) கற்சிலையை உயர்வடிவம் (higher form) என்றும், பானை வடிவத்தைக் கீழ்நிலை வடிவம் (lower form) என்றும் கருத்தமைவு செய்கின்றனர் (இதனையுங்கூட நாம் பொதுமரபு / தனிமரபு (பெருமரபு / சிறுமரபு) என்னும் கருத்தமைவுகள் குறித்த விவாதப் போக்கோடு இணைத்துப் பார்க்கலாம் (பாரதி: 2002).

இத்தகைய தன்மைகளைப் பெற்ற மாசிமகத் திருவிழா தமிழர் திருவிழாக்களில் எத்தகைய அசைவியக்கத்தைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை இனி ஆராயலாம்.

○

தமிழர் மரபில் திருவிழாக்கள்: தமிழர் திருவிழாக்களை அமைப்பு முறையில் (structural) ஆராய்வோமானால் இத்திருவிழாக்கள் சில அடிப்படையான அமைப்பியல்புகளின் அடிப்படையில் பாகுபடுகின்றன. நாட்டார் மரபு / வைதிக மரபு, கிராமம்/நகரம், பேரரசு உருவாக்கத்திற்கு முந்தைய நிலை / பேரரசு உருவாகிய நிலை ஆகிய மூன்று பரிமாணங்கள் இதில் முன்னிலை பெறுகின்றன.

பன்னெடுங்காலமாகத் தமிழர்களின் வாழ்வுமுறை கிராமத்தை மையமிட்டது. இந்தியா கிராமங்களில் வாழ்கிறது என்பது போன்றே தமிழகமும் கிராமங்களில்தான் வாழ்கிறது. இந்தியாவில் கிராமங்கள் 'குட்டிக் குடியரசுகள்', 'தன்னிறைவு பெற்றவை', 'தற்சார்புடையவை' என்று வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. ஒவ்வொரு கிராமமும் அதனளவில் அனைத்தையும் கொண்டிருக்கின்றது; செயல் அளவில் அது ஒரு தனித்த அலகாக உள்ளது; அது ஒருங்கிணைந்த ஒரு அமைப்பு என்னும் நோக்கில் இவ்வாறு கூறப்பட்டன.

இக்கருத்துக்கள் மீது சில விமர்சனங்கள் இருந்தாலும் (காண்க: பக்.104-5) இத்தன்மைகளை முன்னிறுத்திப் பார்க்கும் போது மரபான கிராமிய வாழ்வில் திருவிழா என்றாலே அது 'ஊர்த்திருவிழா' என்றே பொருள் பெறும். அதிலும் கோயிலை மையமிட்ட விழாவாக அது அமைவதால் அது 'கோயில் திருவிழா' என்றும் பெயர் பெறுகிறது. இது பெரும் பாலான கிராமங்களில் ஆண்டுதோறும் நடைபெறுவதால் ஆண்டுத் திருவிழா' என்னும் பொருண்மையும் பெறுகிறது.

தமிழர் வாழ்வில் கிராமமே பாரம்பரிய வாழ்விடம் என்பதால் கிராமத் திருவிழாக்கள் பற்றிய புரிதல் இங்கு இன்றியமையாததாகிறது. மரபார்ந்த கிராமக் கோயில்களின் தெய்வங்கள் யாவும் தாய்த் தெய்வங்களாகும். அதிலும் காளியும் மாரியம்மனும் முதன்மையான தெய்வங்களாகும். இத்தெய்வங்களுக்கான திருவிழாக்கள் கோடையில் (வைகாசி முதல் ஆடி வரை) நடத்தப்படுகின்றன.

தமிழகச் சூழலில் இந்த அம்மன் திருவிழாக்கள் மழையற்ற வறட்சியையும், நோய் நொடிகள் மிகுந்த ஒரு நெருக்கடியான சூழலையும் சமாளிக்க நிகழ்த்தப்படும் ஒரு பண்பாட்டு நிகழ்வாகும். இந்நிகழ்வு நடைபெறும் காலமானது ஓர் ஆண்டு முழுவதுமான காலத்தில் அக்கிராமத்திற்கு, சமூகத்திற்கு மிகவும் இக்கட்டானது என அம்மக்களாலேயே பாகுபடுத்தப்படும் ஒரு பண்பாட்டுக் காலப்பகுப் பாகும்.

இவ்வாறாக, நெருக்கடி வரும்போதெல்லாம் திருவிழா மூலம் கிராமத்தின் கூட்டுமனம் ஒன்றிணைக்கப்பட்டு அவ்வியக்கத்திற்கு எழுகின்ற நெருக்கடி தீர்க்கப்படுகிறது. அதாவது லெவிஸ்ட்ராஸ் (1969) கூற்றில் சொல்வதானால் சமூகத்தில் நெருக்கடி வரும்போதெல்லாம் அதன் கூட்டுமனம் வலுவாகப் புதுப்பிக்கப்படுகிறது. மற்ற நேரத்தில் அது புதுப்பிக்கப்படாமல் இயல்பாகக் காணப்படுகிறது.

மழையற்ற வறட்சியை எதிர்கொள்ளவும், காலரா - அம்மை - காய்ச்சல் போன்ற கடுமையான நோய்களிலிருந்து தப்பிக்கவும் நிகழ்த்தும் இத்திருவிழாக்கள் மூலம் சமூகத்தின் கூட்டுமனம் புதுப்பிக்கப் படுகிறது; இதனால் வலுவான சமூக ஒன்றியம் (social solidarity) ஏற்படுகிறது. கிராமத்தவர்களிடம் பூசல்களும் கசப்புணர்வுகளும் ஓரளவாவது குறைந்து அனைவரும் ஒன்றுபட்டுத் திருவிழாவை நடத்துவதால் கிராமத் திருவிழாக்கள் 'collective festival' எனக்கூடிய 'ஒன்றுபட்ட திருவிழாவாக' அமைகிறது. இது கிராமத்தின் ஒட்டுமொத்த நலனை மையமிட்ட திருவிழாவாகவும் அமைகிறது.

கிராமத் திருவிழாக்களின் மேலுமொரு பண்பினை ஆராய்வதன் மூலம் மாசிமகத்தின் அமைப்பியல்புகளைத் தெளிவுபடுத்திக்கொள்ள லாம். கிராமத் திருவிழாவினை நடத்துவதற்கு முன்னர் திருவிழாவினை எந்தத் தேதியில் நடத்தலாம், எவ்வளவு செலவாகும், அதனை எவ்வாறு செய்வது போன்றவற்றை விவாதிக்க ஊர்க்கூட்டம் கூட்டப்படும். அனைவரும் கூடிப்பேசி பொதுக்கருத்து அடிப்படையில் முடிவு செய்யப்படும். ஆகும் செலவினை ஒவ்வொரு தலைக்கட்டும் எவ்வளவு ஏற்கவேண்டும் என்பதும் முடிவு செய்யப்படும். இதனை அனைவரும் கொடுத்தாக வேண்டும். இந்நிலையில் அனைவரின் பங்கேற்பும் இன்றியமையாத தாகிறது. இத்தன்மைகளை முன்வைத்துப் பார்க்கும் போது அந்தந்த இடத்தின் (கிராமம்) சமூக அமைப்பின் பிரதிபலிப்புகள் யாவும் திருவிழாவில் பிரதிபலிக்கக் காணலாம். அதே நேரத்தில் கிராமத்தின் ஒன்றுபட்ட கூட்டுத் தன்மையை, ஒருமைப்பாட்டினைப் பல நாட்கள் சடங்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நிகழ்வுகள் அடங்கிய ஊர்த் திருவிழாவில் மட்டுமே காணமுடிகிறது.

அரை நூற்றாண்டுக்கு முன்னர் வரை பிராமணர் ஆதிக்கம் மிகுந்த தஞ்சைக் கிராமங்களில் குத்தகை, பிற சாதியாரிடம் வசூலிக்கப்பட்ட தண்டப்பணம், பிற வருவாய் இவையே திருவிழாக்கள் நடத்தப் பயன்பட்டன. இவ்வகையான திருவிழாக்களில் கூட கிராமத்தின் ஒட்டுமொத்த நலனை முன்னிட்டே திருவிழா நடத்தப்பட்டது.

கிராமத் திருவிழாக்களின் முதன்மையான ஒரு பொருண்மையை முன்னிலைப்படுத்த வேண்டுமெனில், கிராமத்தின் தாய்த் தெய்வமானது அக்கிராமத்தின் நிலப்பரப்பையும், மக்களையும், விளைச்சல்களையும், கால்நடைகளையும் காக்கின்றது என்பதால் கிராம மக்கள் அனைவரும் ஒன்றுபட்டு நிகழ்த்தும் திருவிழாவாகிறது. இவ்வகைத் திருவிழாக்கள் 'மக்கள் நோக்கிலான, கிராமம் நோக்கிலான திருவிழாக்கள்' என்னும் அமைப்பியல்பைக் கொண்டவையாக இருப்பதால் இவற்றைக் 'கிராமத் திருவிழாக்கள்' என்று (village festivals) மானிடவியலர்கள் வரையறை செய்வர்.

கிராமத் திருவிழாக்களில் அம்மன் சாமிகள் இவ்வுலக வாழ்வைச் சூழ்ந்து நிற்கிற தீமையை அழித்து வளமைக்கு வழி கோலுதல் என்னும் மையக்கருத்தே முதன்மை பெறுகிறது. இத்திருவிழாவில் தீமையை வென்று நிற்கும் தெய்வத்தின் ஆக்ரோஷ நிலையைச் சாந்தமடையச் செய்யவும், கடவுளின் பசி வேட்கையை நிவர்த்தி செய்யவும் பொங்கலிடுதல், படையலிடுதல், பலியிடுதல் நிகழ்த்தப்படுகின்றன. நூற்றுக் கணக்கான பக்தர்கள் தங்கள் நலனை வேண்டியும், தாங்கள் செலுத்த வேண்டிய நேர்த்திக் கடன்கள் செலுத்தியும் (தீமிதித்தல், காணிக்கை செலுத்துதல், பலியிடல், இன்னும் பிற), தெய்வம் தன் இன்னல்களைத் தீர்த்தமைக்கு நன்றி செலுத்தியும், தங்கள் அடுத்த கட்ட வாழ்வுக்கான ஆற்றலையும் அருளையும் வேண்டுகின்றனர். (திருவிழா குறித்த பிற அமைப்பியல்களை அறிய காண்க: பக்தவத்சல பாரதி 2002)

தமிழகத்தில் ஒருபுறம் அதன் மரபான 'கிராமியத் திருவிழாக்கள்' தொடர்ந்து நடத்தப்பட்டு வருகின்ற போதிலும் ஆரியர்களின் வேத நாகரிகத்தாலும், கால ஓட்டத்தில்ஆரிய-திராவிடப் பண்பாடுகளுக் கிடையிலான கொண்டு கொடுத்தலாலும், பண்பாட்டு மாற்றத்தாலும் வைதிக மரபு, பிராமணர்களின் செல்வாக்கு இரண்டும் பரவலாக வேரூன்றின.

வேத காலத்திற்குப் பிந்தைய தென்னிந்தியாவில் மன்னர்கள் பெரிதும் சடங்கியல் சார்ந்தே முடியாட்சியின் இறையாண்மையை வளர்க்க முற்பட்டனர். இடைக்காலத் தென்னிந்தியச் சமூகத்தை நுட்பமாக ஆராய்ந்த பர்ட்டன் ஸ்டீயின் (1980) இதனை விரிவான ஆய்வாக நிகழ்த்தியுள்ளார். இவ்வாறான முடியாட்சித் தன்மையின் போக்கினை ritual kingship என்று அடையாளப்படுத்துமளவிற்குச் 'சடங்கியல் முடியாட்சி'யாக வளர்ச்சி பெற்றது. கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து அது பெருங்கோயிலை மையமிட்டதாக மாறத் தொடங்கியது. இதனால் முடியாட்சிப் பரப்பின் பெரு நகரங்களிலெல்லாம் பெருங்கோயில்கள் உருவாயின; அடுத்து, கிராமங்களிலும் விரிவுபெற்றன. பெருங் கோயில்கள் உருவானபின் கோயிலை மையமிட்ட சடங்குகளும், விழாக்களும், திருவிழாக்களும் பெருகின. இம்மரபு வைதிக நெறி சார்ந்ததாகும். இவ்வைதிக நெறிகள் மன்னனின் மேன்மைக்கு உகந்ததாகவும் மக்களின் வாழ்விற்கு உகந்ததாகவும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதால் வைதிக நெறியிலான திருவிழாக்களும் சடங்குகளும் தமிழர் வாழ்வில் விரிவு பெற்றன.

8-12ஆம் நூற்றாண்டுகளில் சோழப் பேரரசு அதன் உச்சத்தில் இருந்தபோதும், அதன்பின்னர் 14ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் விஜயநகரப் பேரரசு தமிழகத்தில் உருவான பின்னரும் பெருங்கோயில்களைக் கட்டுவது தீவிரமடைந்தது. இதன் வழி அக்கோயில்களில் சடங்கு சம்பிரதாயங்களும் விழாக்களும் வெகு வேகமாக விரிவு பெற்றன. இதே போக்கு கி.பி. 16 முதல் 18ஆம்நூற்றாண்டு வரை மதுரை நாயக்கர் காலத்திலும் தொடர்ந்தது.

பேரரசுகளில் மட்டுமல்லாமல் 17ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட சிறிய புதுக்கோட்டை சமஸ்தானத்திலும் கூட கோயிலை மையமிட்ட சமயத்தை முன்வைத்து இறையாண்மையைக் காத்து வந்தனர். மன்னர்கள் வட்டார அளவிலான, கிராம அளவிலான சிறிய கோயில்களுக்கும் தானங்கள், பொருள் வசதிகள் செய்தனர். இதனை ஃபுல்லர் கூறும் போது "More generally, historical works by Dirks, Stein, and others gives us good reason to think that the intertwined history of kingship and temples in south India is on decisive reason for the prominance in southern villages of collective temple festivals in which soverignity is a central theme" (Fuller 2002:296) என்பார்.

அதிகாரத்தையும் இறையாண்மையையும் வலுவானதாக நிலை நிறுத்த இத்தகு கோயில் மையமிட்ட சமய நிகழ்வுகளும் சடங்கியல் ஆதாரங்கொண்ட முடியாட்சியும் (temple centred religion and ritual kingship) தென்னகத்தில் வேரூன்றின. பரந்த நாட்டாட்சிப் பரப்பில் வேளாண் குடிகளைக் காக்கவும் அந்நாட்டுப் பரப்பு முழுவதற்கும் நீர்ப்பாசன வசதியை ஏற்படுத்தி அதனை நன்கு நிருவகிக்கவும், ஆற்றலுடைய மன்னன் தேவைப்பட்டான். இத்தகு ஆட்சி முறை அமைய தென்னிந்தியாவில் கோயிலை மையமிட்ட, சடங்கியல் சார்ந்த முடியாட்சி உதவியது என்பர் (நிக்கோலஸ் டிர்க்ஸ் 1987: இயல் 4; பர்ட்டன் ஸ்டீயின் 1980).

இந்திய மண்ணில் சடங்கியல் சார்ந்த முடியாட்சி முறை ஏற்பட்டதன் வரலாறு என்பது, இம்மண்ணை ஆண்டு வந்த சத்திரியர்களுக்கு வேள்வி, யாகம் மூலம் ஆற்றலை ஈட்டித் தரும் ஊழியதாரர்களாகப் பிராமணர்கள் மாறியதன் வரலாறாகும்.

முடியாட்சி அரசில் சர்வ அதிகாரம் கொண்டவர் அரசர். இவரே நாட்டின் ஒழுங்கைக் காக்கிறார். ஆனால் பூவுலகம் உள்ளிட்ட ஒட்டுமொத்த பிரபஞ்சத்தின் ஒழுங்கைக் காப்பவர் கடவுள். ஆக, பிரபஞ்சம் முழுமைக்குமான ஒழுங்கைக் காக்கும் இறைவனின் அருள் பெறாமல் எந்த மன்னனும் நீண்ட ஆயுளையோ, போரில் வெற்றியோ,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாட்டில் நீதி - நிர்வாகம் - பொருள் வளம் - பஞ்சமின்மை - நோய் நொடியின்மை ஆகியவற்றையோ பெற இயலாது.

இந்நிலையில் பிரபஞ்சத்தையே இயக்கும் கடவுளரின் ஆற்றலைப் பெறுதல் என்பதே அரசனின் தொடர் விழைவாக இருந்தது. பிராமணர்களின் வழி இவ்வாற்றலைப் பெற முன்வந்தபின் அரசு சார்ந்த வேள்வியும் யாகமும் பெருகின. குறிப்பிட்ட கால இடைவெளியில் மீண்டும் யாகமும் வேள்வியும் செய்து இறையாற்றலைத் தன்வயப்படுத்த மன்னர்கள் விரும்பினர். இத்தகு ஆற்றலைப் புதுப்பிக்கும் செயலானது ஒரு தொடர்ச்சியான விழைவாக இருந்ததால் "வேத காலம் தொட்டு முடியாட்சி என்பது யாக, வேள்வி மையமிட்ட சடங்கியல் சார்ந்ததாக உருவானது. Kingship is a sacrificial organization என்னுமளவிற்குச் சடங்குவயப் பட்டுவிட்டது. அடுத்தடுத்த வரலாற்றுக் கட்டங்களில் சிறிது சிறிதாக இத்தன்மை வலுப்பெற்றது.

இந்த நிலையில் "முடியாட்சியின் இறையாண்மையைக் காக்க இறைமாட்சியைப் பெற வேண்டும்" என்பதாக வேரூன்றியது. இதனைப் ஃபுல்லர் கூறும் போது "The concept and institution of kingship play a vital role, even in villages that are now for removed in time and space from royal power and authority.... we can see that the festivals celebrated in village, more or less forcefully, also help to keep kingship alive by reaffirming its importance for the relationship between deities and people within an ordered world"(ibid: 297). இதனடிப்படையிலேயே நாட்டாட்சிப் பரப்புகளில் திருவிழாக்களின் தன்மைகளும் வடிவம் பெற்றன. இத்திருவிழாக்களின் தன்மைகள் மன்னனுக்கும் இறைவனுக்குமான உறவினையும், நாட்டாட்சியின் பரப்பிற்கும் தெய்வங்களுக்கும் இடையிலான உறவினையும் வலுப்படுத்தின. இதனைப் பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுகள் வழி அறியலாம்.

○

இறைவனின் வடிவமாக வேந்தன்: இறைவனின் மறு உருவமே மன்னன். மண்ணாளும் வேந்தன் மக்களுக்கிறைவன் என்னும் கருத்து "திருவுடை மன்னரைக் காணின் திருமாலைக் கண்டேனே" என்னும் அடியார் மொழியிலும் வெளிப்படுகிறது. இறைவனின் மறுவடிவான உடையானும், உடையாளுமாய் (அரசனும் அரசியும்) அரசாளும் நிலையை "உலகமுழு துடையாளொடும் வீற்றிருந்தருளி" எனவும், "புவன முழுதுடையாளொடும் வீற்றிருந்தருளி" எனவும் வரும் மெய்க்கீர்த்தி முடிவில் காணப்படும் தொடர்களைக் கொண்டு அறியலாம். நாடும், நாட்டு மக்களும் அரசனுக்கு உடைமையாதலால் அரசன் 'உடையான்' எனவும், அரசனை முழுதுடைமையாகக் கொண்ட பட்டத்தரசி 'உடையாள்' எனவும் அழைக்கப்பட்டனர்.

காத்தல் தொழில் ஒப்புமை கருதி, நாடு காவல் தொழில் புரியும் மன்னர்களைத் திருமாலுக்கு ஒப்பிட்டுப் பேசுவது மரபு. புகழுக்கும் அவனே ஒப்புக் கூறப்படுகிறான்.

'புகழ் ஒத்தீயே இகழுநர் அடுநனை' (புறம். 56: 13)

புகழ்தல் உற்றோர்க்கு மாயோன் அன்ன,
உரைசால் சிறப்பின் புகழ்சால் மாற (புறம். 57: 2-3)

நெடியோன் அன்ன நல் இசை,
ஒடியா மைந்த! நின் பண்பு பல நயந்தே. (பதிற். 15: 39-40)

'திருவுடை மன்னரைக் காணின்
திருமாலைக் கண்டேன்' (நம்மாழ்வார் திருவாய்மொழி)

எனவரும் பாடற் பகுதிகளால் இசை திசையெலாம் பரவ நிலமாளும் வேந்தரைத் திருமாலுக்கு ஒப்பிட்டுப் பேசும் திறம் விளங்கும்.

முதலாம் குலோத்துங்க சோழனுக்குரிய விருதுப் பெயர்களில் ஒன்று 'உலகுய்ய வந்தான்' என்பதாகும். உலகம் உய்வதற்காக திருமால் நிலவுலகில் அவதரிப்பார் என்பது இந்து மரபாகும். முதலாம் குலோத்துங்கனின் (1070-1122) சிறப்புப் பெயராகிய 'உய்ய வந்தான்' என்பது திருமாலின் அவதாரமாகச் சோழ நாட்டுக்கு வந்துள்ளான் என்பதையே உணர்த்துகிறது.

"திருமன்னி விளங்கு மிருகுவடனைய" எனத் தொடங்கும் மெய்க்கீர்த்தியும், 'உலகுய்ய வந்த சோழ வள நாடு' என்னும் ஒரு சோழ மண்டலத்தின் பெயரும் இறைவனுக்கும் மன்னனுக்கும் உள்ள உருவகத்தைக் காட்டுவன ஆகும்.

பல்லவர் காலத்தில் உத்திரமேரூரில் வயிரமேக தடாகம் என்னும் பெருங்குளம் வெட்டப்பட்டது. இக்குளத்திலிருந்து செல்லும் வாய்க்கால்களுக்குக் கணபதி வாய்க்கால், சுப்பிரமணியர் வாய்க்கால், சரஸ்வதி வாய்க்கால், ஸ்ரீதேவி வாய்க்கால், பார்வதி வாய்க்கால் ஆகியவை இறைவனின் பெயரால் அமைந்தவை. நிலப்பரப்பும் தெய்வமும் இணைக்கப்பட்டு நாட்டாட்சிப் பரப்பினை மேலாண்மை செய்யவும், வளம்பெறச் செய்யவும் பல்லவ மன்னர்கள் முனைந்துள்ளமை இதன்வழி வெளிப்படுகிறது. இவ்வாறான பல சான்றுகள் கல்வெட்டுக்களில் உள்ளன. இத்தரவுகள் யாவும் கோயில் சார்ந்த சமய நிகழ்வுகளும் இறையாண்மையும் தொடர்பு கொண்டிருந்தன என்பதை உறுதிப்படுத்துகின்றன.

○

கிராமம் மையமிட்ட, மன்னன் / நாடு மையமிட்ட திருவிழாக்கள்-ஒப்பீடு: மேற்கூறிய இரண்டு வகையிலான திருவிழாக்களின் அமைப்பு வேறுபாடுகளை ஒப்பாய்வு செய்ய வேண்டும். கிராமத் திருவிழாவையும் மாசி மகத்தையும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் போது முந்தையது கிராமம் என்னும் நுண்ணிய எல்லையை மையமிட்டும், பிந்தையது பல கிராமங்கள் ஒருங்கிணைந்த பெரும் பரப்பை மையமிட்டும் நிகழ்கின்றன.

இரண்டு வடிவங்களுமே இந்து முடியாட்சியின் வடிவங்களாகப் பன்னெடுங்காலம் பரிணமித்து வந்துள்ளன. எனினும், கிராமம் என்பது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்து முடியாட்சியின் நுண்ணியல் வடிவமாக இருந்து வந்துள்ளது. அதாவது village is represented as a miniature Hindu kingdom கிராமத்தின் தலைவர் அக்கிராமத்திற்கு மன்னன். இந்நிலையில் கிராமத் திருவிழாவில் இறைவனின் 'முதல் அருள்' அவருக்கே போய்ச் சேரும். இத்தலைவருக்கே கடவுளின் ஆற்றல் பூசாரியால் வருவித்துத் தரப்படுகிறது. இதனை ஃபுல்லர் கூறும் போது "through ritual construction of an ideal of villlage unity in collective festivals, the Indian village is represented as a miniature Hindu kingdom" என்பார் (ibid : 297)

கடவுளுக்கு அடுத்தபடி நாட்டுக்கு மன்னனும், அதுபோல கிராமத்திற்குத் தலைவனும் மிக முக்கியம் என்னும் கருத்தைப் பூசகர் ஆண்டுதோறும் திருவிழாவில் "மக்கள் முன்னிலையில்" நிலைப்படுத்தி விடுகிறார். அவர்களின் மேலாண்மையை "அனைவரும்" ஏற்றுக் கொள்ளும் நிகழ்வு திருவிழாக்களில் முக்கிய இடம் பெறுகின்றது. கிராமத் தலைவனுக்குச் சடங்கு ரீதியான முன்னிலையானது பூரண கும்பம் கொடுத்தல், பரிவட்டம் கட்டுதல், முதல்மரியாதை செய்தல் போன்ற வகைகளில் நிகழ்கிறது. இச்சடங்கியல் வழி கிராமத்தின் படிநிலைக் கட்டுமானம், அதிகாரக் கட்டுமானம் மீள நிலை நிறுத்தப்படுகிறது. ஒவ்வோராண்டும் திருவிழாவில் இவரது முக்கியத்துவம் நிலை நாட்டப்படுகிறது. நாட்டுக்குத் தலைவன் மன்னன் என்றால், கிராமத்திற்கு மன்னன் கிராமத் தலைவன் ஆகும் என்பது திருவிழாச் சடங்கு மூலம் நிரூபிக்கப்படுகிறது. இதனை ஃபுல்லர் கூறும் போது "Village community's hierarchical solidarity is ritually constituted in south India has to be understood in relation to Hindu kingship at the state level" என்பார் (ibid : 296).

கிராமத் திருவிழாக்கள் இந்து முடியாட்சியின் நுண்ணியல் வடிவமாகப் பன்னெடும் நூற்றாண்டுகள் நிலைபெற்று வர, மாசிமகம் போன்ற பெரும் பரப்பிற்குரிய திருவிழா பேரரசுகளின் உருவாக்கத்தின் தேவையினால் எழுந்தது. பேரரசுகளின் பெரும் நாட்டாட்சிப் பரப்பை வளப்படுத்தவும், ஒருங்கிணைக்கவும் கோயிலை மையமிட்ட சமய நிகழ்வுகள் மன்னர்களுக்கு உதவியாக அமைந்தன. இந்நிலையில் மாசி மகத் திருவிழாவானது மரபான கிராமியத் திருவிழாக்களின் நிலையிலிருந்து விலகி பெரும் நாட்டாட்சிப் பரப்பினை ஒன்றிணைக்க உதவியுள்ளது.

இரண்டு எடுத்துக்காட்டுகள் மூலம் இதனைத் தெளிவுபடுத்திக் கொள்ளலாம். ஒன்று கிள்ளையில் நடக்கும் மாசி மக விழாவில் இஸ்லாமியர்களின் இணைவு பற்றியது. மற்றொன்று, காரைக்காலில் நடக்கும் மகவிழாவில் மீனவர்களின் இணைவு பற்றியது.

○

மாசிமகப் பெருவிழாவில் இந்து-இஸ்லாம் இணைவு: கடலூர் மாவட்டம், விருத்தாசலத்திற்கு அருகிலுள்ள ஸ்ரீ முஷ்ணம் (திருமுட்டம்) ஸ்ரீ வராகப் பெருமாள் ஆண்டுதோறும் 65 கி.மீ. பயணம் செய்து சிதம்பரத்திற்குக் கிழக்கேயுள்ள கிள்ளை என்னும் கடற்கரையூரில் கடலாடி, அங்கு எழுந்தருளுகிறார். தீர்த்தவாரிக்குப் பின் மீண்டும் திரும்பும் பயணத்தில் பல ஊர்களிலும் எழுந்தருளி 15 நாட்களுக்குப் பின் (1960 களுக்கு முன் இது 27 நாட்களாக இருந்தது) திருமுட்டம் வந்து சேருகிறார்.

ஸ்ரீ முஷ்ணத்திலிருந்து கிளம்பி கிள்ளையில் தீர்த்தவாரிக்காகச் செல்லும் ஸ்ரீ வராகப் பெருமாளின் நீண்ட பயணத்தில் கிள்ளைக்கு முந்தைய ஊரான தைக்கால் கிராமம் மாசி மக விழாவில் முக்கிய இடம் பெறுகிறது. இது இந்து-இஸ்லாம் ஒற்றுமைக்கு மிகச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டாய் விளங்குகிறது. மத நல்லிணக்கத்தைப் போற்றும் இந்த மாசி மக நிகழ்வுகள் தைக்காலில் காலங்காலமாய்ப் போற்றிப் பின்பற்றப்பட்டு வருகின்றன.

ஸ்ரீ வராகப் பெருமாள் தைக்கால் கிராமத்திற்கு வரும் போது இஸ்லாமிய அரண்மனையில் உற்சாக வரவேற்பு காத்திருக்கிறது. வரவேற்பளிப்பவர்கள் இந்துக்களல்லர்; அனைவரும் இஸ்லாமியர்கள். அரண்மனைக் குடும்பத்தார் பெருமாளுக்குப் பட்டுப் பீதாம்பரத்தையும் மலர் மாலையையும் அணிவித்து மேளதாளத்துடன் பாரம்பரிய வரவேற்பளித்து எதிரில் உள்ள தர்க்காவுக்கு அழைத்துச் செல்கின்றனர். அங்குப் பெருமாளுக்குத் தட்டில் சர்க்கரை, பழம், நைவேத்தியம் வைத்துக் கற்பூர தீபாராதனையுடன் மேளதாளத்துடன் மசூதிக்குள் கொண்டு செல்லப்படுகிறார். தர்க்காவுக்கு எதிரே நாதசுர இசை முழங்குகிறது. தர்க்கா மேடையின் மீது அன்பர்கள் நாம சங்கீர்த்தனம் செய்கிறார்கள்.

மசூதிக்குள் நவாப் (ஏறக்குறைய 250 ஆண்டுகளுக்கு முன் இறந்த ஹஸரத் சையத் ரஹமத்துல்லாஹ் ஷூத்தாரி) அடக்கம் செய்யப்பட்டிருக்கும் தர்காவுக்குப் போய், அம்மேடையை வலமாக வந்து, படிக்கட்டு வழியே மேடைமீது ஏறி, உள்ளே சென்று பெருமாளுக்குத் தீபாராதனை காட்டி, கற்பூரத் தட்டினைச் சமாதிக்கருகில் வைக்கின்றனர். அங்குள்ள காஜியார் (இஸ்லாமிய மதகுரு) பெருமாளிடமிருந்து மாலையினைப் பெற்று சமாதியின் மேல் சார்த்துகிறார். தட்டில் எரியும் கற்பூரத்துடன் மேலும் சில கற்பூரத் துண்டுகளை வைக்க கற்பூர தீபம் மேலும் பிரகாசமாகச் சுடர்விட்டெரிகிறது. கற்பூர தீபம் எரியும் வரை காஜியார் குரானிலிருந்து பாத்தியா ஓதுகிறார். பின்னர் நைவேத்தியச் சர்க்கரையை எல்லோருக்கும் விநியோகிக்கிறார்கள்.

இதன் பின்னர் பெருமாள் மசூதி வாசலுக்குக் கொண்டுவரப்பட்டு மீண்டும் தீபாராதனை காட்டி மசூதிக்கு எதிரிலுள்ள இஸ்லாமியப் பெரியவர் அரண்மனை முன் நிறுத்துகின்றனர். அதன்பின் ஐயர் கொடுக்கும் பிரசாதம் நவாப் சந்ததியாரின் அரண்மனைக்குள் கொண்டு செல்லப்படுகிறது. அரண்மனைக் குடும்பத்தார் வாசலுக்கு வந்து வழியனுப்ப பெருமாள் பல்லக்கில் கிளம்புகிறார். ஏறக்குறைய மூன்று மணி நேரம் தைக்காலில் தரிசனம் கொடுத்த பிறகு காலை 10 மணியளவில் பெருமாள் கடற்கரைக் கிராமமான கிள்ளைக்குக் கிளம்புகிறார். தைக்காலில் இஸ்லாம் சமயத்தாருடன் இணைந்து வாழும் இந்துக்கள் இந்நிகழ்வைக் கண்டுகளிக்கின்றனர்

ஒரு இந்துச் சமய விழாவின்போது இஸ்லாமியர்களின் ஒத்திசை வான, தன்னார்வமான ஒருங்கிணைவும் உரிமை கொண்டாடுதலும் எந்தப் பின்புலத்தைச் சார்ந்தவை என்பதை ஆராய்வதற்கு முன்னர், சாதி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்துக்களின் திருவிழாக்களில் பெரிதும் இணையாத மீனவர்கள் மாசி மகத்தின்போது முதன்மையாகப் பங்கேற்பதும் அதற்கான உரிமை பெற்றிருப்பதும் அறிய வேண்டியவையாகும்.

○

மாசி மகத்தில் மீனவர்களின் பங்கேற்பும் உரிமையும்: நாகை மாவட்டம் மயிலாடுதுறைக்கருகிலுள்ள திருக்கண்ணபுரத்திலிருந்து ஸ்ரீ சௌரிராஜப் பெருமாள் 18 கி.மீ பயணம் செய்து காரைக்கால் மீனவர் கிராமமான பட்டினச்சேரியில் கடலாட வருகிறார். திருக்கண்ணபுரத்திலிருந்து வழி நெடுக மக்களுக்குத் தரிசனம் கொடுத்து வருகின்ற ஸ்ரீசௌரிராஜப் பெருமாள் கடற்கரைக்கு அருகாமையிலுள்ள திருமலைராயன்பட்டினத்தில் வெள்ளை மண்டபத்தில் எழுந்தருளி திருமஞ்சனம் பெற்று உபயதாரர்களின் தளியல் தீபாராதனைகளையும் ஏற்றுக் கொள்கிறார்.

இதன் பிறகு பெருமாளுக்குக் கருட வாகனத்தில் அலங்காரச் சாத்துபடிகள் செய்யப்பட்டு பவளக்கால் சப்பரத்தில் அமர்த்தப் படுகிறார். இங்கிருந்து பெருமாளைச் சப்பரத்தில் தூக்கிச் செல்லும் உரிமையை மீனவர்கள் கொண்டுள்ளனர். பவளக்கால் சப்பரத்தில் உள்ள பெருமாளைக் கொண்டு செல்வதற்கு முன் அவருக்கு மீனவர்கள் தம் செலவில் பட்டுப் பீதாம்பரங்கள், மாலைகள் அணிவித்து மேளதாளத்துடன், வானவேடிக்கைகளுடன் பக்கத்திற்கு 25-30 பேர் வீதம் நான்கு பக்கத்திலும் 100-120 பேர் தோளில் சுமந்து கொண்டு 3 கி.மீ. நடந்து பட்டினச்சேரி அடைவர்.

பட்டினச்சேரியில் தங்கள் வாழ்வைக் காக்கும் கட்டுமரங்கள், பாய்மரங்கள் ஆகியவற்றை மட்டுமே பயன்படுத்திப் போடப்பட்ட பந்தலின் கீழ் பெருமாளைக் கடலாடி கொலுவிருக்கச் செய்கின்றனர். மீனவர்களும் மீனவர் அல்லாதாருமாகச் சேர்ந்த பெருங்கூட்டத்தினர் பெருமாளையும் தீர்த்தவாரி காணும் பிற தெய்வங்களையும் வழிபடுகின்றனர்.

○

இஸ்லாமியர், மீனவர் தொன்மங்களின் அடிக்கருத்து: ஸ்ரீ முஷ்ணம் முதல் கிள்ளை வரை வழங்கி வரும் வாய்வழித் தொன்மத்தின்படி பெருமாள் ஒரு இஸ்லாமிய நங்கை மீது அன்பு கொண்டு அவரை மணந்ததாலேயே இஸ்லாமியர்கள் தைக்காலுக்குப் பெருமாள் வரும்போது மருமகன் வருவதாக எண்ணி மரியாதை செய்கின்றனர்.

விஷ்ணு முகமதியப் பெண்ணொருத்தியை விரும்பி மணந்த தொன்மத்தை மதுரைக் கள்ளழகர் தொன்மம் வாயிலாகவும் அறிய முடிகிறது. மதுரை சித்திரைத் திருவிழாவின்போது கள்ளழகர் ஓர் இரவு வண்டியூரில் டில்லி சுல்தானின் மகளாகிய துலுக்க நாச்சியாருடன் சேர்ந்து இருக்கிறார் என்னும் தொன்மம் அனைவரும் அறிந்த ஒன்றே. இத்தொன்மத்தை 'இந்துத் தாய்த்தெய்வங்களின் திருக்கல்யாண முறை'களை ஆராய்ந்த வில்லியம் ஹார்மன் (1992: 84), அழகர் கோயில் பற்றிய நுட்பமான ஆய்வினை மேற்கொண்ட தொ. பரமசிவன் (1989) போன்றோர் பதிவு செய்துள்ளனர். இவ்வகையான உறவு முறை அடிப்படையிலேயே சித்திரைத் திருவிழாவில் இஸ்லாமியர்கள் சிறிய அளவில் பங்கேற்பதாகவும் ஹார்மன், பரமசிவன் கூறுகின்றனர்.

காரைக்கால் மீனவர்களின் தொன்மமும் மேற்கூறிய அடிக்கருத்தை உறுதிப்படுத்துவதாக உள்ளது. மயிலாடுதுறைக் கருகிலுள்ள திருக்கண்ணபுரத்திலிருந்து கிளம்பும் ஸ்ரீ சௌரிராஜப் பெருமாள் திருமலைராயன் பட்டினத்திற்கு வந்து சேர்ந்ததும் பட்டினச்சேரி மீனவர்கள் அங்குச் சென்று பெருமாளைத் தங்கள் ஊருக்குத் தோள் மீது சுமந்து செல்கின்றனர். சப்பரத்திலுள்ள பெருமாளைத் தூக்கும்போது 'மாப்பிளே', 'மாப்பிளே', 'மாப்பிளே' என்று குரல் எழுப்பிக் கொண்டு தீர்த்தவாரிக்கு எடுத்துச் செல்கின்றனர்.

இந்நிகழ்வின்போது மீனவப் பெண்கள் மற்றவர்களைப் போல் சப்பரத்திற்கு எதிரே நின்று பெருமாளை வணங்குவதில்லை. பெண்கள் மருமகனின் எதிரில் நிற்பதும் வணங்குவதும் வெட்கத்திற்குரியவை என்ற பழமைச் சமூகங்களுக்கேயுரிய மரபு வழிக் கூச்சத்தால் ஓரத்தில் நின்று முறத்தால் முகத்தை மூடிக்கொண்டு வணங்குவர். இச்சடங்கியல் முறை இன்றும் நிகழ்கிறது. மீனவப் பெண்களின் கருத்துப்படி முறம் மங்களமான பொருட்களில் ஒன்றாகும். இது முகத்தை மூடிக்கொள்ள வசதியாக இருப்பதால் பெருமாளுக்கு மாமியார்களாகக் கருதும் முது பெண்டிர்கள் தங்கள் முகத்தை மறைத்துக் கொள்ள முறத்தைப் பயன்படுத்துகின்றனர் (பரமசிவன் 2001:167; பாரதி 2003-4).

ஸ்ரீ சௌரிராஜப் பெருமாள் மீனவப் பெண்ணை விரும்பியதற்கான காரணத்தைப் பின்வரும் தொன்மம் கூறுகிறது. ஒரு முறை பெருமாள் கடலாடியபோது அவர் அணிந்திருந்த அழகிய மோதிரம் கடலில் விழ அதனை மீன் விழுங்கிவிட்டதாம். அவ்வூரைச் சேர்ந்த பத்மினி நாச்சியார் என்னும் மீனவப் பெண் கறி சமைக்க மீனை அரிந்தபோது மீனின் வயிற்றிலிருந்து அந்த அழகிய மோதிரம் வெளிப்பட்டது. அந்த மிக அழகிய மோதிரத்தைக் கண்ட பெண் அது மிக உயர்ந்தவர்கள் அணிவது என அறிந்து உரியவரிடம் சேர்ப்பித்தாள். மோதிரத்தைப் பெற்றுக் கொண்ட பெருமாள் அந்த அழகிய பெண்ணையும் மணந்து கொண்டார்.

மதுரையில் ஸ்ரீ சுந்தரேசுவரர் மணந்து கொண்டுள்ள அருள்மிகு மீனாட்சியம்மனும் ஒரு மீனவ மன்னனின் பெண் என்பது பட்டினச்சேரி மீனவர்களுடைய தொன்மத்தின் தொடர்ச்சியாக அமைகிறது. காரைக்கால் மீனவர்களிடம் வழங்கும் இத்தொன்மம் திருக்கண்ணபுரம் ஸ்ரீ சௌரிராஜ பெருமாள் கோயிலில் அழகிய வண்ண ஓவியமாகத் (மணக்கோலம்) தீட்டப்பட்டுள்ளமையைக் காணலாம்.

இன்னொரு தொன்மமும் இதுகுறித்துக் கூறப்படுகிறது. அக்காலத்தில் மீனவர்கள் கடலில் வலை வீசிய போது நாச்சியார் சிலை ஒன்று கிடைத்ததாம். அதனைத் திருகண்ணபுரப் பெருமாளுக்குத் துணைவியாக வைத்தனராம். அன்று முதல் திருகண்ணபுரப் பெருமாள் தீர்த்தவாரிக்கு வரும் போது தன் மனைவியைக் கண்டெடுத்துக் கொடுத்த மீனவர்களுக்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆசி வழங்குவது மரபாம். மீனவர்களும் பெருமாளின் துணைவியாருக்கு நெருங்கியவர்களாகத் தங்களைப் பாவித்துக் கொண்டனர். அதனால்தான் மீனவ மகளிர் மாப்பிள்ளை பெருமாளைக் காணும்போது தங்கள் முகம் அவருக்குத் தெரியாமல் இருக்கும்படி முறத்தால் மறைத்துக்கொண்டு பார்க்கும் மரபு இன்றும் காணப்படுகிறது.

○

மட்டையடி விழா: ஸ்ரீ வராகப் பெருமாள் கிள்ளையில் தீர்த்தவாரி காணச் செல்லும்போது தைக்காலில் முஸ்லிம் சமூகத்தாரின் மரியாதையை ஏற்றுக் கொள்கிறார். தங்கள் ஊர் வழியாகச் செல்லும் மருமகனுக்குக் கொடுக்கும் மரியாதை இது என்கிறது முஸ்லிம்களின் வாழ்வழித் தொன்மம். தீர்த்தவாரி முடிந்து மீண்டும் திரும்பும் பயணத்தில் பல ஊர்களிலும் எழுந்தருளி ஸ்ரீ முஷ்ணம் சேரும்போது வராகப் பெருமாள் கோயிலின் 10 நாள் திருவிழா முடியும் தருவாயை அடைகிறது. இறுதி நாளன்று பெருமாளை நாச்சியார் கோயிலுக்குள் வரவிடாமல் கதவைச் சாத்திக் கொள்கிறார். தன் கணவர் முஸ்லிம் இனப் பெண்ணுடன் பழகிவிட்டு வந்ததற்கான கோபத்தைக் காட்டுவதாக இந்நிகழ்வு அமைகிறது. இதன் பின்னர் பெருமாளை மட்டையால் அடிக்கும் சிறு சடங்குடன் (தண்டனை அளித்தல்) அவர் கோயிலுக்குள் அழைக்கப்படுகிறார். இது 'மட்டையடித் திருவிழா' என்று சிறப்பாகக் கூறப்படும் (பாரதி 2003-4).

சித்திரைத் திருவிழாவில் மதுரை மீனாட்சியம்மனின் கணவரான சுந்தரேசுவரரும், தஞ்சை பெரிய கோயில் சித்திரைத் திருவிழாவில் பெரியநாயகியம்மனின் கணவரான சிவபெருமானும் கூட திருவிழாவின் இறுதியில் கோயிலுக்குள் வருவதற்குத் தடைவிதிக்கப்படுகிறது. வேற்று இனப் பெண்ணுடன் ஓர் இரவு தங்கியிருந்தமையே இதற்குக் காரணமெனும் தொன்மங்களும், மட்டையடி விழாச் சடங்குகளும் இன்றும் நடைமுறையில் உள்ளன (முத்தையா 1996; இராசேந்திரன் 2003).

பட்டினச்சேரியில் கடலில் மீன்பிடிக்கும் பட்டனவரின் கூற்று இவ்வாறிருக்க, ஆற்றில் மீன்பிடிக்கும் செம்படவர்களும் தங்கள் குடியின் சிறப்பினைச் சமயத்தின் கூறுகளைத் தொடர்புபடுத்தி விவரிக்கின்றனர். தங்களைப் பருவதராஜ குலத்தவர் என்றும், பருவதராஜனின் மகள்தான் பார்வதி என்றும், சிவனுக்குப் பார்வதியைத் திருமணம் செய்து கொடுத்துச் சிவன் படையினர் (செம்படவர்) ஆனார்கள் என்றும் பெருமை பேசிக் கொள்கின்றனர். இவ்வாறான இன்னும் பல சாதிப் புராணங்களும் உள்ளன.

மேற்கூறிய பரந்த நாட்டாட்சிப் பரப்பில் வாழும் ஒவ்வொரு சமூகமும் தன்னை மன்னனோடும் தெய்வங்களோடும் தொடர்புபடுத்திக் கொள்ளும் வெளிப்பாடாகவே அமைகின்றன. இத்தொடர்பானது சமூகத்திற்குச் சமூகம் மாறுபட்டாலும் அதனைச் சமய அடிப்படையிலான தொடர்பாகச் சொல்லாடல் செய்வதால் அது திருவிழா என்னும் தளத்தில் தன் இருத்தலை வெளிப்படுத்துகின்றது. இந்தியச் சமூகத்தில் பிச்சை எடுத்தலுங் கூட சமய அங்கீகாரத்துடனும் ஆதரவுடனும் நடை பெறும்போது சமூகங்களுக்

கிடையிலான உறவுகளும் மன்னனுடனான உறவுகளும் சமயத்தின் ஆதரவில்லாமல் நிற்குமா?

ஒவ்வொரு நாட்டாட்சிப் பரப்பிலும் சாதிகள் தங்களின் இருத்தலியலைச் சாதிப் புராணங்கள் வழிச் சொல்லாடல் செய்கின்றன. மேலும் அச்சொல்லாடலை மையமிட்டே சமூகங்களுக்கிடையிலான உறவுகளும் பொருண்மைகளும் சமயம், திருவிழாக்கள் ஆகியவற்றின் தளங்களில் வெளிப்படுகின்றன.

இனி மாசிமகத்தின் பிற அசைவியக்கத்தைக் காணலாம்.

○

உபயம், உபயதாரர்கள், சமூக அதிகாரம்: மாசி மகத் திருவிழாவின் போது செஞ்சியிலிருந்து வரும் ரங்கநாதர், தீவனூரிலிருந்து வரும் பொய்யா விநாயகர், மைலத்திலிருந்து வரும் சிவசுப்பிரமணியர் ஆகிய மூன்று வெளியூர் சாமிகளுக்கான உபய நிகழ்வுகள் விமரிசையாகவும், பெரும் பொருட்செலவுகளுடனும் நடைபெறுகின்றன. இவ்வைபவங்களுக்கான பின்வரும் அச்சிட்டு வழங்கப்பட்ட அழைப்பிதழைக் காணும்போது இதனை அறிய இயலும்.

செஞ்சி ரங்கநாதருக்குச் செய்யப்படும் உபய நிகழ்வுகளைப் பின்வரும் மாசி மக அழைப்பிதழ் வழி அறியலாம். மற்ற இரு வெளியூர் சாமிகளுக்கும் ஏறக்குறைய இதே அளவிலான உபய நிகழ்வுகள் நடைபெறுகின்றன என்பதை அழைப்பிதழில் காணமுடிந்தது.

செஞ்சி, சிங்கவரம் ஸ்ரீ அரங்கநாதப் பெருமாள்
மாசிமக உற்சவத்திற்குப்
புதுவையின்கண் எழுந்தருளும்
நிகழ்ச்சிகள்

சிங்கவரம் என்னும் க்ஷேத்திரத்தில் ஸ்ரீ பிரகலாதாழ்வான் அம்சமாலி என்னும் அரசனாக அவதரித்த காலத்தில் அரங்கநாத மூர்த்தியாய் சயனத்திருக்கோலம் கொண்டு சேவை சாதித்தருளியவரும், துரானியர் ஆளுகை காலத்தில் ஸ்ரீ ரங்கபதி அரங்கநாதஸ்வாமியையும், காஞ்சிபுரம் ஸ்ரீ வரதராஜப் பெருமாளையும் கொணர்ந்து அக்காலத்தில் செஞ்சி நகரை ஆண்ட விஜயரங்க கோவண்ணராயன் பூஜிக்க இடம் தந்தருளியவரும் மகா வீரராஜா சிரோன்மணியாகிய தேசிங்கு ராஜனிடத்தில் பிரத்யக்ஷமாய் பேசிவந்த பெருங்கருணையான

உபய நாச்சியார் சமேத ஸ்ரீ அரங்கநாதப் பெருமாள் மாசிமக உற்சவத்திற்குப் புதுவை மாநகர் எழுந்தருளும் வைபவங்களின் நிகழ்ச்சி நிரல்

நிகழும் சித்திரபானு ஆண்டு மாசித்திங்கள் 1ஆம் நாள் (13-2-2003) வியாழக்கிழமை காலை 10.00 மணிக்குமேல் செஞ்சி, சிங்கவரம் ஸ்ரீ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அரங்கநாதப் பெருமாள் ஆஸ்தானத்தில் திருமஞ்சனம் கண்டருளி பிற்பகல் 3-00 மணிக்குப் புதுவைக்குப் புறப்பாடு ஆகுதல்.

மாசி மாதம் 2ஆம் தேதி (14-2-2003) வெள்ளிக்கிழமை காலை 6-00மணிக்கு திண்டிவனத்துக்கு எழுந்தருளி திண்டிவனம், நெ.67, செஞ்சிரோடு **திரு.G. வாசுதேவன்** ஆசிரியர் அவர்களால் பரிவாரங்களுக்குச் சிரமபரிகாரம் செய்விக்கப்பட்டுப் பிறகு பெருமாள் கோவிலுக்கு எழுந்தருளி அங்குத் துர்க்கம் **சுப்ரமணிய செட்டியார் தர்மசாலா** அவர்களால் திருமஞ்சன திருவாராதனம் கண்டருளப்பெற்று பிற்பகல் 2-00 மணிக்குப் புறப்பாடாகி கிளியனூர் எழுந்தருளி வழக்கம்போல் அவ்வூர்வாசிகளால் உபசரிக்கப்பட்டுப் புறப்பாடு ஆகுதல்.

மாசி மாதம் 3ஆம் தேதி (15-2-2003) சனிக்கிழமை காலை 5-00 மணிக்குப் புதுவை, கோரிமேடு தன்வந்தரி நகரில் ஸ்ரீ சஞ்சீவி விநாயகர் ஆலயத்தில் உபசரிக்கப்பட்டு உடன் புறப்பாடாகுதல். அன்று காலை 10.00 மணிக்குப் புதுவை, சாரம் **பொன்னம்பலப் பிள்ளை** குமாரர் திரு. **ம.பொ.மாணிக்கம் பிள்ளை** அவர்களுக்குச் சொந்தமான சாரம், காமராஜர் சாலையில் எழுந்தருளியிருக்கும் ஸ்ரீ முத்து விநாயகர் சன்னதிக்கு எழுந்தருளி மேற்படியாரால் பெருமாளுக்குத் திருமஞ்சனம், திருவாராதனம், பரிவாரங்களுக்குத் ததியாராதனம் செய்விக்கப் பெறுதல்.

அன்று மாலை 6-00 மணிக்குக் காலஞ்சென்ற புதுவை, **பங்காரு துரைசாமி நாயுடு குமாரர்கள்** கைங்கர்யத்தில் விசேஷ அலங்கார வைபவத்துடன் புறப்பாடாகிப் புதுவை பெருமாள் கோவில் தெரு, வசந்த மண்டபத்துக்கு எழுந்தருளல்.

மாசி மாதம் 4ஆம் தேதி (16-2-2003) ஞாயிற்றுக்கிழமை காலை திருமதி **N. ஆண்டாள் அம்மாள்,** உரிமையாளர் **ஸ்ரீ ஆண்டாள் ரைஸ்மில்,** புதுவை அவர்களால் திருமஞ்சனம் கண்டருளி புதுவை, வைத்திக்குப்பம் கடல் தீர்த்தவாரி கட்டடத்துக்கு எழுந்தருளி **காலை 9-00 மணிக்குத் தீர்த்தவாரி கண்டருளல்.** அன்று மாலை 6-00 மணிக்குப் **புறப்பாடாகி** பெருமாள் கோவில் தெரு வசந்த மண்டபத்துக்கு எழுந்தருளல்.

மாசி மாதம் 5ஆம் தேதி (17-2-2003) திங்கட்கிழமை காலை 10-00 மணிக்குப் புதுவை, பெருமாள் கோவில் தெரு, காலஞ்சென்ற திரு. **M.K.ஜீவரத்தின உடையார்** அவர்களின் மனைவி காலஞ்சென்ற திருமதி **M.K.J.ருக்மணி அம்மாள்** ஆகியோரின் குமாரர் திரு. **V.K. பிரகாஷ்** மற்றும் மருமகன் திரு. **K.சீனுவாசன்** ஆகியோர்களால் திருமஞ்சனம், திருவாராதனம் கண்டருளப்பண்ணி அன்று இரவு 7-30 மணிக்குக் கருட வாகனத்தில் சேவை தந்து நகர்வலம் வருதல்.

மாசி மாதம் 6ஆம் தேதி (18-2-2003) செவ்வாய்கிழமை காலை 10-00 மணிக்குப் **புதுவை ஆர்ய வைஸ்ய சமூகத்தினரால்** திருமஞ்சனம், திருவாராதனம் கண்டருளப்பெற்று இரவு 7-00 மணிக்கு ஊஞ்சல் உற்சவம் நடைபெறுதல்.

மாசி மாதம் 7ஆம் தேதி (19-2-2003) புதன்கிழமை காலை 10-00 மணிக்குப் புதுவை, திருவாளர்கள். **R.பசுபதி, P.கோவிந்தராஜன், M.ருத்திரா, V.இராமசாமி, P.சவுரிராஜன், T.பாலகோவிந்தன், S.லட்சுமி நாராயணன்** ஆகியவர்களுடைய கைங்கர்யத்தில் பெருமாளுக்குத் திருக்கல்யாண உற்சவம் செய்விக்கப்பட்டு, இரவு 8-00 மணிக்கு விசேஷ தீப அலங்கார வைபவங்களுடன் புறப்பாடாகி (20-2-2003) வியாழக்கிழமை காலை 6-00 மணிக்குப் பிள்ளைத்தோட்டம் சேர்தல்.

மாசி மாதம் 8ஆம் தேதி (20-2-2003) வியாழக்கிழமை காலை 10-00 மணிக்குமேல் புதுவை, கொசப்பாளையம் **ஆனந்தரங்கப்பிள்ளைத் தோட்டத்தில்** எழுந்தருளியிருக்கும் ஸ்ரீ கண்ணன் சன்னதியில் திரு. **ஆனந்தரங்க ரவிச்சந்திரன்** அவர்களால் திருமஞ்சனம் ததியாராதனம் செய்விக்கப்பெற்று அங்கிருந்து பிற்பகல் 2-00 மணிக்குப் புறப்பாடாகி மைலாசலத்துக்கு எழுந்தருளி அங்குத் திருமஞ்சன திருவாராதனம் கண்டருளி உடன் புறப்பாடாகி **முப்புளி கிராமம்** எழுந்தருளி திரு. **R.மோகன்,** மின்சாரவாரியம் அவர்களால் உபசரிக்கப்பெற்று அங்கிருந்து புறப்பாடாகி (22-2-2003) சனிக்கிழமை சிங்கவரம் ஆஸ்தானம் சேர்தல்.

பக்தகோடிகள் அனைவரும் ஸ்ரீ அரங்கநாதப் பெருமாளின் திவ்விய தரிசனத்தைச் சேவித்துத் தங்களால் இயன்ற பொருளுதவியை அளித்து ஸ்ரீ அரங்கநாதப் பெருமாளின் திருவருளுக்குப் பாத்திரர்களாகும்படி வேண்டுகிறோம்.

இங்ஙனம்

பாண்டிச்சேரி
09-01-2003

புதுவை ஸ்ரீ கோதண்டராமஸ்வாமி
பக்த ஜனசபை (Regd.)

◆◆

மேற்கண்ட அழைப்பிதழைப் பார்க்கும்போது உபயதாரர்களே திருவிழாவின் முக்கிய நிகழ்வுகளுக்கு ஆதரவாளர்கள் ஆவர். இந்நிகழ்வு களுக்கு உபயம் செய்து புண்ணியம் தேடிக் கொள்கின்றனர்; இறை வனின் அன்புக்கும் அருளுக்கும் ஆளாகின்றனர். திருவிழாவின் வெவ் வேறு வகையான நிகழ்வுகளுக்கும் சடங்கு முறைகளுக்கும், இன்ன பிற செயல்பாடுகளுக்கும் வெவ்வேறு வகையில் உபயம் தருதல் மாறுபடு கின்றது. இந்நிலையில் உபயதாரர்கள் எண்ணிக்கையிலும் செய்யும் உபயத்தின் அளவிலும் வேறுபடுகின்றனர்.

மாசிமகத்தைப் பொறுத்தவரை இரண்டு வகையான உபயதாரர்கள் உண்டு. சாமிகள் தத்தம் ஊரிலிருந்து மாசிமகத்திற்குக் கிளம்புவதை ஒட்டி நடக்கும் ஊர்த் திருவிழா தொடங்கி சாமிக்குச் சாத்துப்படி செய்து மகத்திற்குக் கிளப்பி அனுப்பும்வரை நடக்கும் செலவுகளை ஏற்றுக் கொள்ளுதல். இவ்வகையான செலவுகளைப் பொதுவாக ஊரார் தலைக்கட்டு வீதம் அனைவரும் அவரவர் பொருளாதார நிலைக்கேற்ப கூட்டி, இறக்கிப் பணம், பொருள் கொடுப்பர். 'ஊர் வசூல்' எனப்படும் இந்தப் பங்கேற்பில் ஒவ்வொரு தலைக்கட்டும் கட்டாயம் பங்கெடுப்பது அவசியம். இதற்கடுத்து கூடுதல் உபயம் செய்வது அவரவர் விருப்பமாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வெளியூரிலிருந்து வரும் சாமிகளுக்கு வரும் வழியில் குறிப்பிட்ட கிராமங்களில் உள்ள உபயதாரர்களும் புதுவையிலிருக்கும் உபயதாரர்களும் தேவையான உபயங்களை ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். இந்த உபயதாரர்கள் மரபுவழியில் தத்தம் உரிமையைத் தக்க வைத்துக் கொள்கின்றனர். இவர்கள் வசதிபடைத்தவர்களாக உள்ளனர். இவர்களின் உபய நிகழ்வுகள் கூடுதல் பொருட் செலவு மிக்கதாக அமைகின்றது. இவ்வகையான 'தன்னார்வ மரபுவழி உபயதாரர்கள்' மட்டுமல்லாது சாமி வரும் வழியில் தீபாராதனை பெறும் குடும்பத்தார் தங்களால் இயன்ற உபயங்களைச் செய்து மகிழ்கின்றனர்.

சிலர் கொழுக்கட்டை, சுண்டல் செய்து விநியோகிக்கின்றனர். சிலர் மோர், பானகம் தயாரித்துத் தானமிடுகின்றனர். இன்னும் சிலர் ஐயர்/பூசகர்களுக்குத் துண்டு, பணம் கொடுத்து மகிழ்கின்றனர். சிலர் சாமியைத் தூக்கிவரும் அன்பர்களுக்கும், மேள, தாளம் வாசிப்போருக்கும் பணம் கொடுத்து இன்புறுகின்றனர். வசதியற்றோர் வெயில் நேரத்தில் சாமியுடன் வீதியுலா வரும் குழுவினரின் கால்களைக் குளிர்ந்த நீரில் கழுவி இறையன்பர்களின் நல்லாசி பெறுகின்றனர்.

ஆதலின் மாசிமக உபயம் என்பது சாமி கிளம்பும்போது சாமியின் ஊரில் நடக்கும் திருவிழாவிற்கு அந்த ஊராரின் கட்டாய உபய பங்கேற்பு ஒருநிலையிலும், சாமி தீர்த்தவாரிக்கு வருமிடங்களில் பரம்பரை பரம்பரையாகத் தன்னார்வ உபயதாரர்கள் வழங்கும் உபயம் இன்னொரு நிலையிலும், ஓரளவு வசதிபடைத்தோர் சிறுசிறு உபயங்களை வழங்குதல் மற்றொரு வகையாகவும், வசதியற்றோர் இறையன்பர்களுக்குச் சேவை செய்தல் என்னும் வகையில் இன்னொரு நிலையிலும் உபயதாரர்கள் படிநிலைப்படுகின்றனர்.

செஞ்சி ரங்கநாதப் பெருமாளுக்குத் திருமஞ்சனம், திருவாராதனம், திருக்கல்யாணம், ததியாராதனம், உற்சவம், தீப அலங்கார வைபவம், அன்னதானம், இன்னும் பிற வகைகளில் கைங்கர்யம் செய்பவர்களும் சரி, மைலம் சிவசுப்பிரமணியருக்குச் செய்யும் அபிஷேக அலங்கார ஆராதனை, சண்முகா அர்ச்சனை, அலங்கார புஷ்பப்பந்தலில் ஊஞ்சல் உற்சவம், மகாவைபவ அலங்காரம் போன்றவற்றைச் செய்பவர்களும் சரி, தீவனூரிலிருந்து வரும் ஸ்ரீ பொய்யா விநாயகருக்குச் செய்யும் திருமஞ்சனம், ஆராதனை, இன்னபிற கைங்கர்யங்கள் செய்பவர்களும் சரி இவ்வனைத்து உபயதாரர்களும் அவர்கள் செய்யும் உபயங்களால் இறையருள் பெறுகின்றனர்.

சாமி அணிந்துள்ள மாலையை உபயதாரருக்கு அணிவித்தல், உபயதாரரின் நகைகளைச் சாமிக்கு அணிவித்துப் பின்னர் அவற்றை மீண்டும் உபயதாரருக்கு அணிவித்தல், பிரசாதம் கொடுத்தல் போன்ற நிகழ்வுகள் மூலம் உபயதாரருக்கு இறையன்பு கிடைக்கிறது. உபயம் செய்வோர் பரம்பரை பரம்பரையாக அந்த உரிமையைக் கொண்டிருப் பதாலும், மிகச் சிலரே உபயதாரராக இருப்பதாலும் இவர்கள் சமயம் என்னும் தளத்தில் பெருகின்ற இந்தமுதன்மை நிலை, ஆண்டின் மற்ற சமயம் சாரா காலத்தில், 'பெரிய மனிதர்', 'முக்கியஸ்தர்' என்னும் தகுதிப்பாடுகளை அனுபவிக்கின்றனர்.

சமயத்தளத்தின் முதன்மை சமூகத் தளத்திற்கும் விரிவு பெறுவதென்பது இந்துச் சமூக அமைவில் மேலோருக்குக் கீழோர் பணிந்து போகும் நிலையைத் தொடர்ந்து வலுவிழக்கச் செய்யாமல் காத்து நிற்கிறது. இறைவனின் பிரசாதத்தை உபயதாரர் மற்றவருக்குத் தருதல் என்பதை பாப் (Babb 1975: 55-57) 'மரியாதைத் தீட்டு' (respect pollution) என்னும் கருத்தியலாகக் காண்கிறார். ஆக, உப்யம் என்பது அதிகார உருவாக்கம் சார்ந்ததாகவே வடிவம் பெறுகிறது. இது ஆண்டுதோறும் செய்யப்படும் ஒரு நிகழ்வாக அமைவதால் இந்த அதிகார உருவாக்கம் உபயதாரர்களைச் சமூகத்தில் தகுதி மிக்கவர்களாக, அதிகாரம் மிக்கவர்களாக உருவாக்குகிறது. உபயதாரர் இறைவனுக்கு மரியாதை செய்ய, மீள் பரிவர்த்தனையாக இறைவன் உபயதாரருக்கு அருள் பாலிக்கிறார். உபயதாரருக்கும் இறைவனுக்குமான இப்பரிவர்த்தனைகள் சமூகத்தார் அனைவரின் முன்னிலையில் நடைபெறுவதால் இறையருள் கிடைத்த அந்நபர் (உபயதாரர்) ஆண்டு முழுவதும் முக்கியஸ்தராகவே காட்சியளிக்கிறார்.

உபய நிகழ்ச்சிகளின் போது மற்ற சாதாரண நபர்களுங்கூட திருமஞ்சனம், ஆராதனை போன்ற நிகழ்வுகளில் பால் வழங்குதல், பூக்கள் தொடுத்து மாலை தருதல், போன்றவற்றைச் செய்தாலும் உபயதாரரே முதன்மையானவர். முதல் மரியாதை அனைவரின் முன்னிலையில் அவருக்கே கிடைக்கும். புதுவை வரும் பொய்யா மொழி விநாயகருக்குத் தீர்த்தவாரி கண்டபின் வெங்கட்டா நகர் கணபதி ஆலயத்தில் நடைபெறும் உபசரிப்பின் போது (அலங்கார ஆராதனை) பலரும் பால் கொண்டு வந்து அண்டாவில் ஊற்றலாம்; பக்தர்கள் பலரும் பிற அபிஷேகப் பொருட்கள் கொண்டு வந்து கொடுக்கலாம். திருமஞ்சனத்தின் போது விநயாகருக்கு உபயதாரர் குடும்பத்தார் அணிந்து கொண்டிருக்கும் நகைகளைக் கழற்றி விநாயகருக்கு அணிவிக்கும் போது திருமஞ்சன நிகழ்வைக் கண்டுகளிக்கும் அன்பர்களுங்கூட தங்கள் நகைகளை விநாயகருக்கு அணிவித்து மீண்டும் திருமஞ்சனத்திற்குப் பின் அவற்றைப் பெற்று அணிந்து கொள்வர். இவ்வாறாக உபய நிகழ்வுகளில் மற்றவர்களுக்கும் பரவலான பங்கேற்பு இருப்பினுங்கூட உப்யதாரரே முதன்மையானவராகத் திகழ்கிறார்.

தீர்த்தவாரி காணும் தெய்வங்களுக்குத் திருமஞ்சனம் / திருக்கல்யாணம் செய்யும் உபயதாரர்கள் பரம்பரையாக இந்த உரிமையைக் கொண்டிருக்கின்றனர். சில சூழல்களில் மட்டுமே இந்த உரிமை மற்றவருக்குக் கிடைக்கிறது. தெய்வங்களுக்குத் திருக்கல்யாணம் செய்தல் என்பது ரூ 5000 முதல் 10,000 வரை செலவாகும் ஒரு நிகழ்வாகும்.

திருக்கல்யாணம் செய்யும் போது உபயதாரர்கள், அவர்களின் முக்கிய சாமிக்கு அணிவிக்கப்பட்ட மாலைகள், அபிஷேகத் தீர்த்தங்கள் பெற்றுக் கொள்ளவும், முதல் தரிசனம் பெறவும் வாய்ப்பு பெற்றவர்களாகின்றனர். திருவிழாவின் அதிகாரத் தளத்தையும் நோக்கும் போது சமூகத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

செல்வந்தர்களின், வசதிபடைத்தவர்களின் ஆதிக்கத்தைத் தொடர்ந்து நிலைபெறச் செய்வதாகவும், அவர்களின் ஆதரவு மற்றவர்களுக்குத் தேவை என்பதை உறுதிப்படுத்துவதாகவும் திருமஞ்சனம் / திருக்கல்யாணம் போன்ற அபிஷேக உபயங்கள் அமைகின்றன.

தெய்வங்களுக்குப் பெரும் பொருட் செலவில் உபயம் தருகின்ற வசதி மிக்கவர்கள் கடவுளின் முதல் அருளைப் பெறவும், முதல் பிரசாதத்தைப் பெறவும், கடவுள் அணிந்த மாலையைத் தாங்கள் அணியவும் கூடிய சிறப்பு உரிமையைப் பெறுகின்றனர். சமயம் என்னும் தளத்தில் நேரடியான, மேலான அருளைப் பெற்ற அவர்கள் சமூகத்தளத்தில் தொடர்ந்து மேன்மக்களாகவே கருதப்படும் தகுதிநிலையை அடைகின்றனர். இது சமூக வாழ்வில் நடைபெறும் பஞ்சாயத்து, ஊர் நிர்வாகம், பொது நிகழ்வுகளில் கருத்துருவாக்கம் செய்தல், பொதுக் கருத்து ஏற்படுத்துதல் போன்ற இன்ன பிறவற்றிலும் தங்களின் மேலான அதிகார இருப்பைத் தக்க வைத்துக் கொள்கின்றனர்.

இறையருளையும் புண்ணியத்தையும் தேடும் முகமாகப் பயணப்படும் உபயதாரர்கள் சமூகப் படிநிலைக்கேற்பவே பயணப்படுவதால் சமூகத்தின் படிநிலையானது திருவிழாவின் தளத்திலும் இறுக்கமடைகிறது என்றே கருத வேண்டும். சமூகத்தின் செங்குத்துப் படிநிலையை இங்கு உபயம் என்னும் தளத்தில் வசதிபடைத்தோர் மையத்திலும் ஏனையோர் அவரவர் பங்களிப்பிற்கேற்ப மையத்திலிருந்து விலகி நிற்பவர்களாக அமையும் கிடைநிலைப் படிநிலை செங்குத்துப் படிநிலையின் பிரதிபலிப்பாகவே அமைகிறது. இரண்டும் பரஸ்பரம் சார்ந்தே இயங்குகின்றன.

மாசிமகத்திற்கு வரும் செஞ்சி ரங்கநாதர், தீவனூர் பிள்ளையார், மைலம் சுப்பிரமணியர் போன்ற தெய்வங்களுக்கே பெரும் பொருட் செலவில் திருமஞ்சனம் உபயங்கள் செய்யப்படுகின்றன. இத்தெய்வங்களுக்கு வைதிகமுறையில் செய்யும் சடங்குகள் நீண்ட நிகழ்வு முறையைக் கொண்டவையாகும். இதன்வழி உபயதாரர்கள் இயல்பான வாழ்வில் ‘பொருள் பலம்’ பெற்றவர் என்ற தகுதி நிலையிலிருந்து விலகி அருள் பலம்’ பெற்றவர் என்ற நிலையை அடைகின்றனர். அருள்பலம் பெற்ற மனிதராக (man of divine power) நிலைமாற்றம் பெறுவதோடு, புனித மாந்தராகவும் (man of purity) நிலைமாற்றம் பெறுகிறார். திருவிழாவின் போது நிகழும் இவ்விரண்டு நிலைமாற்றங்களும் திருவிழாவிற்குப் பிந்தைய இயல்பு நாட்களில் மற்றவர்களிடமிருந்து உயர்ந்தவராக, மதிப்பு மிக்கவராக, மரியாதைக்குரியவராக உயர்ந்து நிற்கிறார்.

இனி, பின்வரும் மாசிமக நிகழ்ச்சி நிரலை முன் வைத்து மேலும் சில பொருண்மைகளை ஆராயலாம்.

காரைக்காலுக்கு வடக்கே 10 கி.மீ. தொலைவிலுள்ள திருவேட்டக்குடியிலிருந்து திருமேனியழகர் (உற்சவர்) சௌந்திரநாயகியம்பாளுடன் மண்டபத்தூர் என்னும் மீனவக் கிராமத்தில் கடலாடச் செல்கிறார். 1980களுக்குப் பின் சாலை வசதி ஏற்பட்டு விட்டதால் அலங்கரிக்கப்பட்ட சாமியை ட்ராக்டரில் கொண்டு செல்கின்றனர் (முன்னர் தோளில் சுமந்து சென்றனர்). கடற்கரையில் பந்தல் போட்டு ஒலி பெருக்கி வைத்து விழாவைச் சிறப்பாகக் கொண்டாடுகிறார்கள்.

தீர்த்தவாரி முடிந்து மாலை 6 மணியளவில் மூர்த்திகள் ஆலயம் திரும்புவார்கள். மண்டபத்தூர், அக்கம்பேட்டை, காளிக்குப்பம் மீனவர்களின் தலைவர்களுக்குப் பரிவட்டம் கட்டுதல், காளாஞ்சி கொடுத்தல், புதிய வேட்டி துண்டு வழங்குதல் போன்ற மரியாதைகளைப் பூசகர் செய்வார். தீர்த்தவாரிக்கு முன்னர் திருவேட்டக்குடியில் நடக்கும் இரண்டாம் நாள் திருவிழாவில் சாமி இரவு 11 மணிக்குமேல் ஊருக்குள் வீதி உலா செல்வார்.

இரவு 12 மணி வாக்கில் முசாசுரவதம் (பன்றி வேட்டை: வேடுவர் வேடத்தில் சிவனும் அர்சுனனும் ஒரே நேரத்தில் அம்பெய்தி பன்றியைக் கொன்று, பின்னர் யாரால் பன்றி வீழ்ந்தது என்ற சொற்போர், விற்போராகி, பின்னர் மற்போராகும் நாடகம்) நிகழும். இதனைத் தொடர்ந்து வானவேடிக்கைகளும் பரதநாட்டியங்களும், பாரதத்தின் சில நிகழ்வுகளும் நிகழ்த்தப்படும். இவ்வாறு மாசிமகத்தின் போது பல்வேறு சடங்கியல் நிகழ்வுகளும், நிகழ்த்துக் கலைகளும் நடைபெறுகின்றன.

மாசிமகத் திருவிழா நடைபெறும் போது காரைக்கால் சடாயு புரீஸ்வரர் திருக்கோயிலில் மூன்று நாள் முன்னதாகவே பப்பரப்படல் (தெருவடைச்சான்) வீதியுலாவரும். பெருமாள் கோயிலில் வெண்ணெய்த் தாழி உற்சவமும் கருடசேவையும் நடைபெறும். முதல்நாள் மாலை நாகைக் காரைப் பெருவழியில் சடாயு இராவண யுத்தம் நடைபெறும். இதனை தொடர்ந்து தியாகர் நடனம், சடாயு மோட்சம் முதலிய நிகழ்வுகள் நடைபெறும். இக்கலைகள் வழி மாசிமகமானது சமூகத்தின் கூட்டுமனத்தில் தொன்மங்களை மீண்டும் சொல்லாடல் செய்கின்றன.

○

மாசிமகமும் நீத்தார் நினைவுச் சடங்கும்: இறந்துபோனவர்களை ஏதேனும் ஒரு வகையில் நினைவுகூர்வது அனைத்துப் பண்பாட்டிலும் காணக்கூடிய ஒன்றாக உள்ளது. எனினும், முன்னோர் வழிபாட்டின் கண் அமையும் இவ்வகை முறையானது பண்பாட்டிற்குப் பண்பாடு மாறுபடக் கூடியதாகவும் உள்ளது.

நீத்தார் நினைவுச் சடங்கு ஆடிஅமாவாசையில் நடத்துவது விசேடமாகும். ‘அமா’ என்றால் ஓரிடத்திற் பொருந்தியது, குவிந்தது, அடுத்தது என்று பொருள். ஒரு இரவில் சூரியன், சந்திரன் இருவரும் சேர்ந்து உறவாகும் வாசியான நாள் ‘அமாவாசை’ எனப்படும். சூரியனும் சந்திரனும் ஆற்றல் மிக்கவர்கள். இதில் சூரியன் ஞானகாரகன்; ஆத்மகாரகன். சந்திரன் மனதிற்கு அதிபதி. ஆற்றல் மிக்க இந்த இருவரும் ஒரே இராசியில் சந்திக்கும் நாள் புனிதமான நாளாகக் கருதப்படுகிறது. மேலும் அனைத்துத் தேவர்களும் அமாவாசையில் அதிபர்கள். அன்று நோன்பு நோற்றல், விரதங்காத்தல், இறைவன் அருளை, பிரீதியைப் பெற

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பேருதவியாவன. அமாவாசையிலே புண்ணிய தீர்த்தத்திலே பிதிர் தருப்பணம் செய்து சுற்றத்தாரோடு உண்டு விரத நியமத்துடன் இருப்பது 'தீர்த்த சிராத்தம்' எனவும் 'காமிக சிராத்தம்' எனவும் கூறப்படும்.

அமாவாசைகளிலே ஆடி அமாவாசை மிகவும் புனிதமும் விசேஷமு மாகும். சைவர், வைணவர், இருவருமே ஆடி அமாவாசையை முக்கிய நாளாகக் கருதுகின்றனர். ஏனெனில் வடக்கு நோக்கிச் சஞ்சரிக்கும் சூரியன் தெற்கு நோக்கிச் சஞ்சரிக்கும் ஆரம்பகாலம் ஆடிமாதமாகும். தென்புலத்தார் கடன் இறுக்க விசேடமான காலம் சூரியன் தெற்கு நோக்கும் ஆடிமாதம் ஆகும் (பூலோகசிங்கம் 1990 : 115).

தமிழகத்தில் நாட்டார் மரபைக் கொண்டவர்களும், வைதிக மரபைக் கொண்டவர்களும் நீத்தார் சடங்கினை ஆண்டுதோறும் செய்கின்றனர். உயர் சாதியினர், வசதிபடைத்தவர்கள் இறந்தவர் நினைவாக அவர்கள் இறந்த திதியில் தெவஷம் அல்லது சிரார்த்தம் என்னும் வகையில் இதனைச் செய்கின்றனர். இதுபோக, மாத அமாவாசைகளிலும், புரட்டாசியில் வரும் மகாளய அமாவாசை, மாசிமகம் போன்ற சிறப்பு நாட்களிலும் தர்ப்பணம் செய்து இறந்தவர்களை நினைவு கூர்வதுண்டு.

தெவஷம் என்பது குறிப்பிட்ட திதியில் இறந்த ஒருவருக்காக அத்திதியிலேயே செய்வதாகும். மாத அமாவாசைகள், மகாளய அமாவாசை, மாசிமகம் போன்ற நாட்களில் குடும்பத்தில் இறந்த அனைவருக்காகவும் செய்வது தர்ப்பணம் ஆகும். பிராமணர்களும் பிற வசதிபடைத்த உயர்சாதியினரும் இறந்தவரின் திதியன்று தெவஷம் செய்து இறந்தோரைச் சாந்திப்படுத்துகின்றனர்.

பொருளாதார, சமூகரீதியில் பின் தங்கியோர், அடித்தளச் சாதியினர், ஒடுக்கப்பட்டோர் ஆகிய அனைவரும் பண வசதியில்லாததாலும், வேலை நிமித்தமாகப் பிற இடங்களுக்குச் சென்று பிழைப்பு நடத்த வேண்டிய கட்டாயச் சூழலாலும் சிக்கிக் கொள்வதால் மகாளய அமாவாசையன்றோ மாசிமகத்தன்றோ நீத்தார் நினைவுச் சடங்கினைச் (தர்ப்பணம்) செய்கின்றனர். இதனால்தான் 'மறந்ததை மாளயத்தில் (புரட்டாசி அமாவாசை) அல்லது மாசிமகத்தில் (மாசி பௌர்ணமி) கொடுக்கலாம்' என்ற வழக்கு நிலவுகிறது.

வீட்டில் தெவஷம் கொடுப்பவர்களும் மாளயத்தில் கொடுப்பது நல்லது என்று எண்ணி தர்ப்பணம் கொடுப்பதுமுண்டு. இதனால் பலதரப்பட்ட சடங்குப் பூசகர்களும் மகத் திருவிழாவிற்கு வருகின்றனர். பிராமணர்களுக்கும் உயர் சாதியினருக்கும் பிராமணர்கள் தர்ப்பணம் செய்கின்றனர். ஆதிதிராவிடர்களுக்கு வள்ளுவப் பண்டாரம் செய்கின்றனர்.

புதுவை திருக்காஞ்சியில் உள்ள சங்கராபரணி ஆற்றங்கரைக்கு மகத்தன்று 100-150 பிராமணர்கள் விடியற் காலையிலேயே வந்து விடுகின்றனர். வள்ளுவப் பண்டாரங்களும் பெரும் எண்ணிக்கையில் காணப்படுகின்றனர். கண்ணுக்கெட்டிய தூரம் தர்ப்பணம் கொடுக்கும் மக்கள் கூட்டத்தைக் காணமுடியும். தர்ப்பணத்திற்கு வேண்டிய காய்கறிகளைக் கூறுபோட்டு விற்போர் கூட்டமும் ஆற்றங்கரை நெடுகக் காணலாம். பரங்கிப்பத்தை, பாகற்காய், முள்ளங்கி, அவரைக்காய் போன்றவற்றை கூறு 10 ரூபாய் என விற்கின்றனர். மிகச் சிலரே பச்சரிசியும் எள்ளும் கொண்டு வருகின்றனர். மற்றவர்கள் இவ்விரண்டையும் ஐயரிடமே / பூசகரிடமே பெற்றுக் கொள்கின்றனர்.

சடங்குப் பூசகர்கள் வாழை இலை மீது பச்சரிசி பரப்பி அதன் மீது கலசத்தை (சொம்பில் நீர் வைத்து மாவிலை மேல் தேங்காய் வைத்தல்) வைத்திருப்பர். பக்கத்தில் கற்பூரம் கொளுத்த மண்ணெண்ணெய் விளக்கு (காடாய் விளக்கு) எரிந்து கொண்டேயிருக்கும். தர்ப்பணம் கொடுக்க விரும்புவோர் ஆற்றில் குளித்துவிட்டு ஈரத்துணியுடன் கலசம் முன் ஒரு கால் மண்டியிட்டு உட்காருகின்றனர். பூசகர் தர்ப்பணப் புல்லான பவித்திரத்தை வலது கை மோதிர விரலில் அணிவிப்பார். பூசாரிகள் கூறும் மந்திரக் குறிப்புகளுக்கேற்ப சடங்குகளில் பங்கு கொண்டு முடித்த பின் குளித்து விட்டு அல்லது நீரை உடல் மேல் தெளித்துக் கொண்டு நெற்றியில் நீறு/ நாமம் இட்டுக்கொண்டு கிளம்புவர். இச்சடங்கு ஏறக்குறைய 5 நிமிடங்களுக்கு மேல் செல்லாது. இதற்காகப் பூசகர் ரூபாய் 5 முதல் 20 வரை பெறுகிறார்.

பூசகர்கள் மகத்தன்று மொத்தம் ரூ 300 - 450 வரை சம்பாதிக்கின்றனர். சென்னை சைதாப்பேட்டைப் பகுதியில் மாளயத்தன்று ரூ 750 வரை சம்பாதிக்கும் பிராமணர்களும் உள்ளனர் எனப் புதுவை மாசி மகத்திற்கு வரும் பூசகர்கள் கூறுகின்றனர்.

நீத்தார் நினைவுச் சடங்குகளின் பொருண்மை பலவாக இருப்பினும் அடிப்படையில் புத்திரர்கள் தம் ஈமச் சடங்கிற்குச் செய்யும் செலவை உடனே திரும்பத் தந்துவிடுவர். இறக்கும் ஆண்டுகூட மிகு விளைச்சல் குடும்பத்தில் ஏற்படும். இதனைச் 'சாவு விளைச்சல்' என்பர். இதனை வேறு வகையான அனுபவத்திலும் பார்க்கலாம். தந்தையும் மகனும் பிரிக்க முடியாதவர்கள் . மகனுக்குத் தந்தையின் உடல் பூர்வபாகமாகும். தன் உடல் உத்ரபாகம் ஆகும். தந்தை இரத்தமே மகன் உடலிலும் ஓடுகிறது. ஆதலின் தந்தை இறந்தபின் உடலின் ஒரு பகுதி இறந்து விட்டது; மிகுதியானது வாழ்கிறது. தாம் எப்படி உண்கிறோமோ, அவ்வாறே இறந்தவர்க்கும் உணவிடவேண்டும். முன்னது ஸ்தூல உணவு; பின்னது சூட்சமமானது. இக்கருத்தின் அடிப்படையில் முன்னோருக்கு மகத்தன்று தர்ப்பணம் கொடுக்கப்படுகின்றது.

○

திருவிழாவின் பன்முகக்களம்: மாசிமகம் போன்ற அனைத்துக் கடவுளரும் பங்கு பெறும் பெருவிழாக் களமென்பது சாமி, சமயம் என்பவற்றையும் தாண்டி மிகப் பெருமளவு விரிகின்ற களமாகும். பொதுவாக நாட்டார் திருவிழாவாக இருந்தாலும் வைதிகச் சமயத்திற் குட்பட்ட திருவிழாவாக இருந்தாலும் திருவிழா என்பது சமயம் சார்ந் தது மட்டும் எனச் சுருங்கி நிற்பதில்லை; வெறும் நம்பிக்கை சார்ந்தது மட்டும் எனக் கருதப்படுவதில்லை. திருவிழாவில் குதூகலம், மகிழ்ச்சி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உறவினர்களை வரவேற்பது, அவர்களுக்குத் தின்பண்டம், உணவுகள் தயாரிப்பது; திருவிழாவில் வீட்டுக்குத் தேவையான சாமான்கள் வாங்குவது; கேளிக்கை நிகழ்ச்சிகளில் ஈடுபடுவது; அன்னதானம், மோர்தானம் என அவரவர் வசதிக்கேற்ற தானங்கள் வழங்குவது என இதன் களம் பரவிக் காணப்படுவதால் திருவிழாவின் களம் சமயம் என்பதையும் தாண்டி விரிந்து செல்கிறது. இது வாழ்க்கையின் பல தரப்பட்ட தளங்களையும் ஒன்றிணைக்கின்ற ஒரு பெருங்களமாக வடிவம் பெறுகிறது.

திருவிழாக் களமென்பது நம் வாழ்வின் பரந்துபட்ட (macrocosmic), உலகின் பேரியல்புகளை ஒரு நுண்ணியல் வடிவமாகச் (microcosmic) சுருக்கி அமைக்கின்றது. இந்த நுண்ணியல் தளத்தில் மக்களின் அண்மையில் எல்லாமே காட்சி வெளிக்குள் மிக அடர்த்தியுடன் வரிசைப்பட்டு நிற்கின்றன. இரும்புச் சாமான்களா? மாட்டுக்கு வேண்டிய கயிறு வகைகளா? பாத்திர வகைகளா? பாய், கூடை, முறம் வேண்டுமா? வித விதமான அழகுப் பொருட்களா? துணிமணிகளா, குளிர்பானங்களா? வண்ணமும் வனப்புடைய இனிப்பு வகைகளா? உணவுப் பண்டங்களா, கிராமத்து நுங்கு, வெள்ளரிக் காய்களா? பச்சை குத்திக் கொள்ள வேண்டுமா? ராட்டினம் ஆட வேண்டுமா, சுய உதவிக் குழுக்களின் நுகர்வுத் தயாரிப்புகள் வேண்டுமா? இலவச மோர், உணவு வேண்டுமா? இவை போன்ற இன்னும் எண்ணற்ற வகையினங்கள் யாவும் திருவிழா கடை வீதிகளின் வளைவு, நெளிவு வரிசையில் ஒன்றையடுத்து ஒன்று நெருக்கிக் கொண்டு மக்களின் நுகர்வுக்காகக் காத்துக் கிடக்கின்றன.

திருவிழா அல்லாத நாட்களில் இப்பரந்த உலகில் இவற்றை இடம் விட்டு இடம் சென்று வாங்க வேண்டியிருக்கும். ஆனால் திருவிழாவில் இவையாவற்றையும் மிகச் சுருங்கிய நுண்ணியல் களத்தில் மிக நெருக்கமாக வரிசைபட்டு நிற்பது என்பதே திருவிழா சமயத்தையும் தாண்டிய வெளியாகப் பரிணமிக்கிறது. இதனைச் சமயத்தின் பெருவெளியில் சமூகத்தின் நுண்வெளி கட்டமைவதாகக் கொள்ளலாம்.

இப்போதைய நுகர்வுப் பண்பாட்டை மையமிட்ட வாழ்க்கை முறையில் திருவிழாக் களம் என்பது மேலும் விரிவு பெற்ற வணிக மையமாகவும் விளம்பர மையமாகவும் காட்சியளிக்கின்றது; செயல்படுகின்றது.

2003 ஆம் ஆண்டு மாசிமகத்தில் ராம்கோ சூப்பர் கிரேட் சிமெண்ட் நிறுவனத்தார் குளிர் மோர் இலவசமாகக் கொடுத்தனர். ஸ்ரீ சத்யசாயி சேவா சமிதி நிறுவனத்தாரும், புதுவை ஸ்ரீ ஐயப்ப சேவா சங்கத்தாரும், பழனி பாத யாத்திரைக்குழுவினரும் இலவச மோர், அன்னதானம் அளித்தனர். மேலும் புதுவை வாணியர் சங்கம், விஜய் ரசிகர் மன்றம், ராஜ்பவன் வட்டார காங்கிரஸ், சிந்தனைச் சிற்பி சிங்காரவேலர் சமூக சேவை இயக்கம் ஆகியன மோர் பந்தல், தண்ணீர் பந்தல் அமைந்தன. ஸ்ரீ குரு அக்காசுவாமிகள் திருக்கோயில் சார்பாக 2500 பேருக்கு இலை போட்டு சாப்பாடு போடப்பட்டது. மகாத்மா காந்தி தொண்டு நிறுவனத்தார் உள்ளிட்ட மேலும் சில தனி நபர்கள் பல்வேறு வகையான தானங்களைச் செய்தனர். இவை தவிர நகைக் கடை விளம்பர பேனர்கள், தினமலர் நாளிதழின் வரவேற்பு சுவரொட்டிகள், மகத் திருவிழாவினைத் தங்கள் விளம்பரக் களமாக அமைத்துக் கொண்டன.

○

சாதி பேதமற்ற மாசிமகம்: செஞ்சி ரங்கநாதர், தீவனூர் ஸ்ரீ பொய்யா விநாயகர், மைலம் ஸ்ரீ சிவசுப்பிரமணியர் ஆகிய நெடுந்தொலைவிலிருந்து வரும் சாமிகள் முதற்கொண்டு புதுவைக்கருகிலிருந்து வரும் சாமிகள் வரை அனைத்துச் சாமிகளும் தீர்த்தவாரிக்கு வரும் பயணத்திலும், தீர்த்தவாரி கண்டு திரும்பும் பயணத்திலும் வழிநெடுக மக்களுக்குக் காட்சி தருகின்றனர்.

பலரும் தங்கள் வீட்டு எதிரில் சாமி வரும்போது தேங்காய், பழம், ஊதுவத்தி, கற்பூரம் கொடுத்து தீபாராதனை செய்கின்றனர். வசதி குறைந்தவர் கற்பூரம் மட்டும் கொடுத்து கும்பிடுகின்றனர். வசதியில்லாத இன்னும் சிலர் சாமி எதிரே வந்து கையெடுத்துக் கும்பிடுகின்றனர். இந்த அனைத்துத் தரப்பினருக்கும் ஒரே சீராகப் பூசகர்கள் கற்பூர ஆராதனை காட்டி திருநீர் / துளசி தீர்த்தம் கொடுக்கின்றனர். வழி நெடுகிலும் ஒவ்வொரு ஊருக்கடுத்தும் சேரியைக் கடக்கும் போது அப்பகுதியில் உள்ள அடித்தள மக்கள் தனியாகவோ கூட்டாகவோ தீபாராதனைத் தட்டு கொண்டு வந்து கொடுத்தும், சிலர் கற்பூரம் மட்டும் கொடுத்தும், சிலர் வெறுமனே சாமியைக் கும்பிட வருகின்றனர். இவர்கள் அனைவருக்கும் ஐயர் / பூசகர் தீபாராதனை செய்து திருநீறு / துளசி, தீர்த்தம் கொடுக்கின்றனர். செஞ்சி ரங்கநாதரை வழிபடும் அடித்தள மக்களுக்கும் மற்ற சாதி இந்துக்களுக்குச் செய்வது போலவே ஐயர் தீர்த்தம், துளசி கொடுத்துச் சடாரியைத் தலையில் வைக்கிறார்.

திருவிழா குறித்த பல ஆய்வுகளில் குறிப்பிட்டுள்ள படி 'தீண்டத் தகாதவர்கள்' என்னும் கருத்தோட்டத்தில் அடித்தள மக்கள் திருவிழா நிகழ்வின் மையத் தளத்திற்கு நுழைய முடியாமை ஒருபுறமிருந்தாலும், திருவிழாவில் அவர்களுக்கென்ற சில பங்கு பணிகளைச் செய்வதன் மூலம் அவர்கள் இரட்டை நிலை சார்ந்தவர்களாக (முழுமையாகப் பங்கேற்காதவர்கள், ஓரளவே பங்கேற்பவர்கள்) உள்ளனர்.

கிராமத்திருவிழாவில் கிராமத்திற்குள் மட்டும் வீதியுலா வருவது போல் அல்லாமல் மாசிமகத்தின் போது அனைத்துத் தெய்வங்களும் அதனதன் இருப்புக்கு வெளியே வருவதனால் அவை அனைவருக்குமான தெய்வங்களாக மாற்றம் பெறுகின்றன. கிராமத் திருவிழாக்களில் அடித்தளத்தவர் பங்குபணி தவிர்க்கமுடியாதவை என்னும் தளத்தில் அவர்களின் பங்கேற்பு அத்திருவிழாவை நடத்துவதற்கு முக்கியம் என்னும் வகையில் மட்டுமே அவர்களின் பங்கேற்பு அமைகிறது (டெலீஜ் 1997; மொபாத் 1979). ஆனால் விடுதலைக்குப் பின் வட்டார அளவிலும் தேசிய அளவிலும் அடித் தளத்தவர் பெறும் ஈர்ப்பு நிலையின் காரணமாக பாரம்பரியமாக நடந்து வரும் திருவிழாக்களில் கூட சில மாற்றங்கள் ஏற்படுவதை மைன்ஸ் (2002) தமிழகத்தரவுகளைக் கொண்டு காட்டுகிறார். மாசி மகத் தரவுகளுங்கூட இதனை வலுப்படுத்துகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மாசிமகத்திற்குச் செல்லும் வழியிலும் திரும்பும் வழியிலும் சாமிகள் எல்லா தரப்பினருக்கும் காட்சி கொடுத்து, அவர்களின் அர்ச்சனைகளை, தீபாராதனைகளை ஏற்கின்றன. ஊர்த்திருவிழாக்களில் பேணப்படும் சாதி மத பேதங்கள் ஊர் என்னும் வரையறையுடன் கூடிய எல்லையைத் தாண்டி விடுவதன் மூலம் இவ்வேறுபாடுகளை வலியுறுத்துவதில்லை. மாசி மகத் திருவிழாவைப் பொறுத்தவரை ஊரின் வரையறைக்குள் மட்டுமே நிலவும் சாதியும் பேதமும் மறைந்து போகின்றன. இவ்வாறான போக்குகள் பிற தளங்களில் எங்கெல்லாம் மேலெழுகின்றன என்பது ஆய்வுக்குரியதாகிறது.

முடிவுரையாக: இக்கட்டுரைக்கான தரவுகளைக் கருத்தில் கொண்டு பார்த்தோமானால் தொகுப்புரையாகச் சில மையக் கருத்துக்களை இனங்காண முடியும்.

மாசிமகம் என்றால் மாசிமாதம் மக நட்சத்திரத்தன்று கடவுளரெல்லாம் கடலில் தீர்த்தவாரி காணுதலும், மக்கள் புனித நீராடுதலும், பாவங்களைக் கழுவிக் கொண்டு புண்ணியத்தைத் தேடுதலும், செல்வந்தர்கள் உபயதாரர்களாக நின்று தெய்வங்களுக்குப் பெரும் பொருட்செலவில் சடங்கியல் வைபவம் செய்து திருவருள் பெறுதலும், குடிமக்கள் தீபாராதனை காட்டி அருள் பெறுதலும், எளியோர் கையெடுத்துக் கும்பிட்டு தரிசனம் பெறுதலும் என்னும் நிகழ்வு முறையே முதன்மையான நிகழ்வுகள் என எண்ணத் தோன்றும். இது புறநிலையில் வெளிப்படுவதாகும்.

கிராமத் திருவிழாக்கள் இந்து முடியாட்சியின் நுண்ணியல் வடிவமாகப் பன்னெடும் நூற்றாண்டுகள் நிலைபெற்று வர, மாசிமகம் போன்ற பெரும் பரப்பிற்குரிய திருவிழா பேரரசுகளின் உருவாக்கத்தின் தேவையினால் எழுந்த. பேரரசுகளின் பெரும் நாட்டாட்சிப் பரப்பை வளப்படுத்தவும் ஒருங்கிணைக்கவும் கோயிலை மையமிட்ட சமய நிகழ்வுகள் மன்னர்களுக்கு உதவியாக அமைந்தன. இந்நிலையில் மாசிமகத் திருவிழாவானது மரபான கிராமியத் திருவிழாக்களின் நிலையிலிருந்து விலகி பெரும் நாட்டாட்சிப் பரப்பினை ஒன்றிணைக்க உதவியுள்ளது.

தமிழ் மண்ணின் நீண்ட பரிணாமத்தில் அமைப்பு அடிப்படையில் வேறுபடும் இரண்டு வகையான திருவிழாக்கள் நிலைபேறு கொண்டன. ஒன்று: ஆண்டாண்டுக் காலமாகக் குட்டிக் குடியாட்சிகளாகத் திகழ்ந்து வரும் கிராமங்களில் 'கிராமத்தை மையமிட்ட, அக்கிராம மக்களை மையமிட்ட "கிராமத் திருவிழாக்கள்". மற்றொன்று: மன்னனின் முடியாட்சிக்குரிய பெரும் நிலப்பரப்பின் வளமைக்கும் ஒன்றியத்திற்கும் வழிகோல ஏற்பட்ட பெருங்கோயில்களில் உருவான 'மன்னனையும் நாட்டையும் மையமிட்ட திருவிழாக்கள்'.

இவற்றின் புதைநிலை அசைவியக்கம் வேறானவை. இச்சமய நிகழ்வின் போது கடவுளர்களின் பயண எல்லைக்குட்பட்ட நிலப்பரப்பின் ஒருங்கிணைவும், அந்நிலப் பரப்பில் வாழும் மக்களின் மரபான சமூக உறவுகள் புதுப்பிக்கப்படுதலும் புத்தாக்கம் பெறுதலும் உறுதிப்படுத்தப்படுவதும் மாசிமகத்தின் கண் நிகழும் அசைவியக்கத்தில் ஆழ்நிலைப்பட்டவை.

மாசிமகத்தின் போது தெய்வங்கள் பரந்த நில எல்லைகளையும் சமூக எல்லைகளையும் தன்வயப்படுத்திக் கொள்கின்றன. இந்துத்துவத்திற்குள் செயல்படும் சமூக எல்லைகளின் அடையாளம் இப்பெருவிழாவில் ஒரு கணம் அவற்றின் இறுகிய நிலையிலிருந்து நீர்மத்தன்மைக்கு மாறுகின்றன என்றாலும், மறுநிலையில் சமூக உறவுகளின் அசைவியக்கம் சடங்கியல் தளத்தின் அடையாளத்தோடு மேலெழுந்து உறுதிப்படுத்தப் படுகின்றன.

தெய்வங்கள் தீர்த்தவாரிக்கு வருகின்ற பயணத்திலும், தீர்த்தவாரி முடிந்து மீண்டும் திரும்பிச் செல்லும் பயணத்திலும் ஆண்டுக்கொரு முறை பரந்துபட்ட நிலப்பரப்பில் நீண்ட தூரம் பயணம் செய்கின்றன. இப்பயணத்தின்போது இப்பரந்துபட்ட நிலப்பரப்பில் வாழும் பலதரப்பட்ட மக்கள் தங்களின் நடைமுறையில் உள்ள இயல்பான சமூக உறவுகளையும், மாற்றத்தை நோக்கிய உறவுகளையும், முரண்பாட்டு உறவுகளையும் சமயம்சார்ந்த இத்திருவிழாத்தளத்தின் அசைவியக்கத்தில் வெளிப்படுத்துகின்றனர். இதனால் மரபான சமூக உறவுகள் தக்கவைக்கப்படுதலும் மாறிவரும் உறவுகளின் வெளிப்பாடு பெறுதலும் மாசிமகத்தின் கண் நிகழும் அசைவியக்கத்தில் ஆழ்நிலைப்பட்டவை.

வேதநெறிக்குட்பட்ட பெருங்கோயில்களின் சாமிகள் தீர்த்தவாரி காண முற்பட்ட சூழலுக்குப் பின் கிராமத் தெய்வங்களும் அவற்றை அடியொற்றி தீர்த்தவாரி காண முற்பட்டன. வைதிகமயமாக்கலின் தொடர்ச்சியால் இன்று அதிக எண்ணிக்கையில் சாமிகள் தீர்த்தவாரி காண்கின்றன.

சுருக்கமாகச் சொல்வதாயின் மாசிமகம் என்னும் இச்சமய நிகழ்வில் 'நிலம்-சாதி-சாமி' என்னும் தளங்களின் ஊடான ஒரு விரிவெல்லை கொண்ட அசைவியக்கம் தமிழர் திருவிழாக்களிலேயே பல தனித்துவங்களைக் கொண்டதாக உள்ளது.

பின்னிணைப்பு - 1

புதுவையில் 2003ஆம் ஆண்டு மாசி மகத்தின்போது
தீர்த்தவாரி காண வந்த சாமிகள்

1. அருள்மிகு பச்சைவாழியம்மன், வைத்திக்குப்பம்
2. ஸ்ரீ ரங்கநாதப் பெருமாள், சிங்கவரம், செஞ்சி
3. அருள்மிகு ஸ்ரீ சிவசுப்பிரமணியர், மைலம்
4. ஸ்ரீ பொய்யாமொழி விநாயகர், தீவனூர்
5. ஸ்ரீ வரதராஜப் பெருமாள், புதுவை
6. முத்துமாரியம்மன், பாலாஜி தியேட்டர், புதுவை.
7. ஸ்ரீ சாலை விநாயகர், சோலைநகர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

8. ஸ்ரீ முத்தாலம்மன், வைத்திநகர்
9. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், குருசுக்குப்பம்
10. ஸ்ரீ அங்காளபரமேஸ்வரி, வம்பாகீரப்பாளையம்
11. அருள்மிகு ஸ்ரீ வரதவல்லி மாரியம்மன், மஞ்சினி நகர், புதுவை-5
12. அருள்மிகு ஸ்ரீ ஜெயங்கொண்ட விநாயகர், முத்தைய முதலியார்பேட்டை
13. ஸ்ரீ சுந்தர விநாயகர் சிவசுப்பிரமணிய சுவாமி, முத்தியால்பேட்டை
14. ஸ்ரீ அங்காளபரமேஸ்வரி, அங்காளம்மன் நகர், புதுவை-3
15. ஸ்ரீ சக்தி சாலை மாரியம்மன், முத்தியால்பேட்டை
16. ஸ்ரீ செல்வ விநாயகர், கடைத்தெரு, முத்தியால்பேட்டை
17. அருள்மிகு ஸ்ரீ ஆனந்த முத்துமாரியம்மன், புதுவை.
18. அருள்மிகு ஸ்ரீ பொன்னுமாரியம்மன், வேலாயுதபிள்ளை நகர், புதுவை
19. ஸ்ரீ பர்வதவர்த்தினி ஸ்ரீ இராமலிங்கேஸ்வரர், நெட்டப்பாக்கம்
20. ஸ்ரீ பச்சைமுத்து மாரியம்மன், அண்ணா சாலை
21. ஸ்ரீ பாலமுருகன், பெரியகாலாப்பட்டு
22. ஸ்ரீ காமாட்சியம்மன், புதுவை
23. பேத்தலூர் ஸ்ரீமத் விராட் வீரபிரமேந்திர சுவாமிகள், திண்டிவனம்
24. ஸ்ரீ முத்தையசுவாமி, முத்தைய முதலியார்பேட்டை
25. அருள்மிகு சிவகடையப்பர், பேட்டையான் சத்திரம், புதுவை-9
26. ஸ்ரீ ஸ்ரீராகவேந்திர பக்தர்கள் சாமி,
27. அருள்மிகு முத்துமாரியம்மன், புதுவை
28. ஸ்ரீ நாகாத்தம்மன், கொட்டுப்பாளையம்.
29. ஸ்ரீ அங்காள பரமேஸ்வரி, புதுவை
30. அருள்மிகு ஸ்ரீ ஆலடியம்மன், சின்ன கோட்டகுப்பம்பாதை
31. ஸ்ரீ மணக்குள விநாயகர், புதுவை
32. ஸ்ரீ பாலவிநாயகர், மணக்குள விநாயகர் கோயில், புதுவை
33. அருள்மிகு வேதபுரீஸ்வரர், புதுவை
34. அருள்மிகு ஆதிபராசக்தி, மேல்மருவத்தூர்
35. அருள்மிகு சிவசுப்பிரமணிய சுவாமி, லாஸ்பேட்டை
36. ஸ்ரீ சஞ்சீவி விநாயகர், தன்வந்திரி நகர், கோரிமேடு
37. ஸ்ரீ தண்டுமுத்து மாரியம்மன், சின்ன சுப்பிராயப்பிள்ளை தெரு, புதுவை
38. ஸ்ரீ பச்சைவாழியம்மன், சின்ன கோட்டக்குப்பம்
39. ஸ்ரீ மனோன்மணியம்மன், கேன்டீன் வீதி, புதுவை
40. ஸ்ரீ முத்தாலம்மன், அரவிந்தர் வீதி, புதுவை
41. ஸ்ரீ கௌசிக பாலசுப்பிரமணிய சுவாமி, தெற்கு புல்வார்
42. ஸ்ரீ கதிர்வேல் சுவாமி, கதிர்காமம்
43. ஸ்ரீ தேவி துளசி முத்துமாரியம்மன், தெற்கு புல்வார் (ரயிலடி)
44. அருள்மிகு சிவசுப்பிரமணிய சுவாமி, பெத்துசெட்டிப்பேட்டை
45. ஸ்ரீ சுந்தரவிநாயகர், புதுவை சேன்சிமோன்பேட்டை
46. ஸ்ரீ தென்கலை ஸ்ரீ சீனிவாசப் பெருமாள், முத்தியால்பேட்டை
47. ஸ்ரீ சௌடாம்பிகை அம்மன், முத்தியால்பேட்டை
48. ஸ்ரீ சுப்பிரமணியசாமி, சண்முகாபுரம்
49. ஸ்ரீ வரதராஜப்பெருமாள், தொண்டமாநத்தம்
50. ஸ்ரீ முத்துபுத்துளாய் ஏழைமாரியம்மன், முத்தியால்பேட்டை
51. ஸ்ரீ உலகமுத்துமாரியம்மன், பாரதிபுரம் (கோவிந்த சாலை)
52. அருள்மிகு ஸ்ரீ தேசமுத்துமாரியம்மன், கோட்டக்குப்பம்
53. ஸ்ரீ சாமுண்டீஸ்வரி அம்மன், ஓர்லயன்பேட்டை
54. ஸ்ரீ துளுக்கானத்தம்மன், கல்வே பங்களா, புதுவை
55. ஸ்ரீ சாலை விநாயகர், புதுவை
56. அருள்மிகு சித்திபுத்தி செல்வ விநாயகர், சாரம்
57. ஸ்ரீ கருமுத்து மாரியம்மன், கருவடிக்குப்பம்
58. ஸ்ரீ சீரடிசாயிபாபா, சீரடி சாயிபாபா நகர், புதுவை-14
59. ஸ்ரீ நாகமுத்தம்மன், காமாட்சியம்மன் கோயில் வீதி
60. அருள்மிகு ஸ்ரீ சுமுகவிநாயகர், ரெயின்போ நகர்
61. ஸ்ரீ விஜய கணபதி, வெங்கட்டா நகர்
62. ஸ்ரீ சித்தி விநாயகர், காந்தி வீதி, புதுவை
63. அருள்மிகு ஸ்ரீ ஏழைசுந்தரி முத்துமாரியம்மன், முத்தியால்பேட்டை
64. ஸ்ரீ தேவி அஷ்டலக்ஷ்மி முடக்குமாரியம்மன், கோவிந்த சாலை, புதுவை-1
65. ஸ்ரீ ராஜகணபதி, முத்தியால்பேட்டை
66. ஸ்ரீ சிங்கிரிகோவில் ஸ்ரீ லட்சுமி நரசிம்மசுவாமி, அபிஷேகப்பாக்கம்
67. ஸ்ரீ வரசித்தி விநாயகர், லட்சுமிபுரம், ஆரோவில்
68. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், பூமியான்பேட்டை
69. ஸ்ரீ கல்கி திருக்கோயில், ரெட்டியார்பாளையம்
70. ஸ்ரீ திரௌபதியம்மன், ஈசுவரன் கோயில் வீதி
71. ஸ்ரீ அருள்மிகு கெங்கைமுத்துமாரியம்மன், முத்துமாரியம்மன் கோயில் வீதி, புதுவை
72. ஸ்ரீ கடைத்தெரு விநாயகர், முத்தியால்பேட்டை
73. ஸ்ரீ லக்ஷ்மி ஹயக்கிரீவர் பெருமாள், இராமகிருஷ்ணா நகர், புதுவை
74. ஸ்ரீ கற்பக விநாயகர், கம்பன் நகர்
75. ஸ்ரீ பொன்னி அம்மன், சோலை நகர்
76. சுயம்பு ஸ்ரீ ஆதிபராசக்தி, இறையானூர், திண்டிவனம்
77. ஸ்ரீ சுடலை காக்கும் அங்காளபரமேஸ்வரி, வைத்திக்குப்பம்
78. ஸ்ரீ உலகமுத்து மாரியம்மன், பாரதி வீதி

7.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

2003 ஆம் ஆண்டு திருக்காஞ்சி
சங்கராபரணி ஆற்றுத் தீர்த்தவாரிக்கு வந்த சாமிகள்
(தீர்த்தவாரிக்குப்பின் சங்கராபரணி வடகரையில் உள்ள
ஸ்ரீ விஸ்வநாதர் ஆலயம் முன்பு எழுந்தருளிய சாமிகள்)

1. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், சேந்தநத்தம்
2. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், ஆத்துவாய்க்கால்பேட்டை
3. ஸ்ரீ மாரியம்மன், அருமாத்துபுரம் (பேட்)*
4. ஸ்ரீ ஊத்துகாட்டம்மன், குப்பம் (பேட்)
5. அருள்மிகு பொதுப்பிள்ளையார், O.K பாளையம்
6. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், G.N பாளையம்
7. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், ஒதியம்பட்டு (பேட்)
8. ஸ்ரீ பெரியபாளையத்தம்மன், உத்திரவாகிணி பேட்
9. ஸ்ரீ மீனாட்சியம்மன், பிச்சைவீரன்பேட்
10. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், குப்பம்
11. ஸ்ரீ செங்கழுநீரம்மன், கொம்பாக்கம்
12. ஸ்ரீ திரௌபதியம்மன், சந்திக்குப்பம்
13. ஸ்ரீ பாலமுத்துமாரியம்மன், தட்டாஞ்சாவடி
14. ஸ்ரீ செல்வ முத்துமாரியம்மன், வி.மணவெளி
15. ஸ்ரீ செல்வ முத்துமாரியம்மன், குருவப்ப நாயக்கன்பாளையம்
16. ஸ்ரீ மீனாட்சி சுந்தரேசுவரர், உழவர்கரை
17. ஸ்ரீ திருக்காமேஸ்சுவரர், வில்லியனூர்
18. ஸ்ரீ வில்வநாதர் ஸ்ரீ ஓசூர் மாரியம்மன், கணுவாய்பேட்டை
19. ஸ்ரீ சுந்தரமூர்த்தி விநாயகர், வில்லியனூர்
20. ஸ்ரீ முத்தால்வாழியம்மன், மேலாண்டை வீதி, வில்லியனூர்
21. ஸ்ரீ அசோக மாரியம்மன், கோட்டைமேடு, வில்லியனூர்
22. ஸ்ரீ வலம்புரி விநாயகர், வில்லியனூர், ரமேஷ் தியேட்டர்
23. ஸ்ரீ செங்கழுநீரம்மன், முத்திரைப்பாளையம்
24. ஸ்ரீ அங்காளபரமேஸ்வரி, கணுவாய்பேட்டை
25. ஸ்ரீ சங்கர விநாயகர், இராமநாதபுரம்
26. ஸ்ரீ ஏழை மாரியம்மன், பெரம்பை
27. ஸ்ரீ பேட்டை வாழியம்மன், வாழப்பட்டாம்பாக்கம்
28. ஸ்ரீ மாரியம்மன், முருங்கப்பாக்கம்
29. ஸ்ரீ பால்முத்துமாரியம்மன், வில்லியனூா
30. அருள்மிகு செங்கழுநீரம்மன், முத்திரைபாளையம்
31. ஸ்ரீ போத்தியம்மன், கூடப்பாக்கம் (பேட்)
32. ஸ்ரீ தென்கலை ஸ்ரீ வரதராசப் பெருமாள், வில்லியனூர்

---

* சேரி என்பது இன்றைய பேச்சு வழக்கில் 'பேட்' என வழங்கப்படுகிறது

2003 ஆம் ஆண்டு திருக்காஞ்சியில்
தீர்த்தவாரிக்குப் பின் தென்கரையில் ஸ்ரீ கங்கா வராக நதீஸ்வரர் (சிவன்)
ஆலயத்தின் முன் எழுந்தருளிய சாமிகள்

1. ஸ்ரீ நாகமுத்து மாரியம்மன், திருக்காஞ்சி
2. ஸ்ரீ ஏழைமாரியம்மன், செம்பியப்பாளையம்
3. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், பெருங்களூர் (பேட்)
4. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், கீழ்சாத்தமங்கலம் (பேட்)
5. ஸ்ரீ மாரியம்மன், ஏம்பலம்
6. ஸ்ரீ சிவசுப்ரமணியர், கரிக்கலாம்பாக்கம்
7. ஸ்ரீ குமரேஸ்வரன், உழந்தைகீரைப்பாளையம்
8. அருள்மிகு படவீட்டம்மன், புதுக்கடை
9. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், மேல் திருக்காஞ்சி
10. ஸ்ரீ எல்லைமுத்துமாரியம்மன், பங்கூர்
11. ஸ்ரீ நெசனூர் அம்மன், கோர்க்காடு
12. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், ஆண்டியார்பாளையம்
13. ஸ்ரீ ரேணுகா பரஞ்சோதியம்மன், மேட்டுக்குப்பம்
14. ஸ்ரீ ரேணுகைமாரியம்மன், கீழ்சாத்தமங்கலம்
15. ஸ்ரீ செங்கழுநீரம்மன், கிளிஞ்சிக்குப்பம்
16. ஸ்ரீ துளுக்கானத்தம்மன், கீழ்அக்ரகாரம்
17. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், திருக்காஞ்சி (பேட்)
18. ஸ்ரீ செங்கழுநீரம்மன், பண்ணக்குப்பம்
19. ஸ்ரீ ஆரணி பெரியபாளையத்தம்மன், உறுவையார் (பேட்)
20. ஸ்ரீ துளுக்கானத்தம்மன், கிளிச்சிக்குப்பம் (பேட்)
21. ஸ்ரீ எல்லையம்மன், கோர்க்காடு
22. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், மங்கலம் (பேட்)
23. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன், பங்கூர் (பேட்)
24. ஸ்ரீ செங்கேணி அம்மன், புதுக்கடை
25. ஸ்ரீ துளுக்கானத்தம்மன், கரிக்கலாம்பாக்கம்
26. ஸ்ரீ ஏழைமாரியம்மன், அரியூர் (பேட்)
27. அருள்மிகு வீரபத்திரர், புதுக்கடை

புதுவை நகரிலும் புதுவையை ஒட்டிய திருக்காஞ்சியிலும் சேர்த்துப் பார்த்தால் மாசிமகத்தின்போது புதுவையின் 10 கி.மீ. வட்டாரத்தில் மொத்தமாக 130-140 சாமிகள் தீர்த்தவாரி கண்டன. பெரியகாலாப்பட்டு, வீராம்பட்டினத்தில் கலந்து கொண்ட ஏறக்குறைய 20 சாமிகளையும் சேர்த்துப் பார்த்தால் புதுவையை ஒட்டி ஏறக்குறைய 160 சாமிகள் தீர்த்தவாரி கண்டன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பின்னிணைப்பு - 2

செஞ்சி ரங்கநாதர் குழு:
செஞ்சி ரங்கநாதர் சாமியைத் தூக்கி வரும் குழுவினரும்
அவர்களின் பங்குபணிகளும்

1.	சாமி தூக்குவோர் (கவுண்டர்) (சிங்கவரத்திலிருந்து புதுவைக்கும், புதுவையிலிருந்து சிங்கவரத்திற்கும் ரங்கநாதரைப் பல்லக்கில் வைத்துத் தோளில் சுமந்து செல்வோர்)	40 பேர்
2.	தீவட்டிக்காரர் (கவுண்டர்) (சாமியின் முன் தீவட்டி பிடிப்போர்)	- 2 பேர்
3.	ஏகாலி (வண்ணார்) (தீவட்டிக்கு எண்ணெய் ஊற்றுபவர்)	2 பேர்
4.	மேளக்காரர் (அம்பட்டர்) (மேளம், நாதஸ்வரம், ஆர்மோனியப்பெட்டி, நகார், தாளம் ஆகியவற்றை இசைப்பவர்கள்)	- 5 பேர்
5.	வெடிகாரர் (வேட்டைக்காரர்/நாயக்கர்) (சிங்கவரம் கோயில் காவல்காரர், வெடிபோடும் வேலை, மகத்தின் போது சாமியை இறக்கி வைக்கும் இடங்களில் முக்கியமாகவும், மற்ற நேரங்களில் பொதுவாகவும் காவல் காப்பவர்)	2 பேர்
6.	தோட்டக்காரர் (கவுண்டர்) (கைவிளக்கு ஏற்றுபவர், திருசனம் ஊதுபவர்)	- 2 பேர்
7.	நாட்டாமை (கவுண்டர்) (மேற்கூறிய 53 பேருக்கும் தலைவர்; இக்குழுவினரிடம் சச்சரவுகள் ஏற்பட்டால் தீர்த்து வைப்பவர்; அவர்களின் பணியை ஒருங்கிணைப்பவர்; சிங்கவரத்திலிருந்து சாமியைக் கொண்டு வந்து மீண்டும் அங்குப் பத்திரமாகத் திரும்பும் வரை அனைவரையும் ஒருங்கிணைப்பவர்)	1 பேர்
8.	கோயில் மணியக்காரர் (நாயக்கர்) (கோயில் நிர்வாகி, குழுவினருடன் வந்திருந்து அவர்களை ஒருங்கிணைத்துச் செயல்படுபவர்)	1 பேர்
9.	ஐயர் (வழி நெடுகிலும் மக்களுக்குத் தீபாராதனை செய்பவர்)	1 பேர்
	மொத்தம்	56 பேர்

உசாத்துணைகள்

இராசேந்திரன், கோ. 2003. "செயல்பாட்டுக் கோட்பாட்டுப் பார்வையில் வாழை மட்டையடித் திருவிழா". *தஞ்சை நாட்டுப்புறவியல் நூலிலுள்ள கட்டுரை*, பக். 166-71. தொகுப்பாசிரியர் ஆறு. இராமநாதன், ஆ. சண்முகம். சென்னை: தன்னனானே.

காசிநாதன், நடன. 1993. *தொல்லியல் நோக்கில்*. சென்னை: அன்றில் பதிப்பகம்.

பரமசிவன், தொ. 2001. *பண்பாட்டு அசைவுகள்*. நாகர்கோவில்: காலச்சுவடு.

பாரதி, பக்தவத்சல. 2002. *தமிழர் மானிடவியல்*. சிதம்பரம்: மெய்யப்பன் பதிப்பகம்.

---------. 2003-04. மாசிமகம்: களப்பணி விவரங்கள் (கையெழுத்துப் படி).

பூலோகசிங்கம், பொ. 1990. *இந்துக் கலைக்களஞ்சியம்* (பகுதி-1) கொழும்பு: இந்து சமயம், இந்து கலாச்சார அலுவல்கள் திணைக்களம், இந்து சமயம், இந்து கலாச்சார இராஜாங்க அமைச்சு.

முத்தையா, இ. 1996. *நாட்டுப்புறச் சடங்குகளும் மனித உறவுகளும்*. மதுரை: அரசு பதிப்பகம்.

Beck, Brenda E.F. 1981. "The Goddess and the Demon: A Local South Indian Festival and its Wider Context". *Purusartha* 5: 83-136.

Dirks, Nicholas. 1987. *The Hallow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Frasca, Richard A. 1990. *The Theatre of Mahabharatha: Terukuthu Performance in South India*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Fuller, C.J. 1992. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press.

------------- 2002. "Rituals of the Village". In Vandana Madan (ed.) *The Village in India*, pp. 271-97. New Delhi: Oxford University Press.

Good, Anthony. 1985. "The Annual Goddess Festival in a Tirunelveli Village". *South Asian Social Scientist* 1,2: 119-67.

Harman, William P. 1992. *Sacred Marriage of a Hindu Goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass.

McGilvray, Dennis B. 1998. *Symbolic Heat: Gener, Health and Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka*. Ahmedabad: Mapin Publishing Pvt. Ltd.

Mines, Diane P. 2002. "Hindu Nationalism, Untouchable Reform, and the Ritual Production of a South Indian Village". *American Ethnologist* 29, 1: 58-85.

Moffatt, M. 1979. *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*. Princeton: Princeton University Press.

Parry, J. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press (Indian edition by Foundation Books, New Delhi).

Stein, Burton. 1980. *Peasant State and Society in Medieval South India*. Delhi: Oxford University Press.

Tanaka, Masakazu. 1997. *Patrons, Devotees and Goddesses: Ritual and Power among the Tamil Fishermen of Sri Lanka*. New Delhi: Manohar

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

7

சமூக மானிடவியல் புலமாகக் கட்டடக்கலை

என். சண்முகலிங்கன்

சமூக மானிடவியல் புலமாகக் கட்டடக்கலை (architecture as a site for social anthropology) இக்கட்டுரைக்கான ஆய்வுப் பொருளாகும். கட்டடக் கலை என்பது மனித நாகரிகத்தின் குறிகாட்டியாகக் கொள்ளப்படுவது. இதன் வழி மனிதனின் புலமைசார் ஆக்கத்திறன் வளர்ச்சியின் வெளிப்பாடாகவும் கருதப்படுவது. காட்டுமரப் பொந்துகளில் - குகைகளில் வாழ்ந்த ஆதிமனிதனிலிருந்து நாட்டு-நகர அமைப்புகளைக் காணும் நவீன மனிதன் வரை கட்டடக்கலை வரலாறு நீள்வது. மனித பண்பாட்டு இயக்கங்கள் - வரலாறுகள் யாவும் இந்தக் கலையின் மேம்பாட்டிலே கலந்து இசைந்துள்ளன. கட்டடம் என்பது சமூகத்தின் இருப்பிடமாய், அதன் வாழ்வுக் கோலங்களின் வடிவமைப்பாய் காலவெளியையும் தாண்டி வாழ்கின்றது. பொருள்சார் சமூக உண்மைக்கு எடுத்துக்காட்டாக தொல்சீர் சமூகவியலாளரான துர்க்ஹைம் (Durkheim) கட்டடக்கலையைக் காண்பது இந்தத் வகையில்தான். இந்த தளத்தில்தான் மானிடவியல், சமூகவியல் ஆகிய அறிவுப்புலங்களும் கட்டடக்கலையும் சந்தித்துக் கொள்கின்றன.

மனித இனம் பற்றிய முழுதளாவிய அறிவுத்திரளான மானிடவியலின் கட்டடக்கலைசார் ஆர்வம் அதன் தொடக்க கால முதலே முளைவிடும். மனிதப் படிமலர்ச்சி தொடர்பான அதன் தேடல்களிடை ஆதிசமூக அமைப்புகளை-உறவுகளைத் தெரிந்து கொள்வதில், தெளிந்து கொள்வதில் வாழிடக் கோலங்கள் பற்றிய ஆய்வுகள் பெரிதும் துணையாகியுள்ளன. அவ்வாறே நவீன சமூக மாற்றங்களிடை, நகர மயமாக்க அலைகளிடை மனித வாழ்வின் நிலைமைகளை வெளிப்படுத் தும் சமூகவியலாளர்களின் குவிமையமாகவும் இந்த வாழிட அமைப்பு கள் முக்கியத்துவம் பெறும். சமூக அமைப்பினைப் புரிந்து கொள்ளுதற் கான ஆய்வுத்தளமாக மட்டுமன்றி அதனை வடிவமைக்கும் மீளுருவாக் கும் / புத்தாக்கம் செய்யும் அறிவுத் தளமாகவும் சமூகவியல் கட்டடக் கலையுடன் கைகோர்க்கும். இன்று முதன்மை பெறும் 'சமுதாயமே கட்டடக்கலையாக' (community as architecture) என்ற விரிந்த எண்ணக் கருவாக்கத்தின் வழி இந்த அறிவுத்துறைகளின் இணைசெயற்பாடுகளும், உறவுத் தொடர்புகளும் வடிவம் பெறும்.

இந்த உறவுத் தொடர்புகளின் விளக்கமாகவே இவ்வாய்வுத் தேடல் அமைகின்றது. கட்டடக்கலையின் சமூகத் தளம் தொடர்பான கடந்த கால மானிடவியல் - சமூகவியல் ஆய்வு அனுபவங்களின் பகுப்பாய்வாக அமையும் இந்தத் தேடலானது, கட்டடக்கலையின் சமூகப் பரிமாணம் தொடர்பான தூய அறிவுத்திரளுக்குப் பங்களிப்பதுடன், இந்த அறிவின்வழி எதிர்காலச் சமூகக் கட்டுமானப் பணிகளுக்கான திசையினையும் சுட்டிநிற்கும். இந்த வகையில் இது பிரயோக அறிவியல் பயன்பாடு கொண்டதாகவும் அமையும்.

கட்டடக்கலை வரலாறு என்பது மனித இனவரலாறாகவே பதிவுபெறும். சமூகச் சூழலுடனான மனித இசைவாக்க செயன்முறை யாகவே கட்டடக்கலையின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் திறந்த வெளி தொடர்பான பயம் தந்த agoraphobia நிலைமைக்கு மருந்தாக ஆதி பிளிஸ் டோசீன் (pleistocene) காலமனிதனுக்குக் குகை வாழிடமாகும். இந்தக் குகை வாழ்வின் மட்டுப்பாடுகள் மீள அவனை வெளிக்கு இழுத்து வரும். சூழல் அவனைக் கட்டடக்கலைஞனாக வடிவமைக்கும். பனியோ, மண்ணோ; புல்லோ; கல்லோ எல்லாமே அவன் ஆக்கத்திறத்தால் மூலப் பொருட்களாகும்.

எஸ்கிமோவரின் இக்லூ (Igloo) இல்லம் பனியினால் ஆக்கப்படும். இவ்வாறே ஏனைய இனக்குழுக்களும் தத்தம் தட்ப வெப்ப நிலைமை களுக்கு ஏற்ப வடிவங்களைக் காணும். வன வாழ்வின் வெப்பம் தணிக்கும் மண் கூரைகள், மழைக் காலத்து அழிவுகளையும் சந்திக்கும். விளைவாக ஆங்காங்கே கல்வீடுகள் தோற்றம் பெறும். மாயா, இங்கா, அஸ்தெக், (Maya, Inca, Aztec) போன்ற பழங்குடியினரிடைதான் ஆரம்ப கல்வீடு களின் தோற்றத்தை ஆய்வுகள் காட்டும்.

வாழும் காலம், வாழ்வின் நிரந்தரம் வீடமைப்பின் தன்மையை தீர்மானிக்கும். உணவைத் தேடி சேகரிக்கும் கால வாழ்விடை மெல்லிய புல்லினாலான கூடுபோன்ற வீடுகளே (wickiup) போதுமானவையாகக் கருதப்படும். அதிக இழப்பு இன்றி அவற்றை விட்டுச் செல்லவும் முடிகிறது. ஓரளவுக்கு நிலையான வாழ்வினைக் கண்ட வேட்டைச் சமூகங்களில் இருப்பிடம் எளிமையானதோர் கூடாரமாக அமைந்தது. அமைப்பு ரீதியில் மிக உன்னதமான புத்தாக்கமாக விளங்கியது. சுமையற்றது; எங்கும் எடுத்துச் செல்லவல்லது. இன்றைய உயர்கட்டடக் கலை இலக்கணமாக முன்வைக்கப்படும் 'The most work from the least material' இலக்கணத்தின் இலக்கியமாகவே அன்றைய ஆதிமனிதன் ஆக்கத்திறனை மானிடவியல் ஆய்வாளர் விதந்து நிற்பர் (Fitch and Branch 1960 : 136).

நிரந்தரமான குடியிருப்புகளுக்கான பொருளாதார சூழலை விவசாய சமூக அமைப்புதான் தரும். விவசாய பொருளாதார தேவைகளுக்கு ஏற்ற முறையில் விரிவான வாழிட அமைப்புகள் உருவாகும். வீடமைப்புக்கும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சமூகவாழ்வுக்குமிடையிலான தொடர்புகளை ஆய்ந்த மார்கன் (L.H.Morgan) இன் இனக்குழு ஒப்பாய்வுகளிடை இந்த வாழிட அமைப்புகளின் சமூகப் பரிமாணங்கள் வெளிப்படக்காணலாம் (Morgan 1881 : 2). ஆதி பொதுவுடைமை வாழ்வின் சின்னங்களாக அக்கால பாரிய வாழிடங்களை இனங்காட்டுவார் மார்கன். கூட்டுக் குடும்ப வாழ்க்கை, உறவு வலைப் பின்னல், ஆண்-பெண் பருவ அடிப்படையிலான ஏற்பாடு கள் என சமூக எண்ணக்கருக்களினடியான புதிய பல ஆய்வுகளும் மோர்கனைத் தொடர்ந்து மேற்கொள்ளப்படும் (Lewis and Clark; Malinowski 1930; Meggitte 1964). இரோகுவாய்ஸ் (Iroquois) மக்களின் நீளவீடுகள், வடஅமெரிக்கா, வட ஆசிய பழங்குடியினரின் குழிவீடுகள் (pit house) எனப் பல்வேறு கட்டட வகைகளை இந்த ஆய்வுகள் வெளிப்படுத்தும்.

கட்டடக்கலையின் படிமலர்ச்சி தொடர்பான மேற்கண்ட ஆய்வுத் தரவு உணர்த்தும் மற்றொரு உண்மையும் இங்குக் கவனத்திற்குரியதாகும். கால வெளியில் நிலைபெறும் கட்டட முறைமைகள், குறித்த பண்பாட்டின் தனித்துவமாக பேணப்படும்போது புதிய பயனான மாற்றங்களும் கூடக் கவனம் பெறாதுபோகலாம். அயலில் அழகிய கல் வீட்டுக் கட்டட முறைகள் அறிமுகமான பின்பும் கூட மிக நீண்ட கால மாகத் தமது மரவீடுகளிலேயே வாழ்க்கையைத் தொடர்ந்த நவாஹோ (Navaho) மக்களின் அனுபவம் இங்கு எடுத்துக்காட்டாகலாம். இரண்டாம் உலக யுத்தத்தினைத் தொடர்ந்தே எளிமையான மேலைப் பாணி வீடுகளை அமைக்கத் தொடங்குவர். இந்தக் காலப்பகுதியில் இவர்கள் தமது பாரம்பரிய வாழ்வு அடையாள பண்புகளைக் கைவிட்டிருந்தனர் என்ற மானிடவியல் ஆய்வுக் குறிப்பும் இங்குக் கவனம் பெறும் (Berreman 1971) எங்கள் புலங்களின் கூட்டு வாழ்வுக் களங்களான வீடமைப்புகள் இறந்துபோக நவீன மேலை வடிவமைப்புகள் இன்று எங்களைச் சேர்வதும் இதன் வழி எங்கள் சமூக குடும்ப உறவுகள் துண்டாடப் படுவதும், தூரத்தள்ளி வைக்கப்படுவதும் இத்தகு மாற்றங்களை ஒத்தனவாய் கவனம் பெறலாம்.

கட்டடக்கலையின் இந்த பண்பாட்டுச் சூழமைவுத் தன்மையானது அதன் வடிவமைப்பு, சமூகப்பொருண்மை, பயன்பாடு எனும் அனைத்து முகங்களிலும் வெளிப்படக்காணலாம். பண்பாட்டு மரபாக அது நிலை பெறும் போது கட்டடக் கலைக்கான தொழில் நுட்பவிதிகள் - முறைமை களுக்கு அப்பால் குறித்த புலத்து மக்களின் பிரபஞ்ச நோக்கு, நம்பிக்கை, இந்த நம்பிக்கைக்குப் பின்னாலுள்ள கருத்தியல் தளம், அதன் அரசியல், அதிகாரப் பின்னணி என்பனவும் கூட நிர்ணய காரணிகளாகலாம்.

கூட்டு வாழ்வின் இன்றியமையாமையை வடிவமைத்த புராதன மனிதன் குடியிருப்புகளிலேயே அவனுக்குள் நிலை பெற்றிருந்த பால்நிலைசார் நம்பிக்கைகள் வெளிப்படுவதைக் காணமுடியும். பெண்களின் தூய்மையின்மை தொடர்பான இரோகுவாய்ஸ் மக்களின் கருத்தியல், இருபாலாரையும் ஒரே நெடிய வீட்டினுள் பிரித்து வைத்தலுக்கான ஏற்பாடுகளின் வழி புலனாகும். எங்கள் பண்பாட்டுப் புலங்களில் சாதிய அமைப்பின் இலக்கணத்துக்கு அமைய கோயில்கள் தொடங்கி குடியிருப்புகள் வரை அமைக்கப்பட்டமையும் இங்கு எடுத்துக் காட்டுகளாகலாம்

அந்தணர் தென்திசை, ஆயர் மேல் திசை
வந்திடு வணிகர், நல்வடக்கு வான்திசை
தொந்தமில் சூத்திரர் தோன்றுங் கீழ் திசை
பிந்திய நடுவது பிரமன் தானமே'

சாதிய அடிப்படையிலான இட ஒதுக்கீடு இங்கு சாஸ்திரமாகும். *(சிற்றம்பலம் சாஸ்திரியார்ஆ.இ.)* சாதிக்கு என்று மண், மரம் என அனைத்திலும் வேறுபடுத்தல்கள்.

நால்வருணம் தொடர்பான இந்த வகைப்பாடுகளிடையும் பயன் நிலைகருதிய செயற்பாட்டியல் (functional) காரணிகளை இன்றைய ஆய்வு அவதானங்கள் வெளிப்படுத்தும்.

வீட்டிற்குள் அமையப்பெறும் முற்றம் நீள்சதுர வடிவில், கிழக்கு மேற்காக நீளமும், வடக்கு தெற்காக அகலமும் கொண்டதாக விளங்கும் போது 'சூரியபத்தி எனப்படுகின்றது. கிழக்கு மேற்கு அகலம் குறைவா கவும், வடக்கு தெற்கு நீளம் அதிகமாகவும் உள்ள போது 'சந்திரபத்தி எனப்படுகிறது. சூரியபத்தியில் சூரிய ஒளி அதிகநேரம் இடம்பெறும். சந்திரபத்தி முற்றத்தில் சூரிய ஒளி குறுகிய நேரமே இடம்பெறும். பட்டுத்துணிகளைக் காய வைத்தல், தானிய மணிகளை உலரவைத்தல் ஆகிய தேவைகளைக் கொண்ட பிராமணர் அல்லாதோர் சூரிய பத்தி முற்றத்தை ஏற்க வேண்டும் எனும் மனையடி சாஸ்திர குறிப்பிடை இந்தச் செயற்பாட்டியல் பதிவுகள் வெளிப்படும் *(பூபதி ராஜன் 1992).*

இவ்வாறான மரபுவழி கட்டடக் கலைசார் நம்பிக்கைகளும் நடைமுறைகளும் மக்களின் அக (emic), புற (etic) நோக்குகளின் வடிவங் களாக மானிடவியல், சமூகவியல் ஆய்வுகளின் ஆர்வப்புலங்களாய்ப் பலவாழ்வியல் தரிசனங்களுக்கு வழிசமைக்கும்.

கட்டடக்கலை தொடர்பான மரபுவழி நோக்குகள் அனைத்துமே மேற்காட்டிய செயற்பாட்டியல் நோக்கிலான சமூக அமைப்பு, அதன் இசைவான செயற்பாடு என்ற வரையறைக்குள் நோக்கும்போதே அர்த்தம் தரும்.

தனியன்களின் மனைகளுக்கான அடிப்படைகளில் மட்டுமன்றி பெரும் வழிபாட்டு மையங்களின் கட்டடக்கலை மரபின் விளக்க மாகவும் கூட மக்களின் அகவய, புறவய கருத்தாக்கங்கள் வெளிப்படக் காணலாம். பௌத்த-இந்து கட்டடக்கலை தொடர்பான அவதானிப்பு கள் தரும் வட்ட - சதுர அடித்தள வடிவங்களுக்கான வியாக்கியானங் களிடை இதனை அவதானிக்கலாம். பௌத்த விகாரைகளின் தளவட்டமென்பது தனியே தர்மசக்ர பிரதிபலிப்பாகவோ, எல்லையிலா புனிதப் பொருளை வலம்வரும் பௌத்த சடங்குக்கான தளமாகவோ மட்டும் அமைந்து விடவில்லை. சதுர வடிவிலான வேதகால பலிபீடத் திற்கு மாற்றாகவும் வடிவம் பெறுவது (Grover 1980).

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவ்வாறே தளம் தரும் சமூக விளக்கங்கள் போல கோயில் உட்பிர காரங்களுக்குள்ளேயும் பல்வேறு இயல்நிலை கடந்த வாழ்வியல் கோலங் களின் வடிவமைப்புகளைக் காணமுடிகிறது. வெளிச்சுவர் பூச்சிலேயே பண்பாட்டின் 'சூடு-குளிர் குறியீட்டமர்வு' (hot-cool symbolism) சித்தரிப்பாகும்.

மரணம், ஜனனம் என்ற வாழ்க்கை வட்ட எல்லைகளின் தளமாகவே அமையும் காஞ்சிபுரம் கைலாசநாதர் கோயில் உட்பிரகாரம் தொடர்பான ஆய்வாளரின் அனுபவத்தினை இங்கு எடுத்துக்காட்டாகக் குறிப்பிடலாம்.

இவ்வாறே கட்டடக்கலை வழியாக வாழ்வியல் மரபுகள், அவைசார்ந்த வியாக்கியானங்கள் என்பனவெல்லாம் காலங்காலமாகக் கடத்தப்படுவன. இந்த வகையில் இந்து பௌத்த ஆலயங்களின் வெளிப்படுத்தும் ஐதீகங்கள், வழக்கடிபாடுகள் என்பன ஆர்வமான சமூக மானிடவியல் ஆய்வு மூலங்களாவன. தன் ஆய்வனுபவ சாரமாக இந்தியக் கட்டடக்கலை அனுபவத்தைக் 'கல்லில் சிந்தனை செய்தல்' (thinking in stone) என மேலை ஆய்வாளர் ஒருவர் குறிப்பிடுவார். சிந்திப்பது என்பதற்கும் அப்பால் அதுவே செயலைத் தூண்டும் எழுச்சிக் குரலாகவும் கதைகள் பேசுவதனை இங்கு உணரமுடியும்.

பாரம்பரியமான கட்டடக்கலை வடிவங்கள் ஒரு பண்பாட்டின் அரும்பெரும் பொக்கிஷங்களாய்ப் பேணப்படுவது இந்த அடிப்படை யில்தான். பல்வேறு சமூக நிலைமைகளில் அழிந்துபோன அல்லது அழிக்கப்பட்ட கட்டடக்கலை வடிவங்களை மீளமைக்கும் பணிகள் இன்றைய தேசிய எழுச்சிகளின் மைய உயிர்ப்பாக அமைவதும் இந்த வகையில்தான்.

மரபுவழியான கட்டடக்கலை சார்ந்த இந்த ஆய்வவதானங்களின் தரிசனத்தின் முழுமையான புரிதல் என்பது இயங்கியல் நிலையிலான முரண்பாட்டு அணுகுமுறைக்கு (conflict approach) எங்களை அழைத்துச் செல்வது தவிர்க்க முடியாததாகும்.

வீடு பற்றிய-கட்டடக்கலை பற்றிய அத்தனை தரிசனங்களும் சொத்து உடைமை தொடர்பான பொருள்சார் அறிகைக்கு எங்களை இட்டுச் செல்வன. 'வீடமைய நிலம் வேண்டும்" "நிலத்திலே வீடமையை பொருள் வேண்டும்' என்ற நவீன சமூக விதிகளிடை, சாஸ்திர விதிகளெ லாம் நிலவும் சமூக அமைப்பினை உறுதிசெய்யும், செயற்பாட்டியல் வியாக்கியானங்களாகவே முடிந்து போவன.

"வீடு கட்ட அதிர்ஷ்டம், அல்லது ஜாதக அமைப்பு வேண்டும். அது லேசான காரியமல்ல. அவ்வாறின்றேல் அத்தனை கோடி மக்களுக்கும் ஆளுக்கு சொந்த வீடென்று இருக்குமே" (பூபதிராஜன் 1992)

எனும் மனையடி சாஸ்திர விளக்கத்தின் பொருளை, பொருள்சார் தளத்தில் தான் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். நிலவுடைமைச் சமூகத்தின் மிகை உற்பத்தி-உபரி இலாபம் தந்த செல்வக் குவியல்களிடை தான் மாபெரும் கலைக்கோயில்களிலிருந்து மாடமாளிகைகள் வரை

எழமுடிந்தது. பின்னைய தொழில் வளர்ச்சி நிலைமைகளிலும் இதே கதைதான். மிகை லாபமே கட்டடக்கலையின் தீர்மானக் காரணியானது. இத்தகைய ஒரு பின்னணியிலேயே வசதிகளேதுமற்ற, நிலையில்லாத குடியிருப்புகளும், நெருக்கடியான சேரிவாழ்வும் கட்டடக்கலையின் வேண்டாப் பிள்ளைகளாக இன்றுவரை தொடரக் காணலாம்.

சமூக அடுக்கமைவின் தொடர்ச்சிக்கும் நிலைபேற்றுக்கும் அடிப்படையாய் மனித நாகரிகத்தின் குறிகாட்டியாகக் கருதப்பட்ட கட்டடக்கலை, மனித வேறுபாடுகளைப் பேணும் வளர்க்கும் கருவியாகும் நிலை கவனம் பெறவேண்டும். மகோன்னதமான பல்வேறு கட்டடக்கலை வடிவமைப்புக்கும் பின்னணியான பொருள் பலம், அதிகார பலம் என்பவற்றினடியாக, இந்த அமைப்புகளுக்காகத் தங்கள் உழைப்பினை மட்டுமன்றி உயிர்களையும் கூட தரநேர்ந்த அடிமைகள், கூலித் தொழிலாளிகளான கைவினைஞர் பற்றிய தரிசனங்களை இன்றைய சமூகவியல் ஆய்வுகள் வெளிக்கொணர்வது இவ்வாறான தொரு கருத்தியல் தளத்தில்தான் (Kumar 1965).

கால வெளியிடை கட்டடக்கலையும் முழுதளாவிய சுயதரிசனத்து டன் ஒட்டுமொத்தமான சமூகமேம்பாட்டுக்கான சட்டகமாக மாற்றம் காண வேண்டும்.

இந்த ஆய்வுத் தரிசனத்தின் நிறைவுக்குறிப்பாக முன்வைக்கப்படும் மேற்கண்ட கூற்றினை, சமுதாயத் திட்டமிடல் சார்ந்த சமூகமே கட்டடக்கலையாக Community as Architecture எனும் எண்ணக்கருவாக்கத் தின் வழியான அறிவுக்கனியாகக் கொள்ள முடியும்.

அனைவருக்கும் வசிப்பிட வசதி" எனும் ஐ.நா.மனித உரிமை சாசனங்களிலிருந்து அவற்றின் நடைமுறைக்கான இன்றைய சமூகத் திட்டமிடல் பணிகள் அனைத்திலும் இந்த மேம்பாட்டுக்கான மூச்சினைக் காண முடியும்.

சமூக மேம்பாடு தொடர்பான இன்றைய திட்டமிடல்களின் யதார்த்தம் பற்றிய கேள்வியும் இங்குத் தவிர்க்க முடியாததாகும். மேம்பாடு என்பதே மேலைமயமாக்கம் தான் எனும் கருத்தியல் ஆதிக்கம் எங்கள் நகரத்துத் திட்டமிடல்களில் வடிவமைப்புகளில் புலப்படும். மரபுவழிப் பண்பாட்டு அம்சங்களைக் கருத்தில் கொள்ளாமலேயே அனைத்து விரிவாக்கங்களும் நடக்கும்.

எளிமையான-சமூக உறவுகளின் இசைவுமையமான கிராமிய வாழ்வினை, முகம் தொலைக்கும் நகரங்களாக்கும் திசையிலேயே திட்ட வரைபுகள் எழுதப்படும்.

தோலிருக்கச் சுளைவிழுங்கிய கதையாக இழக்கப்பட்ட பண்பாட்டு விழுமியங்கள், அடையாளங்கள் மீளப் பெற முடியாதனவாகவே போகும் ஆபத்துவளரும். நகரமயமாக்கம் காணாமலேயே நகரத்துவம் (urbanism) வாழ்க்கை முறையாகும். வீடிருக்க வீட்டின் பெருந்தலைவர் முதியோர் இல்லத்திற்கு அனுப்பப்படுவார். நவீனத் தொடர்பியல் அலைகளிடை உலகமே வீட்டுக்குள் தெரியும். சுயம் பற்றிய பிரக்ஞையே,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்த உலகமயமாக்க அலைகளில் துரும்பென அல்லாடும். கட்டடம் உட்பட சமூகக் கட்டமைப்புகளே இந்த மாற்றங்களிடை ஆட்டம் காணும்.

எமது புலங்களில் கட்டடக்கலை தொடர்பான இந்த மாற்றங்கள் பற்றிய விமர்சனங்களோ, விளக்கங்களோ மிகக் குறைந்த அளவிலேயே உள்ளன. இந்தவகையில் மானிடவியலாளர் சங்கபெரேராவின் தலைநகர் கட்டடக்கலை வடிவங்கள் தொடர்பான அண்மைய ஆய்வு அவதானங்கள் கவனத்திற்குரியன (Perera 1999).

எங்கள் புலங்களில், குறிப்பாக எங்கள் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத் துறையினைத் தளமாகக் கொண்டு இப்பொழுதுதான் இந்தத் திசையிலான உரையாடல்கள் தொடக்கம் பெற்றுள்ளன எனலாம். போருக்குப் பிந்திய புனர்நிர்மாணம் பற்றிய இன்றைய செயற்பாடுக ளிடை யுத்த அழிபாடுகளை மீளமைத்து விட முடியலாம். ஆனால் சுய-பண்பாட்டுத் தளத்திலிருந்து 'வெளிப்பாட்டுப் பண்பாட்டு' (expressive culture) வடிவமாகக் கட்டடக்கலையைக் காண்பதிலேயே, இன்றைய தேசிய எழுச்சி என்பது அர்த்தம் பெறமுடியும்.

மனித வாழ்வைப் புதுக்கிய, சமூக வாழ்வின் அர்த்தங்களை அழகாக்கிய முன்னைக் கட்டடக்கலைஞர்களின் அனுபவங்கள் உரிய முறையில் இன்றைய ஆக்கங்களிடை இணைவு பெற வேண்டும். இந்த வகையில் சமூகக் கட்டடக்கலைஞர்களான Gropius Lecorbusier போன்றோரின் முன்னோடி செயற்பாடுகள் புதிய திசைக்கான வழிகாட்டிகளாகலாம். ஜோன் டூயியின் அனுபவவழி கற்றலுக்கு உடனேயே கட்டட வடிவம் தந்து அதன் நடைமுறைக்கான நிர்ப்பந்த விசையுமாகிய William Lescaze போன்றோரின் சமூக மேம்பாட்டு உணர்வு, இந்தப் புலமெலாம் நிறைந்திட வேண்டும்.

எதிர்காலத்தின் கட்டுமானப் பணிகளிலே கட்டடக்கலைஞனுக்குரிய புதிய பாத்திரமும் இங்கு உணரப்பட வேண்டும்.

புதிய கட்டடக்கலைஞன் தனியன் அல்லன், சமூகக் கொள்கை வகுப்புப் படிமுறையிலிருந்து சமூகப் புத்தாக்கச் செயல்முறைவரை தொடர்புபடும் அனைவருடனும் இணைந்து பணியாற்ற வேண்டியுள்ளது. சமூக-அரசியல் கலையாக வடிவம் பெறும் கட்டடக்கலை ஆக்க செயற்பாடுகளில் முழு சமுதாயத்தினது இசைவும் பங்கேற்பும் அவசியமாகிறது. கட்டடக் கலைஞன், ஆக்கங்களைத் தருவது என்பதற்கு மேல் ஆக்கும் திறனைத் தருவது எனும் விரிந்த பொருள் விளக்கமாக, அனைத்துச் செயற்பாடுகளையும் ஒருங்கிணைக்கும் ஓர் இணைப்பாளராகவே இந்தப் புதிய பாத்திரத்தில் இன்று எதிர்பார்க்கப்படுகின்றான்.

எதிர்கால விருத்திக்கான பொருளாதாரக் கட்டுமானம்
எல்லோர்க்கும் வாழ்வு என்ற சமூகக் கட்டுமானம்

தேசிய அடையாளங்களைப் புத்தாக்கம் செய்யும் பண்பாட்டுக் கட்டுமானம் எனும் முழுதளாவிய மேம்பாட்டு இலக்குடன் எதிர்காலப் பணிகளைக் கட்டடக்கலைஞன் நெறிப்படுத்த வேண்டும். மனித - சமூக மேம்பாட்டில் அக்கறை கொண்ட மானிடவியலாளர்களும் சமூக வியலாளர்களும் என்றும் அவர்களோடு உடனிருப்பர்.

உசாத்துணைகள்

சிற்றம்பலம் சாஸ்திரியார். சி (ஆ.இ.). சோதிட இரத்தினசேகரம். கல்முனை: மணமகள் புத்தகசாலை.

பூபதிராஜன்; A.M. பிள்ளை (எ) மயிலை. 1992. மனையடி சாஸ்திரம். நாகப்பட்டினம்: குமரி பதிப்பகம்.

Berreman, Serald & Others. 1971. *Anthropology Today.* California: GRM Books.

Fitch.J.M. & D.P. Branch 1960. "Primitive Architecture and Climate". *Scientific American* Vol 207 : 136.

Gorver, Satish 1980. *The Architecture of India - Buddhist and Hindu.* Delhi: Vikas Publishing House Ltd.

Kumar, Dharma 1965. *Land and Caste in South India.* Cambridge: Cambridge University Press.

Malinowski, B 1930. "Culture". *Encyclopaedia of the Social Sciences.* Vol 4 : 632.

Meggitti, M.J. 1964. "Male-Female Relationship in the Highlands of Australian New Guinea". *American Anthropologist* Vol. 66: 207, Part2, Special Publication.

Morgan. L.H 1981 "Houses and House Life of the American Aborigines". *Contributions to Amencan Ethnology* Vol.4.

Perera, Sasanka 1999. *Distributions of my Visual Space : Issues of Architecture, Taste & Imagination, The world According to me.* Colombo. International Centre for Studies

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

8

இந்தியக் கிராமங்களின் சமூகவெளி

பக்தவத்சல பாரதி

இந்தியா கிராமங்களில் வாழ்கிறது' என்பது அரசியலார், ஆட்சியாளர், ஆய்வாளர் உட்பட அனைத்துத் தரப்பினரும் பரக்கப் பேசி வருகின்ற ஒரு பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட கருத்தாடலாகும். இந்தியாவில் 75 விழுக்காட்டினர் கிராமங்களில் வாழ்கின்றனர் என்பதும், கிராமப் பொருளாதாரமே இந்தியாவின் முதுகெலும்பு என்பதும் இப்பொதுக் கருத்தாடலில் இடம்பெற்று வருகின்ற முக்கிய உள்ளீடாகும். மரபார்ந்த கிராமங்களின் வெளியும் வாழ்வும் இன்றைய தொழில்நுட்ப மையம் சார்ந்த நாகரிகத்தின் (technocentric civilization) ஆதிக்கத்தில் சிக்கியுள்ள நிலையில் இந்தியக் கிராமங்கள் எங்கு நிற்கின்றன? இவை வருங்காலத்தில் நிலைபெறுவதற்கும், நிலைபெறாமல் போவதற்குமான காரணிகள் எவை? போன்றவற்றை மையமிட்ட கருத்தாடல்கள், குறிப்பாக மானிடவியல், சமூகவியல், நாட்டார் வழக்காற்றியல் சிந்தனையில் முக்கிய உள்ளீடாக இருக்கவேண்டும்.

இன்று இந்தியத் துணைக் கண்டத்தின் வாழ்தளப் பரப்பில் ஏறக்குறைய நான்காயிரம் நகரங்களும் ஆறு லட்சம் கிராமங்களும் உள்ளன (சரஸ்வதி 2001: 15). காலங்காலமாகவே இந்தியச் சமூகத்தின் சமூக வாழ்வு என்பது ஊரகப் பகுதியின் வாழ்வையே பெரிதும் சுட்டும். நகர்ப்புறப் பகுதிகளில் வாழும் பெரும்பான்மையோர் தத்தம் ஊரகப் பகுதியின் பண்பாட்டைப் பிரதிபலிப்பவராகவே காணப்படுவர். இவர்கள் 'நகர்ப்புற கிராமியம்' என்னும் பண்பைப் பெற்றவர்களாக இருப்பர். பல தலைமுறைகளாக நகரத்தில் வாழும் சில பிரிவினரிடம் மட்டுமே கிராமியச் சாயல் காணப்படுவதில்லை. ஆதலின் இந்தியச் சமூகத்தைப் பற்றிய ஆய்வென்பதும், புரிதலென்பதும் இந்தியாவின் கிராமிய வாழ்வைப் பற்றியதாக இருக்குமென்பது தவிர்க்க இயலாததாகிறது.

இதனாலேயே இந்தியப் பண்பாட்டை ஆராய முனைந்த தொடக்க கால மானிடவியலர்கள் இந்தியப் பண்பாட்டை ஆராய்வதென்பது 'கிராமியப் பண்பாட்டை' ஆராய வேண்டியதாகவும், சாதியப் பண்பாடாகக்' காண வேண்டியதாகவும் இருப்பதை வலியுறுத்தினர் இந்நிலைப்பாடு இம்மண்ணில் கிராமியப் பரப்பும், சாதிய வாழ்வும் பரந்து, விரிந்து, ஆழப்பட்டது என்பதை உணர்த்துகிறது.

❍

கிழக்கிந்தியக் கம்பனியாரின் பார்வை: இந்தியக் கிராமங்களின் அமைப்பும் தன்மையும் குறித்துக் கிழக்கிந்தியக் கம்பனியார் காலத்திலேயே பல தகவல்கள் விரிவாக சேகரிக்கப்பட்டுள்ளன. 1812 இல் கிழக்கிந்தியக் கம்பனியார் நடவடிக்கை பற்றிய குழுவின் ஐந்தாம் அறிக்கை (Fifth Report from the Select Committee on the Affairs of the East Indian Company) இந்தியாவை ஆண்ட மிகச் சிறந்த அதிகாரிகளுள் ஒருவரான சர் தாமஸ் முன்ரோ என்பவரால் தயாரிக்கப்பட்டதாக லூயி துய்மோன் (1970, 1986) கூறுகிறார். இவ்வறிக்கையில் இந்தியக் கிராமங்களைப் பற்றி பின்வருமாறு பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது.

இந்தியக் கிராமங்கள் அவற்றின் கால எல்லையை அறிய முடியாத அளவிற்குக் காலங்காலமாக மக்கள் வாழும் இடமாக, அவற்றின் எல்லைகள் பெரிதும் மாற்றப்படாமல் காப்பாற்றப்பட்டு வந்திருக்கின்ற, பெரும்பாலான கிராமங்களுக்கென்று ஆதிவரலாறு/ தொன்மம் / இடவரலாறு வழங்கப்படுகின்றனவாக உள்ளன. பல கிராமங்கள் போர், பஞ்சம், நோய், கலவரம் போன்றவற்றால் பாதிக்கப்பட்டிருந்தாலும் கிராமங்களின் பெயர்கள் பெரிதும் மாற்றம் பெறாமலும், அவற்றின் நிலவெல்லைகள் மாறாமலும், வாழ்ந்து வரும் மக்களின் குடிவழி தொடர்ந்து நிலைபெற்றுள்ள இடமாகவும், இடம்பெயருங்காலத்தும் பூர்வீகக் கிராமத்தின் நினைவுகளைப் போற்றும் வகையிலும், அரசுகள் மாறினாலும், ஆட்சிப் பரப்பு சுருங்கி விரிவு பெற்றாலும், முடியாட்சியின் இறையாண்மை மாற்றம் அடைந்தாலும் கிராமங்களின் நிலையிலும் உட்கட்டமைப்பு சார்ந்த பொருளாதார (internal economy) நிலையில் மாற்றம்பெறாமலும் காலங்காலமாக இருந்து வந்துள்ளன" (Fifth Report 1812: 84-53; எம்.என். சீனுவாஸ் 1996: 2 நூலிலிருந்து எடுத்தாளப் பட்டுள்ளது).

கிராமங்களையும் கிராம மக்களையும் தங்கள் கட்டுப்பாட்டிற்குள் வைத்திருக்கவேண்டிய நிலையில் திரட்டப்பட்ட அடிப்படைத் தரவுகளாக இவை அமைந்தன. கிழக்கிந்தியக் கம்பனியாரின் அறிக்கையில் கிராமங்கள் குறித்த பிற விவரங்கள் இக்கட்டுரையின் களத்திற்கு அப்பாற்பட்டு நிற்பதால் அவை இங்கு விவாதிக்கப் பெறவில்லை (மேலும் காண்க: பேடன் பாவெல் 1892, 1899; எம். என். சீனுவாஸ் & ஷா 1960)

குட்டிக்குடியாட்சிகள், தற்சார்பு / தன்னிறைவுக் கிராமங்கள்: தொடக்கால ஆங்கிலேயர்கள் இந்தியக் கிராமங்களைக் குட்டிக் குடியாட்சிகள் (little republics) என்றே வர்ணித்தனர். குறிப்பாக, இந்தியக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கிராமங்களைக் குறித்து 1810களில் சர் தாமஸ் முன்ரோ கிழக்கிந்தியக் கம்பனிக்காக எழுதிய அறிக்கைகளில் கிராமங்கள் தனித்த தன்னாட்சி அமைப்புகள் என்றும், வெளி உலக ஆதரவும் உறவும் இல்லாமல் தனித்து இயங்கக் கூடியவையாக உள்ளன என்றும் குறிப்பிட்டார். இவரது அறிக்கைகளை அடியொற்றி சர் சார்லஸ் மெட்காஃப் (Sir Charles Metcalf) எழுதிய விவரங்களிலும் முன்ரோவின் குட்டிக் குடியாட்சிகள் கருத்தை ஏற்றுக் கொண்டு அவ்வாறே பின்வருமாறு விவரித்துள்ளார்.

"கிராமச் சமூகங்கள் 'குட்டிக் குடியரசுகள்'; தேவையான அனைத்தையும் தங்களுக்குள் பெற்றிருந்தன. இங்கு அயலார் தலையீடு பெரும்பாலும் இல்லை. இவை மற்ற நிறுவனங்கள் வீழ்ச்சியுற்றபோதும் நிலைபெற்று நின்றுள்ளன. அரசகுல மரபுகள் பல வீழ்ச்சியுறுகின்றன; புரட்சிக்குப் பின்னர் புரட்சி தோன்றுகிறது. ஆயினும் கிராமச் சமூகம் மட்டும் அதுவாகவே நிலைபெற்றுள்ளது" (கராஷிமா 1995: 65 நூலிலிருந்து எடுத்தாளப்படுகிறது).

ஆங்கிலேயே ஆட்சியாளர்களையடுத்து 1920களில் சாதிகளையும் பழங்குடிகளையும் பற்றி விவரத் தொகுப்புகளை எழுதிய தொடக்க கால மானிடவியலர்கள் இந்தியக் கிராமங்கள் தற்சார்புடையவை (self-reliant), தன்னிறைவு பெற்றவை (self-sufficiency) என்ற கருத்தினை முன்வைத்தனர். 1950கள் வாக்கில் கிராமங்களை ஆய்வுக் களங்களாகக் கொண்டு ஆராய்ந்தவர்கள் கிராமங்களில் ஒவ்வொரு சாதியும் பரஸ்பரம் குடிஊழியப் பரிமாற்றத்தோடு (jajmani system) தொழிற்பட்டு வாழிடம், சமூகம், உற்பத்தி, பகிர்வு, நுகர்வு, சமயம், பஞ்சாயத்து, நீதி, நிர்வாகம் போன்ற எல்லாவகையிலும் தற்சார்புடையனவாக, தன்னிறைவு பெற்றவையாக விளங்குகின்றன என்று முன்னிலைப்படுத்தினர்.

கிராமங்கள் தன்னிறைவு பெற்றவை என்னும் கருத்து 1960களுக்குப் பின்னும் பெரிதும் விவாதிக்கப்பட்டது. சில வரலாற்றாசிரியர்களும் மார்க்சியவாதிகளும்கூட தன்னிறைவு பெற்ற கிராமங்கள் பற்றி எழுதினர். மே.து. ராசுகுமார் 'தன்னிறைவு பெற்ற கிராமங்களின் தோற்றம்' (1979) என்னும் தலைப்பிலேயே எழுதுமளவிற்கு இக்கருத்தாக்கம் வலுப்பெற்றிருந்தது. எனினும் இக்கருத்து போகப்போக மாறத் தொடங்கியது. உண்மையான களப்பணி மூலம் மேற்கொள்ளப்பட்ட மானிடவியல் ஆய்வுகள் கிராமங்களுக்கிடையில், சிறு சிறு வட்டாரங்களுக்கிடையில் நிகழும் பரஸ்பர உறவையும் பரிவர்த்தனை முறைகளையும் ஆய்வுக்குட்படுத்திய நிலையில் கிராமங்களின் தற்சார்புப் போக்கு நூற்றுக்கு நூறு முழுமை பெற்றதல்ல என்பதை முன்வைத்தனர்.

கிராமத்தார் ஒவ்வொரு வேளையும் உண்ணும் உணவிற்குப் பயன்படுத்தும் அடிப்படையான உப்பு எல்லாக் கிராமங்களிலும் உற்பத்தி செய்யப்படுவதில்லை. மளிகைப் பொருட்களுள் பெரும்பான்மை வெளியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றன. இதுபோன்று கிராமிய உணவு முறையில் வெல்லம் அடிப்படையாக அமைந்தாலும் கரும்பு பயிரிடுதலும், வெல்லம் காய்ச்சுதலும் அனைத்துக் கிராமங்களிலும்

காணப்படுவதில்லை. காலை எழுந்தது முதல் இரவு உறங்கும் வரை கிராமத்தார் மிக விரும்பிப் பயன்படுத்தும் வெற்றிலை, பாக்கு, சுண்ணாம்பு, புகையிலை போன்றவையும் பெரும்பான்மையில் வெளியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றன. இரும்பை உருக்கிக் கருவிகள் செய்யும் கம்மார் தொழில் ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் இருந்தாலும் கலப்பை உள்ளிட்ட வேளாண் கருவிகளுக்குப் பயன்படும் இரும்பு வெளியிலிருந்தே பெறப்படுகிறது. அணிகலன்களுக்கான தங்கம், வெள்ளியும் கூட நகரங்களிலிருந்து பெறப்படுகின்றன. இவை போன்று பிற தேவைகளும் வெளியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றன. கிராமியப் பொருளாதாரத்திற்கு முதுகெலும்பாக இருக்கும் வாரச்சந்தைகளும், மாதச் சந்தைகளும் எல்லாக் கிராமங்களிலும் கூடுவதில்லை. அந்தந்த வட்டாரத்தின் தேவைக்கேற்ப சில இடங்களில் மட்டுமே கூடுகின்றன.

இந்தியாவின் வாழ்தளப்பரப்பில் ஆங்காங்கு காலங்காலமாக உயிர்ப்புடன் திகழும் கிராமங்கள் தனித்த உயிரி போன்றது, தனித்தியங்கும் கரு போன்றது என்ற நிலை ஒருபுறமிருக்க, சமூக, பொருளாதார, சமய வாழ்வில் தொடர்புடைய குறிப்பிட்ட கிராமங்கள் அடங்கிய ஒரு வட்டாரம் என்னும் சிறு பரப்பே முழுமையான, தற்சார்புடைய பரப்பாக விளங்குகிறது என்னும் கருத்து ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது. இப்பரப்பு ஏறக்குறைய ஒரு தாயாதிக் கூட்டத்தார் வாழும் நிலப் பரப்பாக, உறவின் முறையினர் வாழும் பரப்பாக, திருமணத்தில் கொண்டு - கொடுத்தல் நிகழும் திருமண வட்டாரமாக (marriage-circle), தொழில், உழைப்பு, பரிமாற்றம், சந்தை, நுகர்வு ஆகிய அனைத்தும் கொண்ட ஒரு சிறு வட்டாரமாக அமைகிறது என்னும் கருத்து வலுப்பெற்றது.

❍

கிராமங்களின் சமூக-பண்பாட்டு வெளி: மனிதன் அடிப்படையில் 'வெளி' சார்ந்த உயிரியாகவே (spatial being) காணப்படுகிறான். வெளியானது அதன் இயல்பான பண்பில் நிலமாக இருப்பினும் மனிதன் தன்னுடைய வாழ்வின் மூலம் அவ்வெளியைச் 'சமூகவெளி' யாகவும், அவள் மனதில் 'இடம்' பிடித்தவர் யார், எனக்குள் அவளைத் தவிர யாருக்கும் 'இட'மில்லை போன்ற கருத்தாடல் ஊடாக உணர்வு சார்ந்த 'மன வெளி'யாகவும் வாழ்தளத்தின் எண்ணற்ற தளங்களில் ஊடுருவிக் காணப்படுகின்றது.

ஒருவனைத் தகுதி குறைத்து ஏளனப்படுத்திப் பேசும் போது பொறம்போக்குப் பயலே (நிலமற்றவன்) என்னும் சமூகப்-படிநிலைப் பொருண்மையோடும், அதே வெளி விளைநிலமாகப் பொருண்மைப் படும்போது நஞ்சை, புஞ்சை (நன்செய், புன்செய்) என்னும் பொருண்மையோடும், குடும்பத்தின் சொத்து பரம்பரையாக ஆண் மக்களுக்குச் செல்லும் காணியாகவும், திருமணத்தின் போது மணமகளுக்குக் கொடுக்கும் மஞ்சட்காணியாகவும், குடியிருப்புக்குரிய நிலம், தீர்வை விதிக்கப்படா நிலம் என்னும் நிலையில் நத்தம், புறம்போக்கு என்ற பொருண்மையோடும், வாழிடத்திற்குரிய குடியிருப்பு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாடு என்றும், வாழ்விற்கு உதவாத பகுதி காடு என்றும், வாழ்தளத்தி லேயே இயல்புப் பகுதி பயமற்றதாகவும், பாழுங்கிணறு, தூக்குப் போட்ட இடம், சுடுகாடு, பேய், முனி உறையும் பகுதி போன்றவை பயத்திற்குரிய மீவியல் பகுதியாகவும் (liminal space) இன்னும் பலவகைகளில் இந்த நிலம் (வெளி) பொருண்மைப்படுகிறது.

தமிழகக் கிராமங்களைப் பொறுத்தவரையில் பெரும்பாலானவை பலசாதிக் கிராமங்களாகும் (multi-caste villages). மிகச்சில மட்டும் ஒரு சாதிக் கிராமங்களாக (uni-caste villages) உள்ளன. முந்தைய வகை கருக்கிராமங்களாகவும் (nucleated villages) பிந்தையன கருத்தன்மை பெறாத கிராமங்களாகக் காணப்படுகின்றன. கேரளம், மேற்கு வங்கத்தின் டெல்டா பகுதி, இமையமலையின் அடிவாரப் பகுதி ஆகிய இடங்களில் கிராமங்கள் சிதறிய அமைப்புடையனவாகவே (non-nucleated villages) உள்ளன. சில இடங்களில் பரஸ்பரம் ஒன்றுபட்டு இயங்கும் சூழலைப் பெற்று கூட்டுக்கிராமங்களாக (joint villages) இருக்கும். இவை இடரீதியில் நெருக்கம் பெற்றவையாக இருக்கும். பெரும்பான்மையான கூட்டுக் கிராமங்களில் சுதந்திரப் போக்கு (democratic) இருக்கும். மாறாக, பங்கிடப் பெறாத ரயத்துவாரி கிராமங் களில் (severalty villages) தனிநபர் செல்வாக்கும் அதிகாரமும் காணப்பட வில்லை.

சங்ககாலம் தொட்டே தமிழ்மக்கள் பல்வேறு சமூகப் பிரிவினர் களாகப் பாகுபட்டு தனித்தனி இடத்தில் வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். பழமொழி, புறநானூறு போன்றவற்றில் பாணர்கள் வாழ்ந்த இடம் 'பாண்சேரி' எனக் கூறப்பட்டது. பெரியாழ்வாரின் திருமொழி போன்ற பாசுரங்களில் 'சேரி', 'ஆயர்சேரி போன்ற சொல்லாட்சிகள் இடம் பெறுகின்றன. 'ஆயர்பாடி' என்ற வழக்கும் காணப் பெறுகின்றது. பார்ப் பனர்கள் வாழ்ந்த இடம் பார்ப்பனச்சேரி என்றே குறிக்கப்பெற்றுள்ளது.

சோழர்கால கல்வெட்டுக்களை ஆராய்ந்த கராஷிமா (1995: 77-78) பின்வரும் கருத்தமைவுகள் காணப்பட்டதை விவரிக்கிறார்: "அரசாணை யில் தரப்பட்ட குடியிருப்புப் பகுதிகள் ஊர் நத்தம் (ஊரிருக்கை), கம்மாணச்சேரி மற்றும் பறைச்சேரி என்பன. வண்ணாரச்சேரி, ஈழச்சேரி, தீண்டாச்சேரி, தலைவாய்ச்சேரி மற்றும் தனிச்சேரி ஆகிய குடியிருப்புப் பகுதிகளும் அமைந்திருப்பதிலிருந்து அவ்வவ்வூரில் பல வகுப்பார் உண்மையாகவே வாழ்ந்திருந்தனர் என்று அறியலாம்.... ஊரில் அனைத்து வகையான குடியிருப்பு வளாகங்களும் அமைந்திருக்கவில்லை என்னும் முக்கிய உண்மை ஈண்டு நோக்கத்தக்கது. எடுத்துக்காட்டாக, கம்மாணச் சேரி சில ஊர்களில் மட்டுமே இருந்துள்ளது. இவ்வாறே பறைச்சேரியும் ஆராய்ந்த 40 ஊர்களில் பாதி மட்டுமே இருந்துள்ளது. மாறாக ஊர் நத்தம் அல்லது ஊரிருக்கைதான் பல ஊர்களில் இருந்த ஒரே குடியிருப்புப் பகுதியாகும்".

சோழர் காலத்தில் சோதிடர்களுக்கு அளிக்கப்பட்ட 'கணி முற்றூட்டு' என்ற பகுதி ஊர்க் குடியிருப்பில் எப்பகுதியில் இருந்தது என்று கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படவில்லை (மேலது: 72). இது போன்று மருத்துவர்களுக்கு இடமளிக்கப்பட்டிருந்தாலும் அவர்கள் எப்பகுதியில் வாழ்ந்தனர் என்று கல்வெட்டு குறிப்பிடவில்லை (மேலது: 72).

கராஷிமா (மேலது: 72-73) கணக்கிட்ட ஊர் எண் 28ல் பறைச்சேரி 'உழப்பறையரிருக்கும் கீழைச்சேரி' என்றும் உழப்பறையரிருக்கும் மேலைப் பறைச்சேரி' என்றும் பாகுபடுகிறது. இடத்தால் பாகுபட்டா லும் இரு பகுதியினரும் உழுதொழிலில் ஈடுபட்டிருந்தனர் என்பதை அறிய முடிகிறது. ஊர்ப்பகுதி மட்டுமல்லாது நீர்நிலைகளிலும் படிநிலைகள் இருந்தன. புலத்திற் குளம் (உழுநிலங்களின் நடுவில் உள்ள குளம்), கழனிக் குளம் (நெல் நிலத்தில் உள்ள குளம்), ஊருணிக் குளம் (ஊராருக்குப் பொதுவான குடிநீர்க் குளம்), திருமஞ்சனக் குளம் (புனிதக் குளம்), பறைக்குளக் குழி (பறையருக்கான நீர்க் குட்டை?) என்ற பாகுபாட்டில் பறையருக்காகத் தனியே இருந்த குளம் சாதிப் பாகுப் பாட்டைக் கிராம வெளியிலும் பிரதிபலிப்பதாக உள்ளது.

சங்க காலத்தைப் போன்று 'வைகல் எண்தேர் செய்யும் தச்சர்' (புறநானூறு: 87) அல்லது 'வேல்வடித்துக் கொடுக்கும் கடன்கொண்ட கொல்லர்' (புறநானூறு: 312) பணிக்கு மாறாக சோழர்காலத்தில் வேளாண் உற்பத்திக்கு உறுதுணையாக இருக்கக் கலப்பையும் இரும்புக் கொழுவும் செய்யும் தச்சர்களும் கொல்லர்களும் ஒவ்வொரு ஊரிலும் குடியமர்த்தப்பட்டனர். இவர்கள் பணி செய்கின்ற ஊர்களை விட்டு வெளியேறாமல் இருக்கும் பொருட்டு 'பணி செய் காணி' கொடுத்து நிலையாக ஓர் ஊரில் இருக்குமாறு கட்டுப்படுத்தப்பட்டார்கள்.

சோழர் ஆட்சியில் முதலாம் இராசராசனது பதினேழாவது ஆட்சியாண்டுக் கல்வெட்டில் கைவினைஞர்கள் ஓரூரில் தங்கி வாழ்வதற் காகப் பெற்ற சலுகை கூறப்பட்டுள்ளது. இராசகேசரிச் சதுர்வேதி மங்கலத்தில் பிராமணரல்லாதார் அனைவருடைய நிலமும் விற்கப்பட வேண்டும் என்று ஆணை பிறப்பிக்கப்பட்டபோது தச்சர், கொல்லர் போன்ற கைவினைஞர்களின் நிலங்களுக்கு விலக்குக் கொடுக்கப் பட்டது. வேளாண் உற்பத்திக்குக் கைவினைஞர்கள் அவசியம் என்பதை உணர்ந்து கொடுக்கப்பட்ட இச்சலுகையானது முதலாம் இராசேந்தி ரனது ஆறாம் ஆட்சியாண்டு வேளிச்சேரிக் கல்வெட்டு கூறுவது (311: 1911, ARE) நோக்கத்தக்கது.

தமிழகக் கிராமங்களின் அமைப்பு முறையில் காலப்போக்கில் சில அடிப்படையான வேறுபாடுகள் கால மாறுபாட்டோடு ஏற்பட்டு வந்துள்ளன. குறிப்பாக நிலவுடைமையை முன்வைத்துப் பார்க்கும் போது சோழர்காலத்தில் பிராமணர்களுக்குத் தானம் கொடுக்கப்பட்ட பிரம்மதேயங்கள் பரவலாகக் காணப்பட்டன. ஆனால் பிராமணரல்லா தார் வாழும் கிராமங்களான 'வெள்ளான் ஊர்' களே பெரும்பான்மை யானவை.

முற்சோழர் காலத்திலேயே மேற்கூறிய இருவகைக் கிராமங்களுக் கிடையில் நிலவுடைமை முறைகளில் அடிப்படை வேறுபாடு இருந்தது. பிரம்மதேய ஊர்களில் தனியார் உடைமையும் வெள்ளான் ஊரில் சமூக உடைமையும் இருந்தன. வெள்ளான் ஊர்களில் பெரும்பகுதி நிலம் ஊராரால் பொதுவாகப் பற்றி அனுபவிக்கப்பட்டது. சிறிது நிலம் மட்டும சில தனியாட்களால் (கைவினைஞர்கள்) தங்கள் ஊழியத்திற்காக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஊதியம் என்ற வகையில் தங்கள் வசம் வைத்திருந்தனர். சில உரிமையாளராக இருந்த ஊராரே உழுது பயிரிட்டு வந்ததால் ஊர் சமூகம் அடிப்படையில் படிநிலைச் சமூகமாக ஆகவில்லை (கராஷிமா 1995: 30-31). பிரம்மதேய ஊர்களில் பெரும்பாலான நிலம் தனித்தனியாக ஆளப்பட்டு வந்தது. சிலபகுதி மட்டுமே சபை அல்லது பருடை உறுப்பினர்களால் பொதுவாக ஆளப்பட்டு வந்தது. இதனால் தனியுடைமை இங்கு நிலவியது. நிலத்துக்காரர் ஒருவராகவும், உழுது பயிரிடுவோர் வேறொருவராகவும் இருந்தார்கள் (மேலது : 31).

முற்சோழர் காலத்தில் வெள்ளான் ஊர்கள் சமூக உடைமையைக் கொண்டிருக்க பிற்சோழர் காலத்தில் அவ்வூர்கள் தனியார் உடைமையைக் கொண்டவையாக மாறிவிட்டன. நிலக்கிழார்கள் தோன்றத் தொடங்கினர். பலர் ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட ஊர்களில் சொத்துக்கள் கொண்ட நிலப்பிரபுக்களாக மாற்றமடைந்தனர் (மேலது: 7). இம்மாற்றமானது ஆங்கிலேயர் காலத்தில் வேறுவடிவமாக மாறியது. அதாவது ஆங்கிலேயர் கால மிராசுதார் ஊர்களின் முன்னோடியாக பிரம்மதேய ஊர்கள் இருந்தன. வரலாற்று அறிஞர் அப்பாதுரை (1934) என்பவர் சோழர்கால பிரம்மதேய ஊருக்குத் தொடர்புபடுத்தியும், வெள்ளான் ஊருக்கு ஆங்கிலேயர் கால ரயத்துவாரி ஊரைத் தொடர்புபடுத்தியும் ஒப்பிடுவார்.

இவ்வாறு ஒவ்வொரு தனிப் பிரிவினரும் வாழ்ந்த இடம் அப்பிரிவினரின் சேரியாக இருந்த நிலை நீண்ட காலகாட்டத்தில் தொழிற்பட்ட சமூகப் படிமலர்ச்சியின் ஊடாகச் சமூகப் படிநிலையும், படிநிலைகளுக்கிடையில் அடிப்படை தர்க்கக் கூறுகளாகத் தீண்டுதல், தூய்மை என்பன அமைந்து அவற்றின் அடிப்படையில் தீண்டத்தக்கவர் என்றும், தீண்டத்தகாதவர் என்றும் இவர்களின் சமூக வெளி முறையே ஊர், சேரி எனவும் வழங்கப்பெறலாயிற்று. ஊர் என்னும் வெளியுங்கூட தஞ்சைப் பகுதியில் ஆந்த்ரே பெத்தேல் (1965) கண்டறிந்தவாறு பிராமணர்கள் வாழுமிடம் 'அக்ரகாரவாடை' என்றும், பிற தீண்டத்தக்கவர் வாழுமிடம் 'பண்டாரவாடை' என்றும் பாகுபட்டிருந்தது.

ஊருக்குள் அமையும் இப்படிநிலையிலான சமூகவெளி ஊரின் இடம் சார்ந்து மேலும் பல பகுப்புகளாகப் பாகுபடும். மேட்டுத்தெரு, பள்ளத்தெரு என்று நிலச்சாய்வின் அடிப்படையில் ஒருபுறமும், வடக்குத்தெரு, தெற்குத்தெரு அல்லது கிழக்குத் தெரு, மேற்குத் தெரு என்று திசைசார்ந்த அடிப்படையில் மறுபுறமும், காலங்காலமாக இருந்து வரும் இடம் ஊர் எனவும், புதியதாக விரிவாக்கப்பெறும் இடம் புதுத்தெரு எனவும் உருவாகும் போக்குக் காணப்படுகிறது.

தமிழகக் கிராமங்களின் மரபார்ந்த வெளியும், புதிதாக விரிவாக்கம் பெறும் வெளியும் பல சமூகப் பண்பாட்டுப் பொருண்மைகளை வெளிப்படுத்துகின்றன. சோழமண்டலக் கடற்கரையில் வாழும் பட்டினவர்களிடம் வடதிசையில் ஊரின் விரிவாக்கம் அமையாது. ஊரை ஒட்டிய வடதிசையில் சுடுகாடு அமைந்துள்ளதால் வடபுலம் விரிவாக்கத்திற்கு உட்படுவதில்லை. இதனால் தென்புலம் விரிவாக்கத்திற்குப் பெரிதும் ஆட்படுகிறது. மேற்குப்புலம் பிற சாதியார் வாழுமிடமாக அல்லது வேளாண் சாதியாரின் விளைநிலங்களாக இருப்பதால் மேற்குத் திசையில் விரிவாக்கம் பெரிதும் காணப்படுவதில்லை. கிழக்குத் திசையில் கடல் இருப்பதால் இத்திசையிலும் விரிவு பெறுவதில்லை. குடியிருப்புக்கும் கடலுக்கும் இடையில் திறந்த மணல்வெளி (கல்லாரம்) கட்டுமரம் விட, வலை செப்பனிட, மீன்கள் ஏலமிட, காயவைக்க, மாலைப் பொழுதில் இளைப்பாற, கோடை இரவில் தூங்க, சிறுவர்கள் விளையாட என அனைத்து வகையான தேவைகளுக்கும் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இந்நிலையில் தென்திசையில் மட்டுமே அதிலும் கல்லாரம் ஒட்டிய பகுதியில் மட்டுமே விரிவாக்கம் அமைகிறது.

பட்டினவர் வாழ்வில் காதல் திருமணமும், தனிக்குடும்ப (nuclear family) முறையும் தவிர்க்க இயலாதவை. காதலர்களின் திருமணம் குடும்பத்தாரால் ஏற்றுக்கொள்ளப் பெறவில்லை எனில் அவர்கள் உடனடியாகத் தென்திசையில் ஓரிடம் தேர்ந்தெடுத்து அங்குக் குடிசைகட்டி வாழமுற்படுவர். இவ்வாறு தென்திசையில் காதலர்கள் அமைத்துக் கொண்ட பல குடிசைகள் காணப்படுவதால் அது 'காதலர் குடியிருப்பு' என்று இளைஞர்கள் குறிப்பிடுவர்.

வீடு என்பது சாதியப் படிநிலையின் பொருண்மையைக் கிடைநிலையாகப் பிரதிபலிக்கிறது. தீண்டத்தகாதோர் வாசலுக்கு வெளியில் நிற்க வேண்டும். அம்பட்டர், வண்ணார் ஆகியோர் வாசல், திண்ணை வரை வரலாம். மற்றவர் வீட்டிற்குள் வரலாம். ஆனால் நெருங்கிய சுற்றத்தாரே நடுவீடு வரை வரலாம். ஆக வீடு என்னும் தளம் சமூகத்தின் படிநிலைப் பிரிவுகளுக்கு ஏற்ப கிடைநிலையாகப் புழங்கு தளத்தைப் படிநிலைப் படுகிறது; ஒரு சமூகத்தின் குறியீடாக அமைகிறது; சமூக மனத்தின் உள்ளீட்டைப் பிரதிபலிக்கிறது.

சாதியப் படிநிலையில் ஊடுருவல் சமயம், சடங்கு, கோயில் போன்ற தளங்களிலும் சமூக அமைப்பினைப் பிரதிபலிப்பதாக உள்ளது. கோயில் என்னும் தளத்தில் கர்ப்ப கிரகத்தில் உள்ள சாமி உட்கார்ந்த நிலையில் இருக்க முன்னடியான் நின்ற நிலையிலும், கர்ப்பகிரகத்தில் சாமி உள்ளே இருக்க பிரகார சாமிகள், காவல் தெய்வங்கள் வெளியே இருக்கும் நிலையிலும், முன்னது முதன்மைத் தெய்வமாகவும், பின்னது இரண்டாம் நிலைத் தெய்வங்களாகவும, சில தெய்வங்கள் சைவச்சாமிகளாகவும், சில அசைவச் சாமிகளாகவும், சில வடபுலம் அமைந்தும், சில தென்புலம் அமைந்தும், சில அவதாரம் பெற்றவையா கவும், சில அவதாரம் பெறாத சாமிகளாகவும், இன்னும் பிற உயர்ந்த, தாழ்ந்த பொருண்மை கொண்ட வகையினங்களாகவும் பாகுபடுவது என்பது சமூகத்தின் படிநிலைப் பொருண்மையை வெளிப்படுத்துவதே யாகும். சமூகத்தின் தர்க்க நிலையானது சமயம் என்னும் வெளியிலும், இன்னும் எல்லா வகையான தர்க்க ஒழுங்கிலும் பிரதிபலிப்பதாகவே இருக்கும் (துய்மோன் 1986 : 399-408)

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கிராமிய வாழ்வில் நிலம் வெறும் நிலமாக இருப்பதில்லை. அது வாழ்வுக்குரியதாக, உணர்வுகளுக்குரியதாக தளமாற்றமடைகிறது. இதனால் கிராமங்களின் சமூகவெளி ஒழுங்கை நிலை நாட்டும் களமாகும்; ஒழுங்கைப் பிரதிபலிக்கும் களமாகும். மிகப்பெரும் குற்றமிழைத்தவருக்கு மிகக் கடுமையான தண்டம் சமூகத்திலிருந்து ஒதுக்கி வைத்தல் (excommunication) ஆகும். ஒதுக்கப்பட்டவர் சமூக வெளிக்கு அப்பால் சென்று வாழவேண்டும் அல்லது சமூகத்தினரோடு எவ்வகையான உறவும் கொள்ளக்கூடாது. ஒழுங்கு குறைவதென்பது சமூகவெளிக்குப் புறத்தில் மட்டுமே நிகழ வேண்டியதாகிறது.

இந்நிலையில் கிராமத்தின் சமூகவெளி என்பது ஒழுங்குக்குட்பட்ட மனிதர்கள் வாழுமிடம் என்பதன் வெளிப்பாடாகவே அமைகிறது. இந்த தர்க்க நிலையே திருவிழாக் காலத்தில் இறப்பு மூலம் தீட்டுப்படும் போது கொடும்பாவி எரித்து ஒழுங்கு (தூய்மை) நிலைநாட்டப்படுகிறது. திருவிழாவின் போது ஊர்எல்லை கட்டப்பட்டு வெளியார் கிராமத்திற்குள் வருவதும், கிராமத்தார் பிற ஊர்களில் தங்குவதும் தவிர்க்கப்படுகிறது. இயல்பு நாட்களிலும் சரி, திருவிழா போன்ற சிறப்பு நாட்களிலும் சரி ஊராரின் சமூகவெளி ஒழுங்கைக் கட்டிக்காக்கும் களமாகவே காணப்படுகிறது.

ஒரு கிராமத்தைச் சேர்ந்த ஒவ்வொரு பிரிவினருக்கும் வெளி வெவ்வேறு பரிமாணத்தோடு உறவு பெறுகிறது. நிலவுடைமை ஆதிக்கச் சாதியினருக்குச் சொத்து (நிலம், தோட்டம், மனை) குடும்பத்தின் தகுதியை நிர்ணயிக்கவல்லது. இதனுள்ளும் படிநிலை: பரம்பரைப் பணக்காரன், புதுப்பணக்காரன். பரம்பரைச் சொத்து சமூக வாழ்வில் சமூக, பொருளியல், அதிகாரம் ஆகியவற்றில் ஆதிக்கம் செலுத்த உதவும். நிலவுடைமைச் சாதியினருக்குப் பிறந்த மண் அந்நியோன்யமானது. உயிர் பிரிந்தாலும் பிறந்த மண்ணிற்குக் கொண்டு வந்து இறுதிக் கடன்கள் நிகழ வேண்டும் என்பர். நாடோடிகள் அவ்வாறு வலியுறுத்துவதில்லை. உடைமையும் சமூகவெளியும் எவ்வாறு உறவு பெறுகிறது என்பதை இங்கு அவதானிக்கலாம்.

இன்னொரு பரிமாணத்தில் நோக்கும் போது உடைமைச் சாதியினர் நில வெளியைக் காலப் பரிமாணத்திற்கு ஆட்படுத்துகின்றனர். நிலம், தோப்பு, மனை உள்ளிட்ட அனைத்து நில உடைமைகளும் முக்காலப் பரிமாணம் பெற்றவை. இந்த உடைமையுள் ஒரு பகுதி பாட்டன்/முன்னோர் சம்பாதித்ததாக இருக்கும். மற்றொரு பகுதி நிகழ்காலத்தில் சம்பாதிக்கப்படுவதாக இருக்கும். இவை யாவும் வருங்காலச் சந்ததியினர் அனுபவித்து மேலும் உடைமைகள் சேரவேண்டும் என்ற விருப்பம் உடைமைச் சமுதாயத்தினரிடம் என்றும் காணப்படும். இந்த நில புலத்தின் மீது முக்காலப் பரிமாண உணர்வானது வாழ்நாள் முழுவதும் காணப்படும் உந்துதலாகும். வாழ்நாளின் லட்சியமே மேன்மேலும் சொத்து என்னும் வெளியைச் சேர்ப்பதுதான்.

நிலவுடைமைக்கு மாறாக நாள்தோறும் சுற்றித் திரியும் நாடோடியினருக்கு 'யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்' என்பதே வாழ்வியல்

கோட்பாடாகும். நிலவுடைமையாளருக்கு அவர் சம்பாதிக்கும் நிலம் மட்டுமே சொந்தமானதாகும். ஆனால் நாடோடியினருக்குப் பல கிராமங்கள் சொந்தமானதாகும். குடுகுடுப்பை நாயக்கர் அறுவடைக் காலத்தில் இரவில் குடுகுடுப்பை அடித்துக் குறிசொல்லி மறுநாள் காலை அந்த ஊரில் நெல் சம்பாதிக்கும் முறையைக் கொண்டவர்கள்.

ஒவ்வொரு குடும்பத்திற்கென்றும் ஏறக்குறைய 20-40 'உரிமைக் கிராமங்கள்' உள்ளன. இந்தக் கிராமங்களில் மற்ற குடும்பத்தினர் குடுகுடுப்பை அடித்து நெல் சம்பாதிக்கக்கூடாது. உரிமைக் கிராமங்களைக் கஷ்ட காலத்தில் மற்றவருக்கு அடமானம் வைக்கலாம். இனி ஒரு போதும் வேண்டாம் என்ற நிலையில் மற்றவருக்கு விற்றுவிடலாம். இது போன்றே பூம்பூம் மாட்டுக்காரர்களுக்கென்றும், ஈயம் பூசும் நோக்கர்களுக்கென்றும் உரிமைக் கிராமங்கள் உள்ளன. உடைமையற்ற சாதிகளும் நிலவெளியைத் தனதாக்கிக் கொள்ளும் விழைவு மிக நீண்ட தோற்றுவாய் கொண்டதாகும். மனிதக் குரங்குகள் கூட குறிப்பிட்ட நில எல்லையில் வாழும் உணர்வை வெளிப்படுத்தவும், அதனைக் காத்துக் கொள்ளவும், போராடவும் துணிகின்றன.

ஒருவனது வசிப்பிடம் என்பது அவனது உறவின் முறையோடு கட்டமைகிறது. பிறப்பு முதல் இறப்பு வரை ஒருவன் தொடர்ந்து உறவாடும் குழு குடும்பமேயாகும். இக்குடும்பத்தின் இரத்த உறவானது இறுதிவரை ஒவ்வொருவரின் வாழ்வில் பின்னிப் பிணைந்ததாகும். இந்த இரத்த உறவுக் கூட்டமே என்றும் பிரிக்க முடியாத கூட்டமாக, தொடர்ச்சியான கூட்டமாக, எல்லாச் சடங்கு நிகழ்வுகளிலும் பங்கேற்கக் கூடிய கூட்டமாக இருக்கக் கூடியது. மணவுறவில் அமையும் கூட்டம் இரண்டாம் நிலைக் கூட்டம் தான்.

வாழுங்காலம் முழுவதும் தொடர்பு கொள்ளும் இரத்த உறவுக் குழுவானது கிராமத்தின் பரந்த குடியிருப்பு வெளியில் ஒரு தொடர்ச்சியுடைய பகுதியாகவே காணப்படுகிறது. தாயாதிகள்/நேர் பங்காளிகள் அனைவரும் ஒரு தெருவில் தொடர்ச்சியாக ஒரே வாடையில் தொடர்ச்சியாக இருப்பதென்பது உறவுத் தொடர்ச்சியின் வெளிப்பாடாகக் குடியிருப்பு வெளியிலும் பிரதிபலிப்பதாக உள்ளது. ஒரு கிராமம் என்று எடுத்துக் கொண்டால் அதில் தாயாதிகளின் தொடர்ச்சியானது அடிப்படை அலகாகும். அதற்கடுத்து ஒரு சாதியினரின் தொடர்ச்சியும், அதற்கடுத்து தகுதியில் நெருக்கமான சாதிகள் அடுத்தடுத்தும், உயர் சாதிகள், கீழ்ச்சாதிகள் இரு துருவமாகவும் அமையும் சமூகப் பொருண்மை குடியிருப்பின் நிலவெளியிலும் பிரதிபலிப்பதாகவே அமையும்.

அதனால்தான் கிராமத்தின் சமூக வெளியை ஆராய முற்படும் மானிடவியலர்கள் கிராமத்தில் குடியிருப்பு முறைகளையும் அவற்றைச் சுற்றியிருக்கும் அனைத்து இயற்கை, பௌதிகக் கூறுகளையும் வரைபடம் மூலம் பதிவு செய்து கொள்வர். பின்னர் பகுப்பாய்வின் போது பல உண்மைகளைக் கண்டறிய இது உதவும். வரைபடங்களில் குடியிருப்பின் ஒவ்வொரு கூறையும் பதிவு செய்தல் வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தெருக்கள், அவற்றின் கண் இடம்பெறும் வீடுகள், கிணறுகள் உள்ள இடங்கள், வழிபடும் இடங்கள், பொது இடங்கள் இவற்றை இணைக்கும் குறுக்குப் பாதைகள்,இப்பாதைகள் எவற்றை இணைக்கின்றன, எவற்றை இணைக்கவில்லை என்பன போன்ற பதிவுகள் சமூக உறவை அக்குடியிருப்பின் வெளியின் வாயிலாக அறிந்து கொள்ள உதவும்.

தமிழகக் கிராமங்களின் சமூக வெளி தமிழரின் ஆதி சமூகக்கூறுகளை வெளிப்படுத்துவதற்கும் மீட்டுருவாக்கத்திற்கும் இடமளிப்பதை மானிடவியலர்கள் கவனத்தில் கொண்டு ஆராய்வர். ஊரின் மையப்பகுதியான மந்தையில் பாலூறும் பெரு மரத்தின் கீழ் மேடையமைத்து பல்வேறு செயல்பாடுகளைக் கவனிக்கும் வெளி சார்ந்த பொருண்மையினை, குறியீட்டினை மீட்டுருவாக்குவதற்கு விக்டர் டர்னர் துணை போகிறார். இவர் ஆப்பிரிக்காவில் என்டேம்பு (Ndembu) பழங்குடியின் சடங்குகளைக் கொண்டு அவர்களின் தாய்வழி மரபை மீட்டெடுக்கும் போது "the milk tree stands for, *inter alia*, women's breasts, motherhood, a novice at Nkang'a, the principle of matriliny, a specific matrilineage, learning and the unity and persistence of Ndembu society" (டர்னர் 1967: 28) என்பார் டர்னர்.

தமிழ்ச் சமூகத்தில் திருமணத்தின்போது மணவறைக்கு எதிரில் பால் ஊறும் மரக்கிளை நடுவது என்பது இந்நாள் வரை வளமையின் குறியீடாகவே சிந்திக்கப்பெற்றது. அவ்வாறே கன்றை ஈன்ற பசு வெளி யேற்றும் உறுப்புகளைப் பால் ஊறும் மரத்தில் கட்டினால் பசு நன்றாகப் பால் கறக்கும் என்று வளமைச் சடங்காக முன்வைக்கப்பட்டது. அவ்வாறாயின் அரசமரம், ஆலமரம் ஆகிய பால் ஊறும் மரங்களுக் கடியில் ஊரின் மையப் பகுதியில் பஞ்சாயத்து நடத்துவது எதனால்? அரசமரத்தைச் சுற்றி வந்து பிள்ளை வரம் கேட்பானேன்? பால் ஊறும் மரத்தில் பிள்ளை வரம் வேண்டி தொட்டில் கட்டுவானேன்?

டர்னரின் பகுப்பாய்வுப்படி நோக்கும் போது பால் ஊறும் தன்மை கொண்ட இக்குறியீடுகள் பழந்தமிழ்ச் சமூகத்தின் தாய்வழிக் குறியீட்டினை அடையாளப்படுத்துவதாகும். இக்குறியீடுகள் தொல்படிவக் குறியீடுகளாக (archetypal symbols), தாய்வழிக் குறியீடுகளாக (matrilineal symbols) உறைந்து நிற்கின்றன. இவையாவும் பன்முகப் பொருண்மையை ஒற்றைக் குறியீடு மூலம் தாய் மரபை உணர்த்துவதாகும்.

மரத்தின் கீழ் பஞ்சாயத்து **(தாயாட்சி)**

மரத்தின் முன் திருமணம் **(தாய்வழி மரபு)**

மரத்தில் நச்சுக் கொடி கட்டுதல் **(தாய்வழிப் பெருக்கம்)**

மரத்தை வழிபடல் **(தாய்வழி வழிபாடு)**

ஆகிய கூட்டுப் பொருண்மைத் தளத்தில் உறைந்து காணப்படும் குறியீடானது தாயும் வளமையும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று பிரிக்க முடியாதது என்னும் பொருண்மையைச் சுட்டுகிறது என்பதும் இதன் ஆழ்தளக் குறியீட்டு நிலையாகும்.

இவ்வாறு கிராமத்தின் வாழ்தளப் பரப்பின் சில முக்கிய 'வெளி'கள் பழந்தமிழர் கூறுகளைக் குறியீடாக்கி நிற்பவையாகும். குறிப்பாகச் சடங்கு, சமயம், திருவிழாத் தளங்கள் யாவும் மானிடவியல் ஆய்வுக்கு உட்படுத்த வேண்டிய களங்களுள் முதன்மையானவையாகும். நாட்டார் வழக்காற்றியலருக்குக் கிராமங்களே அவர்களின் சோதனைக் கூடம். இக்களத்தில் தான் தரவுகள் சேகரிப்பதும், புதிய கருத்துக்களை முன் மொழிவதற்கும் உகந்த களமாகும். எனினும் மானிடவியலின் ஒவ்வொரு களத்திலும் புதைந்து கிடைக்கும் அமைப்பொழுங்கு களைத் தேடுவது போன்றே சமூக வெளி என்னும் தளத்திலும் தேடுவது அவசியம். இதன் தன்மை பலபடித்தானது. சில கிராமங்களை ஊர்க்கட்டுப்பாடு மிகுந்த கிராமம் என்பர். இது ஒரு திணைசார் சொல்லாடல் (native discourse) மட்டுமல்ல. இது ஒரு ஒற்றைவழிக் குரலுமாகும் என்பது ஆழ்ந்து நோக்கும் போது மட்டுமே வெளிப்படுத்த முடியும். உண்மையில் ஊர்க்கட்டுப்பாடு என்பது அந்த வட்டாரத்தில், கிராமத்தில் வாழும் ஆதிக்கச் சாதியின் குரலேயாகும்.

உண்மையில் இந்தியாவில் சாதியடுக்குடைய எந்த ஒரு கிராமமும் அதன் சமூக வெளியில் ஏற்றத் தாழ்வை மையமிட்டே இயங்குகின்றன. இதில் ஆதிக்கச் சாதினரே சமூக, பொருளாதார, அரசியல் அதிகாரங் களை ஊர்க்கட்டுப்பாடு என்னும் கதையாடலாகச் செலுத்தி வருகின்ற னர். உண்மையில் ஊர்க்கட்டுப்பாடு என்பது சாதியடுக்கு மிகவும் இறுக்கம் பெற்ற சமூக வெளியைக் குறிப்பதாகும். இதுபோன்ற சமூக வாழ்வின் வெளிசார்ந்த பல பொருண்மைகளைக் கட்டவிழ்ப்பதும் அவசியம்.

○

சந்தை: சமூகவெளியின் நீட்சி: உழுகுடி வாழ்வென்பது (peasantry) வேளாணியம் சார்ந்த பொருளாதார முறை என்று எளிமைப்படுத்திவிட முடியாது. அது ஒரு சமூக அமைப்புங்கூட (peasantry is not a mere economic system, it is a social system too). பழங்குடி வாழ்க்கை முறை முதல் உழுகுடிச் சமூக வாழ்க்கை முறை வரை ஒரு வட்டாரத்தின் அனைத்து நபர்களையும் சமூக-பொருளியல் பிணைப்பை ஏற்படுத்தும் ஒரு பொது வெளியாகச் சந்தை அமைகிறது.

சமூகத்தின் படிநிலை, அடுக்குமுறை, உள்கட்டமைப்பு ஆகிய அமைப்பொழுங்கின் (system) பிரதிபலிப்பாகச் சந்தைவெளி அமைகிறது. இன்னும் தெளிவாகச் சுட்டவேண்டுமானால் திருவிழாவின் போது ஏற்படும் சந்தை என்பது ஒரு நுண்ணுலகத்தைக் (microcosm) கட்டமைப்ப தாகும். புழங்கு பொருட்கள், திண்பண்டங்கள், கேளிக்கைகள் என நிஜவாழ்வின் பரவலான இடங்களில் கிடைப்பன வெல்லாம் ஒரு குறுகிய இடத்தில் மிகவும் அடர்த்தியான ஒழுங்குமுறையாகச் சுருக்கப் பட்டு ஒரு புதிய நுண்ணுலகம் அமையப்பெறுகிறது. இந்த நுண்ணுலகத் தில் மக்களின் தேவைகள் நிறைவு செய்யப்படுவதுடன் அந்த ஆண்டின் உயர்ந்த அளவு சமய அனுபவங்களையும் புனித உணர்வு களையும் அடையும் அதே வேளையில் பண்பாட்டுத் தேவைகளும் நிறைவு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

செய்யப்படுகின்றன. நிஜவாழ்வின் இயல்புக்குட்பட்ட சமூக, சமய, பொருளியல் அனுபவங்களை, ஆற்றலைப் புதுப்பித்துக்கொள்ள உதவுகிறது.

திருவிழாத் தளத்தில் உபரியாக விளைந்த தானியங்கள், விளை பொருட்கள் 'கொள்ளை' விடப்படுகின்றன. இல்லாதார் அதனை வாரிக் கொள்கின்றனர். அவ்வாறே உணவுப் பொருட்கள் அன்னதானமாக இல்லாதாருக்கு வழங்கப்படுகிறது. இவ்வாறு திருவிழா 'வெளி'யானது மறுபங்கீடு (redistribution) செய்யும் பொருளியல் களமாக, குடியிருப்பில் படிநிலைப்பட்டிருந்தவர்கள் திருவிழாத் தளத்தில் படிநிலைகளை உடைத்துக் கொண்டு ஒரே கூட்டமாகச் சங்கமமாகும் புதிய சமூக / சடங்கு வெளியாக, இன்னும் பலவாறான களமாகக் கட்டமைகிறது.

இதற்கு மாறாக, வாரந்தோறும் மாதந்தோறும் நடைபெறும் இயல்பான சந்தை கிராமங்களின் பொருளியல் தேவையை மையமிட்ட தாகும். இங்கு வேளாணியச் சமூகங்களின் உற்பத்தி, உபரி மூலதன மாக்கப்படுகிறது. உபரிப் பொருட்களை விற்றுத் தங்களுக்கு வேண்டிய பொருட்களைப் பெறுகின்றனர். பழங்குடிச் சமூகங்களில் பரிமாற்றம், மறுபங்கீடு (redistribution) செய்யும் களமாகவும் சந்தை அமைகிறது. இதனால் சந்தை என்பது கிராமத்தில் ஒரு நீட்சிபெற்ற சமூக வெளியாகவே அமைகிறது.

○

இந்தியாவில் கிராமங்கள்: கிராமம் என்பது பல கூறுகள் ஒருங்கி ணைந்த ஒரு முழுமை போன்றது. இதன்கண் புவியியல் கூறான நில வெளியும் (ஐந்திணை), மக்கள் வசிக்கும் வாழிடக்கூறான சமூக வெளியும் (குடியிருப்பு), இவற்றைச் சூழ்ந்துள்ள பௌதிகக் கூறுகளும் (காற்று, வெப்பம், மழை), விலங்கினங்களும், தாவரவினங்களும், மக்கள் உருவாக்கியுள்ள தெய்வ உலகமும், உலகப் பார்வையும் (world view) எனப் பலவேறுபட்ட கூறுகளின் ஒருங்கிணைவு கிராமம் என்னும் முழுமையில் உள்ளன.

இக்கூறுகளின் ஒருங்கிணைப்பை ஒவ்வொரு கிராமத்தாரும் எவ்வாறு ஏற்படுத்திக் கொண்டுள்ளனரோ அதற்கேற்பவே அக்கிராமத் தின் ஆளுமை அமையும். இந்த ஆளுமைத் தன்மையின் அடிப்படையில் இந்தியாவில் 100 கிராமங்களை ஆய்வுக்குட்படுத்தி அப்பெரும் திட்டத்தின் முன்வரைவை எழுதியுள்ள மானிடவியலர் பைத்தியநாத் சரஸ்வதி (2001) பின்வரும் வகையான கிராமங்களை இனங்காண்கிறார்.

○

கைவினைக் கிராமங்கள்: கைவினைகளுக்கென்றே புகழ்பெற்ற கிராமங்கள். பத்தமடைப்பாய், தஞ்சாவூர் தட்டு, காஞ்சிபுரம் புடவை என்னும் வரிசையில் இப்பொருட்களை உருவாக்கும் கிராமங்கள் உலகப் புகழ்பெற்றவை. மாநில அளவிலும் வட்டார அளவிலும் ஒவ்வொரு கலைக்கென்றும் புகழ்பெற்ற கலை கிராமங்கள் (art villages) தனித்தன்மை பெறுகின்றன.

○

பாண்டித்திய கிராமங்கள்: தமிழகத்தில் உத்திரமேரூர், காஞ்சிபுரம் போன்றவை சமஸ்கிருதப் படிப்பிற்குப் புகழ் பெற்றிருந்தன. இது போன்றே குறிப்பிட்ட இடங்களில் சைவ மடங்களும், வைணவ மடங் களும் ஏற்படுத்தி சமயம், மொழி, வைதிகம் ஆகியவற்றைக் கற்பிக்கும் பாண்டித்திய கிராமங்களாகத் (scholastician villages) திகழ்ந்து வந்துள்ளன.

○

கோயில் கிராமங்கள்: நாடு, மாநில, வட்டார அளவில் புகழ்பெற்ற கோயில்களைக் கொண்ட கோயில் கிராமங்கள் (shrine villages) தமிழர் வாழ்வில் பின்னிப் பிணைந்தவை. அறுபடை வீடு, 63 சைவத் திருத்தலங் கள், 108 திவ்விய தேசங்களில் உள்ள கோயில்கள், இவை தவிர சிறப்பு மிக்க அம்மன்கள், அய்யனார், வீரன்கள், தீப்பாய்ந்தம்மன்கள் போன்ற தெய்வங்கள் தோன்றி அருளும் கோயில்கள் கொண்ட கிராமங்கள் தமிழரின் சமய வாழ்வில் சிறப்பிடம் பெறுகின்றன.

○

புராண, இதிகாச கிராமங்கள்: புராண, இதிகாசங்களில் குறிக்கப்படும் இடங்கள் இவ்வகையானவை. தமிழகத்தில் இராமேஸ்வரம் இராமா யண, மகாபாரதத்தில் குறிக்கப்படும் இடங்களுள் முதன்மையானதாகும். பெரியபுராணத்தில் குறிக்கப்படும் திருவிளையாடல்கள் அனைத்தும் மதுரையில் நிகழ்ந்தவை. தில்லையில் நடராசர், ஸ்ரீவில்லிபுத்தூரில் ஆண்டாள் போன்று பக்தி இலக்கியங்களில் வரும் கிராமங்களும், (கண்ணகி வாழ்வில் இடம்பெறும்) இரட்டைக் காப்பியங்கள் கூறும் காப்பிய ஊர்களும், சிற்றிலக்கியங்களில் இடம் பெறும் ஊர்களும் இதன்கண் அமையும் உட்பிரிவுகளாகும்.

○

சூழலியல் கிராமங்கள்: சங்ககாலம் தொட்டே தமிழர்களின் வாழ்வு ஐந்திணைகளிலும் காணக்கூடியதாக இருந்து வருகிறது. ஒவ்வொரு திணையின் சிறப்புப் பண்புகளை முதன்மைப்படுத்தும் 'சூழலியல் கிராமங்கள்' (ecological villages) இன்றுவரை தமிழ் நிலப் பகுதியில் காணப்படுகின்றன. இப்பருநிலையிலான ஐந்திணைகளுக்குள் ஏதாவ தொரு சிறப்புக் கூறினைக் கொண்ட கிராமங்கள் அச்சிறப்புப் பண்பை முதன்மைப்படுத்தும் வகையில் அமைகின்றன. எ.டு. ஏரிக்கிராமம், ஆற்றங்கரைக் கிராமம், குன்று கிராமம்.

○

சர்வோதய கிராமம்: வினோபாவேயின் பூமிதான இயக்கத்தின் கீழ் அமையும் கிராமங்கள் (Sarvodaya/grarndan villages) 1951 ல் துவக்கப்பட்ட இத்திட்டத்தின் கீழ் ஏராளமான செல்வந்தர்களும் நில உடமையாளர் களும் தங்கள் வசம் இருந்த நிலங்களை ஏழைகளுக்குத் தானம் செய்தனர். மாங்ராத் (Mangrauth) என்னும் கிராமமே முதல் பூமிதான கிராமமாகும்.

○

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மென்மைக் கிராமம்: காலங்காலமாக எவ்வித வன்முறைக்கும், கொடுமைக்கும் ஆளாகாமல் அமைதியும் நல்லிணக்கமும் கொண்டவை மென்மைக் கிராமங்கள் (soft villages).

❍

வன்மைக் கிராமம்: போர், கலவரம், இயற்கைச் சீற்றங்கள் போன்ற கொடூரங்களைச் சந்திக்கும் கிராமங்கள் வன்மைக் கிராமங்களாகும் (hard villages).

❍

முதல் கிராமம்: மண்ணின் மைந்தர்கள் அதற்கும் மேல் மீட்டுருவாக்க முடியாத அளவிற்கு அந்தந்தப் பகுதியின் ஆதி இடமாகக் கருதும் கிராமங்கள் (first villages) இவை. சங்க இலக்கியத்தில் சுட்டப்படும் சில இடங்கள் கொடுமணல் பகுதியில் உள்ளதென்று கல்வெட்டியலர் க. ராஜன் (2004) கூறுகிறார். பழந்தமிழர் தொடங்கி இன்றுவரை காணப் படும் முதல் கிராமங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடத்தகுந்த வழக்காறுகள் வழங்கப்படும். இவை அக்கிராமங்களின் பண்பாட்டுச் சிறப்புகளைப் போற்றுவதாக இருக்கும்.

❍

கடை கிராமம்: இந்தியத் துணைக்கண்டத்தின் இறுதிக் கிராமம். இந்திய-திபேத் எல்லையில் 10,560 அடி உயரத்தில் உள்ள மனா (Mana) கிராமம் இந்தியாவின் இறுதிக் கிராமமாகும். இங்கு ஏறக்குறைய 16,000 பேர் வசிக்கின்றனர். நாட்டு எல்லை அடிப்படையில் இறுதிக் கிராமம் எனப்படுகிறதேயன்றி பண்பாட்டளவில் இது தனித்துவம் மிக்கதாக அமையாது. அதற்கடுத்த கிராமத்தோடு இக்கிராமம் ஒப்புமை கொண்டதாக இருக்கும். அரசியல், நாடு போன்ற உணர்வுகளைச் சுட்டும் சமூகமாகவே கடைக்கிராமம் (last village) என்னும் சுட்டுகை அமைகிறது.

❍

விளிம்பு கிராமம்: உத்திரப்பிரதேசத்தில் உள்ள ஹர்திதாலி (Hardidali) கிராமம் இந்திய நேபாள எல்லைகளுக்கு இடையில் உள்ள கிராமம். இதுபோன்று எல்லைப் புறத்தில் காணப்படும் விளிம்பு கிராமங்கள் (fringe villages) எல்லை நெடுகிலும் உள்ளன. இவ்வகைக் கருத்தாக்கமும் கூட மேற்கூறிய கடைக்கிராமம் என்னும் வகையினமாக அமைகிறது. எனினும், ஒரு பண்பாட்டுப் பகுதியின் விளிம்பில் உள்ள கிராமங்கள் அப்பண்பாட்டுப் பகுதியின் விளிம்புக் கிராமமாக அமையும்.

கல்வராயன் மலையில் உள்ள மலையாளப் பழங்குடியினர் பகுதி சமநில சாதி மக்களின் பகுதியோடு இணையும் எல்லையில் உள்ள கிராமங்கள் தமிழகப் பகுதியும் கேரளப் பகுதியும் இணையுமிடத்தில் உள்ள கிராமங்கள், இவைபோன்ற வகையினத்தின்கண் அமையும் கிராமங்களும் 'விளிம்பு கிராமம்' எனப்படும். இக்கிராமங்களில் இரு எல்லைகளிலும் காணப்படும் பண்பாட்டுத் தன்மைகளை உள்வாங்கிக் கொண்ட பண்பாட்டுப் பேறு (acculturation) இக்கிராமங்களில் காணப்படும்.

❍

குடியமரும் கிராமம்: புலம்பெயரும் மக்களை, அகதிகளை, பெரிய பல்நோக்குத் திட்டங்களைச் செயல்படுத்தும் பொருட்டு இடமாற்றம் செய்யும் மக்களைக் கொண்டவை குடியமர்த்தும் கிராமங்கள் (settlement villages) எனலாம். இவ்வகைக் கிராமங்களில் குடியமரும் மக்கள் ஒரே தொகுப்பாக மீண்டும் வாழத் தலைப்பட்டால் ஓரளவு பண்பாட்டுத் தொடர்ச்சி காணப்படும். எனினும், அவர்களின் மரபான சுற்றுச் சூழல் மாறிவிடுவதால் அதனோடு தொடர்புடைய கூறுகள் மாற்றத்திற்கும், மென்தழுவலுக்கும் ஆட்படும். குடும்பங்கள் சிதறிய நிலை குடியமர்த்தப் பட்டால் காலப்போக்கில் அப்பண்பாடு அற்றுப்போகும் நிலை (cultural extinct) ஏற்படலாம்.

அழிந்துபோன கிராமம்: போர், படையெடுப்பு, கலவரம், புலப்பெயர்வு, இயற்கைச் சீற்றம் போன்றவற்றால் பூர்வீகமாக வாழ்ந்த இடத்தை முற்றிலுமாகக் கைவிட்டு வேறு இடத்திற்குச் சென்றுவிடுதல் இத்தகு கிராமங்கள் ஏற்படக் காரணமாகும். தமிழகத்தில் இவ்வகைக் காரணங் களால் அழிந்து போன கிராமங்கள் (forsaken villages) பல உள்ளன.

ஆற்றல் பெருக்கும் கிராமங்கள்: தனக்குத் தேவையான, எல்லாவற்றை யும் ஏற்படுத்திக்கொள்ளும் கிராமங்கள் சுயகிராமங்கள் (self-generative villages) எனப்படும். குன்றக்குடி அடிகளார் குன்றக்குடியில் ஏற்படுத்தி யுள்ள கிராமம் போன்று சுயகிராமங்கள் மிகச் சில ஆங்காங்கு உள்ளன.

பைத்தியநாத் சரஸ்வதி கூறியுள்ள வகையினங்களுக்கடுத்து நமது சூழலில் இன்னும் பல வகையான கிராமங்களை அடையாளப்படுத்த முடியும். எடுத்துக்காட்டாகச் சில வருமாறு:

❍

மாதிரிக் கிராமம்: ஒவ்வொரு மாவட்டத்திலும் அரசு ஏற்படுத்தியுள்ள முன்மாதிரிக் கிராமங்கள் (model villages) மற்ற கிராமங்களின் வளர்ச்சிக்கு எடுத்துக்கட்டாய் விளங்க வேண்டும் என ஏற்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

❍

நக்சல்பாரி கிராமம்: மேற்கு வங்கம், டார்ஜிலிங் மாவட்டம், இமயமலை அடிவாரத்தில் நக்சல்பாரி என்னும் பெயரிலேயே அமைந்துள்ள கிராமம் இது. இக்கிராமத்தில் பொதுவுடைமை புரட்சியாளர்கள் நிலக்கிழார் களுக்கெதிராக நடத்திய ஆயுதப் போராட்டத்தின் தொடர்ச்சியாக நக்சல்பாரிகள் என்ற பெயரை அடையாளமாகக் கொண்டு மார்க்சிய லெனினிய இயக்கத்தை வலுப்படுத்தினர். நக்சல்பாரி எழுச்சியை சீனாவின் தலைவர் மாவோ இந்தியாவில் 'வசந்தத்தின் இடி முழக்கம் கேட்கிறது' எனச் சீன பீஜிங் வானொலியில் அறிவித்தார்

❍

திணைக் கிராமங்கள்: பழந்தமிழகத்தில் நிலமானது குறிஞ்சி, முல்லை, மருதம், நெய்தல், பாலை என ஐந்து வகைகளாகப் பிரிக்கப்பட்டு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஒவ்வொரு நிலப்பகுதிக்கும் ஏற்பப் பொதுவான பெயர்கள் வழங்கி வந்துள்ளன. குறிஞ்சிப் பகுதியில் அமைந்த ஊர்கள் 'குறிச்சி' என்று முடிகின்ற வகையிலும், முல்லைப் பகுதியில் அமைந்த ஊர்கள் 'பட்டி' என முடியும் வகையிலும், மருதத்தில் 'ஊர்' என முடியுமாறும், நெய்தலில் 'பாக்கம்' என முடியுமாறும் அமையப்பெற்றன.

பிற்காலத்தில் பெரும்பரப்பைக் கொண்ட மன்னர்களிடம் பரிசில் பெற அணுகிய புலவர்கள் அம்மன்னனின் நாடு நான்கு திணைகளையும் கொண்டிருந்தமையால் அவனை, 'நாடன்' (குறிஞ்சி, முல்லை இரண்டுக்கும் உரியவன்) என்பேனோ, 'ஊரன்' (மருதத்திற்குரியவன்) என்பேனோ, 'சேர்ப்பன்' (நெய்தலுக்குரியவன்) என்பேனோ என்று விதந்து பின்வருமாறு பாடியுள்ளனர்

நாடன் என்கோ ஊரன் என்கோ
பாடிமிழ் பனிக்கடற் சேர்ப்பன் என்கோ (புறநா. 49)

குறிஞ்சி, முல்லை, நெய்தல் ஆகிய திணைகளில் மக்கள் வாழ்விடம் சிறுகுடி என்று அழைக்கப்பெற்றது. ஒரு சிறுகுடியில் ஒரு குடி அல்லது சில குடிகள் வாழ்ந்திருக்க வேண்டும். சில பெயர்கள் மரப்பெயர்களுடன் அழைக்கப்பெற்றன. இதற்கு, மாங்குடி என்ற பெயர் சிறந்த சான்று (பூங்குன்றன் 2004: 3).

நாடன் என்ற ஆட்சித் தலைவன் கான்கெழுநாடன் என்றும், வளமலைநாடன் என்றும், நல்மலைநாடன் என்றும், பெருமலை நாடன் என்றும் கானத்தொடும், மலையொடும் தொடர்புபடுத்திப் பேசப் பெறுவதைக் காணலாம் (மேலது: 4).

○

கடவுளர், சமயப் பெரியவர்கள் பெயரில் கிராமங்கள்: மன்னராட்சி முறையில் சமயங்களின் செல்வாக்குப் பெருகப் பெருக சமயப் பெரியவர்களின் பெயரிலும் கடவுளர் பெயரிலும் ஊர்ப் பெயர்கள் சூட்டப்பட்டன.

○

வணிகர் கிராமங்கள்: பாண்டியர் காலத்தில் வணிகர்களும் அவர்களைக் காத்து நிற்கும் வீரர்களும் தங்கிய இடமாக 'எறிவீரதளம்' இருந்திருக்க வேண்டும். பண்டைக் காலத்தில் வணிகர்கள் தங்கி வாழ்ந்த இடங்கள் 'எறிவீரப்பட்டனங்கள்' என்ற பெயரால் அழைக்கப்பெற்றிருக்கின்றன.

○

கோட்டைமேடு: சம்புவராயர் கட்டி வாழ்ந்த அரண்மனையும், கோட்டையும் இருந்த இடம் என்று இது கருதப்படுகிறது. கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டு இறுதியில் பாண்டியர் செல்வாக்கு குறைந்த போது தமிழகத்தில் பல சிற்றரசர்கள் சிறு சிறு பகுதிகளைத் தம் கீழ்க் கொண்டு தன்னாட்சி செய்தனர். இவர்களில் ஒரு பிரிவினர் சம்புவராயர் எனப் படுவர். இவர்கள் தொண்டை நாட்டின் வடபகுதியில் தங்கள் தன்னாட்சியை நிறுவி கி.பி. 14ம் நூற்றாண்டில் செல்வாக்கோடு ஆட்சி

செய்தனர். சம்புவராயர் கோட்டை உயரமான இடத்தில் அமைந்ததால் கோட்டைமேடு என்னும் பெயர் பெற்றது (நடன. காசிநாதன் 1993: 39).

மேற்கூறிய வகைகளில் கிராமங்கள் சில தனித்தன்மைகளின் அடிப்படையில் மாறுபட்டாலும் அடிப்படையில் அவை இந்நாள் வரை சாதிய ஒழுங்குக்குட்பட்டு உற்பத்தி உறவைக் கொண்டிருப்பவை யாகும். இக்கிராமங்கள் அனைத்தும் தொழில்நுட்பம், நகரியம், உலகமயம் போன்ற பல சக்திகளால் மாற்றத்தை ஏற்றுக் கொண்டு வருகின்றன. நகரமாகும் கிராமங்களாகவும், நவீனத்துவம் நோக்கிய கிராமங்களாகவும் மாற்றம் பெற்று வருகின்றன.

மாற்றம் ஒன்றே மாறாதது என்ற படிமலர்ச்சியியல் (evolution) தத்துவத்திற்கிணங்க தொழில்நுட்ப மையமிட்ட நாகரிக (technocentiric civilization) வாழ்வை நோக்கியே கிராமங்கள் நகருவதை முன்னிலைப் படுத்தி, கிராமங்கள் மாறுகின்றன, அழிகின்றன என்று வாதிடுவது மாற்றத்தை ஏற்க விரும்பா வாழ்வைக் கற்பனை செய்வதாகும்.

பழங்காலத்திலிருந்து இன்றுவரை ஒவ்வொரு கட்டமாக மாறிவரும் கிராமம் என்னும் சமூகவெளி தொடர்ந்து மாறிவருகிறது. இன்னும் தொடர்ந்து மாறக்கூடிய வெளியாகவே கணக்கிடல் வேண்டும். இந்த வெளி இப்போதுள்ள சமூக உறவுகளையும் உற்பத்தி முறைகளையும் மேலும் மாறும் அமைப்பிற்கேற்ப தகவமைத்துக் கொள்வதாகவே இருக்கும். அப்போது அது சாதியக்கிராமம் என்னும் வடிவத்திலிருந்து விடுபட்டு வர்க்கக் கிராமமாக, சாதியமைப்பு வலுவிழந்த வேறு வடிவமாக மாறலாம். எவ்வகையான மாற்றம் ஏற்பட வேண்டும் என்ற திட்டமிடலின் அடிப்படையிலேயே இது நிகழும். மானிடவியலில், நாட்டார் வழக்காற்றியலில் கிராமம் என்னும் சமூகவெளி குறித்து காலப்பார்வையுடன் கூடிய விரிவான ஆய்வை மேற்கொள்ளும்போது மேலும் கூடுதல் புரிதலை ஏற்படுத்தும்.

உசாத்துணைகள்

கராஷிமா, நொபொரு. 1995. *வரலாற்றுப் போக்கில் தென்னகச் சமூகம்: 1 சோழர் காலம் (850-1300).* தஞ்சாவூர்: தமிழகத்தொல்லியல் கழகம்.

காசிநாதன், நடன. 1993. *தொல்லியல் நோக்கில்.* சென்னை: அன்றில் பதிப்பகம்.

பூங்குன்றன். 2004. "வேந்தர் மரபுக்கு முன் நாடு". *சமூக விஞ்ஞானம்* 1,4: 3-9.

ராசுகுமார், மே.து 1979. "தன்னிறைவு பெற்ற ஊர்களின் தோற்றம்". *தமிழ் நாட்டு வரலாற்றுக் கருத்தரங்கு,* வரலாற்றுப் பேரவை, பக்.316-20.

Appadurai, A. 1934. *Economic Conditions of Southern India (1000-1500 A.D.)* 2 vols. Madras: University of Madras.

Baden-Powell, B.H. 1892, *The Indian village Community.* London: Longmans, Green & Company.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

_______ 1899. *The Origin and Growth of Village Communities in India*. London.

Beteille, A.1965. *Caste, Class and Power*. Berkeley: University of California Press.

Dumont, Louis. 1970, 'The "Village Community" from Munro to Maine'. In *Religion, Politics and History in India*, ed. Louis Dumont, pp.112-32. Paris.

_______ 1986. *A South Indian Subcaste*. Delhi: Oxford University Press.

Metcalfe, Sir Charles T. 1830. "Minute on the Settlement in the Western Province". Dated 7 November 1830.

Rajan, K. 2004. "Archaeology and Tamil Literature". Paper presented in a seminar on *Negotiations with the Past: Classical Tamil in Contemporary Tamil*, jointly organised by French Institute of Pondicherry and Tamil Chair, Dept. of South and South East Asian Studies, University of California, Berkeley, July 30, 2004.

Saraswati, Baidyanath. 2001. *Village India: Identifiation and Enhancement of Cultural Heritage*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Srinivas, M.N. 1996, *Village, Caste, Gender and Method*. Delhi: Oxford University Press.

Srinivas, M.N. and A.M. Shah. 1960. "The Myth of the Self-sufficiency of the Indian Village". *Economic Weekly* 12:1373-8.

Turner, Victor.1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

9

நாட்டார் வாழ்வில் நாடோடிகள் மருத்துவம்

பக்தவத்சல பாரதி

மருத்துவ மானிடவியலின் நீண்ட வரலாற்றை நோக்கும்போது பெரும்பான்மையில் அனைத்துப் பண்பாடுகளிலும் மனித நோயியல் கூறுகள் 'உயிரியல்' முறையிலும் 'பண்பாட்டு' முறையிலும் அணுகப் படுவது உறுதியாகின்றது. இது மனித நோயியல் பிரிவிற்குள் உயிரியல் வழி மருத்துவம், பண்பாட்டுவழி மருத்துவம் என்னும் இரண்டு நேர் எதிரான இணைவினைக் கருத்தாக்கம் செய்கிறது. இந்த எதிர் இணைவுக் கருத்தாக்கமானது நோயினை உடலியல் நிலையிலல்லாது உடல் சாரா நிலையிலும் உணரப்பட்டுக் குணமாக்கப்படுவதை முன்னிறுத்துகிறது. ஒவ்வொரு பண்பாட்டுக்கான தனித்துவம் அதன் பண்பாட்டு உருவாக்கக் கட்டமைப்பின் மேல் அமைவதால் உடல்சார், உடல்சாராக் கூறுகளுக்கிடையில் அமையும் எல்லாக் கருத்தாக்கங்களும் அந்தந்தப் பண்பாட்டு வழி அறிய வேண்டியதை இது உணர்த்துகிறது.

பண்பாட்டிடை நிலையில் (cross-cultural) நிகழ்த்தப்பெற்ற மருத்துவ மானிடவியல் ஆய்வுகள் பருநிலையில் (macro-level) பொதுத்தன்மைகளைக் கண்டறிந்தாலும் கணக்கிலடங்கா இனவரைவியல் ஆய்வுகள் (ethnographic studies) நுண்ணிலை வேறுபாடுகளையும் பண்பாட்டின் தனித்துவங்களையும் சுட்டிக்காட்டுகின்றன. இதனாலேயே உடல்சார்ந்த, மருத்துவம் சார்ந்த நோயின்பால் பண்பாடு ஏற்படுத்தியுள்ள கருத்துருவாக்கங்கள் இன்றியமையாதன என இவ்வாய்வுகள் உணர்த்துகின்றன.

ஒவ்வொரு பண்பாட்டிலும் நோய் சார்ந்த கருத்துருவாக்கங்கள் பல்வேறு மூலங்களைக் கொண்டவை. குறிப்பாக நோய் குறித்த கருத்துக்கள், நம்பிக்கைகள், பண்பாட்டு வழியிலான உடலியல் பகுப்பு முறை, நோய்க்கான காரண காரிய விளக்கங்கள், நோய் வகைப்பாடு, நோயறிதல் முறை, குணப்படுத்தும் முறை, மருந்து வகை, சிகிச்சை முறையின் செயல் திறன், பிற தொடர்புடைய கூறுகள் அனைத்தும் பண்பாட்டின் ஆதாரங்களோடு (cultural sources) தோற்றுவாய் கொள்கின்றன. அதன் அடிப்படையிலேயே ஒவ்வொரு பண்பாடும் நோயை வரையறை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

செய்கின்றது; அந்நோயைக் குணப்படுத்துவதற்கான பண்பாட்டின் ஏற்பாடுகளுள் ஒன்றினைத் தேர்வு செய்கிறது.

பண்பாட்டின் தனித்துவத்திற்கும் மருத்துவ முறைக்கும் இடையிலான உறவினைச் சுட்டிக் காட்டிய இந்நிலையில் இந்தியச் சூழலில், குறிப்பாகத் தமிழ் நாட்டுச் சூழலில் நாடோடிகளாக வாழும் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்கள் நிகழ்த்தும் சடங்கியல் சார்ந்த மருத்துவ முறையொன்று இங்கு ஆய்வுக்குட்படுத்தப்படுகிறது.

○

நாடோடிகளும் இந்திய நாட்டார் மருத்துவச் சூழலும்: பரந்து விரிந்த இந்தியப் பகுதியில் மொழி, இன, பண்பாட்டு வேறுபாடுகள் இன்று வரையிலான பண்பாட்டு அடையாளங்களையெல்லாம் மீறி இப்பகுதிக்கான பண்பாட்டு உருவாக்கத்தினைப் பண்பாடு/நாகரிகம், தனி மரபு / கூட்டு மரபு (சிறு மரபு/ பெருமரபு), பழங்குடி/ உழுகுடி, ஊரகம்/நகரம் போன்ற எதிரிணைவு ஊடாட்டத்தினைக் கொண்டு விவரித்துள்ளனர்.

இந்த இரு மையங்களில் ஒன்று மற்றதைக் காட்டிலும் பல நிலைகளில் மாற்றம் பெற்றது என்று உணர்த்தப்பட்டாலும் ஒன்றை அறிய முற்படும்போது அதனோடு தொடர்புடைய மறு இணையை விளங்கிக் கொள்ளாமல் முன்னதை விளங்கிக் கொள்ளுதல் இயலாது. இந்த இருமைய ஊடாட்டத்தினை முன்வைத்துதான் பெருஞ்சமூகமாக விளங்கும் ஆதாரச் சமூகத்தினை (symbiotic community) அண்டி வாழும் எண்ணற்ற நாடோடிகளின் வாழ்வையும் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். வேறு வகையில் சொல்ல வேண்டுமானால் ஆதரவு தரும் சமூகத்தினை அறிய வேண்டுமாயின் அதனோடு தொடர்புடைய எண்ணற்ற சிறு சமூகங்களின் (நாடோடிகள்) இணையையும் சேர்த்து அறியும் போதே அப்புரிதல் முழுமையானதாகும் (மேரியாத்1955: 191). இவ்வகையான ஆய்வுகள் மிகச்சில மட்டுமே மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன.

இந்திய ஊரகங்களில் அமைந்துள்ள கிராமங்கள் படிநிலைப்பட்ட அகமணச் சாதிகளால் கட்டமைந்தவை. இச்சாதிகளுக்கிடையில் முறைப்படுத்தப்பட்ட தொழிலுறவுகளும் ஊழியம், பொருள்கள் பரிமாறிக்கொள்ளுதலும் இருக்கும். இதனாலேயே கிராமங்கள் 'தற்சார்பு பெற்ற குடியாட்சிகள்' எனப்பட்டன. கிராமங்களில் படிநிலைப்பட்ட சாதிகளுக்கிடையிலான உறவுகளுடன் அந்தந்த வட்டாரத்தில் சுற்றித்திரியும் நாடோடிகளின் தொழிலுறவுகளும் கிராமங்களின் தற்சார்பினை நிலைபெறச் செய்கின்றன என்பதை மேயர் போன்ற முன்னோடி ஆய்வாளர்கள் கணக்கில் கொள்ளவில்லை (பாரதி 1992: 73-76).

இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் ஒவ்வொரு வட்டாரத்திலும் நாடோடிகள் ஏராளமான தொழில்களைச் செய்து பிழைக்கின்றனர். இந்த வட்டாரங்களில் வாழும் நாடோடிகள் அவர்களுக்கென்ற சுற்றித்திரியும் பகுதிகளைக் கொண்டுள்ளனர். இப்பகுதிகள் குக்கிராமம் முதல் மாநகரம் வரை பரவியிருக்கின்றன. இந்நிலையில் இந்திய வாழ்தளப் பரப்பின் நுண்ணியல் களமாக (microcosmic) விளங்கும் கிராமங்களில் சுற்றுதல் தொடங்கி இந்திய நாகரிகத்தின் பருநிலைக் களமாக (macrocosmic) விளங்கும் நகரங்கள், மாநகரங்களில் சுற்றுதல் வரை இவர்களின் அசைவியக்கம் காணப்படுகிறது. இந்த அசைவியக்கம் இவ்விரு துருவங்களையும் இணைக்கிறது. மேலும் இவ்விரு துருவங்களுக்கிடையில் ஒரு தொடர்ச்சியான ஊடாட்டத்தையும், ஒரு நிரந்தரத் தொடர்பையும் இது உருவாக்குகிறது.

மேற்கூறிய அசைவியக்கத்தின் தன்மையை நுட்பமாக அணுகும் போது நாடோடிகள் இந்தியாவில் திணைப் பண்பாடுகளின் உயிர்க் களங்களாக விளங்கும் கிராமங்களை ஒரு நிலையிலும் திணைப் பண்பாடுகளின் கூட்டு வளர்ச்சியால் உருவெடுத்துள்ள நாகரிகத்தின் உயிர்க்களங்களாக விளங்கும் நகரங்களை மறுநிலையிலும் இணைப்பதால் இவ்விரண்டு துருவங்களுக்கிடையில் தொடர்ச்சியும், பரஸ்பர ஊடாட்டமும், பரிவர்த்தனையும் ஏற்படுவதோடு ஒன்று மற்றொன்றில் மறுபதிப்பாகி அடையாளம் பெறும் கூடுதல் பரிமாணமும் ஏற்படுகிறது.

இதனை ஆஸ்கார் லூவி (1955: 171) குறிப்பிடும் போது இந்தியக் கிராமங்களில் 'கிராமவயப்பட்ட மாநகரத்தன்மை' (rural cosmopolitanism) காணப்படுகின்றது என்பார். இதற்குச் சாதிகளின் பிணைப்பும், மக்களின் உறவின்முறை பிணைப்பும் (kinship), கிராமத்திற்கு வரக்கூடிய நாடோடிகளின் பிணைப்பும் காரணமாகின்றன என்பார் லூவி. இதற்கு மாறாக, சிங்கர் (1955) குறிப்பிடும் போது மாநகரங்களில் 'மாநகரவயப்பட்ட கிராமத்தன்மை' (cosmopolitan ruralism) காணப்படுகிறது என்பார். ஆக, இங்கு இரண்டு தன்மைகள் ஒன்றையொன்று பாதித்துக் கொள்கின்றன. ஒன்றின் தன்மை மற்றொன்றில் பதியப்படுதல் என்னும் இந்நிகழ்விற்கு இவ்விரு தளங்களையும் ஒன்றிணைக்கின்ற நாடோடிகள் ஒரு காரணமாக விளங்குகின்றனர்.

இந்தியாவில் கிராமம் தொடங்கி மாநகரம் வரை பண்பாட்டுத் தொடர்ச்சி ஒரு சங்கிலித் தொடராக இடைவினைபுரிதலும், மாநகரம் தொடங்கி கிராமம் வரை மறுதிசையில் இடைவினை புரிதலும் என்கிற போக்கில் பரஸ்பரம் இருவழித் தொடர்பம் (continuum) நிகழ்ந்து கொண்டேயுள்ளது. இவ்வகையான தொடர்பத்தில் எண்ணற்ற நாடோடிச் சமூகத்தவர்கள் குறிப்பிடத்தகுந்த பங்குபணிகளைக் கொண்டுள்ளனர் என்பதால் இவர்களை 'ஊர் சுற்றும் வல்லுநர்கள்' (travelling specialists) என்பார் மில்டன் சிங்கர் (1955: 31).

இதனை இன்னொரு வகையில் விளக்கங் காணலாம். தமிழ்ப் பண்பாட்டுப் பரப்பில் நுண்ணியல் களமாக விளங்கும் தனிமரபுகளை (சிறுமரபு) ஒரு துருவமாகவும், பல தனிமரபுகளின் சேர்மமாகப் பரிணமித்துள்ள கூட்டு அல்லது பொது மரபினை (பெருமரபு) மறு துருவமாகவும் கொண்ட தமிழ்ச் சமூக அசைவியக்கத்தில் ஊர் சுற்றும் வல்லுநர்கள் எனப் பெயர் பெற்றுள்ள இந்நாடோடிகள் தனிமரபின் சூழலில் 'தனிமரபுவயப்பட்ட பொதுமரபு' ஏற்படவும், பொதுமரபின்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சூழலில் 'பொதுமரபுவயப்பட்ட தனிமரபு' வெளிப்படவும் பங்காற்றி வந்துள்ளனர் எனலாம் (பாரதி 2003: 13).

நாடோடிகளின் பங்கு பணிகள் குறித்து இன்னும் பல கருத்துக்கள் உள்ளன. இவர்கள் பண்பாட்டுத் தொடர்பாளர்கள் (communicants of culture) என்று கார்வேயும் மிஸ்ராவும் (கார்வே 1961; மிஸ்ரா 1970), சமயம் சார்ந்த கருத்துக்களைப் பரப்புபவர்கள் என்று ராகவனும் மல்ஹோத்ராவும் (ராகவன் 1956; மல்ஹோத்ரா 1974), இடம் விட்டு இடம் நகராமல் ஒரே இடத்தில் வாழும் பல தரப்பட்ட பெருஞ்சமூகங்களுக்கிடையில் பண்பாட்டுப் பாலம் அமைத்து, பல இன, மொழி பண்பாட்டு நெறிகளைக் கொண்டோரிடம் தொழில் செய்யும் நிலையில் பன்மைப் பண்பாட்டை ஒருங்கிணைத்துச் செயல்படுவோர் என்று பாரதியும் (1994) கூறுவார்கள்.

தென்னிந்தியப் பகுதியில் நாடோடிகளின் நடமாட்டத்தைப் பதிவு செய்த மிஸ்ரா (1970) ஒவ்வொரு வட்டாரத்திலும் எல்லாப் பருவ காலத்திலும் குறைந்த அளவு நாற்பது நாடோடி இனத்தவர்களாவது சுற்றுகின்றனர் என்றும், இவர்களுள் மூன்றில் ஒரு பகுதியினர் நாட்டார் மருத்துவத்தில் ஈடுபட்டுப் பிழைக்கின்றனர் என்றும் கண்டறிந்தார். மிஸ்ராவின் தரவுகள் தமிழகச் சூழலுக்கும் பொருந்துவதாக உள்ளன. திருச்சி மாவட்டத்தில் 1990 கோடைப் பருவத்தின்போது கணக்கெடுக்கப்பட்ட முப்பது இனத்தவர்களுள் 11 இனத்தவர்கள் நாட்டார் மருத்துவத்தை முதன்மைத் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர் (பாரதி 1998).

இந்திய ஊரகப் பகுதிகளில் நாடோடி இனத்தவர்கள் தவிர கிராமங்களில் ஆயுர்வேத, ஹோமியோபதி, சித்த மருத்துவர்கள், எலும்பு முறிவு சரிசெய்வோர், மூலிகை மருந்து கொடுப்போர், பாட்டி வைத்தியம் செய்வோர், மந்திரிக்கும் பூசாரிகள், மருத்துவச்சிகள் என இன்னும் பல வகையான நாட்டார் மருத்துவம் செய்வோர் உள்ளனர். இவ்வாறு பலதரப்பட்ட மருத்துவ முறைகள் ஒரு பண்பாட்டுச் சூழலில் இருக்குமேயானால் அதனை மருத்துவ மானிடவியலர்கள் 'மருத்துவப் பன்மைநிலை' (medical pluralism) என்பர்.

மருத்துவப்பன்மை நிலையில் நோயால் பாதிக்கப்பட்டோரும் அவர்களைக் குணப்படுத்தும் பொறுப்பிலுள்ள குடும்பத்தினரும் உறவினர்களும் இனம், மொழி, பண்பாடு, பொருளாதார நிலை போன்ற பல கூறுகளால் பிரிக்கப்பட்டுள்ள மேற்கூறிய மருத்துவர்களை அவரவர் விருப்பத்திற்கேற்ப தேர்ந்தெடுக்கும் நிலை உருவாகும். அதோடு ஒரே நோய்க்கு ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட மருத்துவ முறைகளை நாடும் நிலையும் உருவாகும். இப்பண்புகளே மருத்துவப் பன்மைநிலைக்கு அடித்தளமாக அமைகிறது என்று பிராட்வின் (1994: 57) கூறிவார்.

தமிழகத்தில் மருத்துவப்பன்மை நிலைக்குக் காரணமானவர்களுள் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களும் ஒருவர். இவர்களின் ஒன்பது கம்பளங்களுள் நித்ரவார் (நித்திரை - தூக்கம்: சிவனின் படைப்பின்போது தூங்கிக் கொண்டிருந்தவர்கள் என்னும் தொன்மத்தைக் கூறுவோர்)

கம்பளத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் இன்று நாடோடிகளாய் வாழ்கின்றனர். இக்கட்டுரையில் நித்ரவார் என்னும் பெயரைப் பயன்படுத்தாமல் குடுகுடுப்பை நாயக்கர் என்னும் பொதுப் பெயரே கையாளப்படுகிறது. இவர்கள் நள்ளிரவில் குடுகுடுப்பை அடித்துக் குறிசொல்லியும், பகற்பொழுதில் கைரேகை பார்த்து ஜோசியம் சொல்லியும், சுவடி மூலம் வருவதுரைத்தும், முருகன், கிருஷ்ணர், அனுமார் போன்ற தெய்வங்களாக வேடமணிந்து (பகல் வேஷம்) வாக்குச் சொல்லியும், மந்திரங்கள் மூலம் ஆவிசார்ந்த உடற் கோளாறுகளை தோஷம் தீர்த்தல் மூலம் சரி செய்தும், குடியானவர்களிடம் பழைய துணிகளைப் பெற்று அவற்றை விற்றும், அவர்களிடமிருந்து இலவசமாக உணவு பெற்றும், மீன் பிடித்தும், வேட்டையாடியும் வாழ்கின்றனர்.

குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களின் சுவடி பார்க்கும் முறையை இ. முத்தையா (2002) 'குறிசொல்லுதலின் சமூகவியல்' என்னும் கட்டுரையில் ஆராய்ந்துள்ளார். இக்கட்டுரையில் அவர் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களைக் 'காட்டு நாயக்கர்' எனவும் சுவடி பார்த்தலை 'ஏடு போடுதல்' எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். இக்கட்டுரையில் இவர்கள் செய்யும் 'தோஷம் தீர்த்தல்' என்னும் சடங்கியல் மருத்துவம் மட்டுமே ஆராயப் பெறுகிறது. நடைமுறை வாழ்வில் குடும்பத்தில் தோன்றும் பிரச்சனைகள் விவசாயத்திலும் தொழிற்களிலும் ஏற்படும் நஷ்டம், எதிர்பாராத/நீண்ட நாட்களுக்கு நோய்வாய்ப்படல், திருமணம் கூடாமல் நீண்ட நாட்களுக்குத் தள்ளிப் போதல், தொட்டதெல்லாம் நஷ்டத்தில் முடிதல், மிகக்கடுமையான வயிற்றுவலி, காய்ச்சல், மயக்கம், போன்ற உடற் கோளாறுகள் ஏற்படல் அல்லது இவை போன்ற பிற கோளாறுகள் வரும்போது தெருவில் குடுகுடுப்பை அடித்து வரும் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களையும் மக்கள் அணுகுகின்றனர்.

சடங்கியல் மருத்துவம்: மேற்கூறிய பிரச்சனைகளைச் சந்திக்கும் மக்கள் தங்கள் வீட்டைத் தேடி வரும் குடுகுடுப்பை நாயக்கர்களை அழைத்துக் கைரேகை பார்ப்பர் அல்லது சுவடி மூலம் எதிர்காலம் கேட்பர். இதன் மூலம் பார்க்கும் நபருக்குத் தோஷம் உள்ளது என்று முடிவு செய்தால் தோஷம் தீர்க்கவேண்டும் என்று குடுகுடுப்பை நாயக்கர் பரிந்துரைப்பார். பொதுவாக உடல் நலக்கோளாறு உள்ளவர்களுக்கு மட்டுமே தோஷம் தீர்த்தல் செய்ய வேண்டும் என்பார். உடல் நலக் கோளாறுக்குத் தீய ஆவிகள் பிடித்துள்ளமையே காரணம் எனக் குடுகுடுப்பை நாயக்கர் முடிவு செய்தால் பாதிக்கப்பட்ட நபர்களின் உடலை நல்ல நிலைக்கு மீண்டும் கொண்டு வர 'தோஷம் தீசேதி (தோஷம் தீர்த்தல்) என்னும் சடங்கியல் மருத்துவத்தைச் செய்வார்.

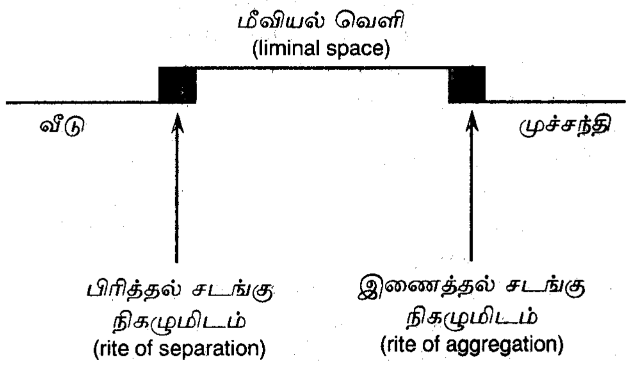
பகுப்பாய்வு நோக்கிலான புரிதலுக்கு முதன்மையிடம் தரும் பொருட்டு 'தோஷம் தீர்த்தல்' சடங்கின் விளக்கவியல் கூறுகள் இங்குச் சுருக்கமாகத் தரப்படுகின்றன. ஆவியால் பாதிக்கப்பட்டவரை அவருடைய வீட்டின் தலைவாயிலுக்கு வெளியே கிழக்கு நோக்கி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உட்கார வைத்து அவரைச் சுற்றி ஒரு வட்டத்தைச் சடங்கு மருத்துவர் (குடுகுடுப்பை நாயக்கர்) வரைவார். உப்பு, மிளகாய், விபூதி ஆகியவற்றை வட்டத்திற்குள் உள்ள பாதிக்கப்பட்ட வரிடம் கொடுத்து அவற்றை வலது கையில் வைத்துக் கொள்ளுமாறு செய்துவிட்டு அவரது இன தெய்வமான ஜக்கம்மாவையும் பிற இஷ்ட தெய்வங்களையும் வேண்டி பாதிப்பை ஏற்படுத்திய ஆவியைக் கண்டறிவார். கண்டறிதல் சில சமயங்களில் எளிமையாகவும் சில சமயங்களில் கடினமாகவும் அமையும். இனங்காணுதல் கடினமாகும் போது தெய்வத்தோடு தொடர்பு கொள்ளும் முறையில் சில மாற்றங்களைச் செய்துகொள்வார் (விளக்கத்திற்குக் காண்க: பாரதி 1994). இவ்வாறு கண்டறிந்தபின் அவ்வாவியோடு தொடர்புகொண்டு பாதிக்கப்பட்ட உடலில் இருந்து விடுபடுவதற்கு அது கொண்டுள்ள விருப்பங்களையும் எண்ணங் களையும் அறிந்து அதனை நிறைவேற்றுவதாக உறுதி கூறுவார்.

இதனையடுத்துப் பாதிக்கப்பட்டோரின் வலக் கையிலுள்ள பொருட் களை மூன்று முறை வலமிருந்து இடமாகவும், பின்னர் இடமிருந்து வலமாகவும் சுற்றச் சொல்லி அவற்றை வட்டத்திற்கு வெளியே நீருள்ள சொம்பில் (பாத்திரம்) போடச் சொல்வார். அவ்வாறு போட்ட பின் அதனைச் சடங்கு மருத்துவர் பெற்று பாதிக்கப்பட்டவரின் பங்காளி உறவினரிடம் கொடுத்துச் சந்தியில் எரியச் சொல்வார். இது நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கும்போதே மீண்டும் ஜக்கம்மாவையும் பிற இஷ்ட தெய்வங்களையும் வேண்டி மருத்துவப் பலன்களைக் கொண்ட மந்திர உச்சாடனங்களைச் சொல்லி பாதிக்கப்பட்டவரின் முகத்திலும் தலை யிலும் படுமாறு விபூதியைப் பூசி, நெற்றியில் பொட்டிட்டு, கற்பூரத்தை ஏற்றி மூன்று முறை வலமிருந்து இடமாகவும், இடமிருந்து வலமாகவும் காட்டுவார். இச்சடங்கியல் மருத்துவத்தோடு வட்டத்திற்குள் அடைபட்டவரை வலதுகால் வைத்து வெளியே வரச்சொல்லி அனைத்து ஆடைகளையும் கழற்றுமாறு கூறி அவற்றைப் பெற்றுக் கொள்வார். இதோடு சடங்கின் முதல் பகுதி முடிவடைகிறது.

சடங்கின் முதல் பகுதி நிகழ்ந்த அன்றே அதன் இரண்டாம் பகுதி நிகழ்த்தப்படுகிறது. 'வீடு' (குடியிருப்பு) என்னும் களத்தில் முதல்பகுதி நிகழ்த்தப்பட்ட நிலையில் அதற்கு எதிர் இணையான 'காடு' (சுடுகாடு) என்னும் களத்தில் இரண்டாம் பகுதி நிகழ்த்தப்படுகின்றது. அங்குச் சடங்கியல் மருத்துவர் மட்டும் சென்று சடங்கினை நடத்துவார். சுடுகாட்டிற்குச் செல்லும் அவர் அங்கு ஒரு வட்டத்தை வரைந்து அதனைச் சுற்றி எட்டுத் திசைகளையும் கட்டுப்படுத்தும் வகையில் 8 எருக்குக் கிளைகளை நட்டு அவற்றில் கருப்பு நூலைக் கட்டுவார். வட்டத்திற்குள் ஒரு பாவனை மனித உருவத்தை மண்ணால் அமைக் கிறார். உருவத்தின் தலை எமதர்மன் வாழும் திசையான தெற்கு நோக்கி இருக்குமாறு வைக்கப்படுகிறது. இவ்வுருவத்திற்கருகில் வத்தி, அவுல், பொறிகடலை, வாழைப் பழம் வைத்து நான்கு எலுமிச்சம்பழத்தை எட்டுத் துண்டுகளாக வெட்டி அதில் குங்குமத்தைத் தடவி ஜக்கம்மாவை யும் பிற இஷ்ட தெய்வங்களையும் வேண்டிக் கொண்டே ஒவ்வொரு



குடியிருப்பில் நிகழும் நிலைமாற்றம்
(கிடைநிலை நிலைமாற்றம்)

எலுமிச்சைத் துண்டையும் பிழிந்து (இது இரத்தத்தின் குறியீடு) ஒவ்வொரு திசையிலும் வீசுவார். ஆவிகளின் வேட்கையை இது நிறைவு செய்கிறது. இதனையடுத்துத் தேங்காய் உடைத்துக் கற்பூரம் ஏற்றி இறுதியாக அப்பாவனை பொம்மையை உருச்சிதைத்துக் கலைத்து விடுவார்.

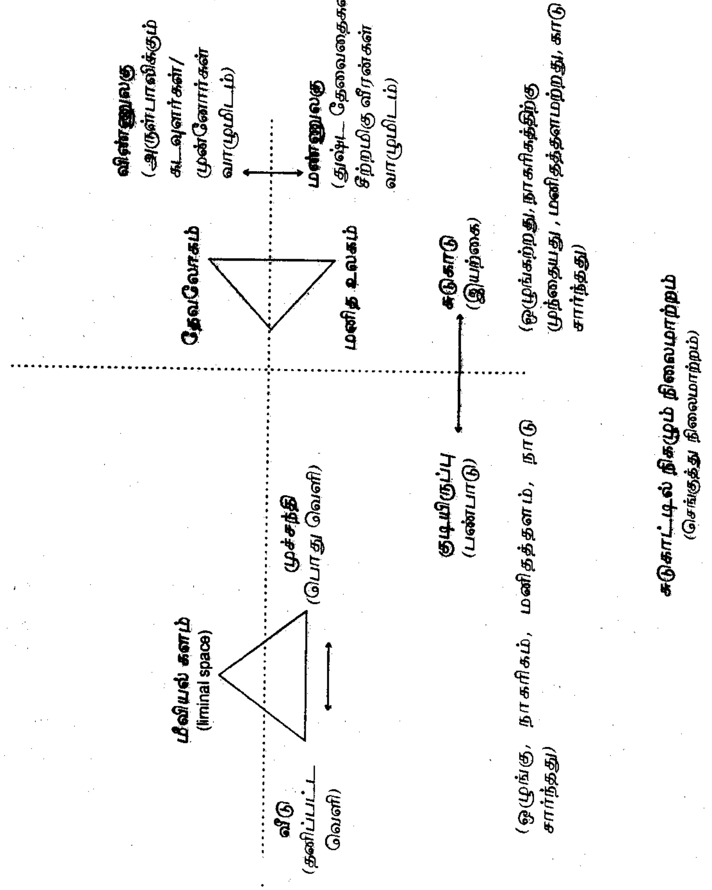
சுடுகாட்டில் சடங்கினைச் செய்து முடித்தபின் சடங்கியல் மருத்துவர் சில பரிகார முறைகளைச் செய்யுமாறு பாதிக்கப்பட்டோ ருக்குக் கூறுவார் (விரிவுக்குக் காண்க: பாரதி 1994). இந்த இரண்டாம் நிலைச் சடங்கோடு தோஷம் தீர்த்தல் சடங்கு முடிவுக்கு வருகிறது.

தோஷம் தீர்த்தல் சடங்கில் இரண்டு களங்கள் முதன்மையிடம் பெறுகின்றன. ஒன்று குடியிருப்பு சார்ந்த களம்; மற்றொன்று சுடுகாடு சார்ந்த களம். இந்த இரண்டு வேறுபட்ட களங்களும் அதனளவில் ஊடாட்டத்தைக் கொண்டுள்ளன என்ற வெளிப்படையான உறவினை நாம் இனங்கண்டாலும், இந்த இரண்டு வேறுபட்ட தன்மையுடைய களங்களின் ஊடாட்டம் மனித நோயியல் சார்ந்த கருத்தாக்கத்தில் சடங்கியல் மருத்துவர் ஊக்குவிக்கும் ஊடாட்டத்தோடு இணைவு பெற்று அது உள - உயிரியல் மருத்துவப் பரிமாணத்துடன் நோயுற்ற வரின் சமூகக் களத்தையும் பிரபஞ்சத்தையும் (நோயுள்ள மனிதர் உணரும் தனிவகையான பிரபஞ்சத்தை இது குறிக்கும்) இணைத்துச் செயல்படுத்தும் தன்மையைப் பெறுகிறது என்பது தான் இதன் அடித்தள உறவாகும். இந்த அடித்தள உறவில் பங்கு பெறும் எண்ணற்ற நிகழ்ச்சிகளை அமைப்பு ரீதியாக ஆராய்ந்து பார்க்கவேண்டும்.

நோய், (உடல்) முடியாமை இரண்டுமே அதனதன் தன்மையைப் பொருத்துத் தனக்குத்தானே உதவி செய்யமுடியாமை, தனிமை, பாதிப்புக்குள்ளாக்குதல், சில நேரங்களில் கைவிடப்படுதல் ஆகிய நிலைகளை ஏற்படுத்துகின்றன. உடலும்-மனமும் ஒன்றையொன்று பரஸ்பரம் உறவாடுபவை, பாதிப்புக்குட்படுபவை என்னும் நிலையில் நோய்வாய்ப்பட்டவர் நோயின் கொடுமை தாங்க முடியாத நிலையில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அதிகபட்சமாக தனக்குத்தானே உதவி செய்யமுடியாமை, தனிமை, பாதிப்புக்குள்ளாகுதல், கைவிடப்படுதல் ஆகியவற்றால் அவருள் இருந்த சமநிலைப்பட்ட, இயல்பான, சமூக மனம் உடைபடத் தொடங்குகிறது. உடலாலும் உள்ளத்தாலும் கடுமையான பாதிப்புக்கு உள்ளாகும்போது, உள்ளம்-உடல் சார்ந்த ஒழுங்கு (order) உடைகிறது. இதனால் இயல்பான மனிதனாக இல்லாமல் சில வேளையில் விலங்குபோல் நடந்து கொள்ளும் நடத்தை முறைகளும், பிற இயல்பு மீறிய நடத்தை முறை களும் வெளிப்படும். இந்நிலையில் அவரின் மனதில் 'தான்' (ego) என்பது 'அந்நியப்பட்ட ஒரு தானை' (ego-alien) உருவாக்கிக் கொள்கிறது (குய்னி 1992: 51-55). இது நோயின் கடுமை மிகுதியாக மிகுதியாக விரிந்து கொண்டே செல்லும். இக்காலகட்டத்தில் பாதிப்புக்குள்ளானவர்கள் மனப் பிரம்மை பிடித்தது போல் உள்ள நிலை இருக்கும். பிதற்றுவார்; மனம் சமநிலையில்லாமல் ஏனோதானோ என்று நனவு நிலையில் உணராதவற்றைப் பேசுவார் (விரிவான விளக்கத்திற்குக் காண்க: பாரதி 1998).



இந்நிலையில் 'அன்னியப்பட்ட தான்' (ego-alien) இயல்பு உலகத்திற்குட்பட்ட (குடியிருப்புப்பகுதி) இடத்திற்கு அப்பாற்பட்டு பிரபஞ்ச உலகத்திற்குள் சஞ்சரிக்கத் தொடங்குகிறது. இந்நிலையில் இயல்புஉடல் (அ), வாழும் நிலத்துடன் (குடியிருப்பு) (ஆ), நோயுற்ற மனிதருக்குள் உள்ள இனங்காண முடியாத உடல் மனக்கூறுகள் (இ), வாழும் நிலத்திற்கு அப்பாற்பட்ட இயற்கை கடந்த உலகத்தோடு (ஈ) தொடர்பு பெறுகின்றது. இவற்றின் ஊடாட்ட வாய்பாடு 'அ::ஆ::இ::ஈ' என்பதாக அமைகிறது.

குடுகுடுப்பை நாயக்கரின் சடங்கியல் மருத்துவம் வீடு : காடு என்னும் தள உறவுகளில் தொடர்புபடுத்தப்படுவது என்பது இயல்பு உடல் : இயற்கை கடந்த உடல் : இயல்பு உலகம் : இயல்பு கடந்த உலகம் ஆகியவற்றின் ஊடாட்டமாகக் கற்பிதப்படுத்தப்படுகிறது. குடுகுடுப்பை நாயக்கரின் சடங்கு முறையில் வீடு, காடு தளமானது ஹெல்ம்ஸ் (1988: 4) குறிப்பிடுவது போல 'பூமி : இயற்கை கடந்த உலகம்' (supernatural world) இவற்றின் உருவமாக உள்ளது. வீடு என்பது மையப்பட்டது. காடு என்பது விளிம்புக்குட்பட்டது. மைய தளம் பண்பாட்டிற்குரியது, விளிம்பு பண்பாட்டிற்கு அப்பாற்பட்டது. இந்த வீடு : காடு ஊடாட்டம் என்பது கிடைநிலை (horizontal) ஊடாட்டமாக ஒருபுறமும், செங்குத்து நிலையாக (vertical) மறுபுறமும் காணப்படுகிறது. ஏனெனில் இயற்கை கடந்த உலகம் (supernature world) என்பது பூமிக்கு மேலே உள்ள பகுதி என்றும் அங்கு இறந்த முன்னோர்களும் தேவதைகளும் ஆவிகளும் சுற்றும் இடமாகவும் உள்ளதால் இது 'உயரே' என்ற களம் சார்ந்த (space) பொருண்மையையும், காலம் சார்ந்த (time) பொருண்மையையும் சுட்டுகிறது.

மருத்துவம் சார்ந்த சடங்குக் களமென்பது மரபார்ந்த தமிழ்ச் சிந்தனை முறையில் காலம், களம் சார்ந்த கருத்தியல்புகளை வெளிப் படுத்துகின்றது. காடு/சுடுகாடு, மையம்/விளிம்பு போன்ற கருத்தாக்கங் கள் தென்னிந்தியச் சடங்கு வரிசையில் கையாளப்படும் முறையை ஹில்ட்ட பைட்டல் (1991) களம்/படுகளம் வாயிலாகவும், பீட்டர் கிளாஸ் (1975) துளு நாட்டில் நடக்கும் சிரி வழிபாட்டு முறையிலும், திருவிழாவின் அமைப்பு குறித்துப் பாரதியும் (2002), மீனவரின் மந்திரச் சடங்கு குறித்துப் பாரதியும் (1999) இன்னும் பலரும் விளக்கியுள்ளனர். இதில் மையம்/ விளிம்பு, நாடு/ காடு, மண்ணுலகு/விண்ணுலகு ஆகிய கருத்தாக்கங்கள் சடங்கியல் சார்ந்த மருத்துவமுறைகளில் பெரிதும் கையாளப்படுபவை.

ஆவி காட்டில் உறைவது. மனிதன் நாட்டில் உறைபவன். ஆவியும் மனிதனும் மீவியல் களங்களில் (liminal spaces) எதிர்ப்படும்போது ஒன்றையொன்று பரஸ்பரம் சந்தித்துக் கொண்டு தன் சமநிலை ஒழுங்கினை இழக்கின்றன. இந்தச் சமநிலையின்மையை மீண்டும் சமநிலை ஒழுங்குக் குட்படுத்தும் மருத்துவச் சடங்குகள் களம், காலம் கூறுகளுக்கிடையில் ஊடாட்டம் செய்து நோயுற்றவரை உடல்ரீதியாக குடியிருப்புக்குள் வைக்கவும், மனரீதியில் அன்னியப்பட்ட தானிலிருந்து சமநிலையுடைய 'தான்' (ego) நிலையை அடையவும் முற்படுகின்றன.

சடங்கியல் மருத்துவரான குடுகுடுப்பை நாயக்கர் ஆவிகளின் உண்மையான இருப்பிடமான காட்டில் (சுடுகாட்டில்) சென்று

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அவற்றுடன் வினைபுரியும் செயலைச் செய்கிறார். வீடு என்னும் தளத்தில் ஒரு வட்டத்திற்குட்பட்ட களத்திலிருந்து பொதுத் தளத்திற்கு இடம் மாற்றிவிட்ட தீவினையைச் சுடுகாட்டில் எட்டு எருக்கங் குச்சிகளுக்கு நடுவில் உள்ள மண்பொம்மையிலிருந்து அசலான காடு தளத்திற்குத் தீயவினைகளை வெளியேற்றுகிறார். வெளி உலகில் அலைந்து திரிந்து கொண்டிருக்கும் ஆவிகளோடு தொடர்பு கொள்வதால் சுடுகாட்டில் செய்யப்படும் இச்சடங்கு கால ரீதியாகவும், களம் ரீதியாகவும், மண்ணுலகு, இயற்கை கடந்த உலகு ஆகிய இரண்டு உலகங்களோடு தொடர்பு கொள்கிறார். ஆனால் குடியிருப்பில் செய்யும் சடங்கானது வீடு (தனியிடம்), முச்சந்தி (பொதுவிடம்) என்னும் ஊடாட்டமாக வினைபுரிகின்றது.

தமிழ்ப் புராணங்களின் அடிக்கருத்தாக விளங்கும் 'தர்மத்தின் வாழ்வுதனை சூது கவ்வும், இறுதியில் வாய்மையே வெல்லும்' என்பது போலவும் (ஷுல்மன்1980), இறப்பும் தெய்வமாக்கலும் தீமை அழிவதால் ஏற்படுகின்றன என்பது போலவும் (பிளாக்பர்ன் 1985), குடுகுடுப்பை நாயக்கரின் தோஷம் தீர்த்தல் மருத்துவச் சடங்கானது உடல்/உள்ளம், இயல்பான உடம்பு/அன்னியமான உடம்பு, வீடு/காடு, பண்பாடு/பண்பாடற்றது, பூமி/இயற்கைசார்ந்த உலகு (ஆவிகளின் உறைவிடம்), சமூகம்/அசமூகம், சமநிலை/சமனற்ற நிலை போன்ற எதிரிணைக் கருத்தாக்கங்களோடு வினை புரிந்து பண்பாட்டு வயப்படுத்தப்பட்ட கருத்துருவாக்கங்கள் வழி மனதின் சமநிலையற்ற போக்கைச் சமநிலைப் படுத்துகின்றது.

குடுகுடுப்பை நாயக்கர்கள், தன்னிறைவு பெற்றதாகக் கூறப்படும் குட்டிக் குடியாட்சிகளான கிராமங்களின் உண்மையான தன்னிறைவிற்குப் பங்காற்றுகின்றனர். இந்நிலையில் ஊரகப் பகுதிகளில் காணப்படும் மருத்துவப் பன்மைநிலையில் இவர்களின் பங்கும் முதன்மையானதாக அமைகிறது. இவர்களின் இம்மருத்துவமுறையானது நோயியலைப் பண்பாட்டு ரீதியாக அணுகும் ஒரு மாறுபட்ட இனவரைவியல் மருத்துவத்தை நம்முன் நிறுத்துகிறது. மரபு மருத்துவத்தையும் நவீன மருத்துவத்தையும் பிரிக்கும் கூறுகளை ஆராய இத்தகு முறைகளே முதன்மை பெறுகின்றன.

உசாத்துணைகள்

பாரதி, பக்தவத்சல. 2002. தமிழர் மானிடவியல். சிதம்பரம்: மெய்யப்பன் பதிப்பகம்.

----------. 2003. "நாடோடிகள் - நாடோடியம்". தமிழகத்தில் நாடோடிகள் நூலிலுள்ள கட்டுரை, 1-34. புதுச்சேரி: வல்லினம்.

முத்தையா, இ. 2002. "குறிசொல்லுதலின் சமூகவியல்". தன்னனானே 19: 157-69.

Bharathi, Bhakthavatsala S. 1992. "Nomadism and Indigenous Civilization: Some Conceptual Problems". *PILC Journal of Dravidic Studies* 2 1:73-86.

_____1993."Spirit Possession and Healing Practices in a South Indian Fishing Community". *Man in India* 73, 4: 343-52.

_____1994. *Study of a Nomadic Community in Tamil Nadu: Kambalattu Nayakkar*, Ph.D. Dissertation, University of Mysore, Mysore.

_____1998. "Ritual Healing: Metamedical Discourse and Discursive Practices of a South Indian Nomadic Subcaste". *South Indian Folklorist* 2: 23-43.

_____1999. *Coromandel Fishermen: An Ethnography of Pattanavar Subcaste.* Pondicherry: Pondicherry Institute of Linguistics and Culture.

Brodwin, Paul E. 1994 (1992). "Guardian Angles and Dirty Spirits: The Moral Basis of Healing Power in Rural Haiti". In Mark Nichter (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, pp.57-74, Yverdon: Gordon Breach Science Publishers.

Claus, P. 1975, "The Siri Myth and Ritual: A Mass Possession Cult of South India", *Ethnology* 14,1: 47-58

Guinee, William F. 1992. *Suffering and Healing in Trinidadian Kali Worship,* Ph.D. Thesis, Indiana University (UMI Dissertation services).

Helms, M. 1998. *Ulysses Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance.* Princeton: Princeton University Press.

Hiltebeitel, Alf.1991. *The Cult of Draupadi: On Hindu Ritual and the Goddess* (vol.2). Chicago University of Chicago Press.

Karve, Irawati. 1961. *Hindu Society: An Interpretation.* Poona: Deccan College.

Lewis, Oscar. 1955. "Peasant Culture in India and Mexico:A Comparative Analysis". *American Anthropologist* 57, 3(2): 145-70.

Malhotra, K.C. 1974. "Socio-biological Investigations among the Nandiwallas: A Nomadic Castecluster in Maharastra". *Ethnological Research Bulletin* 16: 63-102.

Misra. P.K.1970. "Study of Nomads". In S.C. Sinha (ed.) *Research Programme in Cultural Anthropology and Allied Disciplines.* pp.151-97. Calcutta. Anthropological Survey of India.

Raghavan, V.1956. "Variety and Integration in the Pattern of Indian Civilization". *Far Eastern Quarterly* XV, 4.

Singer, Milton. 1955. "The Cultural Pattern of Indian Civilization". *Far Eastern Quarterly* XV:4.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

10

சமகாலத் தமிழ்ச் சமூகம்: தேசிய ஆய்வை முன்வைத்துச் சில குறிப்புகள்

பக்தவத்சல பாரதி

இந்தியத் துணைக் கண்டத்தில் பன்னெடும் ஊழிகளாக மக்களினங்கள் வாழ்ந்து வந்தாலும் அவர்கள் குறித்த எழுத்து வடிவிலான பதிவுகள் 2500 - 2000 ஆண்டுப் பழமை கொண்டவையாக உள்ளன. தமிழ், வடமொழி இரண்டின் தொல் நூல்கள் தொடங்கி வரலாற்றுக் காலம் என வரையறுக்கப்பட்ட காலகட்டம் வரை இத்துணைக்கண்டத்தின் மக்களினத்தவர் குறித்த குறிப்புகள் இத்தொன்னூல்களில் பரவலாகப் பதிவாகியுள்ளன. எனினும், இவையாவும் பகுதிகளாகவும் துண்டு துணுக்குகளாகவும் காணப்படுகின்றன.

○

தொடக்ககாலப் பதிவுகள்: தமிழ் மண்ணில் வாழ்ந்து வந்துள்ள சமூகங்கள்ளைப் பொறுத்தவரை தொல்காப்பியத்திலும் சங்க இலக்கியங் களிலும் பல பதிவுகள் நேரடியாக அறியும் வகையிலும் சில பதிவுகள் ஊகித்தறியும் வகையிலும் இடம்பெற்றுள்ளன. இவற்றையடுத்துச் சங்கம் மருவிய இலக்கியங்களிலும் இடைக்கால இலக்கியங்களிலும் இப்பதிவுகள் விரிவு பெறுகின்றன. வாய்வழி மரபிலிருந்து பின்னர் வரிவடிவத்தில் எழுதப்பட்ட மகாபாரதம், இராமாயணம் போன்ற வற்றிலும் பல குறிப்புகள் உள்ளன. விந்தியத்திற்குத் தெற்கேயிருந்த பல அரசுகளைப் பற்றி (ஆந்திரர், புந்தரர், சோழர், பாண்டியர்) இராமா யணம் கூறுகிறது. திரௌபதியின் சுயம்வரத்தில் பாண்டிய மன்னர் கலந்துகொண்டதை மகாபாரதம் கூறுகிறது.

வணிகம், புத்தாய்வுப் பயணங்கள் போன்ற காரணங்களுக்காக வந்த வெளிநாட்டார் எழுதிய குறிப்புகள் பல அரிய தகவல்களைக் கொண்டுள்ளன. கிரேக்கத் தூதுவரான மெகஸ்தனிஸ் சந்திரகுப்த மௌரியரின் அவையில் இருந்தபோது தமிழகம் பற்றியும், பாண்டிய நாட்டையும் அந்நாட்டு மக்களின் பழக்கவழக்கங்களைப் பற்றியும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

பிளினி (கி.பி. 77) என்பவர் தாம் எழுதிய 'இயற்கை வரலாறு' (The Natural History) நூலில் தமிழகத்தின் மேலைக்கரைத் துறைமுகங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். எரித்திரியக் கடலின் பெரிப்புளூஸ் (Periplus of the Erythrean sea) என்னும் நூல் கி.பி. 50-80ல் எழுதப்பட்ட போது (இந்நூலின் ஆசிரியர் பெயர் இதுவரை அறியப்படவில்லை) உலக வரை படம் தென்னிந்தியா பற்றிய குறிப்புகளும் அதில் இடம்பெறுகின்றன. பொதுகா (பாண்டிச்சேரி), சோபட்மா (மரக்காணம்), கோமரி (கன்னியாகுமரி), திண்டிஸ் (தொண்டி) போன்ற பல நகரங்கள் இதில் கூறப்பட்டுள்ளன. உரோமானியருடனான வாணிகம் குறித்தும் பல செய்திகள் இதிலுள்ளன.

இவரையடுத்து கி.பி.2ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த அலெக்சாண்டிரி யாவின் புவியியல் ஆய்வாளர் தாலமி (Ptolemy) தமிழகத்தின் நிலம், மக்கள், அரசர்கள், துறைமுகங்கள், நகரங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார். ரோமானியரான ஸ்ட்ராபோ (Strabo), அகஸ்டஸ் காலத்தில் ரோமானிய அரசவையில் தமிழகம் குறித்த சில குறிப்புகளைக் கூறியுள்ளார். இதற்கடுத்து அரியன் தொடங்கி, சீனத்தைச் சேர்ந்த சிலர் உட்பட, கி.பி.1498ல் மேலைக்கரைக்கு வந்த வாஸ்கோடகாமா வரை பலரின் குறிப்புகள் இப்பகுதி மக்களைப் பற்றி அறிய உதவுகின்றன. இவ்வகை யானக் குறிப்புகளையடுத்துத் தமிழகத்தில் பிற சமயம் வளர்க்க வந்தோரும் இங்குள்ள மக்களினத்தவரைப் பதிவு செய்யும் முயற்சியில் ஈடுபட்டனர்.

மார்க்கோபோலோ இப்னு பதூதா (உலக யாத்திரிகர்) வருவதற்கு 23 வருடத்திற்கு முன் தென்னகத்திற்கு வந்தவர். காயல்பட்டினத்துப் பக்கத்தில் உள்ள வேதாளையில் கடலில் முத்துச் சிற்பிகள் எடுப்பவரைப் பெரிய மீன்கள் வந்து தொந்தரவு செய்யாதிருக்கக் கடல்கட்டி என்னும் மந்திரவாதிகளைத் தோணிகளில் ஒன்றாக அழைத்துக்கொண்டு போவதாகவும் மார்க்கோபோலோ எழுதியுள்ளார். மார்க்கோபோலோ தூத்துக்குடி, கீழைக்கரைப் பகுதிகளுக்கு வந்தவர். இங்கிருந்து இலங்கையில் அரிப்போ பகுதிக்குச் சென்றதாகக் குறிப்புகள் உள்ளன (The Travels of Marco Polo Ch. xx, p.350).

சமணம் வளர்க்க வந்தோர் இயற்றிய நிகண்டுகள் உட்பட பலதொகை நூல்களில் இவற்றைக் காணமுடிகின்றன. 16ஆம் நூற்றாண்டில் தோன்றிய சூடாமணியும், இதனை வழிநூலாகக் கொண்டு உருவான திவாகரம், பிங்கலம் ஆகிய நிகண்டுகளிலும் தமிழ்ச் சமூகங்கள் பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. பௌத்த இலக்கியங் களிலும் இதே போக்குக் காணப்படுகின்றது.

○

காலனியக் காலத்தியப் பதிவுகள்: காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் தான் சமூகங்கள் குறித்துப் பெருமளவு பதிவு செய்யப்பட்டன. 1857க்குப்பின் இதற்கான வேகம் கூடினாலும் 1881ல் காலனிய நிர்வாகம் மேற் கொண்ட முதல் குடிமதிப்பு (census) இதில் பெருங்கவனம் செலுத்தியது. 1881 தொடங்கி ஒவ்வொரு 10 ஆண்டுக்கும் ஒரு குடிமதிப்பு மேற்கொண்டு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

1941 வரை இது நடைபெற்றது. காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் எடுக்கப் பட்ட குடிமதிப்புகளில் 1931ஆம் ஆண்டு எடுக்கப்பட்ட கணக்கெடுப்பே மிகவும் விரிவானதாகும். இதில் தான் முதல் முறையாகப் பழங்குடிகள், அடித்தளச் சாதிகளைப் பற்றிய முழுவிவரங்கள் தொகுக்கப்பட்டன. விடுதலைக்குப் பின்னரும் 1951 தொடங்கி 10 ஆண்டுகளுக்கொரு முறை இக்குடிமதிப்பு மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகிறது.

காலனிய ஆட்சியாளர்கள் 10 ஆண்டுக்கொரு முறை குடிமதிப்பு மேற்கொண்டனர் என்றாலும், அந்தந்த வட்டார ரீதியாக விரிவான விவரங்கள் சேகரிக்கும் பணியையும் செய்தனர். 19ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில்தான் முழுமையான மாவட்ட கெசட்டியர்கள் தொகுக்கும் நிலை ஏற்பட்டது. இந்தக் காலகட்டத்தில்தான் மாவட்டக் கையேடுகள், கெசட்டியர்கள் முறையாக எழுதப்பட்டன. மாகாண மட்டத்தில் ஒவ்வொரு மாவட்டத்திற்கும் இவை தனித்தனியே தயாரிக்கப்பட்ட தோடு அனைத்திந்திய அளவிலும் இவ்வகைப் பெருந்தொகுதிகள் (Imperial Gazetteers) உருவாக்கப்பட்டன.

மாவட்ட, மாகாண மட்டங்களில் காலனிய ஆட்சியாளர்கள் வருவாய், நீதி, காவல்துறை ஆகிய அனைத்திற்கும் உதவக்கூடிய வகையில்இந்த மாவட்ட, மாகாணப் பெருந்தொகுதிகள் அமைந்தன. மிகச் சுருக்கமாகக் கூறவேண்டுமானால் காலனிய நிர்வாகத்தில் மானிடவியல் நேரிடையாகவே பயன்படுத்தப்பட்டது எனலாம்.

இந்தியாவின் பூர்வீக மக்களைப் பற்றி ஷெர்ரிங் 1872ல் மூன்று தொகுதிகளை வெளியிட்டார். இதில் தமிழ்ச் சமூங்களையும் பண்பாட்டையும் பற்றி முதலில் தொகுத்து எழுதியவர் என்னும் பெருமையை ஷெர்ரிங் பெறுகிறார். எனினும் காலனிய அரசு சென்னை மாகாணம் உள்ளிட்ட தென்னிந்திய அளவில் உள்ள சாதிகளையும் பழங்குடிகளையும் பற்றிய முழு விவரத்தைத் தொகுக்கும் பணியினைச் சென்னை அருங்காட்சியகக் காப்பாளரான இங்கிலாந்து அதிகாரி எட்கர் தர்ஸ்டன் அவர்களிடம் விட்டது. இப்பணி 1901இல் தொடங்கப் பட்டு 1907ல் Ethnographic Notes in Southern India என்னும் தலைப்பில் 2 தொகுதிகளும், 1909ல் Castes and Tribes of Southern India என்னும் தலைப்பில் 7 தொகுதிகளும் வெளியிடப்பட்டன.

எட்கர் தர்ஸ்டனும் ரங்காச்சாரியும் இணைந்து உருவாக்கிய 7 தொகுதிகள் அடங்கிய இந்நூல் வரிசை வடக்கே கோண்டுகள் தொடங்கி தென்குமரித் தமிழ்ச்சாதியினர் வரை 2000க்கும் மேற்பட்ட குலத்தவரின் இனவரைவியல் (ethnography) குறிப்புகளைத் தொகுத்தளிக்கிறது.

○

அண்மைக் காலத்திய ஆய்வு: காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் மேற்கொள் ளப்பட்ட இத்தொகுப்புப் பணியின் குறைபாடுகள் விடுதலைக்குப்பின் உணரப்பட்டன. காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் குறிப்பிட்ட சில முக்கியமான மாகாணங்களில் தனித்தனியாக நியமிக்கப்பட்ட அதிகாரிகளின் முயற்சியால் தொகுக்கப்பட்ட விவரங்கள் பெருங்களஞ்சியங்களாக உருவாயின என்றாலும் பல வகைகளில் அவ்விவரங்கள் துண்டு துண்டுகளாகவும் தீவுகளும் திட்டுக்களாகவும் அமைந்தன. ஒரு முழுமையான, ஒட்டுமொத்தமான பார்வையை அவை கொடுக்கவில்லை.

இக்காரணங்களை முன்வைத்து இந்திய அரசு ஏற்படுத்திய இந்திய மானிடவியல் மதிப்பாய்வகம் (Anthropological Survey of India-ASI) 'இந்தியாவின் மக்கள்' (People of India) என்னும் திட்டத்தை மேற்கொள்ள வேண்டுமென நீண்ட காலமாகக் கோரி வந்தது.

இந்தியா முழுவதிலும் வாழும் மக்களினத்தவரைப் பற்றிய மானிடவியல் விவரங்களை ஒரே நிறுவனம், ஒரு குறிப்பிட்ட கால கட்டத்திற்குள் சேகரித்து அதனடிப்படையில் இந்தியச் சமூகத்தின் சமூக, பண்பாட்டு, உயிரியல் அடிப்படையிலான எல்லா விவரங்களையும் கண்டறிய வேண்டுமென இத்திட்டத்தை மதிப்பாய்வகம் (ASI) முன்வைத்தது. மதிப்பாய்வகத்தின் திட்ட முன்வடிவை இந்திய அரசு ஏற்றுக்கொண்டு இம்மாபெரும் ஆய்வுத்திட்டத்திற்கு அனுமதியளித்து எல்லா வகையிலும் ஊக்கமளித்தது. இத்திட்டம் 1985 ஆம் ஆண்டு அக்டோபர் 2 காந்திஜெயந்தி அன்று தொடங்கப்பட்டது. காலஞ்சென்ற பிரதம மந்திரி திருமதி இந்திரா காந்தி அவர்கள் இத்திட்டத்திற்கான உந்துதலையும் உட்கட்டமைப்பு ஏற்பாடுகளையும் உருவாக்கிக் கொடுத்தார்.

முதல் பணியாக அப்போது நடைமுறையில் பின்பற்றப்பட்டு வந்த சமூகங்களின் பட்டியல்களைத் தொகுக்கும் முயற்சி மேற்கொள்ளப் பட்டது. மைய அரசும் எல்லா மாநில அரசுகளும் ஒன்றிய நிர்வாகங் களும் கொண்டிருந்த சாதிகள், அட்டவணைச் சாதிகள் (scheduled castes), அட்டவணைப் பழங்குடிகள் (scheduled tribes) ஆகியோரின் பட்டியல்கள் தொகுக்கப்பெற்றன. பிற்பட்டோர் ஆணையம் (Backward Classes Commission), மண்டல் கமிஷன் ஆகியவற்றின் அறிக்கைகளிலிருந்தும் சமூகங்களின் எண்ணிக்கையும் பட்டியலும் தயார் செய்யப்பட்டன. இவற்றைத் தொகுத்துப் பார்த்தபோது இந்தியாவில் மொத்தம் 6,748 சமூகங்கள் இருப்பதாக அறியமுடிந்தது.

இந்தியாவில் சமூக அறிவியல்களில் அதுவரை மேற்கொள்ளப்படாத ஒரு மாபெரும் திட்டம், 'இந்தியாவின் மக்கள்' (People of India) என்ற முன்னறிவிப்போடு இத்திட்டம் தொடங்கப்பட்டது. இதனைச் செம்மையாகச் செயற்படுத்தவேண்டும் என்னும் நோக்கத்தில், இவ்வாய்வில் ஈடுபட முன்வந்தவர்களுக்கு இந்தியா முழுவதிலும் 100 பயிலரங்குகள் நடத்தப்பட்டன. தமிழகத்தைப் பொறுத்தவரை சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தில் இரண்டும், மதுரைப் பல்கலைக் கழகத்தில் ஒன்றுமாகச் சேர்ந்து மூன்று பயிலரங்குகள் நடத்தப்பட்டன.

இத்திட்டத்தைச் செயலாக்கும் முகமாக இந்தியாவின் அனைத்து மாநில, ஒன்றியப் பகுதிகளைச் சேர்ந்த 421 மாவட்டங்களில், 3,581 கிராமங்களில், 1,011 நகரங்களில், 91 பண்பாட்டு மண்டலங்களில் (cultural zones) நேரடிக் களப்பணி மூலம் தரவுகள் திரட்டப்பட்டன

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இத்திட்டத்தில் களப்பணியாக மட்டும் 26,510 நாட்கள் செலவிடப் பட்டுள்ளன. களப்பணியில் பல்லாயிரக்கணக்கான தகவலாளிகளிடம் தரவுகள் சேகரிக்கப்பட்டிருப்பினும் முக்கியமாகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட 24,951 தகவலாளிகளின் தரவுகள் ஒலிநாடாவில் பதிவு செய்யப் பட்டுள்ளன. இவர்களில், 4,981 பெண் தகவலாளிகள் அடங்குவர். இவை யாவற்றையும் செய்து முடிக்க 3,000 ஆய்வாளர்கள் இப்பணியில் ஈடுபட்டனர். இத்திட்டத்தின் முதல் கட்டமாகத் தரவுகள் சேகரிக்கும் பணி 1985 அக்டோபர் 2 தொடங்கி 1992 மார்ச் 31 அன்றோடு முடிவுபெற்றது.

இத்திட்டத்தார் கூறியுள்ள கணக்கின்படி சராசரி ஒவ்வொரு சமூகத்திற்கென்றும் 5 முக்கிய தகவலாளிகள் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளனர். ஒவ்வொரு சமூகத்திற்கென்றும் 5 1/2 நாட்கள் செலவிடப்பட்டுள்ளன.

இத்திட்டத்திற்காகத் தொகுக்கப்பட்டத் தரவுகளைப் பகுத்தாயும் பணி 1990 ல் தொடங்கியது. தொகுக்கப்பட்ட தரவுகள் அனைத்தையும் கணினி வழி ஆராயப்பெறுவதற்குப் பெங்களூரில் உள்ள இந்திய அறிவியல் நிறுவனம் (Indian Institute of Science), சூழலியல் அறிவியல் மையம் (Centre for Ecological Science) ஆகிய நிறுவனங்களுடன் இணைந்து ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டது.

திட்டத்தின் ஆய்வறிக்கைகள் 120 தட்டச்சுத் தொகுதிகளையும், 4,000 வரைபடங்களையும், 357 மின்னனு வட்டுகளையும் (discs), 21,362 நிழற்படங்களையும் கொண்டு உருவாக்கப்பெற்றன.

இவ்வறிக்கைகளின் அடிப்படையில் கிடைத்த முடிவுகளை இரண்டு வகையாக வெளியிடத் திட்டமிடப்பட்டது. தேசிய வரிசைகள்(national series) என 11 தொகுதிகளையும், மாநில வரிசைகள்(state series) என 43 தொகுதிகளையும் வெளியிடத் திட்டமிட்டு 1992ஆம் ஆண்டு தேசிய வரிசையின் முதல் தொகுதி வெளியிடப்பட்டது. மாநில வரிசையில் பெரும்பாலான மாநிலங்களுக்கான தொகுதிகள் 2-4 பகுதிகளைக் கொண்டதாக உள்ளன. தமிழகத் தொகுதி 40வது தொகுதியாக 1997ல் வெளியிடப்பட்டது. ஏறக்குறைய 2,000 பக்கங்கள் கொண்ட 3 பகுதிகள் இத்தொகுதியில் அடங்கும்.

'இந்தியாவின் மக்கள்' என்னும் திட்டம் தொடங்கப்பட்டபோது அப்போதிருந்த அரசுக் கணக்குப்படி 6,748 சமூகங்கள் இருக்கின்றன என்று கணக்கில் கொள்ளப்பட்டிருந்தது. ஆனால், இந்தியா முழுமைக் கும் ஒரு சேர இம்மதிப்பாய்வகத்தால் முறையான அணுகுமுறை மூலம் கணக்கிட்டபோது இந்தியாவில் 4,635 சமூகங்கள் மட்டுமே இருப்ப தாகப் பதிவாகியுள்ளது. பல பெயர்கள் கூறியது கூறலாகவும் ஒரே சமூகத்திற்கு வெவ்வேறு பெயர்கள் பதிவாகியும் இருந்தமை கண்டறியப்பட்டன.

'இந்தியாவின் மக்கள்' திட்டத்தின் மூலம் மேலும் பல அரிய முடிவுகள் கண்டறியப்பட்டுள்ளன. இந்தியா முழுவதிலும் 4,635 சமூகங்கள் பரவிக் காணப்படுகின்றன என்றாலும் 350க்கும் மேற்பட்ட சமூகங்களைக் கொண்டிருக்கும் மாநிலங்களாக இரண்டேயிரண்டு மாநிலங்கள் காணப்படுகின்றன. அவை தமிழ்நாடும் ஆந்திரப் பிரதேசமும் ஆகும்.

ஆய்வு செய்யத் தொடங்கிய போது அன்றைய ஒன்றுபட்ட மத்தியப் பிரதேசம் பரப்பளவில் மிகப் பெரிய மாநிலமாக இருப்பினும், உத்திரப் பிரதேசம் மக்கள் தொகையில் மிகப் பெரிய மாநிலமாக இருப்பினும் அம்மாநிலங்களின் சமூகத்தவர் எண்ணிக்கை தமிழகம், ஆந்திரத்தைக் காட்டிலும் குறைவேயாகும். உத்தரப்பிரதேசம், பீகார், மத்தியப் பிரதேசம், மகாராட்டிரம், ஒரிசா, கர்நாடகம், குஜராத் ஆகிய மாநிலங் களில் 150-250 வரையிலான சமூகங்களே உள்ளன.

மேற்குவங்கம், ராஜஸ்தான், கேரளம், அருணாசலப்பிரதேசம், அசாம், திரிபுரா, ஜம்மு காஷ்மீர், இமாச்சலப்பிரதேசம், அரியானா, பஞ்சாப் ஆகிய மாநிலங்களில் 50-150 சமூகங்களே உள்ளன. மற்ற இடங்களில் 50க்கும் குறைவான சமூகத்தவர்களே காணப்படுகின்றனர் என இத்திட்டத்தின் முடிவு தெரிவிக்கின்றது.

இந்தியா முழுமைக்கும் காணப்படும் 4,635 சமூகங்களுள் 2006 சமூகங் கள் அவை வாழும் மாநிலம் / ஒன்றியப் பகுதிக்குள்ளேயே வாழுகின்றன. மற்றவை ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட மாநிலங்களில் காணப்படுகின்றன. தோபி, ஜெயின், ஜாட்டுகள், மாலி, பாசி (Pasi), சான்சி (Uchansi) போன்றோர் 8 மாநிலங்களிலும் லோகார், பத்தான் ஆகியோர் 10 மாநிலங்களிலும் ஜோகி, டெலி (Teli)போன்றோர் 13 மாநிலங்களிலும் ஆங்கிலோ-இந்தியர், இசுலாமியர், மார்வாடிகள் போன்றோர் ஏறக்குறைய எல்லா மாநிலங்களிலும் காணப்படுகின்றனர்.

இனி, இத்திட்டத்தின் மூலம் கிடைக்கப்பெற்ற முக்கிய முடிவுகளைக் காண வேண்டும்.

○

சாதிப் புராணங்கள்: சாதிகள் காலந்தோறும் தங்களை அடையாளப் படுத்தி வருகின்றன. இன்றும் பல சாதியினர் தங்களைப் புராண இதிகாசங்களோடு தொடர்புபடுத்திக் கொள்கின்றனர். இடைக்காலத்தில் சமணர்கள் தமிழகத்தில் வாழ்ந்த சமூகங்களைப் பற்றிய பல குறிப்புகளைத் தொகுத்துள்ளனர். சூடாமணி, திவாகரம், பிங்கலம் ஆகிய நிகண்டுகளில் இவற்றைக் காணலாம். பிற்காலத்தில் தமிழ்ச் சாதிகள் தங்கள் சாதிப் புராணங்களைப் பதிவு செய்து கொண்டபோது நிகண்டுகளில் உள்ள குறிப்புகளோடும் தொடர்புபடுத்திக் கொண்டன.

ஆங்கிலேயர்கள் மேற்கொண்ட முறையான குடிமதிப்புப் பட்டியலுக்கு முன்னர் பழைய இலக்கியங்களிலும் பிற பதிவுகளிலும் பார்க்கும்போது தமிழகத்தில் பிற சமூகங்களைப் பற்றிய பதிவு சற்று கூடுதலாகவே உள்ளது. தமிழகத்தில் ஏறக்குறைய 100 சாதிகள் தங்கள் சாதிப் புராணங்களைக் கொண்டுள்ளன. இவ்வகையான தன்மையைப் பார்க்கும் போது தேசிய அளவில் இது மிகவும் கூடுதலாகும். சாதிப் புராணங்களின் அளவை நோக்கும்போது தேசிய சராசரி அளவு 16. 895% ஆக உள்ளது. ஆனால் தமிழகத்தில் இதன் அளவு 27. 47% ஆக உள்ளது.

10.
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்தியாவின் மக்கள் என்னும் திட்டத்தை மேற்கொண்ட பின் தமிழகத்தில் மொத்தம் 364 சமூகங்கள் உள்ளன என்று இத்திட்டம் கணக்கிட்டுள்ளது. இவற்றுள் 143 தமிழ்ச் சமூகத்தினர் வரலாற்றுக் குறிப்புகளைக் (historical references) கொண்டவர்களாக உள்ளனர் என்னும் முடிவு கிடைத்துள்ளது. தேசிய அளவில் இத்தன்மையைப் பார்க்கும்போது ஒரு விழுக்காடு இது கூடுதலாகும் (தேசிய சராசரி 38. 43%, தமிழரின் அளவு 39. 29%). இப்புள்ளி விவரங்களைக் கவனிக்கும் போது தமிழர்கள் வரலாற்று உணர்வு கொண்டவரில்லை என்ற பரவலான கருத்து ஆதாரமற்றது என்றே கொள்ளலாம்.

○

திருமணம், உறைவிடம்: ஒரு சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர் அதே சமூகத்தைச் சேர்ந்தவருடன் திருமணம் செய்து கொள்ள வேண்டும் என்ற அகமண முறை (endogamy) தமிழகத்தில் 353 சமூகங்களில் உள்ளது. இது 96. 98% ஆகும். அகமண எல்லையை மீறி கலப்பு மணம் செய்யும் சுதந்திரப் போக்கு மிகக் குறைவானச் சமூகங்களில் மட்டும் காணப்படுகிறது.

திருமண முறையைப் பொறுத்தவரை ஒருவர் ஒருத்தியை மட்டும் திருமணம் செய்து கொண்டு வாழும் ஒருதுணை மணமுறை (monogamy) 363 சமூகங்களில் (99. 73%) உள்ளது. அதே நேரத்தில் இச்சமூகங்களில் ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட பெண்களை மணக்கும் பலமனைவி முறை 85 சமூகங்களில் காணப்படுகிறது. சகோதரர்கள் அனைவரும் சேர்ந்து ஒரு பெண்ணை மனைவியாகக் கொள்ளும் முறை (fraternal polyandry) முன்பு நீலகிரித் தோடர்களால் பின்பற்றப்பட்டு வந்தது. சமூக - பண்பாட்டு மாற்றத்தினூடே இம்முறையைத் தோடர்கள் கைவிட்டு இன்று ஒருதுணை மணத்தை ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர்.

உரிய வயது வந்தபின் மணம் செய்துகொள்ளுதல் (adult marriage) தமிழகத்தில் பெருவழக்காக உள்ளது. 347 சமூகங்களில் (95.33%) இவ்வாறான முறையில் திருமணம் நிகழ்கின்றன. தேசிய சராசரி அளவான 89.06 % காட்டிலும் 6% கூடுதலாகவே இம்முறை தமிழகத்தில் காணப்படுகின்றது. மேலும் பெற்றோர்கள் பேசி முடிவெடுத்துச் செய்யும் மணமுறையே மிகப் பரவலான முறை. 359 சமூகங்களில் (98. 63%) இம்முறை பின்பற்றப்படுகிறது.

இனி இத்திட்டத்தின் மூலம் திராவிடப் பகுதிக்கேயுரிய மாமன், அத்தை மக்களை மணக்கும் முறை (cross-cousin marriage) குறித்துக் கண்டறியப்பட்ட முடிவுகளை நோக்க வேண்டும். தந்தையின் சகோதரியான அத்தையின் மகனை மணக்கும் முறை 351 சமூகங்களில் (96. 43%) காணப்படுகிறது. இதன் தேசிய சராசரி 44. 01% மட்டுமே. தாய்மாமன் மகனை மணக்கும் உரிமை 353 சமூகங்களில் (96. 98%) காணப்படுகிறது. தேசிய அளவில் இதன் சராசரி 51.09% மட்டுமேயாகும். அக்கா மகளைத் திருமணம் செய்யும் முறை 272 சமூகங்களில் (74. 73%) காணப்படுகிறது. தேசிய அளவில் இதன் சராசரி 20.19% மட்டுமேயாகும்.

தென்னிந்தியாவிலேயே தமிழகத்தில்தான் விரும்பத்தக்க மண உறவினர்களான முறைப்பையன்கள் முறைப்பெண்களை மணக்கும் முறை மிகுதியாகக் காணப்படுகிறதென இத்திட்டத்தின் மூலம் அறியமுடிகிறது. சித்தப்பா, பெரியப்பா மக்களை மணக்கும் முறை 11 முஸ்லிம் சமூகங்களில் காணப்படுகிறது.

திருமணத்திற்குப் பின் மணமக்கள் வாழும் உறைவிட முறை குறித்த இத்திட்டத்தின் முடிவு கவனத்திற்குரியதாக உள்ளது. மணமான பின் கணவனின் பெற்றோர் உறைவிடத்தில் தங்கும் தந்தையக உறைவிடமே (patrilocal) பெரும்பான்மைச் சமூகங்களில் உள்ளது. ஏறக்குறைய 50 சமூகங்களில் (13. 74%) திருமணத்திற்குப் பின் புதிய உறைவிடத்தில் தங்கும் முறை (neolocal) காணப்படுகிறது. தேசிய சராசரியான 10. 20% காட்டிலும் தமிழகத்தில் இதன் அளவு 3% அதிகமாகவே உள்ளது.

மிகக் குறைவான சமூகங்களில், அதாவது 1. 37% சமூகங்களில் மணமக்கள் மனைவியின் தாயகத்தில் தங்கும் முறை (matrilocal) காணப்படுகிறது. கோட்டைப்பிள்ளைமார் சமூகத்திலும், முஸ்லிம்களில் மரைக்காயர், கயலர் சமூகங்களிலும் இம்முறை காணப்படுகிறது.

தமிழகத்தில் பல தாய்வழிச் சமூகங்கள் இருப்பினும் அவையாவும் இன்று குடிவழியை (descent) மட்டுமே தாய்வழியில் தொடர்புபடுத்து கின்றன. தங்குமிடம், சொத்துரிமை, திருமண முறை, குடும்பத் தலைமை ஆகிய அனைத்தும் மக்கட்டாய (ஆண்வழி) முறைக்கு மாறிவிட்டன.

நாங்குடி வேளாளர், நாஞ்சில் நாட்டு வேளாளர், அரும்புக்கட்டி வேளாளர், இல்லத்துப் பிள்ளைமார், ஆப்பநாடு கொண்டையம் கோட்டை மறவர், செறுமர், அய்யனவர் போன்றோரிடம் குடிவழி மட்டும் தாய்வழியில் அமைகிறது. திருமணத்திற்குப் பின் மணமக்கள் தந்தையகத்திலும், சொத்துரிமையை ஆண்கள் அனைவரும் சமமாகப் பங்கிட்டுக் கொள்வதும், தந்தையின் இறப்புக்குப் பின் குடும்பத்தின் பொறுப்பை மூத்த ஆண் மகன் ஏற்றுக் கொள்வதுமான தந்தைவழிச் சமூகப் பண்புகளை ஏற்றுக் கொண்டுவிட்டனர்.

○

சமூக அமைப்பு: இந்தியாவில் உள்ள சாதியச் சமூகம் அகமணத் தன்மை கொண்டது. பழங்குடிச் சமூகங்களும் அகமணப் பண்பு கொண்ட வையே. ஒவ்வொரு அகமணச் சமூகமும் தனக்குள் பல புறமணக் குழுக்களை ஏற்படுத்திக் கொண்டு அதன் வழி கால்வழித் தொடர்ச்சி, குடிவழி, திருமணம் போன்றவற்றை நெறிப்படுத்திக் கொள்கின்றது.

இன்று தமிழ்ச் சமூகத்தில் பிராமணர்கள் தங்கள் புறமணப் பிரிவுகளைக் கோத்திரம் என்று கூற, மற்ற தமிழ்ச் சாதியினர் அவற்றைப் பலவாறாகச் சுட்டுகின்றனர். கொண்டையம் கோட்டை மறவர், எரவல்லான், வலம்பர் போன்றோர் 'கிளை' எனவும், கொங்கு வேளாளர், கொல்லர், முதுவன், புலையன் போன்றோர் 'கூட்டம்' எனவும், கள்ளர்கள் 'கரை' எனவும், வன்னியர் போன்றோர் 'வகையறா', பரம்பரை' எனவும் உப்பிலியர் போன்றோர் 'பட்டம்' எனவும்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கல்வராயன், கொல்லி, ஏலகிரி, ஜவ்வாது போன்ற மலைத்தொடர்களில் வாழும் மலையாளிப் பழங்குடியினர் 'குடும்பம்' எனவும், குரும்பர், காப்பிலியர், ஊராளி, சோளிகர் போன்றோர் 'குலம்' எனவும், குறவன் போன்றோர் 'மகம்' எனவும், நாயர், எழுத்தச்சன், தீயர், மாப்பிள்ளை போன்றோர் 'தரவாடு' எனவும், செக்கலர் போன்றோர் 'பிறை' எனவும், இல்லத்துப் பிள்ளைமார், அய்யனவர், ஈழவர், தண்டான் போன்றவர் 'இல்லம்' எனவும், சிவியர் 'குமி' எனவும் பலவாறாகக் குறிப்பிடுகின்றனர் (சிங் 1997: 40).

ஆரிய வைசியர்கள் தமிழ்ச் சாதிகளிலேயே மிகுந்த அளவு பிராமணவயமாக்கம் பெற்றவர்கள் என்றும் இவர்களிடம் 1000க்கும் மேற்பட்ட கோத்திரங்கள் உள்ளன என்றும் இத்திட்டத்தின் ஒரு முடிவு தெரிவிக்கின்றது. ஒரு சமூகத்திற்குள் எண்ணற்ற உட்பிரிவுகள் சில சமூகத்தாரிடம் காணப்படுகின்றன. தேவேந்திர குல வேளாளர்களிடம் 200க்கும் மேற்பட்ட பிரிவுகள் உள்ளன. வேங்கடசாமி நாட்டார் எழுதிய கள்ளர் சரித்திரத்தில் 370க்கும் மேற்பட்ட பட்டப் பெயர்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். பூர்வ வேளாண் குடிகளில் இத்தகு தன்மை காணப்படுவது இயல்பாகும் (மேலும் காண்க: பாரதி 2002: 238-41).

இந்தியாவின் மக்கள் என்னும் திட்டத்தின் வழி, சமூக அமைப்பு குறித்த பின்வரும் முக்கியமான முடிவு தமிழ்ச் சமூகத்தின் தொன்மை நிலையை வெளிப்படுத்துவதாக உள்ளது.

ஒரு சமூகம் இரண்டேயிரண்டு அரைக்குழுக்களாகப் பாகுபடும் இருகுழுச் சமூக முறை (moiety) மூன்று சமூகங்களில் உள்ளதாகக் கூறுகிறது இத்திட்டத்தின் முடிவு. ஆனால் இன்னும் கூடுதலான சமூகங்களில் இம்முறை உள்ளது (பாரதி 2002: 53-58).

சமூகம்	இரு குழுக்கள்
1. தோடர்	1. தார்த்தரோல்
	2. தெய்வளியோல்
2. வள்ளுவர்	1. தாதர்
	2. பூசையார்
3. அருந்ததியர்	1. நாமகோல்
	2. பூஜகோல்
4. மலையாளி (பழங்குடி)	1. திருமால்
	2.அண்ணாமலையார்
5. அனுப்பர்	1. பெரிய ஓலை
	2. சிறிய ஓலை
6. காணிக்காரர்	1. முத்தில்லம்
	2. மேனில்லம்
7. அகமுடையர்	1. முத்துக் கருப்பத் தேவன் கூட்டம் (வைணவர்)
	2. கருப்பத்தேவன் கூட்டம் (சைவர்)
8. வேடர் (கொங்குப் பகுதி)	1. மண நாடு
	2. பூந்துறை நாடு
9. முரசு மாதாரி (கொங்குப் பகுதி)	1. தெங்கரை நாடு
	2. காங்கேயம் நாடு
10. சாது செட்டியார், ஆலு குறும்பர், வேலமர் போன்ற சமூகங்களிலும் இருகுழுச் சமூக முறை உள்ளது	

○

மொழி: மக்கள் தங்களை அடையாளப்படுத்திக் கொள்வதில் மொழியே முதன்மையிடம் பெறுகிறது. தாங்கள் சார்ந்து வாழும் வட்டாரம், தங்கள் பண்பாட்டின் தனித்த கூறுகள், வழிபாட்டு முறை, வழக்காறுகள், கலைகள், இவைபோன்ற இன்னும் பிற கூறுகள் இருப்பின் மொழிவழி அடையாளமே முக்கிய அடையாளமாக அமைகிறது.

தமிழகத்தில் பன்னெடுங்காலமாகக் குடியேற்றம் நிகழ்ந்து வருகிறது. எனினும், இது தேசிய சராசரி அளவுக்கு ஏறக்குறைய சமமாக உள்ளது. இந்தியாவில் ஒரு பகுதியிலிருந்து வேறொரு பகுதிக்குக் குடியேறும் அளவு 59. 7% ஆகும். இந்தத் தேசிய சராசரி அளவைப் பார்க்கும் போது தமிழகத்தின் அளவு 59. 98% ஆக உள்ளது. ஏறக்குறைய 1% கூடுதலாக உள்ளது. தமிழகத்தில் வாழும் 364 சமூகங்களில் 215 சமூகங்கள் தமிழகத்திற்கு வந்து குடியமர்ந்தவர்களாக உள்ளனர்.

தமிழகத்தில் வாழும் 364 சமூகங்களுள் 209 சமூகத்தவர்கள் தமிழைத் தாய்மொழியாகக் கொண்டவர்கள். மீதமுள்ள 155 சமூகத்தவரில் திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர்களே அதிகம். இதில் தெலுங்கு மொழியை 70 சமூகத்தினரும், கன்னடத்தை 25 சமூகத்தினரும், மலையாளத்தை 21 சமூகத்தினரும், படக மொழியை 4 சமூகத்தினரும் பேசுகின்றனர். கொங்கணி, துளு போன்ற பிற திராவிட மொழிகளைப் பேசுவோரும் குறைந்த எண்ணிக்கையில் உள்ளனர்.

இவர்களைத் தொடர்ந்து தமிழகத்தில் குடியேறியுள்ள பிற சமூகத்தினருள் 15 சமூகத்தினர் உருது பேசுகின்றனர். 5 சமூகத்தினர் குஜராத்தி பேசுகின்றனர். 32 சமூகத்தினர் பிற இந்திய-ஆரிய (Indo-Aryan) மொழிகளான பஞ்சாரி, இந்தி, கச்சி, மராத்தி, மார்வாரி, பஞ்சாபி, சௌராஷ்டிரம், சிந்தி, வாக்ரி, கோர்க்காலி (Gorkhali) நேப்பாளி, போன்றவற்றைப் பேசுகின்றனர். இந்தியா முழுவதிலும் நகர்ப்புறங்களில் பரவி வாழும் ஆங்கிலோ - இந்தியர்கள் ஆங்கிலம் பேசுகின்றனர். 155

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சமூகத்தவர்கள் ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட மொழி பேசுபவர்களாக (linguistically heterogeneous) உள்ளனர்.

○

வாழிடச்சூழல், நிலம், தொழில்: இந்தியாவிலேயே தமிழகத்தில்தான் கடலோரப் பகுதியில் மிகுதியான சமூகத்தவர்கள் வாழ்கின்றனர். தேசிய அளவில் இதன் சராசரி 14. 80% ஆக இருக்கத் தமிழகத்தில் 39. 10% ஆக உள்ளது. ஏறக்குறைய 25% கூடுதலாக உள்ளது. 142 சமூகத்தார் கடலோரப் பகுதியில் வாழ்கின்றனர்.

மலையகப் பகுதியைப் பொறுத்தவரை தேசிய சராசரியும் தமிழகத்தின் விழுக்காடும் ஏறக்குறைய நெருங்கிக் காணப்படுகின்றன. தேசிய சராசரி 25. 83%, தமிழகம் 24. 45%, தமிழக மலைப்பகுதிகளில் 89 சமூகங்கள் வாழ்கின்றனர். 307 சமூகத்தவர் சமநிலப் பகுதியில் வாழ்கின்றனர். இதன் அளவு தேசிய சராசரியைக் காட்டிலும் 23% கூடுதலாகும் தேசிய சராசரி 61.38% மட்டுமே. தமிழகத்தில் இது 84. 34% ஆக உள்ளது.

தமிழகத்தின் 364 சமூகங்களில் 269 சமூகத்தாருக்கு நிலமே உடைமையாகவும் வாழ்வாதாரமாகவும் உள்ளது. 73. 90% அளவைக் கொண்ட இத்தன்மை தேசிய சராசரி அளவான 64. 10% விட 9% கூடுதலாகவே உள்ளது. 235 சமூகங்கள் வேளாண்மை செய்து வருகின்றன. தேசிய சராசரி அளவான 53. 57% காட்டிலும் இது 11% (64. 56%) கூடுதலாகும் இடம் விட்டு இடம் பெயர்ந்து வேளாண்மை செய்யும் முறையை 7 சமூகத்தவர்கள் கொண்டிருக்கின்றனர். இவர்கள் அனைவரும் பழங்குடியினரே.

அடுத்தாக, 113 சமூகத்தவர் கைவினைத் தொழிலில் ஈடுபட்டுள்ளனர். பட்டனவர், செம்படவர், கரையார், வலையர், காடையர், பரதவர், முக்குவர் போன்ற 26 சமூகத்தவர் மீன்பிடித் தொழிலில் ஈடுபட்டுள்ளனர். மீன்பிடித் தொழில் செய்து வந்த சீவலக்காரர் இப்போது அத்தொழிலை விடுத்து விவசாயத்திற்கு வந்துவிட்டனர்.

அவ்வாறே உப்பளம் கவனித்து வந்த உப்பிலியன்கள் அத்தொழிலை விடுத்து விவசாயத்திற்கு மாறிவிட்டனர். நாடார்கள் பெரும்பாலோர் தங்கள் மரபுத் தொழிலை விடுத்து வணிகத்தில் ஈடுபடத் தொடங்கி விட்டனர். கணக்குப் பிள்ளைகளும் இவ்வாறே கிராம நிர்வாகத்தி லிருந்து விடுபட்டு நவீன கல்வியையும் குலத்தொழில் சாரா புதிய தொழில்களையும் ஏற்றுக்கொண்டனர்.

○

சமயம்: தமிழகத்தின் 364 சமூகங்களுள் 299 சமூகங்கள் (82. 14%) இந்து சமயத்தவராக உள்ளனர். இது தேசிய அளவான 76. 35% காட்டிலும் 6% கூடுதலாகும். கிறித்துவத்தைப் பின்பற்றுவோர் 65 சமூகங்களாகும். அதாவது 17. 86% ஆகும். இதன் அளவானது தேசிய சராசரி அளவான 7. 31% காட்டிலும் ஏறக்குறைய 10% கூடுதலாகும். இஸ்லாத்தைப் பின்பற்றுவோர் 23 சமூகத்தினர். அதாவது 6. 32% ஆவர். இது தேசிய சராசரி அளவான 12. 60% காட்டிலும் பாதியளவு குறைவாகும்.

பௌத்தம் தமிழகத்தில் கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டிலேயே ஒரு சமயமாக நிலைபெற்றிருந்தது. தமிழகத்தில் இது பரவியிருந்தமையைக் குறித்து அசோகர் கல்வெட்டுக் குறிப்புகள் கூறுகின்றன. தமிழகத்தில் பௌத்தம் கி.பி.14ஆம் நூற்றாண்டு வரை வழக்கிலிருந்த சமயமாக இருந்தது. இன்று இச்சமயத்தைப் பின்பற்றக் கூடிய சமூகம் ஒன்று கூட தமிழகத்தில் இல்லை.

தமிழகத்தில் சமணம் பௌத்தத்தை விட காலத்தால் முந்தையது என்றாலும் அது எப்போது இங்கு அறிமுகமாகி வளர்ந்தது என்னும் காலகட்டத்தை அறுதியிட்டுக் கூறமுடியவில்லை. சமணம் தமிழகத்தில் கி.மு. 3 முதல் கி.பி. 7 வரையிலும் பௌத்தம் கி.மு. 2 முதல் கி.பி. 6 வரையிலும் மிகவும் செல்வாக்குடன் இருந்தன எனலாம். பௌத்தத்தைக் காட்டிலும் சமணம் தமிழகத்தில் மேலும் சில காலம் செல்வாக்குடன் இருந்தது என்றாலும் சைவ, வைணவ எழுச்சிக்குப் பின் அது வீழ்ச்சியடைந்தது. தமிழகத்தில் இன்று சமணத்தைப் பின்பற்றக் கூடிய பெரும் பான்மையோர் ராஜஸ்தானிலிருந்து குடிபெயர்ந்தவர்களாக உள்ளனர். தமிழகத்தில் பெரும்பான்மையோர் நயினார் என்ற பட்டப் பெயருடன் காணப்படுகின்றனர். சமணத்தைப் பின்பற்றிய தமிழர்கள் இன்று வடதமிழகத்தில் அதிகம் உள்ளனர்.

கிறித்தவப் பாதிரியார் புனித தாமஸ் கி.பி. 52 காலத்தில் மைலாப்பூருக்கு வந்தாலும் கிறித்தவம் ஒரு சமயமாக சோழமண்டலக் கரையில் உருவெடுத்தது கி.பி. 1532 ஆம் ஆண்டாகும். கிறித்தவம் இன்று தமிழகத்தின் இரண்டாவது பெரிய சமயமாகவும், 5. 8 விழுக்காட்டினர் இச்சமயத்தவராகவும் உள்ளனர்.

இஸ்லாம் அராபிய வணிகர்களால் தொடக்கக் கட்டத்திலேயே அறிமுகமானது என்றாலும் திப்பு சுல்தானும் அவனுக்குப் பின்வந்த முகலாய மன்னர்களின் முயற்சியாலும் இஸ்லாம் இங்கு வெகுவாக வேரூன்றியது. இன்று தமிழகத்தின் மூன்றாவது பெரிய சமயமாகவும், 5. 2 விழுக்காட்டினர் இச்சமயத்தவராகவும் உள்ளனர்.

இம்மூன்று சமயங்கள் அல்லாது சமணம், சீக்கியம், யூதம் (Judaism), சொரஸ்ட்ரானியம், பழங்குடிச் சமயங்கள் ஆகியவற்றைப் பின்பற்றும் சமூகத்தவர்களும் உள்ளனர்.

○

பின்னுரை: தேசிய அளவில் இந்தியா முழுமைக்கும் ஒரே நிறுவனத்தால், ஒரே காலகட்டத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட 'இந்தியாவின் மக்கள்' என்னும் இவ்வாய்வுத் திட்டத்தின் வழி சமகாலத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் உட்பரிமாணங்கள் புள்ளிவிவர அடிப்படையில் கிடைத்துள்ளன. இப்புள்ளி விவரங்கள் தமிழ்ச் சமூகத்தின் உட்கட்டமைப்பையும் அதன் அசைவியக்கப் போக்குகளையும் எடுத்துக்கூறுவனவாக உள்ளன. தேசியச் சமூகங்களோடு தமிழ்ச் சமூகங்களை ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது இவை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பல நிலைகளில் தனித்துவமான போக்குகளைக் காட்டுகின்றன. இதன் மைய அசைவியக்கமானது எவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டது என்பது இப்பகுதியில் சுருக்கமாக மீள்பார்வை செய்யப்படுகிறது.

தமிழ்ச் சமூகத்தின் எண்ணற்ற நிறுவனங்கள் குறித்த புள்ளி விவரங்கள் கிடைத்திருப்பினும் சில முதன்மையான கருத்துக்களை மட்டும் மேலதிக மீளாய்வுக்குரியனவாகக் கொள்ளலாம். இந்தியா முழுவதையும் ஒருசேர ஆராய்ந்த போது இந்தியத் துணைக்கண்டமானது பண்பாட்டளவில் 91 திணைசார் பண்பாட்டு மண்டலங்களாகப் (eco-cultural zones) பாகுபடுவதை இத்திட்டத்தார் மதிப்பிட்டுள்ளனர். இந்தியாவில் தேசிய இனங்களின் முதன்மையான அடையாளமான மொழியை அடிப்படையாகக் கொண்டு மொழிவாரி மாநிலங்கள் ஏற்படுத்தப்பட்டாலும் இத்திட்டத்தின் மூலம் அறியப்பட்டுள்ள 91 மண்டலங்களின் எண்ணிக்கையை நோக்கும்போது மொழிவாரிப் பகுதிகளின் எண்ணிக்கையை விட பண்பாட்டுப் பகுதிகளின் எண்ணிக்கை மூன்று மடங்குக்கும் அதிகமாக இருப்பதைக் காணமுடிகிறது.

சில மாநிலங்களில் 2 மண்டலங்களும், சில மாநிலங்களில் 3 மண்டலங்களும், பரவலாக 3-4 மண்டலங்களும் காணப்பட, சில மாநிலங்களில் 4-5 மண்டலங்கள் காணப்படுகின்றன. இந்தியாவிலேயே மக்கள் தொகையில் மிகுதியான உத்திரப்பிரதேசமும், பரப்பளவில் மிகுதியான மத்தியப்பிரதேசமும் (இம் மாநிலங்கள் பிரிப்பதற்கு முந்தைய நிலையில்) தலா 6 திணைசார் பண்பாட்டு மண்டலங்களைக் கொண்டுள்ளன. ஆந்திரமும் 6 மண்டலங்களைக் கொண்ட மாநிலமாகத் திகழ்கிறது. தமிழகத்தைத் தவிர்த்துப் பார்த்தால் இந்தியாவிலேயே அதிக அளவு திணைசார் பண்பாட்டு மண்டலங்களைக் கொண்ட மாநிலங்களாக இவை மூன்றும் உள்ளன. தமிழகத்தில் மட்டும் தான் அதிக அளவாக 7 மண்டலங்களை 'இந்தியாவின் மக்கள்' திட்டத்தார் வரையறை செய்துள்ளனர். அவை: 1. நாஞ்சில் நாடு 2. பாண்டிய நாடு 3. செட்டி நாடு 4. சோழ நாடு 5. சேர நாடு 6. கொங்கு நாடு 7. தொண்டை மண்டலம்.

சமூகங்களின் எண்ணிக்கையைப் பொறுத்தவரை தமிழகத்துக்கு ஈடாக 350க்கும் மேற்பட்ட சமூகங்களைக் கொண்ட ஆந்திரப் பிரதேசம் பரப்பளவில் தமிழகத்தைவிட பெரிய மாநிலமாகும். ஆனால் திணைசார் பண்பாட்டு மண்டலங்களைப் பொறுத்தவரை அது தமிழகத்தைக் காட்டிலும் குறைவான மண்டலங்களைக் கொண்டுள்ளது. ஆந்திர மாநிலமானது, தெலுங்கானம், ராயலசீமா, கடலோர ஆந்திரம், வட பகுதி (northern maid), தென்பகுதி (southern maid), மல் நாடு (malnad) ஆகிய 6 மண்டலங்களை மட்டுமே கொண்டுள்ளது. ஆந்திரமும் தமிழகமும் தென்னிந்தியாவில் ஒரு தொடர்ச்சியான பகுதியாக அமைந்தாலும் அவற்றின் திணைசார் பண்பாட்டு மண்டலங்களை ஒப்பிட்டு நோக்கும் போது இவற்றிற்கிடையிலான வேறுபாட்டினை அறியவியலும்.

ஆந்திரத்தின் மண்டலங்கள் அனைத்தும் புவியியல் பண்புகளால் அடையாளம் பெற, தமிழகத்தின் மண்டலங்கள் அனைத்தும் பண்பாட்டியல்புகளை முன்னிறுத்தி வேறுபடுவது தமிழகப் பகுதியில் நிகழ்ந்து வந்துள்ள சமூக - பண்பாட்டு - அரசியல் அசைவியக்கத்தின் முதன்மையான வெளிப்பாடாகும்.

மேற்சுட்டிய கருத்தினை வலுப்படுத்தும் வகையில் மேலுமொரு தரவையும் இங்குத் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கலாம். இந்தியா முழுவதிலும் 4,635 சமூகங்கள் இருந்தாலும் 350க்கும் மேற்பட்ட சமூகங்களைக் கொண்டிருக்கும் மாநிலங்களாக இரண்டே இரண்டு மாநிலங்கள் மட்டுமே காணப்படுகின்றன. அவை தமிழகமும் ஆந்திரப் பிரதேசமும் ஆகும். தமிழகத்தைக் காட்டிலும் பரப்பளவில் மிகுதியான மத்தியப் பிரதேசத்தில் 250க்கும் மிகாத சமூகங்கள் வாழ, ஆந்திரத்தைவிட பரப்பளவில் குறைந்த தமிழகத்தில் 350க்கும் மேற்பட்ட சமூகங்கள் வாழும் நிலை தமிழகத்தில் பல நூற்றாண்டுகளாக நிகழ்ந்து வரும் சமூக பண்பாட்டு அசைவியக்கத்தின் தன்மையை உணர்த்துகிறது.

அடுத்து, கவனத்தில் கொள்ள வேண்டிய புள்ளி விவரம் தமிழகத்தில் வாழும் 364 சமூகங்களுள் 209 சமூகத்தவர்கள் தமிழைத் தாய் மொழியாகக் கொண்டவர்கள். ஏனைய 155 சமூகத்தவர்கள் பிறமொழி பேசுபவர்கள். இவர்களில் திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர்களே மிகுதி 70 சமூகத்தவர்கள் தெலுங்கையும், 25 சமூகத்தவர்கள் கன்னடத்தையும், 21 சமூகத்தவர்கள் மலையாளத்தையும் பேசுகின்றனர். இவர்களைத் தொடர்ந்து தமிழகத்தில் குடியேறியுள்ள பிற சமூகத்தவர்களில் 15 சமூகத்தினர் உருதுவையும், 5 சமூகத்தினர் குஜராத்தியையும், 32 சமூகத்தினர் பிற இந்திய - ஆரிய மொழிகளையும் பேசுகின்றனர்.

இந்தியப் பகுதியானது மொழிசார் பகுதிகளாகப் பாகுபட்டிருப்பினும் தமிழ் மண்ணில் 155 சமூகத்தினர் தமிழல்லாத பிறமொழிச் சமூகத்தினராக இருக்கின்றனர். சில மாநிலங்களைக் காட்டிலும் பரப்பளவில் தமிழகம் சிறிய மாநிலமாக இருந்தாலும் இந்தியாவிலேயே மிகுதியான சமூகங்கள் வாழும் இரண்டு மாநிலங்களில் ஒன்றாக இது உள்ளது மற்றொன்று ஆந்திரமாகும். ஆந்திரத்தைவிட பரப்பளவில் குறைந்த தமிழகத்தில் 350க்கும் மேற்பட்டச் சமூகங்கள் காணப்படுவதென்பது இப்பகுதியின் நீண்ட காலகட்டத்திய புலப்பெயர்வு அசைவியக்கத்தின் சமகால வெளிப்பாடாகும்.

இந்நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் ஒரு பகுதியிலிருந்து மறுபகுதிக்கு நிலையாகப் புலம் பெயர்தலும், அவ்வப்போது சிறிய, பெரிய சமூக இடப்பெயர்வுகளும் நிகழ்ந்து வந்தன என்றாலும் இதன் தன்மை இடைக்காலத்தில் வெகுவாக மாறியது. குறிப்பாகச் சமண, பௌத்த சமயங்களின் எழுச்சி, மூவேந்தர்களின் படையெடுப்பு, இயற்கை அழிவுகள், முகம்மதியர்களின் படையெடுப்புகள், சுல்தான்கள், நாயக்கர்கள், மராட்டியர்கள், டச்சு, பிரெஞ்சு, போர்ச்சுகீசியர், ஆங்கிலேயர் போன்றவர்களின் ஆட்சி உருவாக்கங்கள் ஆகியவற்றால் தமிழகத்தின் ஒவ்வொரு வட்டாரத்திலும் மக்களினத்தவரின் அமைப்பு முறையில் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன.

11.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிறிய, பெரிய புலப்பெயர்வுகள், கொள்ளை நோய், பஞ்சம், இயற்கைச் சீற்றம் போன்றவற்றாலும் புலப்பெயர்வுகள் ஏற்பட்டன. இடத்தாலும் காலத்தாலும் தொடர்ந்து ஏற்பட்டு வந்த இம்மாற்றங்கள் தமிழகத்தின் இனச்சேர்மத்தில் ஒரு தொடர்ச்சியான அசைவியக்கத்தை உந்து செலுத்தின. இதனால் வட இந்தியா தொடங்கி தென்னிந்தியா வரையில் எண்ணற்ற சமூகத்தவர்கள் தமிழகத்திற்குள் புலம் பெயர்ந்தனர். தமிழகத்தில் முதன்முறையாகப் பெருமளவு 'பன்மை நிலை' (plural) உருவாகுவதற்கு இந்நிகழ்வுகள் அடித்தளமிட்டன. சமூக அளவில் ஏற்பட்ட முதல் பெரிய அளவு பன்மை நிலை என்று இதனைக் கொள்ளலாம்.

மேற்கூறிய பன்மை இனச்சேர்மத்தின் அசைவியக்கம் இவ்வாறிருக்க, தமிழகம் உள்ளிட்ட தென்னிந்தியப் பகுதியில் ஒவ்வொரு காலத்திலும் ஏற்பட்ட புதிய ஆட்சி என்பது ஒரு புதிய ஆட்சிப்பரப்பைத் தோற்று வித்தது என்பதோடு, ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் தோன்றிய ஆட்சிப்பரப்பு ஒரு புதிய பண்பாட்டுப் பரப்பாகவும் வடிவம் கொண்டது எனலாம்.

புதிய புதிய ஆட்சிகளால் ஏற்பட்ட இந்த ஆட்சிப் பரப்புகள், விரிந்து, சுருங்கி, அழிந்த போதெல்லாம் பண்பாட்டுப் பகுதிகளும் அவையும் விரிந்து, சுருங்கி, அழிந்து போயின. தமிழ் மண்ணில் ஏற்பட்ட வெவ்வேறு ஆட்சிப் பரப்புகளும் அவற்றோடு உருவான பண்பாட்டுப் பரப்புகளும் ஒன்றன் மேல் ஒன்றாக ஊடுருவி, படிந்து தன் சுவடுகளைப் பதித்தன. ஒரு கட்டத்தியப் பண்பாட்டுப் பரப்பின் மேல் மறுகட்டத்தியப் பண்பாட்டுப் பரப்பு படிந்து, அதன் மேல் வேறொன்று படிந்து, இவ்வாறாகப் பல பண்பாட்டு அடுக்குகள் (cultural overlapping) விரிந்தும் சுருங்கியும் ஒன்றன் மேல் ஒன்றாகக் காணப்பட்டன. இவ்வசைவியக்கத் தினால் ஏற்பட்ட நிலை பண்பாட்டு அளவில் ஏற்பட்ட 'பன்மை நிலை' (cultural pluralism) எனக் கொள்ளலாம்

தமிழ்ச் சமூகத்தின் இந்த ஒட்டு மொத்த அசைவியக்கத்தில் இரண்டு மாறுபட்ட பரிமாணங்கள் உள்ளடங்கியுள்ளன. உடற்கூற்று மானிட வியலர்களின் (physical anthropologists) கருத்துப்படி மக்களினங்களிடையே கலப்புத்தன்மை மிகுந்துள்ள பகுதியாகத் தமிழகம் காணப்படுகிறது (சிங் 1997xiii) . மூன்று பக்கங்கள் கடலாலும் வடபகுதி நிலத்தாலும் திறந்து கிடக்கும் தமிழகம் ஆதிகாலந்தொட்டே வடபுலத்தோடும் வெளியுல கோடும் தொடர்ந்து தொடர்புகொண்டிருந்தது.

அரேபிய வணிகர்களாலும் பிற நோக்கங்களுக்காக வந்த அயலவர்களாலும் சாதிக் கலப்புகள் தோன்றின. இவ்வசைவியக்கம் ஒரு புறம் நிகழ, தமிழ்ச் சமூகத்தின் அகக் கட்டுமானத்தைப் பார்க்கும்போது சாதிப் படிநிலையில் வேளாளர், கள்ளர், பறையர் ஆகிய மூன்று சாதியாரும் மிகுந்த சமூக இடைவெளி கொண்டு தனித்து நின்றாலும் மரபணுச் சேர்மத்தின் (gene pool) பண்புகளை நோக்கும் போது இவர்களுக்கிடையே மிகுதியான இடைவெளி இல்லை (மேலது: xxiii).

ஸ்மார்த்த பிராமணர்களுக்கும் பிற தமிழர்களுக்கும் உள்ள இடைவெளி போன்று தமிழ்ப் பிராமணர்களுக்கும் தமிழர்களுக்கும் உள்ள இடைவெளி மிகக் குறைவானதே (மேலது: xxiii). ஒரு காலத்தில் பிராமணரல்லாதாரைப் பிராமணராக மாற்றம் செய்த தூண்டுதலும், இவர்களுக்கிடையிலான பொதுவான இனக்கலப்பும் இவ்வசைவியக்கத் தின் மேலும் இரண்டு மாறுபட்ட பண்புகளாகும்.

மேற்கூறிய போக்கில் ஒரு மைய அசைவியக்கம் நம் அவதானத்திற் குரியது. வட்டார ரீதியிலான அடையாளங்களின் வலுவுடன் காக்கப் பட்டு வந்துள்ள அதே நேரத்தில் அந்த அடையாளங்களின் உள்ளீடு மாறிக்கொண்டே வந்துள்ளது. சாதிகள் தங்களின் சுய அடையாளங் களை இடரீதியிலும் கால ரீதியிலும் தொடர்ந்து வலுப்படுத்திக் கொண்டு வந்துள்ளன.

சில சமூகங்கள் தங்கள் பூர்வீகத்தின் பழைமையைப் பேணும் வகையில் ஆதிதிராவிடர், ஆதிஆந்திரர், ஆதிகன்னடர், ஆதி ஜாம்புவுலு என்னும் இனச் சுட்டுகையைக் கொண்டுள்ளனர். பல சமூகங்களின் பெயர்கள் இடத்தால் அடையாளம் பெறும் சுட்டுகைகளைக் கொண்டுள்ளன. கொங்கு செட்டியார், கொங்கு வேளாளர், நாஞ்சில் வேளாளர், நாஞ்சில் முதலி, தொண்டை மண்டல முதலியார், தொண்டை மண்டல சைவ வேளாளர், பாண்டிய வேளாளர் நாட்டுக் கோட்டைச் செட்டியார், வல்ல நாட்டுச் செட்டியார், அகரம் வேலன் செட்டியார், ஆத்தூர் கீழ் நாட்டுக் குறவர், ஆத்தூர் மேல்நாட்டுக் குறவர், செம்பி நாட்டு மறவர், கோட்டைப் பிள்ளைமார் போன்ற எண்ணற்ற சுட்டுகைகள் சாதிகளின் இடம் சார்ந்த அசைவியக்கத்தைக் காட்டுவதாகும்.

பூர்வீகம், இடம் சார்ந்த அடையாளம் ஆகியவற்றையடுத்துத் தொழிலாலும் (கூடைக் குறவர், கல் ஒட்டர்), சாதியாலும் (வன்னிய மறவர்), உறவாலும் (அஞ்சு கொத்து மறவர், 12 ஆம் செட்டியார்), தனித்த அடையாளத்தாலும் (குடுமி சாலியர், சிறுதாலி மறவர்), மொழியாலும் (தமிழ் கன்னடியர்), பணத்தாலும் (காசுக்காரச் செட்டி) இன்னும் ஏராளமான வகையினத்தாலும் சாதிகளுக்குள் புதிய கிளைகள் உருவாகி யுள்ளன.

13ஆம் நூற்றாண்டு தொடங்கி காலனியாட்சி வரை நிகழ்ந்த பல அரசியல் படையெடுப்புகளாலும் பிற சமூக அசைவியக்கங்களாலும் தமிழர்களிடையே சிறிய, பெரிய அளவிலான புலப் பெயர்வுகளும் ஏற்பட்டன. மக்கள் தொகைப் பெருக்கம், குலத் தொழில் முறையில் சிறிய, பெரிய மாற்றங்கள், சாதிகளின் சமஸ்கிருதவயமாதல் விழைவு கிளைச்சாதிகளின் பெருக்கத்திற்குத் துணைபுரிந்த சில காரணிகளாகும்.

ஒரு எடுத்துக்காட்டைக் கொண்டு இதனைப் புரிந்து கொள்ளலாம். உடையார்கள், மலைமான், நத்தமான், சுடர்மான் என்ற மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரிந்துள்ள நிலை ஒருபுறமிருக்க சுடர்மான்கள் திருக்கோவிலூர் பகுதியில் சூரிய வேளாளர், துளுவ வேளாளர், சைவ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வேளாளர், அகமுடைய வேளாளர் என மேலும் நான்கு உட்பிரிவுகளாகப் பிரிந்து, இவர்களே தஞ்சை, திருச்சி மாவட்டங்களில் பார்க்கவ குலத்தவர்களாகவும் அடையாளங்காணும் முறை மறுபுறம் நிகழ்ந்துள்ளது. இன்னும் சில இடங்களில் சுடர்மான்கள் அகமுடையார்களாகவும் சொல்லிக் கொள்கின்றனர். சில இடங்களில் குயவர்கள் 'மண் உடையார்' என்று தங்களை வழங்கிக் கொள்கின்றனர். இவ்வாறாகச் சாதிகள் கிளைச் சாதிகள் தங்களின் சாதிய எல்லையையும் தகுதிப்பாட்டையும் நீட்டுவதும், வளைப்பதும், உயர்த்துவதுமான, சமூக நகர்வு (social mobility) புதிய கிளைச்சாதிகளின் உருவாக்கத்திற்கு வழிகோலியது.

தொல்காப்பியம், சங்க நூல்கள் ஆகியவற்றில் குறிப்பிடப்படும் சமூகங்களின் எண்ணிக்கைக்கும் இன்று இந்தியாவின் மக்கள் திட்டத்தின் மூலம் கிடைக்கும் கிளைச் சாதிகளின் எண்ணிக்கைக்கும் உள்ள வேறுபாடு மலைக்கும் மடுவுக்கும் உள்ள வேறுபாடு போன்றது.

இன்று சாதி என்பது ஒரு பொது அடையாளம் மட்டுமே. கிளைச் சாதியே (subcaste) உயிர்ப்புத்தன்மை கொண்டதாக உள்ளது. ஒவ்வொரு கிளைச்சாதியைச் சேர்ந்தவர் அக்கிளைச்சாதிக்குள்ளேயே திருமணம் செய்து கொள்கின்றனர். ஒவ்வொரு கிளைச்சாதியும் தன்னளவில் தனித்துவம் காட்டுவதோடு அடுத்த கிளைச்சாதியிலிருந்து எவ்வாறு வேறுபடுகிறது என்கிற உறழ்வு நிலையே கிளைச்சாதிகளின் உயிர்ப்புத் தன்மைக்குக் காரணமாகிறது. சாதி என்னும் பொது உணர்வைவிட தன் கிளைச் சாதியின் தனித்துவமான உணர்வுதான் அதன் அசைவியக்கத்திற்கு உந்து சக்தியாய் அமைகிறது.

இவ்வசைவியக்கத்தில் சாதிகளின் எண்ணிக்கையும் கிளைச்சாதிகளின் எண்ணிக்கையும் சமூக-பொருளாதார-அரசியல் அசைவியக்கத்தினூடே பன்மடங்கு பெருகிவிட்டமையை இந்தியாவின் மக்கள் திட்டத்தின் முடிவுகள் நன்கு சுட்டுகின்றன.

மேலும் மதமாற்றத்தினூடே வருண, சாதிய அடையாளத் தொடர்ச்சியின் போக்கையும் இம்முடிவுகள் சுட்டிக்காட்டுகின்றன. இந்தியா முழுவதிலும் கணக்கில் கொள்ளப்பட்ட 584 முஸ்லிம் சமூகத்தவருள் 53 சமூகத்தவர்கள் இன்று வருண அமைப்பிற்குள் உள்ளவராகவே உள்ளனர். இவர்களில் 12 சமூகத்தவர்கள் பிராமணருக்குச் சமமாகவும், 24 சமூகத்தவர்கள் சத்திரியர்களாகவும், 6 சமூகத்தவர் வைசியர் களாகவும், 11 சமூகத்தவர் சூத்திரர்களாகவும் அடையாளம் காட்டிக் கொள்கின்றனர்.

முஸ்லிம்களைப் போன்றே இந்தியா முழுமையும் கணக்கில் கொள்ளப்பட்ட 339 கிறித்தவச் சமூகத்தாருள் 8 சமூகத்தார் பிராமணராகவும், 23 சமூகத்தார் சத்திரியராகவும், 7 சமூகத்தார் வைசியராகவும், 48 சமூகத்தார் சூத்திரராகவும் இனங்காண்கின்றனர் (சிங் 1992: 79). இவ்வகையான வருண அடையாளம் தமிழகத்தில் காணப்படவில்லை. எனினும் சாதியத்தின் கூறுகள் இன்றும் வேரூன்றியுள்ளன.

தமிழ்ச் சமூகத்தில் மாமன் - அத்தை மக்களை மணக்கும் மரபுவழிப்பட்டமுறைமணங்களைச் செய்யும்போது திருச்சபையில் அனுமதி பெற்றுச் செய்து கொள்ளலாம் என்னும் நிலை சாதியத்தின் விழைவை உணர்த்துவதாகும். பிற சடங்குச் சம்பிரதாயங்களிலும் இதன் விழைவு வெளிப்படுகிறது.

தனி மனிதர்களைப் போன்றே சமூகங்களும் தன் அடையாளத்தையும் அசைவியக்கத்தையும் கால, இட வெளியில் பன்முகப் போக்கோடு இயைபுபடுத்திக் கொண்டன. எனினும், இந்த இயைபுப் போக்கில் 'சாதிவழி இயைபு' மட்டுமே பெருமளவில் தொழிற்பட்ட ஒரு அசைவியக்கமாகும். தமிழகத்திற்குக் குடிபெயர்ந்த மக்களின் சமூக அசைவியக்கம் இதனை நன்கு தெளிவுபடுத்தும்.

பல நூற்றாண்டுகளாகவே தமிழ் மண்ணில் சாதியச் சமூகத்தின் நிலைப்பாடு தொடர்ந்து நிலைபெற்று வந்த சூழலில் 14ஆம் நூற்றாண்டில் ஏற்பட்ட நாயக்கர் ஆட்சியை அடுத்து ஆந்திரத்திலிருந்து பிராமணர் முதல் அருந்ததியர் வரை அனைத்துச் சாதிகளைச் சேர்ந்த தெலுங்கின மக்கள் இங்குக் குடியமர்ந்தனர். இவர்களின் புலப்பெயர்வால் ஏற்பட்ட சமூக வினைபுரிதலானது சாதிய அடிப்படையிலான இயைபைப் பெற்றது.

தமிழச் சமூக அமைப்பில் இருந்த செங்குத்துச் சாதி அடுக்கின் சட்டகத்தோடு புலம் பெயர்ந்து வந்தவர்களின் சாதி அடுக்கு அதன் மேல் இயைபுடன் பொருந்திக் கொண்டது. தமிழ்ச் சாதி அடுக்கின் மேல் தெலுங்குச் சாதிகளும் தங்களைப் பொருத்திக் கொண்டதால் இரண்டடுக்குச் சாதிய முறை ஏற்பட்டது. தமிழ் பிராமணர் - தெலுங்குப் பிராமணர், தமிழ் கைவினைச் சாதிகள் - தெலுங்கு கைவினைச் சாதிகள், தமிழ் அடித்தளச் சாதிகள் - தெலுங்கு அடித்தளச் சாதிகள் எனத் தமிழ்ச் சாதிய அடுக்கின் மேல் தெலுங்குச் சாதிய அடுக்கு இணக்கமுடன் இயைபு பெற்றது.

சமூக ரீதியில் இந்த இரட்டை அடுக்கானது இயைபுடன் தொழிற்பட்டது எனலாம். இந்த இரட்டை அடுக்கு அசைவியக்கத்தில் செய்யும் தொழிலால் ஒன்று என்ற 'பொது அடையாளம்' (common identity) ஒரு நிலையிலும், பேசும் தெலுங்கு மொழியால் தக்க வைத்துக் கொண்ட 'தனித்த அடையாளம்' (separate identity) மறுநிலையிலும் உருவானது. தெலுங்கு மக்களைப் போல் புலம் பெயர்ந்து வந்த கன்னடர்களும் தமிழ்ச் சாரியடுக்கின் மேல் மேலுமொரு அடுக்காக இயைபு கொண்டனர்.

தெலுங்கு, கன்னட மக்களையடுத்துப் புலம் பெயர்ந்து வந்த சௌராஷ்டிர பிராமணர்கள் பெரும் பிரிவுகளாகக் (வடகலை வைணவர்கள், சங்கர வைணவர்கள், ஸ்மார்த்தாக்கள்) காணப்பட்டாலும் தங்கள் சாதி உயர்வைத் தக்க வைக்கும் போக்கில் இங்குள்ள சாதிச் சட்டகத்துடன் இயைபு பெற்றுப் 'பொது அடையாளம்' பெற்றனர். எனினும் இங்குள்ள பிராமணர்களின் தொழிலை ஏற்காமல் அரச குலத்தாருக்கு நெசவு செய்த உரிமையை முன்வைத்துப் 'பட்டுநூல்காரர்'

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்று நெசவாளர்களிடமிருந்து தங்களைப் பிரித்துக் கொண்டு 'தனித்த அடையாளம்' ஏற்படுத்திக் கொண்டனர். ஒரு கட்டத்தில் இங்கிருந்த பிராமணர்களுடன் ஒரு சிக்கல் ஏற்பட்டாலும் ராணி மங்கம்மாள் இவர்களையும் பிராமணர்களாகவே அங்கீகரித்துப் பட்டயம் கொடுத்தார்.

17ஆம் நூற்றாண்டில் வெங்கோஜி ஆட்சிக் காலத்தில் தமிழகத்திற்கு வந்த மராட்டிய பயர் பிராமணர்கள் (Buyers), பிராமணரல்லாத ராவோஜிக்கள் (Raojis), தீண்டத்தகாதவர்களான சிம்பி ஜாட்டுகள் (Simpi Jats)அனைவரும் ஏற்கெனவே பல அடுக்குகளாக ஒட்டப்பட்டசாதிச் சட்டகத்தின் மேல் மேலுமொரு புதிய அடுக்காக ஒட்டிக் கொண்டனர். எனினும் மராட்டியர்கள் மூன்று வகையான சாதிகளாகப் பாகுபட்டதால் பிராமணர் தொடங்கி சக்கிலியர் வரை நீண்டு விரியும் பல அடுக்குச் சாதியச் சட்டகத்தில் மூன்று புள்ளிகளில் (பிராமணர், பிராமணரல்லாதார், தீண்டத்தகாதார்) மட்டுமே இவர்கள் இயைபு கொண்டார்கள்.

சாதிவழி இயைபு, ஒரு இயைபுடைய அசைவியக்கத்தைக் கொண்டியங்கியது என்றாலும் அன்னிய சமயத்தாரின் சமூக அசைவியக்கம் ஒரு மாறுபட்ட போக்கை ஏற்படுத்தியது. இஸ்லாமியரின் வருகை இரண்டு வகையான வரலாற்று நிகழ்வுகளால் நிகழ்ந்தது. அரேபியர்கள் கடல்வழிப் பயணத்தின் மூலம் இங்கு வந்தனர். இவர்கள் ஷாஃபி பிரிவினர் (Shafi legal school) ஆவர். அடுத்து, முகம்மதி இஸ்லாமியர்களின் படையெடுப்பால் ஹனாஃபி பிரிவினர் (Hanafi legal school) இங்குக் குடியேறினர்.

இந்நிலையில் தமிழகத்தில் இஸ்லாமியர்கள் இனரீதியாக அரேபியர், துருக்கியர், இந்தியர் என்ற அடையாளங்களையும், மொழி ரீதியாக உருது, தமிழ் பேசும் பிரிவினர் என்ற அடையாளங்களையும், சமய ரீதியாக ஷாஃபி, ஹனாஃபி என்னும் அடையாளங்களையும் பெற்றனர் (Fanselow 1996: 202). இக்கலப்புத் தன்மை மிக்க சமூக அமைப்பினர் ஏற்கனவே இங்குள்ள பல இன, மொழிகளைக் கொண்ட பன்மைச் சாதியடுக்கின் சட்டகத்தோடு நேரடியாக இணைவு கொள்ளாமல் அவர்களோடு கலந்து வாழ முற்பட்டனர்.

இதன் பின்னர் கிறித்துவ மதமாற்றம் ஏற்பட்டது. இஸ்லாம், கிறித்துவம் ஆகியவற்றிற்கு மதம் மாறிய சாதி இந்துக்களிடம் சாதியக் கூறுகள் மீண்டும் வேரூன்றின. இவ்வாறு தமிழகத்தில் தமிழரின் ஒற்றைச் சாதிச் சட்டகம் அந்நியரின் புலப்பெயர்வினால் பன்மைச் சாதியச் சட்டகமாக ஒரு நிலையிலும், மத மாற்றத்தால் சாதிகளோடு நேரடியாக இணையாமல் கலந்து வாழும் பன்மைத் தன்மையுடைய (plural) அமைப்பாக மறுநிலையிலும் அசைவியக்கம் பெற்றது.

இந்தியாவின் மக்கள் திட்டத்தின் வழி கிடைத்திருக்கும் இன்னொரு முடிவு இன்றைய கிராமப்புற மக்களிடம் 70க்கும் மேற்பட்ட மரபுவழித் தொழில்கள் காணப்படுகின்றன என்பதாகும். இந்தியாவின் 4635 சமூகங்களில் எந்த ஒரு சமூகமும் தனிப்பட்ட ஒரு தொழிலை மட்டும் நம்பி வாழவில்லை என்பதையும் இம்முடிவு கூறுகிறது. ஒரேயிடத்தில் நிலையான வேளாண்மை செய்தலும் (settled cultivation), கூலிவேலையும், ஆடு மாடு வளர்த்தலும் ஆகிய மூன்றுமிணைந்த தொழிலே இந்தியாவின் பெரும்பான்மைச் சமூகங்களின் தொழிலாகும்.

இன்று எண்ணற்ற சமூகங்கள் பல்வேறு தொழில்களைச் செய்து வரும் நிலையில் தேசிய சராசரியைப் பார்க்கும் போது இந்தியாவில் ஒவ்வொரு சமூகமும் சராசரியாக 5. 3 தொழில்களைச் செய்கின்றன. இவற்றில் 1. 8 தொழில்கள் மரபுவழித் தொழிலாகவும், 3. 5 தொழில்கள் மரபுசாராத் தொழில்களாகவும் உள்ளன. பெரும்பாலான ஊரக பிராமணர்களுக்கு இன்றும் வேளாண்மையைக் கவனித்தல் மரபுத் தொழிலாக உள்ளது. பூசகர் தொழிலானது இரண்டாவது முதன்மைத் தொழிலாகப் பலருக்கும், ஏனையோருக்குத் துணைத் தொழிலாகவும் உள்ளது. பிச்சை எடுக்கும் தொழில் இன்றுங்கூட சமய அங்கீகாரம் பெற்ற ஒரு தொழிலாகவே உள்ளமை இத்திட்டத்தின் வழி அறிய இயலும் மேலுமொரு முடிவாக உள்ளது. இம் முடிவுகளைப் பிரதிபலிக்கும் போக்கிலேயே தமிழகச் சூழலும் உள்ளது.

இங்குக் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டிய ஒரு கருத்து, தமிழகத்தில் 350க்கும் மேற்பட்ட சமூகங்கள் இருப்பினும் 70க்கும் குறைவான மரபுத் தொழில்களே இச்சமூகங்கள் கொண்டிருப்பவையாகும். நீண்ட வரலாற்றினூடே சாதிகள் பல கிளைச்சாதிகளாகப் பிரிந்தாலும் தொடர்புடைய கிளைச்சாதிகள் தொழிலால் இணைவதையே இம்முடிவு காட்டுகிறது.

தமிழ்ச் சமூகம் மிக நீண்ட காலகட்டத்தியப் பரிணாம மாற்றங்களோடு தொடர்ந்து அசைவியக்கம் கொண்டிருப்பினும் மனித இனத்தின் மிகத் தொன்மையான சமூக அமைப்பைக் கொண்டிருக்கிறது என்பது புகழ்பெற்ற பிரஞ்சு மானிடவியலர் லெவிஸ்ட்ராஸ் போன்றோர் முன்வைக்கும் கருத்தாகும் (பாரதி 2002: 50-51).

தமிழ்ச் சமூகத்தில் சமூக ஒழுங்கமைப்பை உருவாக்குவதில் பல நிறுவனங்கள் ஒன்றோடொன்று பரஸ்பரம் ஒருங்கிணைந்து அதன் இயக்கத்தில் பங்குபெறுகின்றன. சமூக அமைப்பு, திருமணம், உறைவிடம், குடும்பமுறை ஆகிய இவையனைத்தும் அச்சமூகத்தின் பரஸ்பரம் ஒருங்கிணைந்து ஒரு பொதுக் கருத்தியலை முன்வைப்பதாகும்.

மனித சமூகத்திலேயே ஆதியில் ஏற்பட்ட சமூக முறையும் திருமண முறையும் தமிழ்ச் சமூகத்திலும் காணப்படுவது தமிழகத்தின் தொன்மையை விளக்குவதாகும். ஒரு சமூகம் இரண்டேயிரண்டு குழுக்களாகப் பாகுபட்டு (moiety) அவற்றிற்கிடையில் நேரடி கொண்டு - கொடுத்தலை நிகழ்த்தும் திருமண முறை தமிழ்ச் சமூகத்தில் காணப்பட்ட ஒன்று. இது இன்றளவும் சில சமூகங்களில் காணப்படுகிறது.

இத்திட்டத்தார் மூன்று சமூகங்களில் இம்முறை உள்ளது எனக் கணக்கிட்டாலும் பத்துக்கும் மேற்பட்ட சமூகங்களில் இம்முறை காணப்படுகிறது (மேலது: 53-57). ஒரு சமூகம் இரண்டு பெருங்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

குழுக்களாகப் பாகுபடும் சமூக அமைப்பினை ஒழுங்கமைக்கும் முகமாகவே தமிழர் உறவுமுறைச் சொற்களும் அத்தை -மாமன் மக்களை மணக்கும் முறைமணங்களும் (cross - cousin marriage) உள்ளன (விரிவாக அறிய காண்க : பாரதி 2002: 46-50).

பழந்தமிழ்ச் சமூகத்தில் சில சமூகத்தாரிடம் ஒரு கட்டத்தில் காணப்பட்ட மருமக்கள் தாயமுறை அச்சமூகங்களைச் சுற்றி வாழ்ந்த மக்கள்தாயச் சமூகத்தின் நீண்டகாலத்திய அழுத்தத்தின் காரணமாக அவையாவும் இன்று தந்தைவழிச் சமூக முறையைத் தழுவி வருகின்றன. எனினும் குடிவழி (descent) மட்டும் தாய்வழியில் இருப்பதைக் காண முடிகிறது. குடிவழிக்கடுத்து இந்திய அளவில் 42 சமூகங்கள் இன்றும் தாய்வழி உறைவிடத்தைக் கொண்டிருக்கின்றன (சிங் 1992: 76). இவர்களுள் பாதிக்கும் மேற்பட்டவர்கள் பழங்குடியினராவர்.

சாதியச் சமூகங்களில் ஏற்பட்ட தந்தைவழி நகர்வு பழங் குடிகளிடையே வெகுவாக நிகழவில்லை. சாதியச் சமூகத்தைக் காட்டிலும் பழங்குடிச் சமூகங்கள் மெதுவான சமூக - பண்பாட்டு மாற்றத்தைக் கொண்டுள்ளமையே இதற்குக் காரணம். எனினும் வட இந்தியப் பழங்குடிகளான ராபா (Rabha) , லலுங் (Lalung) , ஹஜோங் (Hajong) ஆகிய பழங்குடிகள் தந்தைச் சமூக அமைப்பை நோக்கி நகர்கின்றன.

தமிழகத்தில் கோட்டைப்பிள்ளைமார், மரைக்காயர், கயலர் போன்ற சமூகங்களில் தாய்வழி உறைவிடம் காணப்படுவதை இத்திட்டத்தார் உறுதிப்படுத்துகின்றனர். அனைத்திந்திய அளவில் பார்க்கும்போது, ஆண்களுக்குச் சொத்துரிமை கிடைக்கும் முறை போன்றே பெண்களுக் குக் கிடைக்கும் முறை 25 சமூகங்களில் காணப்படுவதை இனங்கண்டுள் ளனர். இவர்களுள் பெரும்பான்மையோர் அட்டவணைச் சாதியினர் (மேலது: 77). மூத்த மகளுக்கு 19 சமூகங்களிலும், இளைய மகளுக்கு 6 சமூகங்களிலும் சொத்துரிமை கிடைக்கும் முறை இந்திய அளவில் காணப்பட்டாலும் தமிழகத்தில் இம்முறை காணப்படவில்லை.

கோட்டைப்பிள்ளைமார் மட்டும் இளைய மகளிடம் பெரும்பகுதிச் சொத்துரிமையைக் கொடுக்கின்றனர். குறிப்பாகத் தாங்கள் வசிக்கும் வீட்டைக் கொடுக்கின்றனர் (விரிவுக்குக் காண்க : பாரதி 2002: 17). ஸ்ரீ வைகுண்டத்தில் கோட்டைக்குள் வாழ்ந்த பழைய முறை அக்கோட்டை இடிக்கப்பட்டு அவர்கள் பல இடங்களுக்கும் சிதறி வாழத் தொடங்கிய பின் அவர்களிடம் காணப்பட்ட தாயகமுறை (matrilocality) தொடர் கின்றதா என்பது குறித்து அறிய இயலவில்லை.

தமிழ்ச் சமூகத்தின் வாழ்க்கை முறையில் குடும்ப அமைப்பைப் பொறுத்தவரை தனிக்குடும்பமயமாக்கம் (nuclearization)முறை சற்று வலுப்பெற்று வரும் கூறாகும். இந்திய அளவில் பல ஆய்வுகள் இதனை உறுதிப்படுத்துகின்றன.

நவீன கல்வி, நவீன தொழில் முறை, நகரவயமாக்கம் தொழில்மய மாக்கம் போன்றவற்றால் கூட்டுக் குடும்பங்கள் ஒன்றிணைந்து இருக்கும் காலம் குறைந்து வருகின்றது என்பதே இதன் உள்ளார்ந்த பொருள். கடந்த காலத்தில் கூட்டுக் குடும்பங்கள் உடை படாமல் ஒன்றாக இருந்த காலம் 10-20 ஆண்டுகள் இருக்குமென்றால் இப்போது அதன் காலம் 7-15 ஆண்டுகள் எனக் குறைந்து வருகின்றது. இதன் அடிப்படையி லேயே தனிக்குடும்பமயமாக்கம் என்பதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும்.

தமிழ்ச் சமூகத்தின் சில முக்கியமான நிறுவனங்களின் அசைவியக்கம் குறித்த சுருக்கமான மதிப்பீடுகள் இங்கு விவாதிக்கப்பெற்றுள்ளன. ஒவ்வொரு பொருள் குறித்தும் விரிவாக விவாதிக்கும் போதே இதன் உள்ளீடுகளை மேலும் நுட்பமாக வெளிப்படுத்தவியலும் என்றாலும் சிறிய கட்டுரைக்குள் ஒரு பருந்துப் பார்வையாக மட்டுமே இங்குப் பின்னுரையாகச் சில கருத்துக்கள் முன்வைக்கப்பட்டுள்ளன.

இறுதியாக ஓர் ஒப்பீடு. தமிழகத்தை ஒட்டியுள்ள கர்நாடக மாநிலத்தின் சமகாலச் சமூக முறையை நோக்க வேண்டும். இந்தியாவின் மக்கள் திட்டத்தின் மூலம் அங்கு 300 சமூகங்கள் இருப்பதாகக் கண்டறியப்பட்டுள்ளது. இவற்றில் 127 சமூகத்தவரே கன்னடம் பேசுபவர்கள். பிற திராவிட மொழி பேசுபவர்கள் அதிகமாக உள்ளனர். 38 சமூகத்தவர் தெலுங்கையும், 30 சமூகத்தவர் துளுவையும், 15 சமூகத்தவர் தமிழையும், 10 சமூகத்தவர் குடகுவையும் பேசுகின்றனர். இந்திய- ஆரிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர்களில் 28 சமூகத்தார் மராத்தியையும், 22 சமூகத்தார் கொங்கணியையும், 18 சமூகத்தார் உருதுவையும் பேசுகின்றனர் (சிங் 2003:XXV). மேலும், வங்காளம், குஜராத்தி, ஹிந்தி, கத்ரி, குன்பி, மார்வாரி, நேப்பாளி, ஒரியா, பஞ்சாபி, ராஜஸ்தானி போன்ற மொழி பேசுபவர்களும் உள்ளனர். மொத்தத்தில் இம்மாநிலத்தில் குடியேறிய 86 இந்தோ-ஆரிய மொழி பேசும் சமூகத்தவர்கள் 13 மொழிகளைப் பேசுபவர்களாக உள்ளனர். இவர்கள் தவிர ஆங்கிலம் பேசும் ஆங்கிலோ - இந்தியர்களும், பெர்ஷியன் பேசும் ஈரானியச் சமூகத்தாரும் உள்ளனர் (மேலது: XXV).

தமிழகத்தையும் கர்நாடகத்தையும் ஒப்பிடும்போது தமிழகத்தில் குடியேறிய கன்னடச் சமூகத்தினரைக் காட்டிலும் கர்நாடகத்தில் குடியேறியுள்ள தமிழ்ச் சமூகங்களின் எண்ணிக்கைக் குறைவாகவே உள்ளது. எனினும் கர்நாடகத்தின் பன்மைநிலை தமிழகத்தைவிடச் சற்று கூடுதலாகவே உள்ளது. இன்னும் சொல்லப்போனால் கர்நாடகத்தில் பாதிக்கும் குறைவான சமூகத்தாரே (300ல் 127 சமூகத்தார்) கன்னடம் பேசுபவராக உள்ளனர். ஆனால் தமிழகத்தில் 364 சமூகத்தவர்களில் 209 சமூகத்தார் தமிழ்ச் சமூகத்தாராக உள்ளனர் என்பதை மனதில் கொள்ளலாம். மீதமுள்ள சமூகத்தார் புலம் பெயர்ந்து தமிழகத்தில் குடியமர்ந்தவர்களாக உள்ளனர். இத்துணைக் கண்டத்தில் பன்னெடுங் காலமாக ஏற்பட்டு வந்துள்ள புலப்பெயர்வுகளே இத்தகு பன்மை நிலைக்குக் காரணமாகும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பாரதி, பக்தவத்சல. 2002. தமிழர் மானிடவியல். சிதம்பரம் : மெய்யப்பன் தமிழாய்வகம்.

Fanselow, Franks. S. 1996. "The Disinvention of Caste among Tamil Muslims". In C.J. Fullter (ed.) *Caste Today*, pp. 202-26. Delhi: Oxford University Press.

Marco Polo. 1975. *The Travels of Marco Polo*. Everyman's Library.

Singh, K.S. 1992. *People of India: An Introduction*. Calcutta: Anthropological Survey of India.

--------. (General editor). 1997. *People of India: Tamil Nadu* (Vol. XL, 3 Parts). Calcutta: Anthropological Survey of India & Chennai: Affiliated East - West Press Pvt. Ltd.

--------. "Foreword". In *People of India: Karnataka*, Part I. Calcutta: Anthropological Survey of India & New Delhi: Affiliated East - West Press Pvt. Ltd.

பொருளடைவு

அக்ரகாரவாடை 108
அண்ணமார் 22
அண்ணமார் ஐதீகங்கள் 24-25
அண்ணமார் கதை 28
அண்ணமார் கதை ஏடு 24
அண்ணமார் கோயில்கள் 29-30
அண்ணமார் சடங்குகள் 30-31
அண்ணமார் சிந்து 24-27
அண்ணமார் சுவாமி கதை 27
அண்ணமார் வழிபாடுகள் 30-31
அண்ணமார் வாலாய மந்திரங்கள் 29
அநுராதபுரம் 2
அப்பாதுரை, அர்ஜுன் 108
அமராவதி 17
அர்த்தநாரீஸ்வரர் 54
அருணகிரிநாதர் 6
அருணாசலம், பொன். 2-3
அழிந்து போன கிராமம் 117
அனைவருக்கும் வசிப்பிட வசதி 99
அஸ்திரதேவர் 63
ஆதி இந்துப் பண்பாடு 7
ஆந்திரப் பண்பாட்டு மண்டலங்கள் 143
ஆற்றல் பெருக்கும் கிராமங்கள் 117
இக்லூ 95
இணுவில் இளந்தாரி அண்ணமார் கதை 24
இணுவில் சின்னத்தம்பிப் புலவர் 24
இந்தியக் கிராமங்களின் எண்ணிக்கை 102
இந்திய மானிடவியல் மதிப்பாய்வகம் 134
இந்திரவிழா 57
இந்திரா காந்தி 134
இந்தியாவில் கிராமங்கள் 114
இந்தியாவின் மக்கள் திட்டம் 134-135
இயற்கை x பண்பாடு 52
இரட்டைநிலைத் தெய்வங்கள் 48-49
இரகுபதி, பொ. 40
இராகவன் 123
இருகுழுச் சமூக முறை 139-140
இரோகுவாய்ஸ் 96
இலங்கையில் மாசி மகம் 62
இளந்தாரிமார் 24-25, 37
இறைவனே வேந்தன் 68
இஸ்லாமியர் பிரிவுகள் 149
உகந்தை முருகன் கோயில் 6
உடையான், உடையாள் 68
உத்திரமேரூர் 69
உபயதாரர் 75

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உபயம் 75
உபயமுறைகள் 77- 80
உய்யவந்தான் 69
உயங்கொட, ஜெயதேவ 43
உயிர்ப்பலி 52
உரிமைக் கிராமங்கள் 111
உரைசால் பத்தினி 14
உலகுய்ய வந்தான் 69
ஊர்சுற்றும் வல்லுநர்கள் 122
ஊவா மாகாணம் 1
என்டேம்பு 112
எல்மோர் 51
எல்லாலன் 2
எஸ்கிமோ 95
ஐயனார் 33
ஒருசாதிக் கிராமம் 106
ஒற்றைக்கை சிலம்பு 14
ஒற்றை முலைச்சி 15
ஒபயசேகர, கணநாத் 1,3,12,17,43,45
ஓ பிளஹர்ட்டி 52
கட்டடக்கலை 94
கடலாடு விழா 57
கடவுளர் பெயரில் கிராமங்கள் 118
கடைக்கிராமம் 116
கண்ணகி 11,13,16, 19
கணபதிப்பிள்ளை, மு. 2-3
கத்திக்காரன் 32
கதிர்காமம் 1-2, 4-6
கதைக்காரன் 32
கந்த உபாத 2
கயவாகு மன்னன் 16
கர்நாடகமும் தமிழகமும் 152
கராஷிமா, நொபரு 104, 106, 108
கல்லாரம் 109
கல்வீடுகள் 95
கல்லழகர் அம்மானை 27
கன்னித் தெய்வம் 47, 50
காமிக சிராத்தம் 82
கார்த்திகேயன் 2
கார்வே, ஐராவதி 123
காரைக்கால் 61
காலனிய இனவரைவியல் 132-33
காலாப்பட்டு 59
காளியம்மன் திரிபுவடிவங்கள் 49
கிராமங்களின் சமூகவெளி 105
கிராமங்களின் பண்பாட்டு வெளி 105
கிராமச் சமூகங்கள் 104
கிழக்கிந்தியக் கம்பனி 103
கிழக்கிந்தியக் கம்பனியார் அறிக்கை 103
கிள்ளை 60, 72-74
கிளாஸ், பீட்டர் 128
கின்ஸ்லி, டேவிட் 51
கீட்ஸ், கிளிபட் 11
குகை வாழிடம் 95
குட்டிக்குடியரசுகள் 64, 103
குடிஊழியப் பரிமாற்றம் 104
குடியமரும் கிராமம் 117
குடுகுடுப்பை நாயக்கர் 111, 124-26
கும்பம் X கரகம் 64
குமார், தர்மா 99
குமாரசாமிப்பிள்ளை, வ. 5
குளக்கோட்டன் 17
கூட்டுக்கிராமங்கள் 106
கூடுபோன்ற வீடு 95
கைவினைக் கிராமங்கள் 114
கொங்கு நாடு 27, 36
கொம்றிச், ரிச்சட் 3
கொற்றவை 15
கோட்டைமேடு 118
கோப்பாய் 18
கோணேசர் கல்வெட்டு 28
கோயில் கிராமங்கள் 115
சங்கரனார் புத்திரர் 28
சடங்கியல் மருத்துவம் 124
சடங்குகள் 126-27
சண்முகலிங்கன், என். 20, 38
சந்திரபத்தி 97
சந்தை 113
சபாநாதன், குல 2
சமணம் 57, 142
சமஸ்கிருதமயமாக்கம் 18, 32, 34-36, 39
சமூகப் பிரிவுகள் 138
சமூக மானிடவியல் 94
சமூகமே கட்டடக்கலையாக 99
சமூகவியல் 94
சர்வோதய கிராமம் 115
சரஸ்வதி, பைத்தியநாத் 102, 114
சாதிகளும் குடியிருப்பும் 97
சாதிப் புராணங்கள் 136
சாதிபேதமற்ற மாசிமகம் 85
சாமி, பி.எல். 15
சிங்கர், மில்டன் 122
சிங்கவரம் 59
சிலப்பதிகாரம் 11-14, 16
சிவகுடும்பன் 22
சிவம், அ.சி. 2
சிவன்-பார்வதி அதிகாரங்கள் 50
சிற்றம்பலம் சாஸ்திரியார் 97
சின்னக் கதிர்காமம் 6
சீனுவாஸ், எம். என். 103
சூடு-குளிர் குறியீட்டமர்வு 98
சுந்தரம்பிள்ளை, செ. 28, 33
சூரன் 26
சூரியபத்தி 97
சூழலியல் கிராமங்கள் 115
செயற்பாட்டியல் அணுகுமுறை 97
செலிக்மன் 7
சேரி 106
சேரியின் வகைகள் 106-7
சேனநாயக்கா, டிஎஸ். 45
சோழர் கிராமங்கள் 106-8
டர்னர், விக்டர் 112
டிர்க்ஸ், நிக்கோலஸ் 67
டுயியி, ஜோன் 100
டெலிஜ் 85
தக்கன் யாகம் 26
தம்பையா, ஸ்டான்லி ஜே. 42-46
தமிழ்ச் சமூகங்களின் எண்ணிக்கை 141
தமிழகத்தில் பண்பாட்டுப் பன்மை 145-46
தமிழகப் பண்பாட்டு மண்டலங்கள் 143
தமிழர் திருவிழாக்கள் 64
தர்ப்பணம் 82-83
தர்ஸ்டன், எட்கர் 133
தன்னிறைவுக் கிராமங்கள் 103
தாய்த்தாய முறை 138-39, 141
தாய்வழிக் குறியீடுகள் 112
தாய்வழிச் சமூகங்கள் 138-39
தாலமி 132
தாவரப்பலி 52
திணைக் கிராமங்கள் 117
தியனகம காடு 1
திராவிட-தமிழ்ப் பண்பாடு 8
திருக்கண்ணபுரம் 61, 74
திருக்கதிர்காம பிள்ளைத்தமிழ் 7
திருக்காஞ்சி 60, 82-83
திருஞானசம்பந்தர் 57
திருத்தணி 5
திருவிழா வகைகள் 64-66, 69-70
திருவிழாவின் பன்முகக் களம் 83-84
திருமேனியழகர் 80-81
தீர்த்தசிராத்தம் 82
தீர்த்தவாரி 58
தீர்த்தவாரி காணும் சாமிகள் 87-91
துட்டகாமினி 2
துய்மோன், லூயி 51, 53, 103, 109
துர்க்ஹைம் 94
துர்க்கையம்மன் 112
தெருவடைச்சான் 81
தேவநம்பியதீசன் 2
தேவாரம் 57
தேவித் தெய்வம் 47, 50
தைக்கால் 71, 74
நக்சல்பாரி கிராமம் 117
நடராசன், பி. 37
நடராசா 36
நரசிம்மன் 54
நாட்டார் மருத்துவச் சூழல் 121-23
நாடோடிகள் 121-23
நாதன், எஸ்.எஸ். 7

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நிகண்டுகள் 132
நிலத்தின் பொருண்மைகள் 105
நீத்தார் நினைவுச் சடங்கு 81
நீலி வழிபாடு 15
நோக்கர் 111
பகவதி 14
பங்குபெறா அவதானம் 24
பங்குபெறும் அவதானம் 24
பட்டினச்சேரி 72, 74
பட்டினவர் 109
பட்டுநூல்காரர் 148
பண்டாரவாடை 108
பண்பாட்டுப் படிமங்கள் 145
பத்திரகாளி 26
பத்தினி 14
பப்பரப்படல் 81
பலசாதிக் கிராமம் 106
பலானை 18
பலியிடல் 34
பள்ளர் 22, 24-25, 36, 38
பாக்கர் 7
பாகம்பிரியாள் 47
பாண்சேரி 106
பாண்டியத்திய கிராமங்கள் 114
பார்வதி 50
பௌத்தம் 57, 141
பரமசிவன், தொ. 73
பிராட்வின் 123
பிரீஸ், பி.ஈ. 8
பாரதி, பக்தவத்சல 53, 66, 73, 121, 123, 125-28, 150
பிளாக்பர்ன், ஸ்டுவர்ட் 129
பிளினி 132
புத்தநிலை 17
புதுவை ஸ்ரீ கோதண்டராம ஸ்வாமி பக்தஜன சபை 77
புராண-இதிகாசக் கிராமங்கள் 115
புராதன குடியிருப்பு 96
புவனேஸ்வரி 19
புறநானூறு 107
புனிததாமஸ் 142
புனித நீராடல் 56
ஃபுல்லர், கிரிஸ் 67-68, 70
பூபதிராஜன் 97-98
பூம்பூம்மாட்டுக்காரர் 111
பெக், பிரந்தா 27
பெரியநாயகியம்மன் 74
பெருங்கற்காலப்பண்பாடு 9
பெரேரா, சங்க 100
பெற்றிஸ்ஸோனி, ராபல் 1
பொதுமரபு / தனி மரபு (பெருமரபு/சிறுமரபு) 122
பொல்லுக்கிழவன் 22
பொல்லுக்காரன் 32
பொன்னர் - சங்கர் 36
பொன்னர்-சங்கர் கதை 27
மகாசிவராத்திரி 58
மகாசேனன் 2
மகாதேவா 3
மகாளய அமாவாசை 82
மகாவம்சம் 2
மங்களாதேவி 14
மட்டக்களப்பு 6
மட்டையடி விழா 74
மண்டூர் கந்தசுவாமி கோயில் 6
மரத்தடி தெய்வங்கள் 15
மராட்டியர்கள் 148-49
மருத்துவப் பன்மைநிலை 123
மருத்துவ மானிடவியல் 120
மருமக்கள் தாயமுறை: காண்க: தாய்த்தாயமுறை
மலைப்பேய் 8
மலையகக் கூத்து 27
மலையசாமி 8
மலையன் 8
மறுபங்கீடு 114
மனையடி சாஸ்திரம் 97
மனைவித் தெய்வம் 47, 50
மாசிமகம் 56-58
மாசிமகம் நிகழும் ஊர்கள் 58-62
மாதிரிக் கிராமம் 117
மார்கன் 96
மார்க்கோபோலோ 132
மாரியம்மன் 48

மாரியம்மன் திரிபுவடிவங்கள் 49
மாலினோவஸ்கி 8
மிஸ்ரா 123
மீவியல் பகுதி 106
மீனாட்சியம்மன் 74
முசாசுரவதம் 81
முத்தையா, இ. 124
முதல் கிராமம் 116
முரண்பாட்டு அணுகுமுறை 98
முலைகுறைந்த திருமாவுண்ணி 15
முன்ரோ, சர் தாமஸ் 103-4
மெகஸ்தனிஸ் 131
மெட்கால்ஃப், சர் சார்லஸ் 104
மென்மைக் கிராமம் 115
மொபாத், மைக்கேல் 51, 85
மைன்ஸ் 85
யாழ்ப்பாண நாட்டு வளப்பம் 26
ரயத்துவாரி கிராமம் 106-8
ராசுகுமார், மே.து. 104
ராஜன், க. 116
லூரவி, ஆஸ்கார் 122
லெவிஸ்ட்ராஸ் 53
வணிகர் கிராமங்கள் 118
வள்ளி 4
வள்ளிமலை 5
வன்மைக் கிராமம் 116
வன்னிச்சிமார் 25, 37
வுன்னிப் பிரதேசம் 25
விலங்கு X மனிதன் 54
விளிம்புக் கிராமம் 116
வீரகுடும்பன் 25
வீரபத்திரர் 26
வீராம்பட்டினம் 59
வெள்ளாளர் 38
வெளிப்பாட்டுப் பண்பாடு 100
வேடநாயகன் 58
வேடர்கள் 4-5, 7-8
வேலுப்பிள்ளை 6
வையா 25
வையா பாடல் 36
வொயிட்ஹெட் 51
ஸ்ரீ சௌராஜப் பெருமாள் 72-74
ஸ்ரீ முஷ்ணம் 70-71, 74
ஸ்ரீ வராகப் பெருமாள் 71
ஜெயவர்த்தனா, லால் 44
ஷீல்மன் 129
ஷெர்ரிங் 133
ஸ்ட்ராபோ 132
ஸ்டீபின், பர்ட்டன் 66-67
ஹார்மன், வில்லியம் 73
ஹில்ட்டபீய்ட்டல் 51, 128
ஹெல்ம்ஸ் 128
ஹெத்தோ, பண்டில 5

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மெய்யப்பன் பதிப்பக வெளியீடுகள்

முனைவர் சு. அமிர்தலிங்கம்

சங்க இலக்கியக் களஞ்சியம் (தமிழக அரசு பரிசு பெற்றது)	200.00

முனைவர் ச.வே. சுப்பிரமணியன்

கம்பன் இலக்கிய உத்திகள்	115.00

முனைவர் ந. சுப்புரெட்டியார்

தமிழ் பயிற்றுமுறை	160.00

முனைவர் கரு. முத்தய்யா, சபா. அருணாசலம்

நகரத்தார் கலைக்களஞ்சியம்	250.00

முனைவர் ச. அகத்தியலிங்கம்

இந்திய மொழிகள் – I	70.00
தொல்காப்பிய உருவாக்கம்	70.00
தமிழ்மொழி அமைப்பியல்	115.00
சாகாவரம் பெற்ற சங்கப் பாடல்கள்	60.00

முனைவர் சோ.ந. கந்தசாமி

திருக்குறள் கூறும் உறுதிப்பொருள்	80.00
இந்தியத் தத்துவக் களஞ்சியம் (3 தொகுதிகள்)	430.00

முனைவர் க. ரத்னம்

தமிழ்நாட்டுப் பறவைகள்	225.00

முனைவர் வ.சுப. மாணிக்கம்

கம்பர்	35.00
தமிழ்க்காதல்	115.00

முனைவர் ஆறு. இராமநாதன்

நாட்டுப்புறக் கலைகள்	115.00
நாட்டுப்புறப் பாடல் களஞ்சியம் (10 தொகுதிகள்)	830.00

முனைவர் க.ப. அறவாணன்

அற்றைநாட்காதலும் வீரமும்	125.00

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பண்பாடுகளுக்கிடையில் ஒப்பியல் ஆய்வுகளுக்கான மிகச்சிறந்த தளமாக இலங்கை - இந்தியப் புலங்கள் விளங்குகின்றன. இந்த வகையில் இவ்விரு புலங்களையும் சேர்ந்த புலமையாளர்கள் பேராசிரியர் என். சண்முகலிங்கன், முனைவர் பக்தவத்சல பாரதி ஆகியோரின் ஆய்வுத் தொகுப்பே இந்நூல்.

சமயமும் சமூகக்கட்டமைப்பும் இந்த ஆய்வு நூலின் குவிமையங்கள். பருநிலையிலும் நுண்நிலையிலும் தெற்காசியச் சமூகங்களின் வாழ்வியலை வெளிப்படுத்தும், நிர்ணயிக்கும் சமூக - மானிடவியல் காரணிகளை இவ்வாய்வுகள் துல்லியமாக வெளிப்படுத்துகின்றன; சமூக - மானிடவியல் துறையின் புதிய தேடல்களுக்கான திசையினையும் இனங்காட்டி நிற்கின்றன.

தமிழை அறிவியல் மொழியாக்குவதிலும் தமிழில் மானிடவியலை எழுதும் காலப்பணியிலும் ஒரு மைல் கல்லாக இந்நூலின் வரவு அமைகிறது.

மெய்யப்பன் பதிப்பகம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org