ஐந்தாவது
இதழ்
2007

பனுவல்

ISSN 1391 - 9156

சமூக
பண்பாட்டு
விசாரணை

சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவன அங்கத்தவர்களும் பட்ஹித மற்றும் பனுவல் தொகுப்பாசிரியர்கள் குழுவும்

தா.சனாதனன்.
பிரதான தொகுப்பாசிரியர்-பனுவல் (யாழ்ப்பாணப்பல்கலைக்கழகம்)

சசங்க பெரேரா.
பிரதான தொகுப்பாசிரியர் - பட்ஹித (கொழும்புப் பல்கலைக்கழகம்)

ஆனந்த திஸ்ஸ குமார
(கொழும்புப் பல்கலைக்கழகம்)

ரமணி ஜயதிலக
(கொழும்புப் பல்கலைக்கழகம்)

இந்திகா புலன்குலம
(நீதி மற்றும் சமூக நிதியம்)

அசோக டீ சொயிசா
(களனிப் பல்கலைக்கழகம்)

குமுது குசும் குமார
(கொழும்புப் பல்கலைக்கழகம்)

நலின் சுவாரிஸ்
(சுயாதீன எழுத்தாளர்)

ரஞ்சித் பெரேரா
(சமூக விஞ்ஞானிகள் சங்கம்)

மொழி ஆசிரியர்
க.அருந்தாகரன்
(யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்)

உதவி

சாமிநாதன் விமல்
(யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்)

பனுவல், சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனத்தால் வருடந்தோறும் வெளியிடப்படுகிறது. இது தீர்த்த சர்வதேச கலைஞர்களின் கூட்டிணைப்பின் வெளியீட்டுச் செயற்பாட்டின் ஒரு பகுதியாகும்.

நிதி அனுசரணை: கீவோஸ் நிறுவனம்.

பனுவல்

சமூக
பண்பாட்டு
விசாரணை

ஐந்தாவது இதழ்
2007

சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான
கொழும்பு நிறுவனம்.

விலை ரூ: 300/-

© கட்டுரைத் தொகுதி ஒன்று என்ற வகையில் அனைத்து உரிமைகளும் சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனத்தைச் சார்ந்தது. 2007.

©' சகல மூலக்கட்டுரைகளினதும் உரிமை அந்தந்தக் கட்டுரைகளின் மூலஆசிரியர்களுடையதாகும். 2007.

© சகல மொழிபெயர்ப்புகளினதும் உரிமை மொழிபெயர்ப்பாளர்களுடையதாகும். 2007.

வெளியீட்டு உரிமைகள் தொடர்பான சட்டரீதியான நிலைமைகள் கருத்துகளின் பரிமாற்றத்துக்கும் உரையாடலுக்கும் தடைகள், இடையூறுகள் ஏற்படக் காரணமாகலாம். எனவே வெளியீட்டு உரிமை தொடர்பான **கருத்தியல் ரீதியான** நம்பிக்கையொன்று சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனத்திடமில்லை. எனவே இதில் உள்ளடக்கப்படும் எந்தவொரு கட்டுரையும் கலந்துரையாடலுக்கு எந்த முறையிலும் பயன்படுத்த அனுமதி உண்டு.

விற்பனை உரிமை

குமரன் புத்தக இல்லம்,
361, 1/2 டாம் வீதி,
கொழும்பு -12.
தொ.பே.இல: 2421388
மி.அஞ்சல்: kumph@sltnet.lk

03, மெய்கை விநாயகர் தெரு,
குமரன் காலனி,
வடபழனி,
சென்னை 600026

உள்ளடக்கம்

நுழைவாயில் 01
– பனுவல் ஆசிரியர் குழு

படமும் பாடமும்:
காலனிய யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியத்தில் நவீனத்துவமும் இருமை நிலையும் 05
– தா.சனாதனன்

வட இலங்கையில் மது விலக்குப் போராட்டம்:
தமிழ் அரசியல் தலைமைத்துவமும், சமூக யதார்த்தமும் 1900–1936 34
– சோமேசசுந்தரி கிருஷ்ணகுமார்

பாலங்களாக மணப்பெண்கள்:
இடப்பெயர்வுகள், பாத்திரங்கள், ஆவணங்கள் மற்றும் எதிர்பார்ப்புகளினூடே தமிழ்த்தன்மை 63
– சித்தார்த்தன் மௌனகுரு

உடல் அரசியல்(கள்):
நவீன இந்தியாவில் தேசப்படங்கள் மற்றும் பெண் கடவுளர்கள் 100
– சுமதி ராமசுவாமி

பனுவல் நூல் திறனாய்வு

யாழ்ப்பாணத்துப்பண்பாட்டில் மடமும் மடக்கட்டடக்கலையும் 136
– ச.கார்மேகம்

வரலாற்றைக் கட்டுதலும், அவிழ்த்தலும்:
இலங்கை வரலாறு தொடர்பான கலாநிதி கா.இந்திரபாலாவின் மறுவாசிப்பு 141
– பாக்கியநாதன் அகிலன்

கலைச்சொற்கள் 158

நுழைவாயில்

பனுவல் ஆசிரியர் குழு

பனுவலின் ஐந்தாவது இதழானது தமிழ்மொழிமூலம் எழுதப்பட்ட இரு மூலக்கட்டுரைகளையும், ஆங்கிலத்தில் எழுதப்பட்ட இரு கட்டுரைகளின் தமிழ் மொழி பெயர்ப்புகளையும் உள்ளடக்கி வெளிவருகின்றது. மொழி பெயர்ப்புகளில் ஒன்றான சித்தார்த்தனின், 'பாலங்களாக மணப்பெண்கள்' என்ற கட்டுரை யானது இதுவரை ஆங்கிலத்திலும் வெளிவராததொன்று. இக்கட்டுரைகள் அனைத்தும் கலை, மதுவிலக்கு, ஏற்றுமதி செய்யப்படும் மணப்பெண்கள் மற்றும் உடலுருக்களால் ஆக்கப்படும் தேசப்படம் என்பன பற்றி ஆராய்கின்றன. அவை இவ்விடயங்கள் சம்பந்தப்பட்ட பொதுப்பார்வைக்கும், வெகுசன நம்பிக்கைக்கும் அப்பாற்சென்று, அவற்றின் பின்னால் இயங்கும் சமூக பண்பாட்டு அரசியலைத் திரை விலக்குகின்றன. அந்த வகையில் கலையும், தேசப்படமும், பாதிக்கப்பட்ட நிலையும், மதுப்பாவனையும் அரசியல் சாராதவை என்ற கற்பிதத்தைக் கேள்விக்குள்ளாக்கி, அவற்றை அனைத்துப் பண்பாட்டு நடவடிக்கைகளையும் போல மிகுந்த அரசியல் தனம் கொண்டனவாக வரையறுக்கின்றன. இதில் முதல் மூன்று கட்டுரைகளும் யாழ்ப்பாணச் சமூகம் பற்றியனவாகும். அந்த வகையில் இச்சமூகம் சார்ந்து பேசப்படாத மூன்று புதிய ஆய்வுப் பொருள்களை முன்வைக்கும் அதே வேளை, இக்கட்டுரைகள் மாறிவரும் போக்கிற்கேற்ப

நுழைவாயில்

பனுவல் ஆசிரியர் குழு

பனுவலின் ஐந்தாவது இதழானது தமிழ்மொழிமூலம் எழுதப்பட்ட இரு மூலக்கட்டுரைகளையும், ஆங்கிலத்தில் எழுதப்பட்ட இரு கட்டுரைகளின் தமிழ் மொழி பெயர்ப்புகளையும் உள்ளடக்கி வெளிவருகின்றது. மொழி பெயர்ப்புகளில் ஒன்றான சித்தார்த்தனின், ' பாலங்களாக மணப்பெண்கள்' என்ற கட்டுரை யானது இதுவரை ஆங்கிலத்திலும் வெளிவராததொன்று. இக்கட்டுரைகள் அனைத்தும் கலை, மதுவிலக்கு, ஏற்றுமதி செய்யப்படும் மணப்பெண்கள் மற்றும் உடலுருக்களால் ஆக்கப்படும் தேசப்படம் என்பன பற்றி ஆராய்கின்றன. அவை இவ்விடயங்கள் சம்பந்தப்பட்ட பொதுப்பார்வைக்கும், வெகுசன நம்பிக்கைக்கும் அப்பாற்சென்று, அவற்றின் பின்னால் இயங்கும் சமூக பண்பாட்டு அரசியலைத் திரை விலக்குகின்றன. அந்த வகையில் கலையும், தேசப்படமும், பாதிக்கப்பட்ட நிலையும், மதுப்பாவனையும் அரசியல் சாராதவை என்ற கற்பிதத்தைக் கேள்விக்குள்ளாக்கி, அவற்றை அனைத்துப் பண்பாட்டு நடவடிக்கைகளையும் போல மிகுந்த அரசியல் தனம் கொண்டனவாக வரையறுக்கின்றன. இதில் முதல் மூன்று கட்டுரைகளும் யாழ்ப்பாணச் சமூகம் பற்றியனவாகும். அந்த வகையில் இச்சமூகம் சார்ந்து பேசப்படாத மூன்று புதிய ஆய்வுப் பொருள்களை முன்வைக்கும் அதே வேளை, இக்கட்டுரைகள் மாறிவரும் போக்கிற்கேற்ப

அச்சமூகத்தினுள் பாத்திரமேற்கும், ஊடாடும் புதிய சமூகப் பாத்திரங்களையும் அவற்றுடன் சம்பந்தப்பட்ட ஆற்றுகைகளையும் இனம் காட்டுகின்றன. இவ்வாய்வுகளுள் யாழ்ப்பாணச் சமூகம் பற்றியதாக அமைந்திருப்பினும் இவற்றின் அவதானிப்புகளும், முன்வைப்புகளும் அச்சமூகத்திற்கு மட்டுமே தற்புதுமை யானவை என்று கருதமுடியாதவை. அவை பெரும்பாலும் சிறு வேறுபாடுகளுடன் இதர சமூகங்களுக்குப் பொருந்தக்கூடியன என்பது கவனிப்பிற்குரியதாகும்.

யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தில் ஓவியம் என்ற வெளிப்பாட்டு ஊடகமும், பள்ளிக்கூட சித்திர பாடமும், ஆங்கிலேய ஆட்சியின் மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தில் நிறுவனமயப்பட்ட முறையையும், அந்த நிறுவன மயப்படுத்தலிலுள்ள முரண்பாடுகளையும் சனாதனனின் 'படமும் பாடமும்' என்ற கட்டுரை ஆராய்கின்றது. இதனூடு படித்தவேளாளரிடம் எவ்வாறு ஓவியம் பற்றிய இருமை நிலையான அடையாளம் கட்டியமைக்கப்பட்டது என்பதை அது விளக்குகின்றது. யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியத்தின் நவீன மயமாதல் என்பது, அது வேளாள மயப்படலுடனும், தொழின்மை சாரா ஆர்வலர்களின் உருவாக்கத்துடனும் சம்பந்தப்பட்டது என்பது கட்டுரையின் பிரதான வாதமாகும். அத்துடன் வேளாளர் என்ற சாதியைப் படித்த நடுத்தர வர்க்கத்தைக் குறிக்கும் ஒரு பதமாக, நவீன யாழ்ப்பாணத்தில் இக்கட்டுரை வரையறுப்பதினூடாக, சமகாலப் பண்பாடு பற்றிய வாசிப்பிற் பல புதிய வாசல்கள் திறக்கப்படுகிறது. இங்கு ஓவியம் சம்பந்தப்பட்டு முன்வைக்கும் கருத்துக்கள் இசை, நடனம், நாடகம் போன்ற துறைகளுக்கும் பொருந்திப் போகத்தக்கன. அந்தவகையில் இக்கட்டுரை கலைக்கல்வி, மற்றும் கலைப்பயில்வு பற்றிய அடிப்படையான சிந்தனை மாற்றத்தினை வேண்டி நிற்கின்றது.

குமாரி ஜெயவர்த்தன, மற்றும் மைக்கல் றொபேட்ஸ் போன்றோர் தமது எழுத்துக்களில் காலனிய காலகட்டத்தில் சாராயக்குத்தகை மூலம் ஈட்டப்பட்ட உபரி வளம் எவ்வாறு தென்னிலங்கைச் சிங்களவரிடையே – குறிப்பாக 'கராவ' சாதியினரிடையே சமூக ரீதியான மேல் நோக்கிய அசைவியக்கத்திற்கு வித்திட்டது என்பது பற்றி ஆராய்ந்துள்ளார்கள். புரட்டஸ்தாந்து மயப்பட்ட இலங்கை பௌத்தத்தில் மது என்பது 'பாவத்துடன்' சம்பந்தப்பட்டது. எனவே இவ்வாறு 'தவறான' வழியில் சம்பாதிக்கப்பட்ட பணத்தின் 'ஒரு பகுதி' கொழும்பிலும் அதைச் சூழவுள்ள பிரதேசங்களிலுமுள்ள பௌத்த கோவில் களுக்குக் கொடையாக வழங்கப்படுவதினூடு 'மறு பகுதி' தூய்மையாக்கப்பட்டது. அந்தவகையில் இது பௌத்த மறுமலர்ச்சிக்கான பொருளாதார அடிப்படை

அச்சமூகத்தினுள் பாத்திரமேற்கும், ஊடாடும் புதிய சமூகப் பாத்திரங்களையும் அவற்றுடன் சம்பந்தப்பட்ட ஆற்றுகைகளையும் இனம் காட்டுகின்றன. இவ்வாய்வுகளுள் யாழ்ப்பாணச் சமூகம் பற்றியதாக அமைந்திருப்பினும் இவற்றின் அவதானிப்புகளும், முன்வைப்புகளும் அச்சமூகத்திற்கு மட்டுமே தற்புதுமை யானவை என்று கருதமுடியாதவை. அவை பெரும்பாலும் சிறு வேறுபாடுகளுடன் இதர சமூகங்களுக்குப் பொருந்தக்கூடியன என்பது கவனிப்பிற்குரியதாகும்.

யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தில் ஓவியம் என்ற வெளிப்பாட்டு ஊடகமும், பள்ளிக்கூட சித்திர பாடமும், ஆங்கிலேய ஆட்சியின் மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தில் நிறுவனமயப்பட்ட முறையையும், அந்த நிறுவன மயப்படுத்தலிலுள்ள முரண்பாடுகளையும் சனாதனனின் 'படமும் பாடமும்' என்ற கட்டுரை ஆராய்கின்றது. இதனூடு படித்தவேளாளரிடம் எவ்வாறு ஓவியம் பற்றிய இருமை நிலையான அடையாளம் கட்டியமைக்கப்பட்டது என்பதை அது விளக்குகின்றது. யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியத்தின் நவீன மயமாதல் என்பது, அது வேளாள மயப்படலுடனும், தொழின்மை சாரா ஆர்வலர்களின் உருவாக்கத்துடனும் சம்பந்தப்பட்டது என்பது கட்டுரையின் பிரதான வாதமாகும். அத்துடன் வேளாளர் என்ற சாதியைப் படித்த நடுத்தர வர்க்கத்தைக் குறிக்கும் ஒரு பதமாக, நவீன யாழ்ப்பாணத்தில் இக்கட்டுரை வரையறுப்பதினூடாக, சமகாலப் பண்பாடு பற்றிய வாசிப்பிற் பல புதிய வாசல்கள் திறக்கப்படுகிறது. இங்கு ஓவியம் சம்பந்தப்பட்டு முன்வைக்கும் கருத்துக்கள் இசை, நடனம், நாடகம் போன்ற துறைகளுக்கும் பொருந்திப் போகத்தக்கன. அந்தவகையில் இக்கட்டுரை கலைக்கல்வி, மற்றும் கலைப்பயில்வு பற்றிய அடிப்படையான சிந்தனை மாற்றத்தினை வேண்டி நிற்கின்றது.

குமாரி ஜெயவர்த்தன, மற்றும் மைக்கல் றொபேட்ஸ் போன்றோர் தமது எழுத்துக்களில் காலனிய காலகட்டத்தில் சாராயக்குத்தகை மூலம் ஈட்டப்பட்ட உபரி வளம் எவ்வாறு தென்னிலங்கைச் சிங்களவரிடையே – குறிப்பாக 'கராவ' சாதியினரிடையே சமூக ரீதியான மேல் நோக்கிய அசைவியக்கத்திற்கு வித்திட்டது என்பது பற்றி ஆராய்ந்துள்ளார்கள். புரட்டஸ்தாந்து மயப்பட்ட இலங்கை பௌத்தத்தில் மது என்பது 'பாவத்துடன்' சம்பந்தப்பட்டது. எனவே இவ்வாறு 'தவறான' வழியில் சம்பாதிக்கப்பட்ட பணத்தின் 'ஒரு பகுதி' கொழும்பிலும் அதைச் சூழவுள்ள பிரதேசங்களிலுமுள்ள பௌத்த கோவில் களுக்குக் கொடையாக வழங்கப்படுவதினூடு 'மறு பகுதி' தூய்மையாக்கப்பட்டது. அந்தவகையில் இது பௌத்த மறுமலர்ச்சிக்கான பொருளாதார அடிப்படை

யானது, இவர்களது எழுத்துக்களில் அட்டவணைகளில் மட்டுமே இலங்கையின் வடக்கு கிழக்குப் பகுதிகள் பேசப்பட்டுள்ளன. இந்தப்பின்னணியில் சோமேச சுந்தரி தனது கட்டுரையில் யாழ்ப்பாணத்தில் மது விற்பனை மற்றும் மது ஒழிப்பு என்பன சம்பந்தப்பட்டு நிகழ்ந்த வாதப்பிரதி வாதங்களைப் பதிவு செய்கிறார். இருவேறு சமூக விசைகளைப் பதிவு செய்வதினூடு மதுவைச் சுற்றி மேற்கிளம்பிய அரசியலைத் திரை விலக்குகின்றார். புரட்டஸ்தாந்து மிஷனரிகளின் பிரச்சாரம், காந்திய இயக்கத்தின் செல்வாக்கு, விக்ரோறிய கனவான் பாத்திரங்களின் உருவாக்கம், சாதி அரசியல் மற்றும் கம்யூனிசிய இயக்கம் என்பவற்றின் பின்னணியில் இக்கட்டுரையில் முன்வைக்கப்படும் அவதானங்கள் ஆழமான அர்த்தங்களைக் கொண்டவை. அத்துடன் எமது பல்கலைக்கழக, இன்றைய பல ஆய்வுகள் இரண்டாம் நிலைத்தரவுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு நடாத்தப்படும் சந்தர்ப்பத்தில், கட்டுரையாளர் தனது ஆய்வுகளுக்குப் பத்திரிகைச் செய்திகளை அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பது வரவேற்கத்தக்கது. மறுபுறத்தே பத்திரிகைச் செய்திகளை மட்டும் நம்பி குறித்த ஆய்வை நிகழ்த்துதல் என்பதில் இக்காலப் பத்திரிகைகளின் அரசியலைக் கருத்திலெடுக்கவேண்டும் என்பது சுட்டிக்காட்டப்படவேண்டும்.

ஈழத்தமிழரின் சமகால வாழ்க்கை என்பது இடப்பெயர்வுகளாலும், அவை பற்றிய ஞாபகங்களாலும், இடப்பெயர்வு பற்றிய எதிர்பார்ப்பினாலும் கட்டியமைக்கப்படுகிறது. ஆனால் இவ்வனுபவங்கள் பற்றிய ஆய்வுகள் மிகக்குறைவு என்பதுடன் தமிழில் இவைபற்றி எதுவும் வெளிவரவில்லை என்ற நிலையே காணப்படுகின்றது. சமகால வாழ்வின் சிக்கற் தன்மையையும், செல்நெறியையும் புரிந்து கொள்வதில் இவ்விடப்பெயர்வு அனுபவங்கள் சம்பந்தப்பட்ட அறிவார்ந்த கலந்துரையாடல் இன்றியமையாதது. இடப்பெயர்வு களால் மறுவடிவமைக்கப்படும் மரபு, வரலாறு, சமூகம், குடும்பம், சுயம் என்பன பற்றிய புரிதலுக்கு இக்கலந்துரையாடல்கள் வலுச்சேர்க்கும். 'பாலங்களாக மணப்பெண்கள்' என்ற சித்தார்த்தனின் கட்டுரை, பொதுவாகப் புலப் பெயர்வுகளும், குறிப்பாக மணப்பெண்களின் 'ஏற்றுமதியும்' அவற்றுடன் சம்பந்தப்பட்ட ஆவணத்தயாரிப்பும் எவ்வாறு இதுவரை காலமும் நம்பப்பட்ட தமிழ் அடையாளம் பற்றிய படிமத்தையும், அதனுடன் சம்பந்தப்பட்ட குடும்பம், கற்பு, தேசம், தேசியம் என்பன பற்றிய ஏற்கனவேயுள்ள கருத்தாக்கங்களையும் கேள்விக்குள்ளாக்குகின்றன என்பதை எடுத்துக்காட்டுகிறது. இதனூடு இன்றைய ஈழத்தமிழரின் அடையாளம் என்பது நாடுகடந்த தேசியத்தாலும் நடமாடும் குடும்பங்களாலும் தீர்மானிக்கப்படுகின்றதா என்ற கேள்வியையும்

இக்கட்டுரை முன்வைக்கிறது. இது தமிழ் அடையாளத்தை மாறாத திண்மமான ஒன்றாகக் கருதும் தன்மையைக் கேள்விக்குள்ளாக்கும் அதேவேளை தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் இதையொத்த மீள்வடிவமைப்புகள் நிகழ்ந்த, நிகழ நிர்ப்பந்திக்கப் பட்ட சந்தர்ப்பங்கள் பற்றிச் சிந்திக்க வைக்கிறது. இதனூடாக அடையாளம் பற்றிய கருத்தாடலில் நிகழவேண்டிய கட்டளைக்கோல் மாற்றத்தின் தேவையை அழுத்திச் செல்கிறது.

சுமதி ராமசாமியின் இறுதிக் கட்டுரையான உடல் அரசியல்(கள்) : நவீன இந்தியாவில் வரைபடங்கள் மற்றும் பெண் கடவுளர்கள், நவீனத்துவம், தேச உருவாக்கம் இவற்றில் தேச வரைபடங்களின் இன்றியமையாத் தன்மை என்ற நிலைகளில் தன் வாசிப்பை முன்வைக்கிறது. தேசப்படங்களுக்கான உணர்வு ரீதியான பிணைப்பாக அவற்றுடன் இணைந்த பாரதமாதா அல்லது தமிழன்னை போன்ற சித்திரிப்புக்கள் உருவாவதாக அவர் வாதிடுகிறார். இதனூடு தேசம் என்ற கருத்துருவிற்குப் பின்னால் இயங்கும் பால்நிலைப்பட்ட பிரிப்புப் பற்றியும் ஆண் மையப்பட்ட கற்பனையையும் திரைவிலக்குகிறார். தேசப்படம் சார்ந்த அவர் கிளப்பும் வினாக்கள் சித்தார்த்தன் தனது கட்டுரையில் மணப்பெண்களின் சுற்றோட்டம் பற்றி எழுப்பும் கேள்விகளை மேலும் ஆழமாக்குகின்றன.

இவ்விதழில் நூல்விமர்சனங்களை எழுதியுள்ள ச.கார்மேகம் மற்றும் பா.அகிலன் என்பவர்களுடன் கட்டுரை ஆசிரியர்கள், மொழிபெயர்ப்பாளர்கள், தெரிவாளர்கள் என்பவர்களுக்குப் பனுவல் ஆசிரியர் குழு தனது நன்றிகளைத் தெரிவித்துக்கொள்கிறது.

படமும் பாடமும்:

காலனிய யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியத்தில் நவீனத்துவமும் இருமை நிலையும்

தா.சனாதனன்

"நீங்கள் ஓர் அழகான நிலத்தில் பிறந்திருந்தாலும், இயற்கையின் மந்திர அழகினால் அருட்டப்பட்டு உதித்த ஒரு கவி உங்களிடத்தே இல்லை என்று அறியும்போது என் இதயம் கனக்கிறது"

- ரவீந்திரநாத் தாகூர், யாழ்ப்பாணத்தில் ஆற்றிய உரையில் (தி சிலோன் ஒப்சேவர் வாராந்தப் பதிப்பு 19, 6, 1934)

1. அறிமுகம்

காலனிய மற்றும் பிற்காலனிய இலங்கையில், ஓவியம்[1] என்ற கலை வெளிப்பாட்டு ஊடகத்தைப் பொறுத்தமட்டில் தொழில் ரீதியாக நிறுவனப்படுத்தப்பட்ட மையமாகக் கொழும்பு இயங்கி வந்திருப்பினும், அதற்கு அடுத்தபடியாக முயற்சிகள் முன்னெடுக்கப்பட்ட நகரமாக யாழ்ப்பாணம் இனங்காணப்படலாம் (சனாதனன் 2004). இதற்குக் காலனியத்தினூடு இவ்விரு நகரங்களுக்கும் கிட்டிய கல்வி மற்றும் இதர வாய்ப்புக்களும், அதனால் மேற்கிளம்பிய நடுத்தர வர்க்கமும் காரணங்களாகவமைந்தன. யாழ்ப்பாணத்து ஓவியங்களின் கதையானது பொது இடங்களில் வரையப்பட்ட சுவர் ஓவியங்களுடனும், கலாநிலையம் மற்றும் கலைப்புலவர் நவரத்தினத்தின் எழுத்துக்கள், வின்சர் கலைக் கழகம் (Winzor Art Club) என்பவற்றினுடனும் ஆரம்பிக்கின்றது. மேலும் விடுமுறைக்கால ஓவியர்கள் குழு (Holiday Painters Group), கலாகேசரி தம்பித்துரையினதும், குரும்பசிட்டி சன்மார்க்க சபையினதும் முயற்சிகள், எண்பதுகளில் ஓவியத் துறையில் ஏற்பட்ட உத்வேகம், வட இலங்கை நுண்கலைச் சபையின் தாபனம் மற்றும் கோப்பாய் ஆசிரியர் கலாசாலையிலும், கல்வியியற் கல்லூரியிலும் சித்திரப்பாடப் பள்ளி ஆசிரியர்களுக்கான பயிற்சி பெறும் வாய்ப்பு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தில் கலை வரலாற்றிலும், அழகியலிலும் (நுண்கலை) மற்றும் சித்திரமும் வடிவமைப்பிலும் பட்டம்பெற உள்ள வாய்ப்பு என்பன இன்றுவரை இப்பிரதேசத்தில் ஓவியத்துறை சார்ந்து நிகழ்ந்த நிறுவன மையப்பட்ட முன்னெடுப்புக்களை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இதனைவிடப் பல தனியார் முயற்சிகளும், ஸ்ரான்லிக் கல்லூரியில் ஓவியக் காட்சிக்கூடம் தாபிக்கப்பட்டது முதலானவையும், மற்றும் இன்றுவரை நிகழ்ந்துள்ள பல்வேறு வகையான ஓவியக்காட்சிகளும் இதற்கான எடுத்துக்காட்டுகளாகும். இது இலங்கையின் பிற பாகங்களில் நிகழாத ஒன்று.

தான் எனினும், கலை வரலாற்றுத்துறை மாணவன் என்ற வகையில் மேலெழும் வினாவென்னவெனில், இம் முயற்சிகளின் பெறுபேறு என்ன? என்பதாகும். அத்துடன் ஏன் இன்றுவரை யாழ்ப்பாணத்தில் தொழின்மைசார் ஓவியர்கள் உருவாகவில்லை என்பதுமாகும். மேலும், ஓவியர்கள் உருவாகாத யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியக் கல்வி தொடர்ந்து நிறுவனமயப்படுத்தப்படுவதின் நோக்கம் என்ன? இந்த முயற்சிகள் ஏன் ஓவியத்தை அதன் வெகுசனரீதியான புழக்கத்திற்கு வெளியே கலை வெளிப்பாடு என்ற வகையிலும், முழுநேரத் தொழிலாகவும் அறியப்படவும், பயிலப்படவும் செய்யவில்லை? யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தின் பொதுப் பார்வையில் ஓவியம் பற்றி இருந்த எண்ணத்தை இக்கல்வி எவ்வாறு மறுவடிவமைத்துள்ளது? என்பன போன்ற, இத்துடன் சம்பந்தப்பட்ட வினாக்களையும் தொடர்ந்து எதிர்கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

இந்த வினாக்கள் அனைத்தும், யாழ்ப்பாணத்து நடுத்தர வர்க்கம் ஓவியம் என்ற கலை வெளிப்பாட்டு ஊடகத்தைக் காலனித்துவ நவீனத்துவத்தினூடு எவ்வாறு மறுவமைத்துக் கொண்டுள்ளது என்ற அடிப்படையான கேள்வியுடன் சம்பந்தப்பட்டதாகத் தோன்றுகின்றது. இக்கேள்விகளை எதிர்கொள்ளாமல் ஓவியர்கள் அருந்தலான யாழ்ப்பாணத்தின் ஓவியவரலாற்றைத் தேடுவதோ, புறநடையான சில படைப்புக்களையும், படைப்பாளிகளையும் இனம் காண்பதோ, அவற்றின் முக்கியத்துவத்தினை வரலாற்று நிலைப்படுத்துவதோ சாத்திய மாகாது. அந்தவகையில் காலனிய காலத்தில் ஓவியத்துறைசார் முன்னெடுப்புக் கள் சம்பந்தமான தடயங்கள் கிட்டும், ஏறத்தாழ 1900க்கும் 1950க்குமிடையிலான காலப்பகுதியை மையப்படுத்தி ஒரு வாசிப்பை முன்வைக்க இங்கு முயல்கின்றேன். இதனூடு படித்த நடுத்தர வர்க்கம் எவ்வாறு ஓவியம் என்ற பயில்விற்குரிய கலை வடிவத்தை நவீனத்துவத்தினூடு கற்றல், கற்பித்தல் சம்பந்தப்பட்ட தொழில்வாய்ப் பாகவும், இறந்தகாலம் சம்பந்தப்பட்ட அடையாளமாகவும் நிலைமாறிக் கொண்டுள்ளது என்பதைத் திரைவிலக்க முயல்கின்றேன்.

2. தென்னாசியக் காண்பியக்கலையில் காலனியத் தலையீடு

தென்னாசியாவின் பல பகுதிகள், பல்வேறு கால கட்டங்களில் ஐரோப்பியக் காலனிகளாக இருந்து வந்தன, இதனால் உள்ளூர் காட்சிப்பண் பாடும் ஐரோப்பியச் செல்வாக்கிற்கு அவ்வப்போது உட்பட்டு வந்தது எனினும் காண்பியக் கலையைப் பொறுத்தமட்டில் ஒரு கட்டளைக்கோல் மாற்றத்தினை ஏற்படுத்திய கால கட்டமாக ஆங்கிலேயரின் ஆட்சிக்காலமே அமைந்தது (மித்தர் 1994, தாக்குரா 1992, கிளார்க் 1998). இந்த மாற்றம் இலக்கியத்திலும், அவைக்காற்றுக் கலைகளிலும் நிகழ்ந்த மாற்றங்களில் இருந்து பெரிதும் வேறுபட்டது. இத் தலையீடானது கலைக்கல்வியையும், தொழில் நுட்பக்கல்வியையும் வேறுபடுத்த முடியாது குழம்பிப்போயிருந்த தொழிற் புரட்சிக்குப் பிந்திய பிரித்தானியா, அதன் காலனிகளில் தாபித்த காண்பியக் கலை மற்றும் கைவினைப் பள்ளிகளினூடு நிகழ்த்தப்பட்டது (மித்தர் 1994 : 33). இக்கல்லூரிகள் பிரித்தானிய நாளாந்தப் பாவனைப்பொருட் சந்தையின் சுவைக்கேற்பக் காலனிகளிலுள்ள கைவினை ஞர்களின் சுவையையும், வடிவமைப்பையும் 'மேம்படுத்தும்', காலனித்துவ அதிகாரத்தையும் வர்த்தகத்தையும் விரிவுபடுத்தும் வேலைத்திட்டத்துடன் சம்பந்தப்பட்டது. எனவே ஆங்கிலேயரின், பல்தொழில்நுட்பக் கல்லூரிகளின் வழிவந்த இக்கல்லூரிகள் துணி வடிவமைப்பு, உலோக வேலை, மட்பாண்ட வேலை போன்வற்றிலேயே பயிற்சிகளை வழங்கின. மிகவும் பிற்பட்ட காலப்பகுதியி லேயே வரைதல், ஓவியம், சிற்பம் என்ற ஐரோப்பியரால் 'நுண்கலைகள்' என்றழைக்கப்பட்ட துறைகளில் காலனித்துவத்திற்குட்பட்டோர் பயில வாய்ப் பளிக்கப்பட்டது. இது காலனித் துவத்தின் 'அறிவொளி அளிக்கும்' திட்டத்தின் அல்லது 'நாகரிகமயமாக்க' அல்லது 'சுவையை மேம்படுத்தும்' திட்டத்தின் ஓர் அம்சமாகக் காலனியவாதி களால் வாதிக்கப்பட்டது.[2] இக்கல்லூரிகள் உள்ளூர் கைவினைஞர்களைப் பயிற்றுவிக்கவென உருவாக்கப்பட்டிருந்தாலும், முரணணியாக இங்கு போதனா மொழியாக ஆங்கிலம் காணப்பட்டதால், இவற்றில் முதன்முதல் பயிற்சி பெற்றவர்களிற் பெரும்பாலானோர் மரபுவழிக் கலைப்பட்டடைகளில் இருந்து வராத, ஓரளவு ஆங்கிலக் கல்வியறிவு பெற்ற பெற்றார்களின் பிள்ளைகளாகக் காணப்பட்டனர். எனவே சமூகத்தில் மேலாட்சி செலுத்திய வர்க்கத்தினர் மேலும் சமூக மேல்நிலை அசைவியக்கம் பெற ஆங்கிலக் கல்வியை பயன்படுத்தியது போலவே கலைக்கல்வியையும் பயன்படுத்தினர் எனலாம். இவ்வாறு பாரம்பரிய சாதி அமைப்பிற்கு வெளியே கலைப்பயிற்சியைக் கொணர்ந்து நடுத்தர வர்க்க அபிலாஷைகளுக்குள் ஊன்றிய செயற்பாடானது பொதுவாகக் காண்பியக் கலையின் பயில்வு, பயிற்சி, நுகர்வு ஆகிய தளங்களிலும், உருவ உள்ளடக்க நிலைகளிலும் நிகழ்ந்த தலைகீழ் மாற்றங்களுடனும் சம்பந்தப்பட்டது அல்லது அவ்வாறான மாற்றங்களுக்கு அடிப்படையாக அமைந்தது. இவற்றினூடு பாரம்பரியக் கலைப்பட்டடைகள் சாராத, குலத்தொழில் புரியாத, தனிமனித படைப்பாளிகள் பெருமளவில் உற்பத்தி செய்யப்படவும் அவர்களுக்கான நுகர்வோர் உருவாகவும் வழி ஏற்பட்டது.

காலனித்துவத்திற்கு எதிராகத் தேசியவாதங்கள் மரபை மீள் கண்டுபிடித்தல்,[3] வேருக்குத் திரும்புதல் என்ற கோஷங்களுடன் மேற்கிளம்பின. காலனியக் கலைப்பண்பாட்டின் ஒட்டுமொத்த விதிகளையும் கேள்விக்குட்படுத் தாத தேசியவாதங்கள் அதே விதிகளினுள் உள்ளூர் உள்ளடக்கங்களை மரபில் இருந்து தெரிவுசெய்து சொருகுவதனூடு 'உள்ளூர் அடையாளத்தை' உருவாக்குதலை முன்திட்டமாகக் கொண்டிருந்தன. எனவே, காலனித்துவத்தால் காண்பியப் பண்பாட்டில் மறுவடிவமைக்கப்பட்ட அதிகார அரசியலின் பல நிறுவனங்களும், நியமங்களும், சொல்லாடல்களும் தேசியவாதங்களால் தகவமைக்கப்பட்டதுடன், மேலும் வலுவாக்கப்பட்டன எனலாம்.

கலையில் மரபை மீள்கண்டுபிடித்தல் பற்றிய தேடலில் ஆனந்த குமார சாமி போன்றோரின் கருத்துக்களும், முயற்சிகளும் மிகவும் முக்கியமானவை. மேற்குலகச் சூழலுக்குள் பயிற்றப்பட்ட கண்களைக் கொண்டிருந்த இவர்கள், உள்ளூர்க் கலைகளை நோக்கும் அல்லது வாசிக்கும் முறையை நவீனப் படுத்தினர். அன்றாட வாழ்வியலின் ஒரு கருவியாக, குறியீடாக, அர்த்தமாக இயங்கிய பொருட்களைக் 'கலைப்பொருள்' என்ற அழகியற் சட்டத்தினூடு வாசித்து அவற்றை அரும்பொருளகவெளிக்கும் கலையின் கருத்தாடல் வெளிக்கும் கொண்டுவந்து வரலாற்று நிலைப்படுத்தினர். கலையில் நவீனத்துவ வாதத்தையும், மேற்குமயவாக்கத்தையும் விமர்சித்துவந்த குமாரசாமி (சுப்பிரமணியம் 1977 : 19 – 20) கீழைத்தேயக் கலையைச் சட்டகமிட்ட முறையானது மிகவும் 'நவீனமானது' என்பதுடன் மேற்கு மயப்பட்டதுமாகும். இது பாரம்பரிய கலை வடிவங்களின் அர்த்தத்தை மாற்றியமைத்தது. அத்துடன் இதுவே பின்வரும் காலங்களில் நவீன கலை இயங்குவதற்கான செயற்பாட்டு வெளியையும் கருத்தாடற் புலங்களையும் முதன்முதலிற் திறந்தும் விட்டது எனத் தொடர்ந்து வாதிடப்படலாம்.

3. காலனிய யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியம்

போர்த்துக்கேய, ஒல்லாந்த ஆட்சிக் காலங்கள் உள்ளூர் வரலாற்று எச்சங்களை அழித்தொழித்ததாகக் கூறப்படும் இன்றைய வரலாற்றுச் சூழலில் யாழ்ப்பாணத்தின் காண்பியக்கலை வரலாற்றைக் காலனியவாதிகள் விட்டுச் சென்ற எச்சங்களுடனேயே ஆரம்பிக்கமுடியும். இச்சந்தர்ப்பத்தில், குறிப்பாகக் கிறிஸ்தவத் தேவாலயங்களிற் காணப்படும் சொரூபங்களும், கோட்டைகள், நிர்வாகக் கட்டடங்கள் என்பவற்றின் கட்டமைப்புகளும், அலங்காரங்களும்

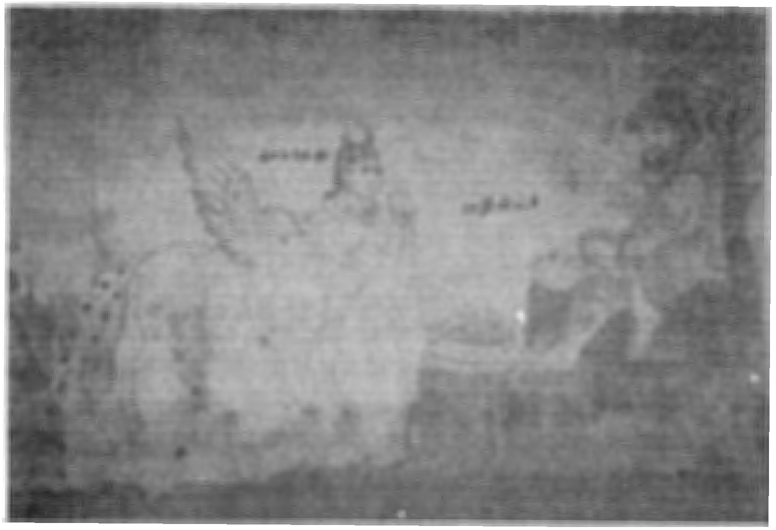
மிகுந்த முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை. இவைபற்றிய போதிய ஆய்வுகள் முன்னெடுக்கப்படாத நிலையில், இவற்றிற் காணப்படும் உள்ளூர் கலை நுட்பம் பற்றி எதுவும் கூறமுடியாது. இப்பின்னணியில், யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியம் பற்றிய வரலாறானது ஆங்கிலேய ஆட்சிக்காலத்தில் நிகழ்ந்த முயற்சிகளின் தடயங் களுடன்தான் ஆரம்பிக்கப்பட முடியும்.

4. யாழ்ப்பாணத்து ஓவியங்களின் இயற்பண்புமயவாக்கம்

யாழ்ப்பாணத்துக் கோயிற் சுவர்களில் ஓவியங்கள் காணப்பட்டதான தகவல் ஆறுமுகநாவலரின் கண்டன அறிக்கையிலேயே முதன்முதற் கிட்டுகின்றது (கைலாசபிள்ளை 1996: 79). நாவலரின் விமர்சனத்திற்குள்ளாகும் இவ்வோவியங்களின் பாணியமைப்பு, காட்சிப் பண்பு என்பனபற்றிய எந்த முடிவுக்கும்வர அவைபற்றிய தகவல்கள் போதுமானதாகவில்லை. இவற்றுக்குப் பிந்திய ஓவியர்கள் பற்றிய தகவல்களை ஆ.தம்பித்துரை தனது, யாழ்ப்பாணத்துப் பிற்காலச் சுவரோவியங்கள் (1982) என்ற நூலிற் தருகிறார். நாவலருக்குப் பிந்திய இவை, அவை வரையப்பட்டுள்ள சுவர்களின் வரலாறு, வரையப்பட்ட ஊடகத்தின்தன்மை மற்றும் பாணியமைப்பு என்பவற்றின் அடிப்படையிற் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் மிகப் பிந்திய காலப்பகுதிக்கு அல்லது இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்க காலத்திற்கு உரியவை. இவற்றைத் தாவடி துரைச்சாமி என்ற ஓவியரே வரைந்தார் என்கிறார் தம்பித்துரை. இதற்குத் தனது தந்தையாரான சிற்பி ஆறுமுகத்தின் கருத்தை அடிப்படையாகக் கொள்கிறார் (தம்பித்துரை 1982). இவை மராட்டிய மன்னனான சர்போஜியின் தஞ்சாவூர் அரசவையில் மலர்வுகண்ட பதினெட்டாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்த ஒரு பாணியமைப்பின்[4] வழி வந்தவை என்பதுடன் இப்பாணியானது 19ஆம், 20ஆம்நூற்றாண்டுகளில் மர அச்சுப் படங்களினூடு பரவி ஒரு சனரஞ்சகப் பாணியாகவும் அமைந்தது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. (சனாதனன் 2006b).

இச்சுவரோவியங்கள் பொதுவாகத் தஞ்சாவூர்ப் பாணியமைப்பின் வழிவந்தவை என இனங்காணப்படும் அதேவேளை இவற்றுக்குள், தமிழ்நாட்டிற் காணப்படுவதுபோல காட்சிப் பண்பு ரீதியான வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. அதாவது மாவிட்டபுரம் கந்தசுவாமி கோயில் மற்றும் நல்லூர் சட்டநாதர் கோயில் என்பவற்றில் இருந்ததாகத் தம்பித்துரையால் ஆவணப்படுத்தப்பட்ட ஓவியங்கள் அவற்றின் கோடுகளின் இயல்பு, இரு பரிமாணத்தன்மை, மோடிப்படுத்தல், விக்கிரகவியல் மாதிரியமைப்பு என்பவற்றில் ஐரோப்பியச் செல்வாக்குக்குக்

வள்ளியும் சன்னியாசியும். அம்மபலவாணர் முருகமூர்த்தி கோவில், தாவடி



வசிட்டரும் காராம்பசுவும். அம்மபலவாணர் முருகமூர்த்தி கோவில், தாவடி

குறைந்த தஞ்சாவூர்ப் பாணியை வெளிக்காட்டுகின்றன. அதேவேளை பங்ஷால் வீதிக்கிட்டங்கி மற்றும் தாவடி – அம்பலவாணர் முருகமூர்த்தி கோயில் என்பனவற்றிற் காணப்பட்ட ஓவியங்கள் அவற்றின் முப்பரிமாணத்தன்மை, ஒளி நிழற்படுத்துகை என்பனவற்றில் ஐரோப்பிய மாயக்காட்சி வாதத்தின் செல்வாக்கிற்குட்பட்ட கம்பனி ஓவியங்களை[5] ஒத்திருக்கின்றன. எனவே காட்சிப் பண்பின் அடிப்படையில் இவை ஒரே பாணியமைப்பைக் கொண்டிருப்பினும், இருவேறு காலத்தில் இருவேறு ஓவியர்களால் வரையப்பட்டவையாக அல்லது ஒரே ஓவியரால் வேறுபட்ட காலப்பகுதியில் வரையப்பட்டதாக இருப்பதற்குரிய வாய்ப்பை மறுக்கமுடியாது(சனாதனன் 2006b).

எவ்வாறாயினும் இக்கட்டுரையைப் பொறுத்தவரையில் இச் சுவரோவியங்கள் பெறும் முக்கியத்துவமானது, அவற்றிலுள்ள ஐரோப்பியச் செல்வாக்கினாலாகும். அதாவது ஆங்கிலேயக் கல்வி வழி ஓவியத்திற் பயிற்சி பெறாத மரபு வழிக் கலைஞர்களிடம் எவ்வாறு படிப்படியாக, அறிந்தும் அறியாமலும் இயற்பண்புவாதம் செல்வாக்குச் செலுத்தியது என்பதற்கு இவ்வோவியங்கள் சான்று பகர்கின்றன. மேலும் இவ் ஐரோப்பிய மயப்படல் அல்லது இயற்பண்பு மயப்படல் படிமுறையின் இருவேறு கட்டங்களை இவை பிரதிநிதித்துவம் செய்கின்றன. இங்கு ஐரோப்பிய இயற்பண்பைப் படைப்பாளி அதன் ஐரோப்பிய அர்த்தத்திலும், வரலாற்றுப் போக்கிலும் உள்வாங்காமல், அதன் காட்சி வாதத்தைத் தனது இருப்பு மரபிற்கும், தேவைக்கும் தனது கைவினைத் திறனின் அடிப்படையிலும் சூதுவாதில்லாமல் உள்வாங்கியுள்ளார். இந்த அடிப்படையில் காலனிய காலத்தில் மரபுசார் படைப்பாளி எவ்வாறு தனது பயில்வு முறைகளை மாற்றாது காட்சி முறையைத் தனது சமகாலப் போக்கிற்கு ஏற்ப மாற்ற முயற்சித்தார் என்பதை இவை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இதனால், காலனிய நவீனத்துவத்தில் ஓவியத்தில் நிகழ்ந்த முதற்கட்ட மாற்றத்தையும்கூட இவ்வோவியங்கள் திரைவிலக்குகின்றன. பொது விடங்களிற் காணப்பட்ட இவை ஓவியம் பற்றிய 'புதிய' முன்னேற்றகரமான சுவையை வெகுசனநிலைப்படுத்தின என்பதுடன் ராஜா ரவிவர்மா[6] போன்ற ஓவியர்களின் அச்சுப் படங்கள் அவற்றின் புராண உள்ளடக்கத்திற்காகவும் இயற் பண்பிற்காகவும், நுகரப்படுவதற்கான சூழலையும் திறந்துவிட்டன. அந்த வகையில் இவ்வோவியங்கள் முகிழ்நிலை நவீனமானவை (Proto Modern).

இவ்வோவியங்கள் வரையப்பட்டிருந்த இடங்கள், ஓவியம் அக்காலச் சமூகத்தில் அதாவது நாவலருக்குப் பிற்பட்ட புரட்டஸ்தாந்து மயப்பட்ட ஆலய

வெளியிலும், வேளாளரின் பொது வெளியிலும் பெற்ற இடத்தினைப் பற்றிய வினாக்களை எழுப்புகின்றன. இவ்வோவியங்கள் பொதுவாகக் கோயில்களில் அல்லது மடங்களின் அல்லது கிட்டங்கிகளின் வெளிப்புறச் சுவரிலும், தனியார் வீடுகளின் உட்புறச் சுவர்களிலும் வரையப்பட்டிருந்ததை அறியமுடிகிறது. இவற்றை இலகுவாக 'எல்லோரும்' பார்க்கும்படி செய்தல் இதன் முதல் நோக்கம் எனினும் இது பின்வந்த காலங்களிற் படித்த வேளாளரிடம் வெளிப்பட்ட ஓவியம் சார்ந்த இருமை நிலைகளின் தொடக்கமா? என்ற கேள்வியும் இங்கு முக்கியமானது. ஏனெனில் சாதி மயப்பட்ட யாழ்ப்பாணத்துச் சமூகத்தில் சமூகவெளியைப் போலவே கட்டட வெளியும், சாதி மற்றும் பால்நிலைசார் பிரிப்பினுள்ளும், அடுக்கமைவினுள்ளும் இயங்கியது. எனவே இவற்றின் இடவமைவை இந்தப் பின்னணியிலும் நோக்குதல் வேண்டும். மேலும் இவை நாவலரின் புரட்டஸ்தாந்து மயப்பட்ட தூய்மை வாதத்தில், வெள்ளையடித்த கோயில்களுக்கும், சைவ வேளாளரின் மனங்களுக்கும் வெளியே ஓவியங்கள் விளிம்பில் நிலைப்படுத்தப் பட்டதை எடுத்துக்காட்டுகின்றனவா? அவ்வாறாயின் ஏன் வேளாளர்கள் தொடர்ந்து ஓவியங்களை வரைவித்தார்கள்? அல்லது வரைய அனுமதித்தார்கள்? அந்த வகையில் இது, ஓவியம்பற்றி வேளாளரிடம் காணப்பட்ட இரட்டை அணுகுமுறையை, அதன் தொடக்க நிலையில் வெளிக் காட்டுகின்றனவா? என்ற கேள்விகளும் இங்கு தவிர்க்கமுடியாதவையாகும்.

3.2 ஓவியம் பற்றிய நவீன கலந்துரையாடல் வெளியின் உருவாக்கம்

கருத்துக்களின் பரிமாற்றத்தினாலும், அபிப்பிராயங்களின் சுற்றோட்டத் தினாலும் மேற்கிளம்பும் கலந்துரையாடல் வெளியானது, ஒருவகையில் நவீனத்துவ நிலபரங்களின் உருவாக்கத்தில் முக்கியமானது. ஒருவகையில் இது சனநாயகம், கருத்துச்சுதந்திரம் என்பனவற்றுடன், படிப்பறிவின் விரிவாக்கம், அச்சுத்தொழில்நுட்பம் சாத்தியமாக்கிய தொடர்பாடல் என்பவற்றினூடு நிகழ்ந்தது. இதனால் தனியன் பொதுவுடன் இணையவும், தேசம்பற்றிக் கற்பனை செய்யவும் ஏதுவாகியது (அண்டர்சன் 1991). இதுவே பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் மேற்கிளம்பிய தேசியவாதங்களுக்கு அடிப்படையுமானது. இக்கலந்துரையாடல் வட்டத்தினுள் கலை பேசுபொருளாவதென்பது மரபிலிருந்து நவீனத்துக்கான படிமுறை மாற்றத்தில் முக்கிய கட்டமாகும். அத்துடன் இக்கலை பற்றிய கலந்துரையாடல்கள் அக்காலத்திற் பண்பாடு பற்றிய பரந்துபட்ட கலந்துரை யாடல்களோடும், ஆளும் வர்க்கத்தில் மேலாட்சி செலுத்திய கருத்து

நிலையோடும், மறுவுருவாக்கப்பட்டுவந்த சுவையுடனும்[7] சம்பந்தப்பட்டது. இந்தப் பின்னணியில் கலைப்புலவர் என அழைக்கப்பட்ட க.நவரத்தினத்தால் உருவாக்கப்பட்ட கலாநிலையமும், ஓவியம் மற்றும் சிற்பம் பற்றிய அவரின் எழுத்துக்களும் மிகுந்த கவனத்திற்குரியன.

இருபதாம் நூற்றாண்டில் தேசியவாதத்தாற் புத்தூக்கம் பெற்று இந்தியாவில், புதுமலர்வுகண்ட கலைச்செயற்பாடுகள் யாழ்ப்பாணத்தையும் பாதித்தன. யாழ்ப்பாணத்துப் பண்பாட்டுப் பின்புலத்தில் இக்காலப் பகுதியில் பரந்தளவில் நடைபெற்ற உயிர்த்துடிப்பான செயற்பாடுகளின் ஒரு பகுதியாகப் பல கலைச் சங்கங்கள் உருவாயின. இவற்றிற் கலாநிலையம் (1930), விஸ்வ கர்மா சங்கம் (1931), வட இலங்கைச் சங்கீதசபை (1932), சங்கீத சமாஜம் (1933) போன்றவை முக்கியமானவையாகும். இவை நவீனத்துவத்தால் முகர்வர்த்தனம் கிடைத்த பல்வேறு குரல்களினதும், அடையாளங்களினதும் வடிவங்கள் என்பதுடன் கலைபற்றிய சிந்தனையின் நவீனப்படுத்தலை முன்னெடுத்த அமைப்புக்களாகவும் அமைந்தன.

பரமேஸ்வராக் கல்லூரியின் அதிபர், நடேசபிள்ளையைத் தலைவராகவும், யாழ்ப்பாணம் மத்திய கல்லூரி ஆசிரியரான க. நவரத்தினத்தைச்[8] செயலாளராகவும், பல பள்ளிக்கூட அதிபர்களையும் ஆசிரியர்களையும் செயற்குழுவில் உள்ளடக்கி, 5.12.1930 இல் கலாநிலையம் ஆரம்பித்துவைக்கப் பட்டது. (கலாநிலையம், முதலாம் ஆண்டறிக்கை 1932) அதன் நோக்கங்களாகப் பின்வருவன குறிப்பிடப் படுகின்றன;

1) சமயம், தத்துவஞானம் இலக்கியம், சரிதம், ஓவியம், பௌதிக சாத்திரம், நாகரிகம் என்னும் துறைகளில் இந்தியாவும், இலங்கையும் ஈட்டிய பேறுகளை ஆராய்தல்.
2) அவற்றை இக்கால அறிவு முறையில் விளக்குதல்.
3) கலைகளின் புத்துயிர்ப்பிற்காகவும், சுதேச நாட்டங்கள் கைகூடவும் முயலுதல் (கலாநிலையம் முதலாம் ஆண்டறிக்கை 1932).

அதாவது காலனிய மேற்குலகமயமாதலுக்கு எதிராக, இறந்தகாலத்தினின்று தெரிவு செய்யப்பட்ட பகுதிகளைக்கொண்டு உருவாக்கப்பட்ட 'மீள் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட மரபை அடிப்படையாகக்கொண்டு ஒரு தேசத்தை நிர்மாணிக்கும் திட்டத்தை இந்நோக்கங்கள் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகின்றன. மேலும், "நேற்றும் இன்றும் பிறந்த நாடுகளையும் கலைகளையும் ஓம்பவும் பெருக்கவும், அவ்வவ் நாட்டார் முயன்று வருகின்றனர். ஆனால் நாம்

பழம்பெரும் நாட்டை மறக்கப் பார்க்கின்றோம். தமிழ் இறந்தபின் 'தமிழ் மண்' மட்டுமிருந்தென்ன, மொழியன்றோ நாடு, கலைகளல்லவா நாட்டின் உயிர்" என்ற கலியாண சுந்தர முதலியாரின் கருத்துக்கள் (கலாநிலையம், முதலாம் ஆண்டறிக்கை 1932) எவ்வாறு தேசம்பற்றிய கற்பனைக்குள் மொழியும், கலைகளும் சம்பந்தப்பட்ட அடையாளம் முதன்மை இடம்பெற்றன என்பதனை எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இதனூடு இறந்தகாலக் கலைப்பேற்றினைப் பேணும் திட்டத்தை, தேசத்தை நிர்மாணிக்கும் பாரிய வேலைத்திட்டத்துடன் யாழ்ப்பாணத்திற் கலாநிலையம் இணைத்தது. இதனூடு நாவலரால் கண்டிக்கப்பட்ட கலை வெளிப்பாடுகளைப் புதிய சட்டகத்தினுள் தெரிவு செய்யப்பட்ட முறையில் யாழ்ப்பாணத்தவர் அணுக அது வழி உருவாக்கிக் கொடுத்தது எனலாம்.

கலாநிலையத்தின் இன்றைய நிலை, வண[illegible]

'நாட்டின் கலை ஆக்கத்தில் ஊக்கமுள்ள யாவரும் அங்கத்தினராகலாம். இவர்கள் தமிழிலும், ஆங்கிலத்திலும் ஒரளவிற்குக் கல்வியறிவு உடையவராக இருத்தல் இன்றியமையாதது' என்று கலாநிலைய அங்கத்துவம் பற்றிக் குறிப்பிடப்படுகின்றது (முதலாம் ஆண்டறிக்கை 1932). இது படித்த நடுத்தர வர்க்கமே கலாநிலையத்தின் வீச்சு எல்லையாக அமைந்துள்ளதை எடுத்துக் காட்டுகின்றது. அந்தவகையிற் படித்த நடுத்தர வர்க்கத்தினரிடம் புதிய நாடு

மற்றும் கலை அடையாளம் பற்றிய கட்டுமானங்களை விஸ்தரிப்பதை நோக்கமாக இது கொண்டிருந்தது. இதற்காக ஒரு நூல்நிலையத்தைப் பேணியதுடன் மாணவர்களுக்கு வகுப்புக்களை நடாத்துதல், கருத்துரைகளை ஒழுங்குசெய்தல் 'ஞாயிறு' என்ற இதழை 1933 முதல் வெளிக்கொணர்ந்தமை போன்ற செயற்பாடுகளை இது முன்னெடுத்தது. இது ஒழுங்கு செய்த கருத்துரைகளில் சுவாமி விபுலானந்தர், சுவாமி ஞானப்பிரகாசர், க.நடேசபிள்ளை, வீ.ராமசாமி சர்மா, சி.கணேசையர், தா.குமாரசாமிப்பிள்ளை, சி.முருகையர், C.S. கணபதிஐயர், மு.கதிரேசச்செட்டியார், பண்டிதமணி சி.கணபதிப்பிள்ளை, ஏ.குமாரசாமி, E.J.இராசரட்ணம், A.V.றிச்சாட் எனப் பல முக்கியஸ்தர்கள் கலந்துகொண்டனர் (தமிழினி 2003). 1934இல் கலாநிலையமும் சங்கீதசமாஜமும் இணைந்து ரவீந்திரநாத் தாகூருக்கும் அவரது குழுவினருக்கும் பொது வரவேற்பை வழங்கினர். யாழ் மத்திய கல்லூரியில் நிகழ்ந்த இவ்வரவேற்பில் ஐய்யாயிரத்திற்கும் மேற்பட்டோர் கலந்து கொண்டனர் (தி சிலோன் ஒப்சேவர் வாராந்த பதிப்பு 19.06.1934).

கலாநிலையத்தின் இலட்சியங்களின் தொடர்ச்சியாகவே க.நவரத்தினத்தின் எழுத்துக்களும் அமைந்தன.

> இலங்கை மக்களாகிய நாம் நமது பண்டைய நாகரிகச் சிறப்புக்கள் யாவற்றையும் மறந்து பிறநாட்டு நாகரிகத்தில் மயங்கி வாழ்கின்றோம்.... நாம் அரசியற் சுதந்திரத்தை இன்று பெற்றுவிட்டோமாயினும் கலாசாரச் சுதந்திரத்தை இன்னும் பெறவில்லை. நாம் இன்னும் எமது நாட்டின் உடை, உணவு, கலாசாரப் பண்பு, கல்விமுறை ஆகியவற்றினைப் பொறுத்தமட்டில் அந்நியர்களாகவே வாழ்கின்றோம் (நவரெத்தினம் 1954: XI).

எனச் சுதந்திரத்திற்குப்பின் அவர் குறிப்பிட்டார். காலனித்துவ விழுமியங்களில் திளைத்திருந்த படித்த நடுத்தர வர்க்கத்திடம் அதன் வரலாற்றை மீள் கண்டுபிடித்து, அதனூடு ஓர் அடையாளத்தை ஆங்கிலேயருக்கு நிகராக உருவாக்கிக் கொள்வதே அவரது எழுத்துக்களின் நோக்கமாக அமைந்தது. இந்த இலட்சியத்தையும் அவர் ஆங்கிலேயரிடமிருந்தே அறிந்துகொண்டார் என்பதைப் பின்வரும் கூற்றுத் தெளிவாக்குகின்றது.

> 'எல்லாநாட்டு மக்களும் தங்கள் முன்னோர்கள் விட்டுச்சென்ற கலைச்செல்வத்தின் சிறந்த இயல்புகளை ஆர்வத்துடன் கற்றுப் போற்றி வளர்த்தல்வேண்டும். முற்போக்குடைய மேலைத்தேச மக்கள் தங்கள் பண்டைய கலைப்பொருட்களையும், கலாநிலையங்களையும் போற்றி வாழ்வதை நாம் நன்கு அறிவோம். பண்டைப் பெருமையினைப் போற்றி வாழும் மனப்பான்மை ஆங்கில மக்களிடத்தே காணப்படும் சிறந்த உளப்

பண்பாடாகும். அவர்களிடத்தே இப்பண்பு விளங்குவதற்குக் காரணம் அவர்கள் சிறுபராயம் தொட்டே நாட்டின் சரித்திரத்தை முறையாகக் கற்று வருவதேயாகும் (நவரெத்தினம் 1954 :XI).

தென்னிந்தியச் சிற்ப வடிவம் (1941), இலங்கையிற் கலை வளர்ச்சி (1953) என்ற இரு நூல்களும், மற்றும் திராவிடச் சிற்பத்தால் ஈழச் சிற்பம் அடைந்த சிறப்பு (1942), அஜந்தா ஓவியங்கள் (1942), பல்லவர் ஓவியம் (1943), திராவிடச் சிற்ப வடிவங்கள் (1938), தமிழ் நாட்டில் ஓவியக்கலை (1950), யாழ்ப்பாணக் கலையும் கைப்பணிகளும் – அவற்றிற்குப் புத்துயிர்ப்புத் தருதலின் அவசியம் (1953) போன்ற கட்டுரைகளும் இவரது எழுத்துக்களில் முக்கியமானவை. இக்கட்டுரை களின் தலைப்புக்கள் வெறும் தலையங்கங்களாக மட்டுமன்றி நவரத்தினம் எவற்றைக் கலைவடிவங்களாகக் கருதினார், எந்த இடத்திற்கும் காலத்திற்கும் உரியனவற்றை மையப்படுத்தி அவற்றை இனங்கண்டார், இதனூடு எப்படித் தமிழ் இனத்தின் அல்லது திராவிடரின் அல்லது ஈழத்தின் கலை வடிவங்களின் 'வளர்ச்சியை', 'சிறப்பை' எடுத்துக்காட்டி 'புத்துயிர்ப்பளிக்க' முயன்றார் என்பதையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. அந்தவகையில் அவரின் தேசியவாத இலட்சியத்தையும் காலனித்துவம் மறுவடிவமைத்த கலைபற்றிய எண்ணக் கருவையும், சுவையையும் இவை ஒருங்கே பிரதிநிதித்துவம் செய்கின்றன. ஆனந்த குமாரசாமியின் எழுத்துக்களாற் கவரப்பட்டதாகக் குறிப்பிடும் நவரத்தி னம் குமாரசாமியின் கலைபற்றிய கருத்துக்களைத் தமிழ் மொழியினூடு மக்கள் மயப்படுத்த முயன்றார்.

காலனிய வகைப்பாடான இனத்துவத்தைக் கலையுடன் இணைத்துக் கலையை இனத்துவ அனுபவங்களின் வெளிப்பாடாகக் குமாரசுவாமி இனங்கண்டார் (1987). இதே அணுகுமுறையைக் கலைப்புலவரும் பின்பற்றி இனப்பற்றையும், கலைப்பற்றையும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்றைப் பிரிக்கமுடியாதபடி செய்து அதைப் புதிய தேசம் என்ற கட்டுமானத்துடன் தொடர்புபடுத்தினார். கலா நிலையத்தின் முதலாவது ஆண்டறிக்கையில் வெளிப்பட்டிருந்த இந்த விடயத்திற்கு ஒரு செயற்பாட்டு வடிவம் கலைப்புலவரின் எழுத்துக்களினூடு கிட்டியது.

கலைப்புலவர், தனது எழுத்துக்களில் கலையை இறந்த காலத்திற்குரிய தொன்றாகவே, தென்னிந்தியாவிற்கும், தென்னிலங்கைக்கும் உரியதாகவே எப்போதும் வரையறுத்தார். சமகால மாற்றங்களைக் குமாரசாமியின் வழியில்

அவரும் நிராகரித்தார்.[9] இதனால் அவரது கருத்துக்கள் பொதுமக்களுக்கு வரலாற்றுணர்வை அளித்தல் என்பதற்கப்பால், சமகாலக் கலைப்பயில்வு பற்றிய பரந்துபட்ட கலந்துரையாடல் ஒன்றுக்கு இட்டுச்செல்லத் தவறியது. இதனால் அவரது முயற்சிகள் பாடசாலை மாணவர்களுக்கான கல்வியூட்டும் திட்டம் ஒன்றாகப் படிப்படியாக மாற்றம்கண்டது. 'இலங்கையிற் கலை வளர்ச்சி' என்ற நூலுக்கு அவர் எழுதிய முன்னுரையில், இது சித்திரம் கற்பிக்கும் ஆசிரியர்களுக்கும், கற்கும் மாணவர்களுக்கும், ஏனைய மக்களுக்கும் உபயோகப்படக்கூடிய முறையில் எழுதப்பட்டுள்ளது என்கிறார் (நவரத்தினம் 1954 XIII). ஒருவகையில் உயர்ந்த தேசியவாத இலட்சியங்களுடனும், கற்பனை களுடனும் ஆரம்பமான முயற்சிகள் இறுதியிற் பாடசாலைக் கற்றல், கற்பித்தல் நடவடிக்கையாகப் பார்க்கும் தன்மையாக மாறுவதை இக்கூற்று வெளிப் படுத்துகின்றது. அந்தவகையில், இது தேசியவாத இயக்கத்தால் உந்தப் பெற்றுப் புத்தூக்கம்பெற்று இந்தியாவில் முன்னெடுக்கப்பட்ட, பிற கலைசார் நடவடிக்கைகளிலிருந்தும், இயக்கங்களிலிருந்தும் வேறுபட்டது.

கலாநிலையத்தில் அங்கத்தவராகப் பெரும்பாலும் பாடசாலை ஆசிரியர்களும், அதிபர்களும் விளங்கியதால் நிலையத்தின் செயற்பாடுகள் அவர்களின் ஓய்வுநேரச் செயற்பாடாகவே அமைந்திருக்க வாய்ப்புண்டு. இதனால் அவர்களின் நோக்கங்களைப் பள்ளிக்கூட வட்டகைக்கப்பால் கொண்டுவருதல் எந்தளவிற்குச் சாத்தியப்பட்டது என்பது ஒரு கேள்வியே. இதனால் அவர்கள் கனவுகண்ட இறந்தகாலப்பேற்றையும் அதனால் விளையும் அடையாளத்தையும் சமகாலக் கலைப்பயில்வின் கருத்தாடல்களுடன் இணைக்க அவர்களால் முடியாமற்போனது. இதனால் கலா நிலையமும் கலைப்புலவரும் போதனை முறைகளுக்குள் மட்டுப்பட நேரிட்டது. மறுபுறத்தே நடுத்தர வர்க்கம் இந்த எட்டு நிலையிலான கலையை அதன் அடையாளமாக உருவாக்கிக் கொள்ளத் தலைப்பட்டது. இன்னொரு முறையிற் கூறுவதானால், கலாநிலையத்தின் முயற்சிகள் இறந்தகாலக் கலைப்பேற்றைச் சமகாலக் கலைப்பயில்வுடன் இணைத்து, அதை வாழும் மரபாக்குவதற்குப் பதிலாக, அதனைத் தேசம் சம்பந்தப்பட்ட புதிய அடையாளம் ஒன்றாகப் படித்த நடுத்தர வர்க்கப் பிரக்ஞையுள் ஏட்டு நிலையில் அரும்பொருளாக்கம் செய்துள்ளது.

3.3. ஓவியம் – பயில்வும், ஆசிரியர் தொழிலும்

1920 இல் இலங்கைத் தீவு முழுவதற்குமான சித்திரப் பாடத்திற்கான அதிகாரியாக நியமனம் பெற்றுவந்த ஜேர்மனியரான C.F.வின்சரின்

தலைமைத்துவம் பாடசாலை மட்டத்திலும், தொழில்நுட்பக்கல்லூரி மட்டத்திலும், பொதுப் பயில்விலும் செல்வாக்குச் செலுத்திப் பல சமகாலப் போக்குக்கள் அறிமுகமாகக் காரணமாகியது (பண்டாரநாயக்க, வொன்சேகா 1998). ஓவியர் மொடிலியானியின் நண்பரும், பின் மனப்பதிவு வாதம் கொடிகட்டிப் பறந்த காலத்தில் பாரீஸ் நகரத்தில் வசித்தவருமான இவர் விக்ரோரிய, எட்வேடிய இயற்பண்புவாதத்தின் உள்ளூர்ப் போலிகளை உருவாக்கும் காலனிய மனோ பாவத்திற்கு எதிராக ஒரு வலுவான தலைமையை வழங்கினார் (தர்மசிறி: 1988). பிரித்தானிய இராச்சியத்தின் போஷிப்பிற் கற்றறிவுசார் மெய்ப்பண்புவாதத்தை உள்ளூரில் பரப்புவதை நோக்காகக்கொண்டு உருவான இலங்கைக் கலைச் சங்கத்திற்கு (Ceylon Society of Art) மாற்றாக உள்ளூர் கலை வெளிப்பாட்டின் தரத்தை மேம்படுத்தலை நோக்கமாகக் கொண்டு 1922 இல் பரீசிய நவீனவாத அணுகுமுறையைக் கொண்ட ஓவியர்களை ஒன்றிணைத்து, இலங்கைக் கலைக்கழகத்தை (Ceylon Art Club) தாபித்தார். இதில் டேவிட் பெயின்ரர், ஜஸ்ரின் தெரணியாகல, ஜோர்ச் கீற், W.A.G.பீலிங், D.லொக்குகே, J.D.A.பெரேரா, R.W.ஜெயசிங்க போன்றவர்களுடன் S.R. கனகசபை என்ற யாழ்ப்பாணத்தவரும் இடம்பெற்றிருந்தார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

1931 இல் கழக உறுப்பினர்களிடையே வின்சர் ஆற்றிய உரையில், " எமது ஊடகங்கள் வேறானவை, எமது நிலவரங்கள் வேறானவை, பொதுசனத்தின் தேவைகளும் வேறானவை. பொதுமக்கள் எமது படைப்புக்களை இரசிக்க மட்டுமல்லாமற் சென்ற காலத்தின் கலைகளையும் போதியளவு இரசிக்கும்படி பயிற்றப்படவும், அறிவூட்டப்படவும் வேண்டும். சென்றகாலக் கலை வெளிப் பாடுகள் அவற்றின் காலத்திற்கு வெளியே கலை வெளிப்பாடுகளாக இரசிக்கப் படவில்லை. அவை உண்மையிற் புனித சின்னங்களாகவும், பாரம்பரியச் சிறப்பின் குறிகளாகவுமே நோக்கப்படுகின்றன. கால வேறுபாடுகளுக்கும், நிலவரங் களுக்கும், தோற்றக் காட்சிகளுக்குமப்பால் பொலநறுவையிலும், அனுராதபுரத்தி லும் வெளிக்காட்டப்பட்டுள்ளதைப்போன்ற கலையின் சாசுவதமான பண்புகள் கற்கப்படவும், எமது வாழ்க்கைக்குள் சுவீகரித்துக்கொள்ளப்பட்டு அவற்றின் தொடர்ச்சி எட்டப்படவும் வேண்டும். மேலும் இத்தொடர்ச்சியானது கற்றறிவுசார் பெறுபேற்றின் இயற்பண்பு, வாழ்க்கைக்கு நேர்மையாக இருக்கும் வெளிப்புற அழகு, தரக்குறைவான இலயம் என்பனவற்றிலும் பார்க்க, நவீன கலையின் அலங்காரக் கருத்துருவிற்கு மிகவும் நெருக்கமானது (மேற்கோள்: ரசல் 1950: 68) என்றார். இதனூடு கலையைக் கலையாக நோக்குதல் என்ற நவீன கலையின்

சிந்தனை வலியுறுத்தப்படுவதுடன், மரபின் தொடர்ச்சியாக நவீனத்தைத் தொடரலும், நவீனத்தின் வெளிச்சத்தில் மரபைப் புரிந்துகொள்ளலும் கூட வலியுறுத்தப்படுகின்றது. இந்தப் புரிதலின் அடிப்படையிற் பொதுமக்களுக்கு அறிவூட்டுவதும் வின்சரின் கரிசனையாகக் காணப்படுகிறது. இவை ஆனந்தகுமாரசாமி போன்றவர்களின் முயற்சிகளில் இருந்து சற்று வேறு பாடானவை. அதாவது காலனியத்திற்கும், நவீனத்திற்கும் எதிரான நிலைப் பாட்டிற் கலையை இறந்தகாலத்திற்குள் சட்டகமிடப்படாமல் அதை உடனிகழ்காலத்தின் சவால்களின் முன்நிறுத்துதல் என்பதாக வின்சரின் கருத்துக்கள் அமைகின்றன. அவர் உள்ளூர் நிலபரங்களுக்குத் தற்சிறப்பான ஒரு நவீனத்தை வலியுறுத்தினார். அப்பேற்பட்ட நவீனத்திற்கான தேடலினூடே மரபை வாசித்தார். வின்சரின் இந்த மரபையும் நவீனத்தையும் பயில்வையும் பயிற்சியையும், வரலாற்றையும் சமகாலச்சவாலையும் ஒன்றிணைக்கும் கருத்துக்கள், 1938 இல் யாழ்ப்பாணத்தில் S.R. கனகசபை தலைமையில் உருவான வின்சர் கலைக்கழகத்திலும், 1943 இல் கொழும்பில் லயனல் வென்ற் இன் தலைமையில் உருவான 43 குழுவிலும் செல்வாக்குச் செலுத்தி இலங்கை நவீன ஓவியத்திற்கான கொள்கைப் பிரகடனமாக அமைந்தது.

இலங்கைக் கலைக்கழகத்தின் ஓவியச் செயற்பாடுகளாலும், வின்சரின் அணுகுமுறையாலும் கவரப்பட்டு S.R. கனகசபை[10] யாழ்ப்பாணத்தில் பாடசாலைச் சித்திரக்கல்விக்கு புத்தூக்கமளித்தார். யாழ் மாவட்ட பாடசாலைகளை ஒன்றிணைத்து 1931இல் இருந்து ஓவியக் காட்சிகளை ஒழுங்கு செய்தார். 1934இல் நிகழ்ந்த மூன்றாவது வருடாந்தக் காட்சியில் மாணவர்களினதும் ஆசிரியர்களினதும் ஆக்கங்களுக்கு மேலதிகமாக நவீன வாத ஓவியர்களான மனே, செசான், வன்கோ, கெகான், மத்திஸ், பிக்காசோ, ரெறன் போன்றவர்களின் ஓவியங்களின் அச்சடித்த பிரதிகளையும் காட்சிக்கு வைத்தார். இது வின்சரின் இதையொத்த முயற்சிகளை ஞாபகமூட்டும் அதேவேளை S.R.K இன் நவீன அணுகுமுறையையும் எடுத்துக்காட்டுகிறது. மேலும் இக்காட்சியில் பார்த்து வரைதல், 'தத்ரூபமாக' வரைதல் என்பதற்கு மேலாக கற்பனையாற்றலுக்கும் வெளிப்பாட்டு திறனிற்கும் முக்கியமளிக்கப் பட்டிருந்ததாகவும், ஆங்கில மற்றும் தமிழ் பாடசாலைகளிலேயே ஒரே மாதிரியாக உயர்ந்த தரம் பேணப்பட்டதாகவும் இக்காட்சியைப் பற்றிய அறிக்கையில் W.E.G பீலிங்[11] குறிப்பிட்டுள்ளார் (தி சிலோன் ரைம்ஸ் 18.04.1934).

யாழ்ப்பாணத்தில் வரைதல் ஆசிரியர்களின் சங்கம் (Drawing Teachers Union) 1924இல் அமைக்கப்பட்டபோதிலும், இது ஓவியத்துறை வளர்ச்சிக்காகப் பாடுபட்டதென்பதிலும் சித்திரபாட பள்ளி ஆசிரியர்களின் சம்பள முரண்பாட்டைத் தீர்ப்பதை நோக்கமாகக் கொண்டிருந்தது (தி சிலோன் டெய்லி நியூஸ் 03.05.1924). ஆனால் இத்துறைசார் வளர்ச்சிக்கு முன்வந்துழைத்த முதல் அமைப்பாக வின்சர் கலைக்கழகம் அமைந்தது. இது S.R.K இன் தலைமையில் W.E.G. பீலிங் ஆதரவுடன் 1938இல் உருவானது. பெரும்பாலும் ஆசிரியர்களைச் சமகாலப் போக்கின் வெளிச்சத்தில் பயிற்றுவிப்பதை நோக்கமாகக் கொண்டிருந்ததுடன், பலாலி ஆசிரியர் கலாசாலையில் விடுமுறைக்கால ஓவிய வகுப்புக்களை ஆசிரியர்களுக்கு நடாத்தியது (கிருஷ்ணராஜா 1997). அத்துடன் வருடாந்தம் பல்வேறு மட்டங்களில் ஓவியக் காட்சிகளை நடாத்தி 'ஓவிய வித்தகர்' என்ற பட்டத்தினையும் சிறந்த ஆசிரியருக்கு வழங்கியது.[12] தனிநபர் முயற்சியாக அமைந்த இவ்வமைப்பு 1964 இல் அதன் தாபகரின் மறைவுடன் மறைந்துபோனது. S.R.K. இன் முயற்சியால் அம்பலவாணர் இராசையா, கனகசபாபதி போன்ற பாடசாலை ஆசிரியர்கள் ஓவியர்களாகச் செயற்படவும், அறியப்படவும் வாய்ப்புக் கிட்டியது. எனினும் மறுபுறத்தே ஓவியத்தைத் தொழிலாக ஏற்காத, அதைப் பள்ளிக்கூடப் பாடமொன்றாகப் போதிக்கும், விடுமுறைக் காலத்தில் மட்டும் படம்வரையும் தொழின்மைசாரா ஆர்வலர்களான படைப்பாளிகளின் உருவாக்கத்திற்கு இது மறைமுகமாக வழி செய்தது. ஓவியத்தை அதன் பாரம்பரிய பயில்வு முறையில் இருந்தும் சமூகப் பின்னணியில் இருந்தும் பிடுங்கி அதைப் பயில்வு நிலையில் பேண முன்வராத, அரச உத்தியோக அபிலாஷைகளுடன் போட்டிபோட்ட நடுத்தரவர்க்க வேளாளரின்[13] உத்தியோகச் சந்தையினுள் மறுநடவு செய்யவே இது அதிகம் பங்களித்துள்ளது. இந்த மறுநடவின்போது ஓவியம் அதன் பயில்வுசார் அர்த்தத்தை இழந்து மேற்சாதியினர் பள்ளிகளிற் கற்கவும், கற்பிக்கவும் கூடிய ஒரு பாடமாக அர்த்தத் திரிபுபடலுக்குள்ளானது.

மறுபுறத்தில் 43 குழுவானது, கொழும்பில், முற்றுமுழுதாகத் தொழின்மை ரீதியாக ஓவியத்தைக் கைக்கொண்ட ஓவியர்களின் குழுவாக மலர்வுகண்டது. இதிலும் தொடக்ககால அங்கத்தவரான கனகசபை ஏக காலத்தில் இரு அமைப்பிலும் இயங்கியுள்ளார். எனினும் 43 குழுவின் இதர ஓவியங்களைப்போல முழுநேரப் படைப்பாளியாக அவர் வெற்றிபெறமுடியாது போயுள்ளதுடன், அவ்வமைப்பின் வருடாந்தக் காட்சிகளிலும் தொடர்ந்து பங்கு பெறமுடியாதும் போயுள்ளமை அவ்வமைப்பின் காட்சிகள் பற்றிய தகவல்களில் இருந்து

சிறுவர் ஓவியக் காட்சி, பரமேஸ்வராக் கல்லூரி. (நன்றி: தி சிலோன் ஒப்சேவர்) 28.03.1934

தெளிவாகிறது (வீரரத்தின 1993). கனகசபையால் ஊக்குவிக்கப்பட்டவருள் கனகசபாபதி ஒருவரே மேற்கொண்டு ஓவியத்திற் பயிற்சியைக் கொழும்பு ஓவியக் கல்லூரியிற் பெற்றதுடன், 43 குழுவின் காட்சிகளில் தனது ஓவியங்களைக் காட்சிப்படுத்தினார்[14]. இவரது ஓவியங்கள் அவற்றின் மேற்பரப்புத் தரத்திலும், பாணியமைப்பிலும் 43 குழுவுக்கு நிகரான ஒரு தரத்தில்வைத்து நோக்கப்படக்கூடியன. அந்தவகையில் S.R. கனகசபையை ஆரம்ப நவீனத்தின் பிரதிநிதியாகவும், கனகசபாபதியை நவீனத்தின் பிரதிநிதியாகவும், யாழ்ப்பாணத்து ஓவிய வரலாற்றில்வைத்து நோக்கலாம். எனவே, S.R.கனகசபை, கனகசபாபதி, அ.இராசையா போன்றோர் ஆசிரியர்களாக இருந்த அதேவேளை, குறிப்பிட்ட காலத்துக்குள் ஓவியர்களாகவும் பயில்வு செய்தது என்பது யாழ்ப்பாணத்து ஓவிய வரலாற்றில் புறநடைகளாக இனங்காணச் செய்துள்ளது.

4.காலனிய நவீனத்துவமும் கலை நடைமுறைகளும்

ஆசிய சூழ்நிலவரத்தில் பொதுவாக நவீனத்துவம் என்பது நகர வாழ்க்கை, முதலாளித்துவப் பொருளாதாரம், காலனியத்தினூடு கிட்டிய மேலைத்தேசப் பண்பாட்டுடனான நேரடித் தொடர்பு என்பவற்றால் ஊற்றெடுக்கும் ஒரு வகையான பிரக்ஞை நிலையாகும், ஒருவகையான சீவித்தல் முறையாகும். ஹரிங்ரன், நவீனவாதத்தைச் சில பரந்துபட்ட பொருளாதார, தொழில்நுட்ப,

எஸ்.ஆர்.கனகசபை (1901–1964) இருட்டடைப்பு (1948)
தைலவர்ணம் கன்வஸ்

க.கனகசபாபதி (1915–1995) படித்தல்
தைலவர்ணம் கன்வஸ்

மற்றும் அரசியற் போக்குகளால் மேற்கிளம்பும் ஒரு நிலபரமாகவும், இந்த நிலபரங்கள் சம்பந்தப்பட்ட குறிப்பிட்ட சில அணுகுமுறைகளாகவும் இனங் காண்கிறார் (2004). அந்தவகையில் நவீனத்துவத்தின் பெறுபேறான நவீனவாதம் என்பது காலனிய காலகட்டத்தில் கீழை நாடுகளில் மேற்குலக முகவர்த்துவத்தினூடுதான் உருவாகியது. எனினும் அதன் பெறுபேறுகள் எல்லாச் சமூகங்களிலும் ஒத்ததாகவும், மேலைத்தேச மூலங்களை அப்படியே மறு உற்பத்தி செய்வதாகவும் அமையவில்லை. மேலைத்தேச செல்வாக்குகளும், நிறுவனங்களும், கலைப்பாணிகளும், உள்ளூர்ப் பண்பாட்டின் இருப்பால் மறுவாசிப்பிற்குட் படுத்தப்பட்டு, தெரிவு செய்யப்பட்டு இயைபு படுத்தப்பட்டன. இச்செயற்பாட்டை, கிளார்க் 'ஆசிய நவீனவாதம்' என்ற தனது நூலில் relativisation என அழைக்கின்றார் (கிளார்க் 1998). அந்தவகையில், அப்பாத்துரை (1977: 36) வேறோர் சந்தர்ப்பத்தில் வாதிடுவதுபோல நவீனவாதமும், பதிவைப்பால் நிகழ்ந்தது என்பதிலும் உள்ளூர் அரசியற் பாத்திரங்களாலும் அவர்களது பார்வையாளர்களாலும், தமது தேவைகளின் அடிப்படையில் நிலைமாற்றப்பட்ட தால் நிகழ்ந்தது. எனவே நவீனத்துவம் என்பது ஒவ்வொரு பண்பாட்டிற்கும் சொந்தமானது. ஏனெனில், அது அவற்றின் சொந்தத்தேவையாக உள்ளது (கிளார்க் 1998). எனவே கிளார்க் வாதிடுவதுபோல, நவீனவாதமானது மேற்கு மையப்பட்டதோ அன்றி ஒற்றைத் தன்மையானதோவல்ல, அது பன்மைத் தன்மையானது; அது ஒவ்வொரு பண்பாட்டிற்கும் தற்சிறப்பானது.

இந்தப் பின்னணியில், காலனிய கால நவீன இந்தியக்கலை பற்றிப் பிரஸ்தாபிக்கும் பார்த்த மித்தர் மேலைத்தேயமயமாதலை நவீனமயமாதல் என்று கூறுவதினூடு இந்திய நவீனத்தை வடிவமைத்த மேலைத்தேயப்பாணியின் உள்வாங்குகை என்பதை அழுத்துகின்றார் (மேற்கோள் தாகுரா 1992 : 5). இக்கருத்துக்கு அப்பாற்சென்று இந்திய நவீனவாதம் என்பது காலனித்துவ வாதம் மற்றும் தேசியவாதம் என்பன ஒன்று மற்றையதுடன் ஊடாடியதின் வெளிப்பாடு எனத் தப்தி குகா தாக்குரா வாதிடுகின்றார். மேலும் சுவை, எதிர்பார்ப்பு , கருத்துநிலை என்பனவற்றில் நிகழும் பாரிய மாற்றப்படிமுறையின் ஒரு பகுதியாகவே ஓவியப்பாணி மற்றும் பிரதிநிதித்துவ முறையில் நிகழும் மாற்றங்கள் முக்கியத்துவத்தினைப் பெறுகின்றன என்கிறார் (தாக்குரா 1992 : 6). இதை இன்னொரு விதத்தில் சொல்வதானால் காலனியத்திற்குட்பட்ட நாடுகளில் நவீனத்துவம் என்பது மேற்கு மயப்படல் மற்றும் சுதேசமயப்படல் என்ற இருவழிப் படிமுறையினூடு உருவான இழுவையின் வெளித்தோன்றலாகும். இதுவே

பத்தொன்பதாம் இருபதாம் நூற்றாண்டு காலக் கலையில் பாணிமாற்றத்திற்கும் அணுகுமுறை மாற்றத்திற்கும் வழியமைத்தது.

பெரும்பாலான காலனியச் சமூகங்களில் நிகழ்ந்ததுபோலவே யாழ்ப்பாணத்திலும் நவீனமயமாதல் பல்வேறுபட்ட ஐரோப்பிய செல்வாக்குகளால் உந்தப்பெற்று அதன் விளைவால் உருவான உள்ளூர் பதிற்குறிகளின் ஊடாட்டத்தினால் நிகழ்ந்ததொன்று. காலனியம் தென்னிலங்கையில் அறிமுகம் செய்த பெருந்தோட்டப் பயிர்ச்செய்கை, வர்த்தகப் பொருளாதாரம், சாராயக் குத்தகை, கல்வி முதலியன முதலாளித்துவப் பொருளாதாரத்தையும் காலனிய நவீனத்துவத்திற்கான அடிப்படைகளையும் அங்கு தோற்றுவித்தன (ஜெயவர்த்தன 2000, றொபேட்ஸ் 1997). ஆனால் இப்பேற்பட்ட பொருளாதார அனுகூலங்கள் எதுவுமற்ற யாழ்ப்பாணத்தவருக்கு நவீனத்துவத்திற்கான முகவர் தனத்தை வழங்கிய பிரதான காரணியாகக் கல்வி காணப்பட்டது. இது மிஷனரிகளாலும், சைவ மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தினராலும் குடாநாடு முழுவதும் உருவாக்கப்பட்ட பள்ளிக்கூடங்களாற் சாத்தியமானது. வேறு தொழிற்றுறை வாய்ப்புக்கள் குறைந்த யாழ்ப்பாணத்திற் காலனிய அரசாங்கத்தில் வேலைபெறும் துருப்புச்சீட்டாகக் கல்விமாறி ஒரு தொழிற்றுறையாக வளர்ச்சியுற்றது (றொபேட்ஸ் 1997, நித்தியானந்தன் 2003). இந்த வாய்ப்புக்கள் சமூகத்தில் அதிக எண்ணிக்கையிலும் மேலாதிக்கத்திலும் இருந்த வேளாளருக்கே முதன்முதலில் கிட்டின. எனவே ஓவியமும் காலனிய நவீனத்துவத்தில், அசைவியக்கத்திற்கான வாய்ப்பாக வேளாளரால் மாற்றப்பட்டது. எனவே யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியத்தில் நவீனத்துவத்திற்கான அடிப்படையான மாற்றம் அது வேளாள மயப்படலுடன் நிகழ்கிறது. அதாவது சாயக்காரர், வண்ணார், பஞ்சகம்மாளர் என்ற சாதியினராலும், இந்தியாவில் இருந்து அவ்வப்போது வந்துபோன கைவினைஞர்களும் சம்பந்தப்பட்ட யாழ்ப்பாணத்துக் காண்பிய வெளிப்பாட்டினுள் காலனியக் கல்வியுனூடு கிட்டிய முகவர்த்தனத்தினால் வேளாளர் நுழைந்தனர்[15]. மேலும் ஏற்கனவே நாவலரின் புரட்டஸ்தாந்து சைவ உருவாக்கத்தில் வேளாளரிடம் தீண்டத்தகாதனவாக்கப்பட்ட ஓவியம் உட்பட்ட கலை வடிவங்கள் காலனியக் கல்வியினூடும், தொழில் சந்தையூடும் அறிமுகமாகியபோது அவர் களின் பதிற்குறி ஒன்றுடன்ஒன்று சம்பந்தப்பட்ட இருவேறு போக்குகளை உள்ளடக்கியதாக அமைந்திருந்தது.

1) காலனியத்திற்கு முற்பட்ட பிராந்தியத்தின் கலைப்பேற்றிற் காலனிய வாதிகளாற் போற்றப்பட்டவற்றில் தெரிவுசெய்யப்பட்டவை, தமது அக்கால பண்பாட்டு அடையாள அரசியலின் தேவைக்கேற்பத் தத்தெடுத்துக் கொள்ளல். இதிற் 'செந்நெறிக்குட்பட்டது' என்று சொல்லப்பட்ட கோயில்சார் கலைகளைத் தமது பாரம்பரியமாகச் சுவீகரித்துக்கொள்ளும் அதேவேளை அவற்றை உருவாக்கிய சாதிய, சமூக அடுக்கமைவில் தமக்குக்கீழான கைவினைஞரின் சாதியையும் அவர்களின் தொழிலையும் தொடர்ந்து இரண்டாம் நிலையில் வைத்து நோக்கல்.[16] பாரம்பரிய கலையை அழுத்தும் அதேவேளை அது சார்ந்த கலைப்பயில்வை அழுத்தாது விடுதல்; இதனால் கலையால் வரும் அடையாளத்தைத் தாம் உரிமைகோரும் அதேவேளை, தாம் அப்பேற்பட்ட பயில்வுகளில் இருந்து தொடர்ந்து தூரத்தைப்பேணல். இதனூடு 'ஆங்கிலேயருக்கு நிகராகத்' தம்மையும் போஷிப்பில் நாகரிகமடைந்த வர்களாகக் காட்டிக்கொள்ளல்.

2) ஓவியத்தைக் காட்சி வடிவமாகவோ அல்லது, பயில்வு சம்பந்தப்பட்டதாகவோ அன்றி, பள்ளிக்கூட வெளிக்குள் மட்டுப்படுத்தப்பட்ட படிக்கவும், படிப்பிக்கப்படவும்கூடிய ஒரு தொழிலாக இனங்காணல். கல்விசார் வெளிக்குள் ஓவியத்திற்குக் கொடுக்கும் முக்கியத்துவத்தை அதற்கு வெளியே அங்கீகரிக்காதுவிடல். தொடர்ந்து அதனை மதச் சடங்குகள் சம்பந்தப்பட்டதாகக் காணல். வேளாள நடுத்தர வர்க்கத்தின் இந்த இருமைப் பட்ட அணுகுமுறையானது, ஒருவகையில் பயில்வையும் கல்விச் செயற்பாட்டையும் இணைக்காது பேணியதினூடு தொடர்ந்து தக்கவைக்கப் பட்டது. இதனூடு ஓய்வூதியத்துடன் கூடிய அரச ஊதியம் பெறுவதற்கான வாய்ப்பும் தொடர்ந்து பேணப்பட ஏதுவானது. மறுபுறத்தில் இது குலத் தொழில்செய்யும் கைவினைஞர் பட்டடைகள், அவற்றிற்குரிய பாரம்பரியப் போஷிப்புக் கிட்டும்வரை தொடர்ந்து நீடிக்க வழிசெய்தது. எனவே பாடசாலை சித்திரக்கல்வி பாரம்பரிய பட்டடைகளில் கட்டமைப்பிலும் செயற்பாட்டிலும் கணிப்பிற்குரிய மாற்றங்கள் எதனையும் செய்யவில்லை. மேலும், இப்போக்கானது ஒட்டுமொத்தக் காண்பியக் கலையையும் இருமை நிலைக்குள் தள்ளியதுடன் தென்னாசியாவின் பிறபாகங்களில் ஓவியத்தில் நிகழ்ந்த தொழின்மை மயப்படல். கலைச் சந்தையின் உருவாக்கம், கலை வரலாற்றின் தேவையின் அதிகரிப்பு என்பன நிகழத் தடையாகவும் இருந்தது.

நவீன ஓவியம் என்பது ஒரு பெருநகரத் தோற்றப்பாடு (ஹரிங்ரன் 2004) என்ற வகையில் முற்றாகப் பெருநகரமாகக் கருதமுடியாத யாழ்ப்பாணத்தில், நவீன ஓவியத்திற்கான போஷிப்பும், அதற்கான பிற நிறுவன வெளிகளும்

எந்தளவிற்குச் சாத்தியப்பட்டன என்ற வினா ஓவியர்களின் உருவாக்கத்தைப் புரிவதில் தவிர்க்கமுடியாதது. எவ்வாறாயினும் அவ்வாறான வாய்ப்புக்கள் உள்ள கலை மையங்களை நோக்கி முழுநேரத் தொழின்மைசார் படைப்பாளிகளின் புலப்பெயர்வு என்பதும் நவீனவாதத்தின் இன்னொரு போக்காகும். ஆனால் சென்னையிலும், கொழும்பிலும் உள்ள ஓவியப் பள்ளிகளில் தொழின்மைசார் பயிற்சிபெற்ற யாழ்ப்பாணத்தவர், அந்நகரங்களில் உள்ள வாய்ப்பைப் பயன்படுத்தி ஓவியர்களாக இயங்காமல் யாழ்ப்பாணத்திற்குத் திரும்பி வந்து, அங்கு ஆசிரியர் தொழிலில் ஈடுபட்டனர். அல்லது வர்த்தக விளம்பரப் படங்கள் வரைந்தனர். எனவே தொழின்மை ஓவியர்களாக இருக்காமல் தொழிலின்மைசாரா ஆர்வலர்களாகவே மருவினர். ஆனால் காலனிய காலகட்டத்தில் தொழில் வாய்ப்பிற்காகத் தென்னிலங்கைக்கும், சிங்கப்பூர், மலேசியாபோன்ற இடங்களுக்கும் யாழ்ப்பாணத்தவர் புலம்பெயர்ந்துள்ளார்கள். இதற்குக் காலனிய நிர்வாக இயந்திரத்தில் அவர்களுக்குக் கிட்டிய வேலை வாய்ப்புக்கள் காரணமாக இருந்தன. இந்தப் பின்னணியில் யாழ்ப்பாணத்தவர் சித்திரப்பாட ஆசிரியர்களாகத் தொழில்புரியத் தென்னிலங்கைக்குச் சென்ற உதாரணங்கள் நிறையவே உண்டு.

மேலும் இக்காலப்பகுதியிற் சிங்கப்பூர், மலேசியா மற்றும் தென்னிலங்கையில் தொழில்புரிந்து ஈட்டிய பொருளாதாரம் உள்ளூரிற் கோயில்களிலும், பாடசாலைகளிலும், கல்வீடுகளிலும் முதலிடப்பட்டுப் பண்பாட்டு மூலதனமாக மாற்றப்பட்டது. ஆனால் இதன்போது ஓவியங்கள் எதுவும் கொள்வனவு செய்யப்பட்டதான தகவல்கள் இல்லை. பதிலாக ரவிவர்மாபோன்ற ஓவியர்களின் ஓலோகிராப் அச்சுப்படங்களே, அவற்றில் உள்ள 'எதிர்பார்க்கப் பட்ட இயற்பண்பிற்காகவும்', புராண உள்ளடக்கங்களுக்காகவும் கொள்வனவு செய்யப்பட்டன.[17] இது ஒருவகையிற் காலனியத்தால் மறுவடிவமைப்புச் செய்யப்பட்ட சுவை, தேசியவாதம் வரலாற்றில் இருந்து கற்பனைசெய்த அடையாளம் என்பனவற்றின் ஒன்றுகலத்தலாக அமைந்து வெகுசனமயப் பட்டதை எடுத்துக்காட்டுகின்றது. இப்பின்னணியில் தொழின்மை ஓவியர்களைப் போஷிக்கத் தகுந்த சுவையுணர்வுகொண்ட பார்வையாளர்கள்கூட உருவாகாமற் போயுள்ளதை மேற்கண்ட அவதானங்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

5. முடிவுரை:

எவ்வாறு பிற்கால யாழ்ப்பாணத்துச் சுவரோவியங்களில் மேலைத்தேய இயற்பண்பானது உள்ளூர் நிலபரங்களால் வடிவமைக்கப்பட்டனவோ அவ்வாறே

கலைக்கல்வியும், கலைவரலாறும், கலைவெளிப்பாடும்கூட மீள் வடிவமைக்கப் பட்டுள்ளன. இந்த மறுவடிவமைப்பானது பாரம்பரிய சாதிய அடுக்கமைவுகள், காலனியப் பொருளாதார வாய்ப்பு, காலனியக் கல்வி, மற்றும் புரட்டஸ்தாந்து தூய்மைவாதம், தேசியவாதத்தின் அடையாளம் பற்றிய கற்பனை, நடுத்தர வர்க்க ஏக்கங்கள் மற்றும் அபிலாஷைகள் எனப் பல்வேறுபட்டவற்றின் ஊடாட்டத்தால் நிகழ்ந்துள்ளது. இது யாழ்ப்பாணக் காலனிய நவீனத்துவ நிலபரங்களின் பெறுபேறாக நோக்கப்படலாம். யாழ்ப்பாணத்தில் விக்ரோரியக்கலை விழுமியத்தின் செல்வாக்கும், காலனிய பள்ளி ஓவியக்கல்வியும், பாரம்பரியக் காண்பிய வெளிப்பாடுகள் பற்றிய விழிப்புணர்ச்சியும், பரிசிய நவீனவாத அணுகு முறைகளும் ஒரு வகையில், ஓவியத்திற்குப் பதில் அச்சுப்படத்தையும், யதார்த்தத்திற்குப் பதில் பகட்டையும், ஓவியம் என்ற கலை வடிவத்திற்குப் பதில் சித்திரம் என்ற பள்ளிப் பாடத்தினையும், பயில்வுக்குப் பதிலாகப் பயிற்சியையும் தொழிலின்மைக்குப் பதில் தொழின்மைசாரா ஆர்வலர்களையும் முதன்மைப் படுத்தும் போக்கிற்கே இட்டுச்சென்றுள்ளன. இதனால் யாழ்ப்பாணத்து ஓவியத்தில் நவீனத்துவம் பற்றிய கவனத்தைக் குவிக்க வேண்டிய இடமாகவும் இது காணப்படுகின்றது.

பெரும்பாலும் வேளாளர்களான யாழ்ப்பாணத்து நடுத்தர வர்க்கத்தின் காண்பியக் கலைசார் முன்னெடுப்புகளாகக் கலாநிலையமும், வின்சர் கலைக்கழகமும் இயங்கின. இவை கலைபற்றிக் குறித்த சமூகத்தில், கருத்துருவ மற்றும் செயற்பாட்டு மட்டத்தில் நிகழ்ந்த நவீனமயமாதலை ஒருவகையிற் பிரதிநிதித்துவம் செய்கின்றன எனலாம். அந்த வகையில் மேலே எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளதுபோல சாதி மயப்பட்ட யாழ்ப்பாணத்துக் காண்பிய வெளியினுள் வரையறுத்த நிலையிற் போஷகர்களாக மட்டும் விளங்கிய வேளாளர்கள் ஆங்கிலக் கல்வியினூடு படைப்பாளிகளாக இயங்கச் சந்தர்ப்பம் கிடைத்தது. எனினும் இதை வேளாளர்கள் அரச உத்தியோகமாக அர்த்தப்படுத்திச் சமகாலத்திற்குரியதாக பரிவர்த்தனை செய்து கொண்டார்கள். எனவே யாழ்ப்பாணத்தில் ஓவியத்தில் நிகழ்ந்த நவீனமயப்படல் என்பது அது வேளாள மயப்படலுடனும், தொழின்மை சாரா ஆர்வலர் உருவாக்கத்துடனும் சம்பந்தப்பட்டது என நான் வாதிடுவேன். பஞ்சகம்மாளர் உட்பட வேளாளர் அல்லாத யாவரும் கல்வி வாய்ப்பினால் மேல்நிலை அசைவியக்கம் பெற்ற சந்தர்ப்பங்களில், அவர்களும் ஓவியத்தைப் பெரும்பாலும் அரச உத்தியோக மாகவே கண்டு 'நவ வேளாளர்களாக' உருப்பெற்றார்கள். இதனால் அதன் பயில்வுடன் சம்பந்தப்பட்ட வெளிப்பாட்டு 'அடையாளத்தைத்' தமது சமூக

மேலாண்மைக்குத் தடையாகக் கண்டார்கள். இதற்கு நவீனத்துவத்தால் மறுவடிவமைக்கப்பட்ட யாழ்ப்பாணத்துச் சமூகத்தினுள், அரச ஊழியருக்குக் கிடைத்த சமூக அங்கீகாரம் ஓவியருக்கு இல்லாதிருந்தது காரணமாகலாம். முரண்நகையாக, இறந்த காலத்தின் காண்பியப் பேறுகள் பண்பாட்டு அடையாளங்களாகத் தேசியவாதக் கருத்தாடல்களினூடும் பள்ளிப் பாடங்களினூடும் தொடர்ந்து போதிக்கப்படுகின்றன. இவற்றைத் தொடர்ந்து நம்புவதினூடும் கற்பதினூடும் ஓர் அடையாளம் 'கல்வி' 'கற்றவர்களுக்கு'க் கிட்டிக்கொண்டே இருக்கின்றது!

இக்கட்டுரை தொடர்பாகப் பயனுள்ள உரையாடல்களை நிகழ்த்திய பேராசிரியர் கா.சிவத்தம்பி அவர்களுக்கும், பா.அகிலன் அவர்களுக்கும் எனது நன்றிகள்.

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. நான் இங்கு ஓவியம் என்று சனரஞ்சகப் புழக்கத்தில் உள்ள படைப்புக்களைக் குறிக்கவில்லை. சுயவெளிப்பாடு என்ற நவீன கருத்தாக்கத்தின் அடிப்படையில் அவ்வாறு கருதிச் செய்யப்படும் கலையாக்கங்களையே இதனாற் குறிப்பிடுகின்றேன்.

2. இதுபற்றிய மேலதிக விவாதங்களுக்கு, பார்க்க : மித்தர் (1994)

3. எனது இக்கருத்திற்கு நான் கொப்பஸ்போமின் 'மீள் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட மரபு' என்ற கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளேன். விரிவான வாதத்திற்கு, பார்க்க: கொப்ஸ்போம் மற்றும் ரங்கர் (1983).

4. தஞ்சாவூர் ஓவியங்களின் பாணிரீதியான மற்றும் வரலாறு சம்பந்தப்பட்ட தகவல்களுக்குக் காண்க ; அப்பாசாமி (1980)

5. கம்பனி ஓவியங்கள் (கம்பனிக் கலம்) என்ற பதமானது, பிரித்தானியப் பிரசன்னத்தால் வளர்ந்துவந்த புதிய பரிசுப்பொருள் பண்பாடு, மாறிவந்த அழகியல் நியமங்கள், ஊடகப் பயன்பாடு என்பவற்றாற் பிறந்த 'பசார்' மற்றும் அரசவை ஓவியர்களால் உற்பத்திசெய்யப்பட்ட படைப்புக்களைக் குறிக்கின்றன. பிரித்தானிய ஊடுருவலின்போது இருப்புச் செய்த பிராந்திய அரசவைகளிலும், பிரித்தானிய ஆட்சியாற் புதிதாக மேற்கிளம்பிய குடியேற்ற நகரங்களிலும் காலனித்துவ எசமானர்களுக்காகக் காலனியத்திற்குட்பட்ட படைப்பாளி உருவாக்கிய படைப்புகளில் உள்ள ஆங்கிலோ இந்திய பாணியமைப்பைக் குறிக்க இப்பதம் கலைவரலாற்றாசிரியர்களாற் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

6. ராஜா ரவிவர்மா (1848 - 1906); நவீனம் நோக்கிய பயணத்தில் முக்கியமான ஓர் இந்திய ஓவியர். இந்தியப் பண்பாட்டு மறுமலர்ச்சியின் 'இறந்த காலத்தின் பொற்காலம்' என்ற கற்பனையை மேலைத்தேய உத்தி நுட்பத்தினூடு சாத்தியமாக்கினார். இந்தியப் புராண, இதிகாச உள்ளடக்கங்களை மேலைத்தேய இயற்பண்புவாதத்தில் எண்ணெய் வர்ண ஓவியங்களாகவும், ஓலோகிராப் பிரதிகளாகவும் உற்பத்தி செய்தார். இதனால் காலனித்துவ இந்தியாவில் மரபு, கதையாடல்முறை, ஓவியம் என்பன பற்றிய கருத்துக்கள் மாற்றப்பட காரணமாயின.

7. போதியூ, சுவை சமூக ரீதியாகக் கட்டமைக்கப்படுவதாகவும் அதனால் அது மக்களின் சமூக அந்தஸ்தைக் காட்டுவதாகவும் வாதிடுகிறார். எனவே சுவை என்பது குடும்பப் பின்னணி, குறிப்பிட்ட நபரின் கல்வித் தகுதி, அந்த நபரின் தொழிற்பின்னணி என்பவற்றின் செல்வாக்கிற்குட்பட்டது எனக் குறிப்பிடுகிறார் (போதியூ 1984).

8. 1954இல் இலங்கையின் கலை வளர்ச்சி என்ற நூல் வெளியீட்டின்போது "கலைப்புலவர்" என்ற பட்டத்தைப் பெற்றுக்கொண்ட க. நவரத்தினம் யாழ்ப்பாண மத்திய கல்லூரி, வணிகபாட ஆசிரியராகக் கடமையாற்றியவர். இவர் இலங்கை கொழும்பு அரும்பொருள் காட்சியகத்தில் நிர்வாகக்குழுவிலும் அங்கம் வகித்தவர். இவரது மனைவி மகேஸ்வரிதேவி 'தேசாபிமானி' என்ற பத்திரிகையை வெளியிட்டவரான தா.பொ.மாசிலாமணியின் மகளாவார். இவர் ரவீந்திரநாத் தாகூரின் சாந்திநிகேதனில் கல்வி கற்ற முதல் ஈழத்தமிழ் மாணவி என்பதுடன், இசை சம்பந்தப்பட்ட இரு நூல்களையும் எழுதியுள்ளார். யாழ் என்ற பாரம்பரிய இசைக்கல்வியை யாழ்ப்பாணத்தில் மீள வடிவமைத்து இசைத்தவர்.

9. நவரத்தினத்தின் எழுத்துக்களில் அவருக்குச் சமாந்தரமாக யாழ்ப்பாணத்தில் இருப்புச் செய்த வின்சர் கலைக்கழகம் பற்றியோ அல்லது தம்பித்துரை அவர்களாற் பின்னர் பதிவுசெய்யப்பட்ட பிற்காலச் சுவரோவியங்கள் பற்றியோ எந்தத் தகவலும் இல்லை.

10. S.R. கனகசபை (1901 - 64) புகழ்பெற்ற யாழ்ப்பாணத்து புகைப்படக்காரரான S.K.லோட்டன் மற்றும் மானிப்பாய் இந்துக்கல்லூரி அதிபர் V.வீரசிங்கம் என்போரால் தூண்டப்பெற்று 1919இல் சென்னை ஓவியக்கல்லூரியிற் சேர்ந்தார். சென்னை உயர் நீதிமன்ற நீதிபதி ராவ் பகதூர் மாசிலாமணிப் பிள்ளை இவரின் திறமையாற் கவரப்பட்டு அளித்த பண உதவியைக் கொண்டு தனது கலைக்கல்வியைப் பூர்த்தி செய்தார் (S.R.கனகசபை நினைவுக் கல்வெட்டு 29.03.1964). பின்னர் பரமேஸ்வராக் கல்லூரியில் ஓவிய ஆசிரியராக சேர். பொன். இராமநாதனால் நியமனம் செய்யப்பெற்றார். அதனைத்

தொடர்ந்து ஓவியப் பாடத்திற்கான வடமாகாணக் கல்வி அதிகாரியாகப் பணியாற்றியவர் (கிருஷ்ணராஜா 1997).

11. W.E.G.பீலிங், வின்சரினால் நிறுவப்பட்ட Ceylon Art Club இலும், 43 குழுவிலும் S.R.K. யுடன் அங்கம்வகித்த ஓவியர். வின்சரைத் தொடர்ந்து இலங்கை முழுவதற்குமான ஓவிய பாடத்திற்கான கல்வி அதிகாரியாக கடமையாற்றியவர். அவரது ஓவியங்கள் கனவடிவ வாதம் சார்ந்தவை (தர்மசிறி 1988).

12. ஆசிரிய கலாசாலையில் பயிற்சி பெற்ற பள்ளி (1930 - 32) ஆசிரியரான கோவைக்கிழார், க.இ. குமாரசாமி அவர்கள் க. அருந்தாகரனுக்கு வழங்கிய செவ்வியில் இதுபற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார் (யூலை 2008).

13. யாழ்ப்பாணத்துச் சாதியமைப்பில் வேளாளரே மேலாண்மையுடையோராயும் எண்ணிக்கையில் அதிகளவிலும் காணப்பட்டதாற் காலனியக் கல்வி வாய்ப்புக்களையும் அதிகம் பெற்றவர்களாகக் காணப்பட்டதுடன், காலனிய நடுத்தரவர்க்கத்தையும் அதிகம் வியாபித்தார்கள். வேளாளர் அல்லாதோர் கல்வி வாய்ப்பினூடு நடுத்தரவர்க்கத்தினுள் பிரவேசித்தபோது, அவர்கள் தம்மை வேளாளரின் சடங்காசாரங்களைப் பின்பற்றியதோடு தம்மை வேளாளராக அடையாளப்படுத்தவே விரும்பினர். இதனால் அமெரிக்க மானிடவியலாளரான பேனாட் பேட் தனிப்பட்ட உரையாடல் ஒன்றிற் கட்டுரை ஆசிரியருக்கு நகைச்சுவையாகத் தெரிவித்ததுபோல யாழ்ப்பாணத்தில் வேளாளர் என்பது ஒரு சாதியாக அல்லாமல் ஒரு வர்க்கமாகவும் பார்க்கப்படலாம்.

14. கனகசபாபதி கொழும்பில் ஓவியப்பயிற்சி பெற்ற காலப்பகுதியில் 43 குழுவின் வருடாந்தக் காட்சிகளில் ஒருமுறை பங்குபற்றியுள்ளார் (வீரரத்தின 1993).

15. ஆண்நிலைப்பட்ட யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தில், பல்வேறு பட்ட காண்பிய பொருட்களின் உருவாக்கத்தில் சாதிய எல்லைகளுக்கு அப்பால், வீடு என்ற வெளியைச் சுற்றி பெண்கள் ஈடுபட்டு வந்திருக்கிறார்கள். இவ் வெளிப் பாடுகளை வரலாற்று நிலைப்படுத்தலும், கோட்பாட்டு நிலைப்படுத்தலும் அத்தியாவசியமானது என்பதுடன் கலை பற்றிய கருத்தாடலில் தவிர்க்கவியலாத மறுபாதியுமாகும். இது பற்றிய விரிவான விவாதத்திற்கு இக்கட்டுரை போதிய இடம் தராது.

16. தச்சர், பொற்கொல்லர் என்பவர்களின் உற்பத்திகள், அவற்றின் கலை நயத்திற்காக இரசிக்கப்படுவதிலும், பயன்பாட்டு அடிப்படையிலும் மற்றும் சடங்கு நிலையான முக்கியத்துவத்தின் அடிப்படையிலுமே இன்றும் காணப்படுகின்றன. அல்லது அவர்களைப் போஷிப்பதாற் போஷகருக்குக் கிட்டும் பண்பாட்டு அடையாளம் என்பதே முதல் நிலைப்படுகிறது.

17. யாழ்ப்பாணத்துச் சனரஞ்சக ஓவியங்கள் பற்றி அறிந்துகொள்ளக் காண்க: சனாதனன் (2006a).

உசாத்துணை

நவரத்தினம், க

1954. இலங்கையில் கலை வளர்ச்சி. சுன்னாகம் : திருமகள் அழுத்தகம்.

நித்தியானந்தம், வி

2003. இலங்கை பொருளாதார வரலாறு : வடக்கு கிழக்கு பரிமாணம். யாழ்ப்பாணம்: உயர்படிப்புகள் கல்லூரி.

கிருஸ்ணராஜா ,சோ

1997. தற்கால யாழ்ப்பாணத்து ஓவியர்கள். திருநெல்வேலி: யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

சனாதனன், தா

2006a. ஈஸ்மன் கலர் பூசிய யாழ்ப்பாணத்து கடவுளர்கள்: சமகால ஓவியங்களின் காண்பிய அர்த்தமும் சனரஞ்சக நம்பிக்கையும். சசங்கப் பெரேரா (திரட்டு). இலங்கை சமூகத்தையும் பண்பாட்டையும் வாசித்தல் - தெரிவு செய்யப்பட்ட கட்டுரைகள். கொழும்பு: சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனம்.

2006b. பிற்காலத்து யாழ்ப்பாணத்து சுவர் ஓவியங்கள் - பாணியைச் சூழமைவுப்படுத்தல். காண்பிய பண்பாட்டிற்கான யாழ்ப்பாணக் கற்கைப் புலத்தின் கருத்துரை தொடரில் படிக்கப்பட்ட கட்டுரை(பிரசுரமாகாதது).

கைலாசபிள்ளை,த

1996. ஆறுமுகநாவலர். இலங்கை: இந்துகலாசாரத் திணைக்களம்.

தம்பித்துரை, ஆ

1982. பிற்காலத்து யாழ்ப்பாணத்துச் சுவரோவியங்கள். குரும்பசிட்டி: சன்மார்க்கசபை.

தமிழினி,கோ

2004. கலைப்புலவர் நவரத்தினத்தின் வரலாற்று எழுத்துக்களும், கருத்து நிலையும். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறைக்குச்

சமர்ப்பிக்கப்பட்ட கலைமாணி பட்டத்திற்கான ஆய்வுக்கட்டுரை (பிரசுரிக்கப் படாதது).

1932. முதலாம் ஆண்டறிக்கை. யாழ்ப்பாணம்: கலாநிலையம்.

1964. சித்திரவித்தியாதரிசி S.R.கனகசபை அவர்களின் சிவபதமடைந்தமையை நினைவுகூரச்செய்யும் திருமுறைப்பாக்கள். யாழ்ப்பாணம்: ஸ்ரீசண்முகநாத அச்சகம்.

Anderson,B
1991.Imagined Communities. Reflection on the origin and Spread of Nationalism.London & New York:Verso.

Appadurai,A
1997.Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Delhi: Oxford University Press.

Appasamy, Jeya
1980. Thanjavur Painting of the Maratha Period. New Delhi: Abinav Publication.

Bandaranayake ,Senake, Manel Fonseka
1996.Ivan Peries. Colombo: Tamarind publications(Pvt)Ltd.

Bourdieu,P
1984.Distinction;A Social Critique of the Judgement of Taste.London:Routledge and Kegan Paul.

Clark, John
1998. Modern Asian Art. Sydney: Craftsmen House, G+B Arts International.

Coomaraswamy, Ananda.K
1981. Essays in National Idealism. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publication Pvt.Ltd.

Dharmasiri, Albert
1988. Modern Art in Srilanka. The Anton Wickramasinghe Collection. Colombo: Associated News papers of Ceylon Ltd.

1993. Painting:Modern period(1815-1950). Archeological Survey centenary volume. Colombo: Department of Archeology.

Harrington, Astin
2004. Art & Social Theory. UK: Polity Press.

Hobsbawn,E.Ranger.T
1983.The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge university Press.

Jeyawadana,K
2000.Nobodies to Some bodies: the raise of the Colonial Bourgeoisie in Srilanka. Colombo: Social scientist association and Sanjeeva Books.

Michael, Robert
1997. Elite formation and Elites 1832-1931 In M. Roberts (eds) Srilanka collective Identities Revisited Vol 1.Colombo: Sarvodaya.

Mitter, Partha
1994.Art and Nationalism in Colonial India 1850-1922: Occidental orientation. Cambridge: Cambridge University Press

Russell, Martin
1950.George Keyt - Introduction and bibliographical note. Bombay: Marg Publication.

Sanaathanan,T
2004.Painting the Artist's Self Location, relocation and the metamorphosis. A paper presented at the Tamil Nationalism Conference. Colombo: ICES

Subramaniyan, K.G
1978. Moving Focus: Essays on Indian Art. New Delhi: Lalit Kala Akademi.

Thakurtha, Tapathi - Guha.
1992.The Making of a New 'Indian' Art: Aesthetics, and Nationalism in Bengal,1850-1920. Cambridge: Cambridge University Press.

Weereratne , Neville
1993.'43 Group: A Chronicle of Fifty Years in the Art of Srilanka. Melbourne: Lantana.

1953.The 43 Group tenth Anniversary. Times of Ceylon Annual.

வட இலங்கையில் மது விலக்குப் போராட்டம்

தமிழ் அரசியல் தலைமைத்துவமும், சமூக யதார்த்தமும் 1900-1936

சோமேசசுந்தரி கிருஷ்ணகுமார்

அறிமுகம்

மது என்பது வெறுமனே ஒரு குடிவகையோ – போதை தரும் பானமாகவோ மட்டும் இருக்கவில்லை. ஐரோப்பா மற்றும் ஆசியப் பிராந்தியங்களில் குறிப்பிட்ட சில வரலாற்றுக் காலகட்டங்களில் மது என்பது பெரும் அரசியல் சின்னமாக மேலெழுந்துள்ளது.

அது மதம் – அறவொழுக்கம் அல்லது நன்னடத்தை, தேசியம் – விதேசியம் – விடுதலை, சாதி – வர்க்க அடுக்கமைவுகள், மேலாண்மைகள் மற்றும் அவற்றிற்கிடையிலான மோதுகைகளின் கருத்தாடல் களங்களின் அங்கமாகவும், சுட்டியாகவும் இருந்துள்ளது.

சுருக்கமாக 'மது அரசியல்' என பெயரிடத்தக்க மேற்படி வரலாற்று போக்கினை இலங்கையில் – குறிப்பாக காலனிய இலங்கையின் தமிழ் சூழலில் வைத்து இக்கட்டுரை பார்க்க முயற்சிக்கிறது. எவ்விதம் 'மது விலக்குப் போராட்டங்கள்' தமிழ் அரசியல் தலைத்துவ உருவாக்கலில் பங்கேற்றுள்ளது என்பதை இக்கட்டுரை எடுத்துக்காட்ட முனைந்துள்ளது.

ஒவ்வொரு சமூகத்தவர் மத்தியிலும், போதையைக் கொடுக்கும் பொருட்களின் பாவனையானது வழக்கில் இருந்துள்ளது. அவ்வப்பிரதேசங்களில் வாழுகின்ற மக்கள், தாம் வாழ்ந்த சூழலிற் கிடைக்கின்ற பொருட்களில் இருந்து போதையைக் கொடுக்கும் பல்வேறுபட்ட பொருட்களைப் பெறக்கூடிய வழிமுறைகளை அறிந்திருந்ததோடு, வேண்டியபோது அவற்றைப் பயன்படுத்தியும் வந்துள்ளனர்.

இதனால், வெவ்வேறு சமூகத்தினர் தமது இயற்கை, 'கடவுள்' வழிபாடுகளின்போதும், இந்தப் போதைப் பொருட்களையும் பல்வேறு விதமாகப் பயன்படுத்தி வந்துள்ளனர். இருக்கு வேதத்திற் சோமபானத்தின்[1] பயன்பாடு

பற்றியும், அதனால் அனுபவிக்கப்படும் இன்பம் பற்றியும் பல பாட்டுக்களிற் கூறப்படுகிறது. கிறிஸ்தவத்தில் வைன் அருந்துதல் முக்கிய விடயமாகவுள்ளது. தமிழ்மக்கள் மத்தியிலும், கள் போன்ற மதுபானங்கள் 'கடவுள்' வழிபாடுகளின்போது படையல்களிலும், பாவனையிலும் இருந்து வந்துள்ளது. மனித சமூகத்தின் மேன்மையான வாழ்க்கைக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கும் சிந்தனைகள் உருவாகியபோது, போதைப் பொருட்களின் பயன்பாட்டை முற்றாகத் தடை செய்யும் போதனைகள் முன்வைக்கப்பட்டன.

தமிழ் மொழியில் உள்ள பௌத்த, சமண, சைவ அற நூல்களிற் போதைப் பொருளாகக் கொள்ளப்பட்டு, 'கள்ளுண்ணல்' நிராகரிக்கப்பட்டுள்ளது[2]. தமிழர் வாழ்ந்துவரும் பகுதிகளிற் பனை, தென்னை ஆகிய மரங்களில் இருந்து பெறப்படும் கள்ளும், அதிலிருந்து செய்யப்படும் வேறு போதைப் பொருட்களும் பாவனையில் இருந்து வந்துள்ளன. எனினும், பனை, தென்னை என்பவைகளிலிருந்து பெறப்படும் கள், கருப்பநீர் என்பவை மருத்துவ, உடல் நலத் தேவைகளுக்காகப் பருகத்தக்கது என்ற அபிப்பிராயம் பலரிடமும் இருந்து வந்துள்ளது. கருப்பநீர் உற்பத்தியானது பனங்கட்டி, கல்லாக்காரம் போன்ற இனிப்புப் பொருட்களின் உற்பத்திக்கு அவசியமான மூலப்பொருளாகவும் பயன்படுத்தப்பட்டது. இதனால் தமிழர் வாழ்ந்துவந்த பகுதிகளிற் கள்ளுண்ணாமையைக் கொண்டுவர கள் இறக்குவதைத் தடை செய்வதன் மூலம் நடைமுறைப்படுத்த முடியாத நிலையும், அது ஒருவரின் சுய விருப்பு அடிப்படையில் மாத்திரம் நடைமுறைப்படுத்தக்கூடிய விடயமாகவும் இருந்து வந்துள்ளது. ஆகவே, இங்கு சுயவிருப்பில் மாற்றம் ஏற்படுத்தும் போதனைகளாலேயே, கள்ளுண்ணாமையை நடைமுறைப்படுத்த வேண்டியதாக இருந்தது.

பௌத்தமதம் கள்ளுண்ணலை நிராகரித்திருந்த போதிலும், தென்னிலங்கையிற் பௌத்தமதத் துறவிப்பிரிவுகள் மத்தியில் கள்ளுண்ணாமை பற்றிய வாதப்பிரதிவாதங்கள் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் இடம் பெற்றிருப்பதனையும் அவதானிக்கத்தக்கது (இந்திரபாலா 2005: 258).

போர்த்துக்கேயர் ஆட்சிக்காலத்தில் பனை, தென்னைகளில் இருந்து கள் இறக்குவதும், கள்ளில் இருந்து பிற போதைப்பானங்கள் தயாரிப்பதும் வழக்கத்தில் இருந்துள்ளது (குயிறோஸ் 1930: 52). கத்தோலிக்க மதத்தை மக்களிடையே பரப்புவதில் தீவிர ஈடுபாடுகள் மேற்கொள்ளப்பட்ட போதிலும்,

சமூக நலன்கருதி, மதுபாவனையைக் கட்டுப்படுத்தலோ அல்லது மதுபானத் தடையோ, போர்த்துக்கேயரால் மேற்கொள்ளப்படவில்லை எனக்கூறலாம்.

டச்சு ஆட்சியாளர்களும் தமது நலன்களை மாத்திரம் கருதி, கிறிஸ்தவ மதத்தை ஒருவிதத்தில் பலாத்காரமாகப் பரப்பியபோதும், இலங்கைக்குச் சாராயத்தை அறிமுகப்படுத்தியதுடன், சாராயத்தை அரசுக்குரிய தனியுரிமை யாகவும் வைத்திருந்தனர். கள், சாராயம் விற்பனைசெய்யும் தவறணைகள், யாழ்ப்பாணப் பட்டணத்திலும், ஊர்காவற்றுறையிலும் பதினேழாம் நூற்றாண்டில் நிறுவப்பட்டிருந்தன (றி 1915: 11).

தமது ஆட்சியதிகாரநிலை நாட்டுகையைக் கருத்திற்கொண்டு கள், சாராய விற்பனை தொடர்பாக, ஒரு கடும் சட்டத்தினையும் டச் ஆட்சியாளர் புகுத்தியிருந்தனர். அச் சட்டமானது, டச்சுக் காலாட் படையினரும், கடற்படையினரும் தங்கும் கோட்டைக்குள் கள், சாராயம் என்பவைகளை எடுத்துச் சென்றோ அல்லது வெளியில் நின்று சுவருக்கு மேலாகவோ படையினருக்குக் கொடுக்கும் ஆண், பெண் சாதாரண பிரசையோ, அல்லது அடிமையோ, குற்றவாளியாவார். இக்குற்றத்தை முதலாவது தடவையாகச் செய்திருந்தால், அவரது ஒரு காது வெட்டப்பட்டு, ஒரு வருடம் விலங்கிடப்படுவார். தொடர்ந்தும் அக்குற்றத்தைச் செய்தால், இரண்டாவது காதும் வெட்டப்பட்டு இரண்டு வருடங்கள் விலங்கிடப்படுவார் (முத்துக்கிஷ்னா 1862: 14).

பிரித்தானிய ஆட்சியாளர்கள் போர்த்துக்கேயர், டச்சுக்காரர் போன்று மதமாற்றத்தைத் தீவிரப்படுத்தாதபோதும், ஆரம்பத்திற் கள், சாராய விற்பனையை, டச்சு ஆட்சியாளரைப்போல் தவறணைகளூடாக அனுமதித்து வருவாயைப் பெற்றுவந்தனர்.

1834இல் கொண்டுவரப்பட்ட சட்டஒழுங்கின்படி, சாராயம் உற்பத்திசெய்தல், விநியோகித்தல் என்பன அரச அனுமதியுடன் செய்யப்பட்டன. உத்தரவாதப் பத்திரம் பெற்றவர்கள் சாராயம் வடித்தனர். சாராய விநியோகம் மாகாண அடிப்படையில் ஏலத்தில் விடப்பட்டது. இதன்படி, கள் உற்பத்தி, விநியோகம் என்பன மேற்படி சட்ட எல்லைக்கு உட்படாதவையாக இருந்தன பெர்ணான்டோ 1970 : 10).

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் ஐரோப்பாவிலும், அமெரிக்காவிலும் 'மது விலக்கு' இயக்கங்கள் பெருமளவில் எழுச்சிபெற்றன. கைத்தொழில் வளர்ச்சி

காரணமாக தொழிலாளர்களும் பெருக்கமடைந்தனர். அவர்கள் மத்தியில் மதுபாவனை அதிகரித்திருந்த வேளையில், மதுவிலக்கு இயக்கங்கள் எழுச்சி பெற்றன (சிலோன் இன்ரிபென்ரன்ற் 12.09.1904). அவற்றின் மாதிரியைப் பின்பற்றி, மது விலக்குப் பற்றிய சிந்தனைகளும் செயற்பாடுகளும் ஏனைய நாடுகளிலும் பரவின.

இங்கு 'மதுவிலக்கு' என்றால் என்ன என்பது பற்றிச் சிறிது குறிப்பிடல் வேண்டும். ஆங்கிலத்தில் மது அருந்தாமையை குறிக்கப் பயன்படுத்தப்படும் 'temperance' எனக் குறிப்பிடப்படும் சொல்லிற்காக தமிழில் 'மதுவிலக்கு' என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இது மதுப்பாவனையை நிறுத்தல் அல்லது வரம்பிற்கு உட்படுத்தல் என்ற அர்த்தம் கொண்டதாகும் (ஹோண்பி 2000: 1580). பொது மக்கள் மத்தியில் மதுவிலக்கு என்பது மது ஒழிப்பு எனக் கருதப்படுவதுமுண்டு. 'மது பாவனைத்தடை' (total abstinance) 'மது ஒழிப்பு' (total prohibition) என்ற விடயங்கள் மது பாவனையை, சட்டரீதியாக, முற்றாகத் தடை செய்வதைக் குறிப்பனவாகும்.

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும், இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்திலும் எழுச்சிபெற்ற சமூக இயக்கங்களுள் 'மது விலக்கு' இயக்கம் முக்கியமான இடத்தினை வகிக்கின்றது. தென் இலங்கையில் இடம்பெற்ற மதுவிலக்கு இயக்கங்கள் பற்றியும், அதன் முக்கியத்துவம் பற்றியும் பல ஆய்வுகள் இடம் பெற்றது போன்று, அதே காலத்தில் வட இலங்கையில் இடம் பெற்ற மது விலக்குச் செயற்பாடுகள்பற்றி ஆராயப்படவில்லை. அந்தவகையில் ஓர் ஆரம்பகட்ட அல்லது முதனிலை ஆய்வாகவே இக்கட்டுரை அமைகின்றது.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் மது வியாபாரமும், பாவனையும் அரசியலாகவும், பௌத்த எழுச்சிக்குப் பயன்படுத்தும் சர்ச்சைக்குரிய விடயமாகவும் அமைந்தது. மேலும் இது கீழ் நாட்டுச் சிங்களவர் மத்தியில் அரசியல் அதிகாரத்தைக் கைப்பற்றவல்ல ஒருபுதிய வர்க்கம் உருவாகுவதைத் தடுக்கும் கருவியாகவும் பயன்படுத்தப்பட்டது. பிரித்தானிய காலனிய ஆட்சியின் காரணமாக ஏற்பட்ட பல்வேறு மாற்றங்களும், அபிவிருத்திகளும் மதுப்பாவனை அதிகரிப்பிற்குக் காரணமாக அமைந்ததோடு, அதற்கு எதிரான இயக்கங்கள் இடம்பெறவும் காரணமாக அமைந்தன.

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிற் பெருந்தோட்டப் பயிர்ச் செய்கையில் ஏற்பட்ட அபிவிருத்தி காரணமாக மதுப்பாவனை அதிகரிப்பு

ஏற்பட்டது. பெருந்தோட்டங்களிற் கூலிகளாகத் தொழில்செய்த பௌத்த சமயத்தவர்கள் மத்தியிலும், தென்னிந்தியாவில் இருந்து அழைத்துவரப்பட்ட கூலித்தொழிலாளர்கள் மத்தியிலும் மதுப்பாவனை அதிகரித்ததோடு, சமூகச் சீர்கேடுகளும் அதிகரித்தன. இது இயல்பான போக்கில் இருந்து விலகிச் செல்வதாக உணரப்பட்டது (சிலோன் இன்ரிபென்ரன்ற் 12.09.1904).

இதனால் ஒரு புறத்திற் சாராயக் குத்தகையாளர்கள் அதீத பொருளாதார இலாபம் பெற்றனர். மதுக் குத்தகைகள் பெருமளவிற் கத்தோலிக்க கரவ, பரவ, கீழ்நாட்டுக் கிறிஸ்தவ, கொய்கம ஜாதியினரது கைகளிற் பெருமளவில் இருந்தன. இக் காலகட்டத்திற்றான் தென்னிலங்கையிற் பௌத்த மீட்பு இயக்கமும் உத்வேகத்துடன் எழுச்சிபெற்றிருந்தது. ஆங்கிலம் கற்ற உயர் வகுப்பினர்களும், ஒருவித சமூக, அரசியல் இலாபங்கள் கருதி, மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளில் ஈடுபடுவதன் மூலம், தாம் சமூகப்பற்றுக் கொண்டவர்கள் என்பதை வெளிக்காட்ட எத்தனித்தனர். இத்தகைய நிலையில், ஆளும் வர்க்கங்கள் அனைவரதும் கவனத்தை ஈர்த்த விடயமாக, மதுப்பாவனை அமைந்தது. தென் இலங்கையில் பௌத்த மதத்தை மையப்படுத்திய உணர்வு பிரித்தானிய காலனிய ஆட்சியை, கிறிஸ்தவ, அந்நிய, ஆட்சியாக இனங் காட்டுவதற்கான ஒரு சாதனமாக மது விலக்கு அடையாளம் பயன்படுத்தப்பட்டது (சில்வா 1981 : 350–351). ஆனால், வடக்குக் கிழக்கின் நிலைமைகள் தெற்கிலிருந்து சற்று வேறுபட்டே காணப்பட்டது.

இலங்கையில் மது விலக்குப் போராட்டம் இரண்டு பிரதான கட்டங்களைக் கொண்டதாக அமைந்திருந்தது. முதலாவது 1904 ஆம் ஆண்டளவிலும், மற்றையது 1912 ஆம் ஆண்டிலிருந்தும் இடம்பெற்றது.

முதலாவது மது விலக்கு அலை:

1904 ஆம் ஆண்டளவில் இடம்பெற்ற முதலாவது கட்டமானது, மது பாவனையைக் கட்டுப்படுத்தும் அடிப்படை நோக்கம் கொண்டதாக அமைந்திருந்தது. மதுவிலக்கு அறைகூவலானது, மதுப்பாவனை விடயத்தில் அரசாங்கம் பொருத்தமான நடவடிக்கைகளைச் செய்ய வேண்டும் என்பதை எதிர் பார்ப்பதாக அமைந்தது. அவர்கள் குறிப்பாக எத்தகைய சீர்திருத்தங்கள் செய்யப்படவேண்டும் என்பதை வலியுறுத்திக் கூறியிருக்கவில்லை. சிறியதும் பெரியதுமாக கொழும்பிலும் பிற பகுதிகளிலும் பல மதுவிலக்குக்கூட்டங்கள் இடம்பெற்றன. அவற்றுள் 20,000 மக்கள் காலிமுகத்திடலில் கலந்துகொண்ட

சேர் பொன் இராமநாதனால் தலைமை தாங்கப்பட்ட கூட்டம் முக்கியமானது. இக்கூட்டத்தில் ஒல்கொட் அவர்களும் கலந்துகொண்டார்கள் என்பதை சிலோன் இன்ரிபென்ரன்ற் பதிவுசெய்துள்ளது. (சிலோன் இன்ரிபென்ரன்ற் 12.09.1904). இவ் வேளையில் ஆள்பதியாகப் பதவி வகித்த மக்கலம் (Sir Henry Maccallum), 1908 ஒக்டோபரில் மதராஸ் மாகாணத்தில் நடைமுறையில் இருந்த முறைமையினை இலங்கையிலும் அறிமுகப்படுத்தலாம் எனக் குறிப்பிட்டிருந்தார் (பெர்னாண்டோ 1970 : 1). மதராஸ் முறையை ஒட்டிய முறை உருவாக்கப்பட்டுச் சட்ட சபையில் ஆராயப்பட்டது. இதனைத் தொடர்ந்து, 1834 தொடக்கம் அமுலில் இருந்த சட்டம் கைவிடப்பட்டுப் புதிய மதுப்பானவகைச் சட்டம், 1912இல் நடைமுறைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டது. இப்புதிய முறையிற் பின்வரும் பிரமாணங்கள் அமைந்திருந்தன:

1. சாராயம், கள் ஆகியவற்றின் விற்பனை முற்றுமுழுதாகத் தனித்தனியாக இடம்பெறல்:
2. சிறுசிறு அளவிற் பல்வேறு இடங்களில் பானை, வடிமூலம் செய்யப்படுகின்ற சாராய வடிமுறையை நீக்கும் வகையிற் கூடிய அளவு சாராயத்தை வடிக்கக்கூடிய குறைந்த எண்ணிக்கையிலான பெரிய வடிசாலைகளை உருவாக்குவதிற் கவனம் செலுத்துதல்:
3. பாவனைக்கு விடப்படும் முன்னர், சாராயத்தினை கலன் அடிப்படையில் வரிவிதிப்பிற்கு உட்படுத்துதல்
4. ஒப்பந்த அடிப்படையில் விநியோகம் செய்யும் வகையில், இலங்கையைப் பகுதிகளாகப் பிரித்தல்:
5. பத்திரத்தினாற் காக்கப்பட்ட குதங்களில் இருந்து, ஒப்பந்தம் செய்யப்பட்ட பகுதிகளுக்குச் சாராயத்தினை விநியோகித்தல்;
6. ஒவ்வொரு தவறணையும் தனித்தனியாக ஏலத்திற்கு விடப்படல்:
7. இப்புதிய முறையை நடைமுறைப்படுத்துவதற்கான மதுவரித் திணைக்களம் ஒன்றை உருவாக்குதல்.

இந்தப் புதிய விதிமுறைகள் (பருவ அறிக்கை 1933 : 12) காரணமாகப் பல்வேறு தரப்பினரும் அதிருப்தி கொண்டனர். குறிப்பாக முதலாவது விதியின்படி சாராயம், கள் ஆகியவற்றின் விற்பனையானது வேறுவேறாக்கப்பட்டமை காரணமாக, சாராயக்கடைகளிற் கள்ளை விற்பனை செய்தபோது கள்ளைப் பின்தள்ளுவதன் மூலம் கூடியளவு சாராயத்தை விற்பனை செய்த சாராய வியாபாரிகள், அந்தவழியிலான இலாபத்தினை இழந்தனர். இதுவரை காலமும்

சாராயக்குத்தகை மூலம் பொருளாதார, சமூக முன்னேற்றம் கொண்ட வகுப்பினரின் எழுச்சி இதன்மூலம் கட்டுப்படுத்தப்பட்டது.

இதுவரை சட்டத்தினாற் கட்டுப்படுத்தப்படாத கள் விநியோகம், கள் இறக்கும் தொழிலில் ஈடுபட்டவர்களையும் பாதித்து. கள் இறக்குவோர் தத்தம் வீடுகளில் அல்லது வசதியான இடங்களில் கள்ளை விற்றுவந்திருந்தனர். இப்பொழுது ஏலத்திற் குத்தகை செலுத்தி, அனுமதி பெற்ற இடங்களிற் கள்விற்பனை செய்ய வேண்டியதாக இருந்தது. இது, கள் வியாபாரமூடான பொருளாதார இலாபத்தினைச் சிறிய எண்ணிக்கையானவர்களது கைகளிற் குவியச் செய்தது. மறுபுறத்தில், தவறணைகளில் சென்று கள் அருந்துவதைக் கௌரவக் குறைவாகக் கருதியவொரு பகுதியினரும், புதிய மாற்றத்தை விரும்பவில்லை.

சாராய விநியோகத்திலும், குத்தகை முறையிலும் கொண்டுவரப்பட்ட மாற்றங்கள், மதுவிலக்கில் ஈடுபட்டவர்களுக்கு ஒருவகையில் திருப்தி கொடுப்பதாக இருந்தது. ஆனால், குறிப்பிட்டவொரு ஒப்பந்தப் பகுதியில் எத்தனை தவறணைகள் வைக்கப்படமுடியும்; எவ்வெவ்விடங்களில் தவறணைகளை வைக்கமுடியாது என்பவைகள் வரையறை செய்யப்படாத நிலையானது. பிரச்சினைகள் உருவாகக் காரணமாக இருந்தன. மறுபுறத்தில், கள் வியாபாரத்திற்கெனத் தனியே விற்பனை நிலையங்கள் அல்லது தவறணைகள் திறக்கப்பட்டபோது, மது விற்பனை நிலையங்கள் அதிகரித்தன. இதனால் மதுவைப் பெறுவது எவர்க்கும் இலகுவானதாக இருந்தது. இம்முறையானது மதுப் பாவனையாளர்களை அதிகரிக்கச் செய்யும் என்ற அச்சம் ஏற்படச் செய்தது.

இரண்டாவது மது விலக்கு அலை

கள் தனியான தவறணைகளில் விற்பது பற்றிய சட்டம் கொண்டு வருவதற்கு முன்பாகவே கள்ளுத் தவறணைகள் திறக்கப்பட்டிருந்தன. புதிய சட்டத்தின்கீழ், மேலதிகமாகவும் கள்ளுத் தவறணைகள் திறக்கப்பட்டன. ஆனால், ஆள்பதி மக்கலம் கள்ளுத் தவறணைகளை அதிகரிப்பதன்மூலம் செறிவு கூடிய மது வகைகளின் பாவனை குறைக்கப்படும் என நியாயப்படுத்தினார். ஆனால், கள்ளையும் வருமானத்திற்கு உரியதாக்கும் நோக்கம் அவருக்கு இருந்தது என்ற கருத்தும் உண்டு. மதராஸ் முறை இலங்கையருக்குப் பிடித்தமான

தாக இருந்த போதிலும், கள்ளுக் கடைகள் தனியாகத் திறக்க வழி செய்தமை அதிக விமர்சனத்திற்கு உள்ளாக்கப்பட்டது (பெர்னாண்டோ 1970 : 6).

புதிய முறையில் அதிருப்தி கொண்ட மதுவிலக்கு இயக்கத்தவர்கள், மீண்டும் அரசாங்கத்திற்கு எதிர்ப்புக்களை வெளிப்படுத்தத் தொடங்கினர். ஆங்கிலக் கல்வி கற்ற உயர்வகுப்பினர்களும், பௌத்த மதத்தைப் புத்தூக்கம் பெறச் செய்வதில் ஈடுபட்ட மத அபிமானிகளும் அரசாங்கத்தை விமர்ச்சிக்கக் கூடிய ஒரு சந்தர்ப்பமாக இதனைப் பயன்படுத்தினர். இங்கு மதம் மக்களை ஒருங்கிணைக்கக் கூடிய சக்தியாகச் செயற்பட்டது. அரசாங்கம் மதுப்பாவனை விடயத்திற் கட்டுப்பாடுகள் விதிக்க வேண்டும் என்ற வகையிலும், அரசாங்கத்திற்குக் கூடுதலான அழுத்தம் பிரயோகிக்கும் வகையிலும் கண்டனக் கூட்டங்களையும், பேரணிகளையும் இவர்கள் நடாத்தினர் (பெர்னாண்டோ 1970 :5–17).

பல்வேறு அமைப்புக்களும், சங்கங்களும் புதிய மதுச்சட்டத்தின் குறைபாடுகளைச் சுட்டிக்காட்டி, மனுக்களை அனுப்பி வைத்தனர் மதக் குழுக்களும், மத குருமார்களும் மேற்படி சட்டத்திற்கு எதிர்ப்புத் தெரிவித்து விண்ணப்பங்கள் அனுப்பினர். 4,478 பௌத்த குருமார்களின் கையொப்பங்கள் கொண்ட விண்ணப்பம் அரசாங்கத்திற்கு அனுப்பப்பட்டது. பெருமளவு வெளிநாட்டு மிஷனரிமார்களும், இலங்கையின் உயர் வகுப்பினர்களான சட்ட வல்லுனர்கள், மருத்துவர்கள், பெரும் நிலச் சொந்தக்காரர்கள் ஆகியோருமாக, 236 பேர்களின் கையொப்பம் கொண்ட மற்றுமொரு மனுவும் அனுப்பி வைக்கப்பட்டிருந்தது (பெர்னாண்டோ 1970 : 6).

இதனாற் பிரித்தானிய அரசாங்கம் மதுவிலக்கு இயக்க நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்ட உள்ளூர்த் தலைவர்களை அதிகமாகச் சந்தேகித்து வந்தது. 1913 இல் அரசாங்கம் வெளியிட்ட புதிய சட்டம் அரசாங்க சேவையில் உள்ளவர்கள் மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளிற் பங்குபற்றுவதைத் தடைசெய்தது (பெர்னாண்டோ 1970: 7) . இந்த நடவடிக்கையானது "புதிதாக எழுச்சி பெற்றுவந்த மத்தியதர வகுப்பினரின் பலத்தினைச் சிதைக்கும் வகையில் மேற்கொள்ளப்பட்டது" என டீ.பி. ஜயதிலக்க குறிப்பிட்டிருந்தார். இந்தச் சட்டத்திற்கெதிராக இலங்கையிலும் பிரித்தானியாவிலும் காட்டப்பட்ட எதிர்ப்புக்களின் பின்னர், இந்தச் சட்டம் நீக்கப்பட்டது (பெர்னாண்டோ 1970 : 10).

மதுவிலக்கு நடவடிக்கையாளர்கள் இங்கிலாந்து சென்று நேரடியாக, குடியேற்ற நாட்டு அரசாங்கக் காரியதரிசியிடம் கலந்துரையாடியிருந்தனர். அரசாங்கக் காரியதரிசி அங்குசென்ற குழுவினர் முன்வைத்த கருத்துக்களை நிராகரித்ததோடு, "கள் சட்டபூர்வமான முறையிற் கிடைப்பதற்குப் புதிய முறை உதவுகின்றது" எனவும், "இது மது பாவணையாளர்களின் தொகையை அதிகரிக்கச்செய்யும் என்ற கருத்தினை ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது" எனவும் குறிப்பிட்டிருந்தார் (பெர்னாண்டோ 1970 : 7).

இதற்கான முடிவைத் தீர்மானிப்பதில் இலங்கையின் ஆள்பதிக்கும், குடியேற்ற நாட்டுச் செயலாளருக்கும் இடையிற் கருத்து முரண்பாடுகள் காணப்பட்டன. ஆள்பதி மக்கலம், "சாராயக் குத்தகையாளர்கள் தமது மேலதிக வருமானம் பாதிக்கப்படுவதாலேயே புதிய கள்ளுத்தவறணைகளை எதிர்க்கின்றார்கள்" எனக் குறிப்பிட்டிருந்தார் (பெர்னாண்டோ 1970 : 7,8). எவ்வாறாயினும், 1913 ஆம் ஆண்டு தொடக்கம், ஆலோசனைச் சபைகள் உருவாக்கப்பட்டுச் செயற்பட்டு வந்தன.

ஆலோசனைச் சபைகளில் நம்பிக்கை இல்லாதிருந்த மதுவிலக்கு இயக்கத்தினர், 'உள்ளூரவர் விருப்பு' என்ற கோரிக்கையினைப் பலமாக முன் வைத்தனர். ஒரு பிரதேசத்தில் வாழ்கின்றவர்கள் தம் பகுதியில் தவறணை அமைக்கலாமா, இல்லையா என்ற முடிவை மேற்கொள்வதற்கான வழிமுறை இதுவாகும். இலங்கைத் தலைவர்கள், இக்காலகட்டத்தில், அவ்வப் பிரதேசங்களில் வாழும் மக்களுக்கு இந்த உரிமையை வழங்கவேண்டும் என்றே அரசாங்கத்திடம் கேட்டனர் (பெர்னாண்டோ 1970 : 8).

மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளில் ஈடுபட்ட தலைவர்கள் தாம் நடத்திய கூட்டங்களிலும், பேரணிகளிலும், அரசாங்கத்தை விமர்சிக்கும் பேச்சுக்களையும் நிகழ்த்தியிருந்தனர். இவை, மது விலக்கில் ஈடுபட்டவர்கள்மீது அரசாங்கம் சந்தேகம் கொள்வதற்கு இடமளித்தது. 1915 ஆம் ஆண்டில், சிங்கள முஸ்லிம் கலவரம் இடம்பெற்ற வேளையில், மதுவிலக்கு இயக்கத் தலைவர்கள் யாவரும் கைது செய்யப்பட்டுச் சிறையில் அடைக்கப்பட்டனர். அதனைத் தொடர்ந்து, கடந்த காலங்களில் அரசியல் அதிகாரங்களைத் தமது கைகளிற் பெற மறை முகமாக முற்பட்டிருந்த இத்தலைவர்கள், அரசியல் சீர்திருத்தத்தினை நேரடியாகக் கோரும் அமைப்புக்களை உருவாக்கிக் கொண்டனர். தமது கோரிக்கைகளையும் முன்வைக்கத் தொடங்கினர். 1921 – 1924 ஆகிய ஆண்டுகளிற் கொண்டுவரப்பட்ட அரசியற் சீர்திருத்தங்களின் காரணமாக அரசியலில் அதிக பிரதிநிதித்துவம் வழங்கப்பட்டதைத் தொடர்ந்து உயர் குழாத்தினரின் மதுவிலக்கு இயக்கம் மீதான ஈடுபாடும் குறைவடைந்தது (பெர்னாண்டோ 1970 : 7).

நாட்டில் ஏற்பட்டிருந்த அதிருப்தியைக் கருத்திற்கொண்ட அரசாங்கம், மது உற்பத்தி, விற்பனை, ஆகியவை குறித்து ஆராய்வதற்கான ஒரு ஆணைக் குழுவினை நியமித்தது. இவ்விசாரணைக் குழுவில் டபிள்யூ. ஏ. டி. சில்வா, அ. கனகசபை ஆகிய உள்நாட்டவர்களும் இணைத்துக் கொள்ளப்பட்டிருந்தனர் (பெர்ணாண்டோ 1970 : 15). இந்த ஆணைக்குழுவின் பரிந்துரைகளில் முக்கியமான தாக, ஒரு பிரதேசத்தின் வீதிவரி செலுத்துவோரில் 75 சத வீதத்தினர் எதிர்ப்பார்களாயின், அப்பிரதேசத் தவறணை நீக்கப்படல்வேண்டும் எனக் கூறப்பட்டிருந்தது. இது அரசாங்கத்தினாலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டது. இந்த உரிமை ஆரம்பத்தில் வெளிநாட்டு மது வகைகளுக்கெதிராகவும், 1918 இல் சாராயத்திற்கு எதிராகவும், 1919 இல் கள் தவறணைகளுக்கெதிராகவும் நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டது (பெர்ணாண்டோ 1970 : 15).

ஆனால், 'உள்ளூரவர் விருப்பு' என்ற உரிமை அரசாங்கத்தினால் வழங்கப்பட்டபோது, மக்கள் மதுவிலக்கிற்குச் சார்பாக இருக்கின்றார்கள் என்பதை நியாயப்படுத்தவேண்டிய அவசியம், மதுவிலக்குச் சார்பாகச் செயற்பட்டவர்களுக்கு ஏற்பட்டது. 'உள்ளூரவர் விருப்பு' அடிப்படையில் தவறணை ஒன்றை நீக்குவதற்கான 75 சதவீத வாக்கினைப் பெறுவது என்பது, மதுவிலக்கு ஆர்வலர்களுக்கு மிகவும் கஷ்டமானதாகவே இருந்தது. அதனால் கொழும்பு மதுவிலக்குச் சங்கம் "வாக்களிக்க வந்தவர்களின் எண்ணிக்கையில் அரை வாசிப்பகுதியினருக்கு மேற்பட்டோர் விரும்பும் பட்சத்தில், தவறணைகளை நீக்குவதற்கான வாய்ப்பு வழங்கப்படவேண்டும்" எனக் கோரினர். இராமநாதனும் இதே போன்றதொரு கோரிக்கையினைச் சட்ட சபையில் முன்வைத்தார் (பெர்ணாண்டோ 1970 : 16). ஆனால், இவை இரண்டும் வெற்றி பெறவில்லை.

இதன் பின்னர், அரசாங்கமே முன்வந்து, 1921 ஆம் ஆண்டிலும், 1925 ஆம் ஆண்டிலும் சில முக்கியமான மாற்றங்களை ஏற்படுத்தியது.

வட இலங்கையில் மதுவிலக்கு:

இலங்கையில் முதலாவது மது விலக்குக் கூட்டமானது, யாழ்ப்பாணத்தில் அமெரிக்க மிஷனரிமார்களால் 1834 ஆம் ஆண்டிலேயே நடத்தப்பட்டிருந்தது (மாட்டின் 1923 : 194) எனவும், இலங்கையில் முதலாவது மதுவிலக்குச் சங்கம் 1836 பெப்ரவரி 06 இல் அமைக்கப்பட்டது எனவும், ஜோன் என்பவரால் எழுதப்பட்ட நூலில் கூறப்பட்டுள்ளது (மாட்டின் 1923 : 18). எனினும், 1834 ஆம் ஆண்டிலேதான் முதலாவது மது விலக்குச் சங்கம் யாழ்ப்பாணத்தில் அமைக்கப்பட்டது எனவும், 'கீழைத்தேச மது விலக்கு நியாய துரந்தரன்' என்ற பத்திரிகை இச்சங்கத்தினால் வெளியிடப்பட்டு, இலங்கை இந்தியா ஆகிய பகுதிகளெங்கும் அனுப்பப்பட்டன எனவும் சி.டி. வேலுப்பிள்ளை குறிப்பிட்டுள்ளார் (வேலுப்பிள்ளை 1922 : 14).

தென்னிலங்கையில் ஏற்பட்டது போன்ற பொருளாதார மாற்றங்கள் வட இலங்கையிற் பிரித்தானியர் ஆட்சிக்காலத்தில் இடம்பெறவில்லை[3]. மதுப்பாவனை அதிகரிப்பும், அதனால் ஏற்படுகின்ற கெடுதல்களும், இங்கு பெருமளவில் இடம் பெறவில்லை. வெளிநாட்டு மதுப்பாவனையானது வட பகுதியில் மிகவும் குறைவாகவே காணப்பட்டமையால், மதுக் குத்தகையானது அதிக லாபம் கிடைப்பதற்கான வழியாகவும் அமையவில்லை எனலாம்.

எனினும், இங்கும், இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் இருந்து மது விலக்குப் பற்றிய விழிப்புணர்வை ஏற்படுத்துவதற்கான கூட்டங்கள் இடம்பெற்று வந்தன.

1904 ஆம் ஆண்டளவில் முதலாவது மதுவிலக்கு தென்இலங்கையில் மிகவும் உத்வேகத்துடன் எழுச்சிபெற்றபோது, அதனை அவதானித்த 'இந்து சாதனம்' ஆசிரியர் வட இலங்கையிலும் மதுவிலக்கு இயக்கம் அமைக்கப்படுவது பற்றிய தனது கருத்தினைப் பின்வருமாறு கூறியிருந்தார்:

> "பொதுநல நோக்குள்ள பெரியவர்கள் யாரேனும் யாழ்ப்பாணத்திலும் தென் இலங்கையில் ஆரம்பிக்கப்பட்டுள்ளது போன்ற மதுவிலக்கு இயக்கமொன்றை ஆரம்பித்தால், அது மக்களுக்கு நன்மை பயப்பதோடு, அம்மக்களின் நன்றிக்கும் உரித்துடையதாக அமையும் (ஹிண்டு ஓர்கன் 20 ஜீலை 1904).

இதன் பிரதிபலிப்பாக, அச்சுவேலி இந்துப் பாடசாலையில் இந்துக்கள், கத்தோலிக்கர், புரட்டஸ்தாந்தர் ஆகிய அனைவரும் கலந்துகொண்ட முதலாவது

மதுவிலக்குக் கூட்டம் 1904இல் இடம்பெற்றது (ஹிண்டு ஓர்கன் 24.09.1904). மானிப்பாயிலும், ஒரு மதுவிலக்குக் கூட்டம் நடைபெற்றது. இக்கூட்டத்தினைப் பிரபல ஓவியக் கலைஞரும், புகைப்படப் பிடிப்பாளருமாகிய எஸ். கே. லோட்டன் ஒழுங்குபடுத்தியிருந்தார். இக்கூட்டத்திற்கு அக்கால யாழ்ப்பாணப் பிரமுகரான திரு. அம்பலவாணர் கனகசபை[2] தலைமை வகித்திருந்தார். அங்கு சிறப்புத் தீர்மானமாக "தமிழ் சமூகத்தவரின் நன்மை கருதிப் பூரண மதுவிலக்குச் சங்கம் ஒன்று யாழ்ப்பாணத்திலும் அமைக்கவேண்டும்" என்ற தீர்மானத்தை திரு. நெவின்ஸ் செல்வத்துரை முன்மொழிந்தார் (விவேகானந்தன் 28.11.1904).

மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளில் அதிகம் ஈடுபட்ட தலைவர்களாக அ. கனகசபை, வை. துரைசுவாமி, க. பாலசிங்கம், சு. இராசரத்தினம், பொன். இராமநாதன் போன்ற சட்டசபைத் தலைவர்களும், ஏனைய அரசியல் அபிலாசை கொண்ட தலைவர்களான நெவின்ஸ் செல்வத்துரை, து.க. சண்முகம் போன்றவர்களும் முன்னணி நியாயவாதிகள், கல்லூரி அதிபர்கள் போன்றவர்களும் இணைந்து செயற்பட்டிருந்தனர். இவர்களுள் கௌரவ க. பாலசிங்கம் சமூக சீர்திருத்தச் சங்கத்தின் முக்கிய அங்கத்தவராக இருந்ததுடன், இலங்கையின் மதுவிலக்குப் போராட்டத்தில் முனைப்புடன் ஈடுபட்டவராகவும் விளங்கினார். அவர் அக்கால ஆங்கிலப் பத்திரிகைளில் மது விலக்கு பற்றிய கட்டுரைகளைத் தொடர்ந்து எழுதியதோடு, சட்ட சபை விவாதங்களிலும் மது விலக்கு வழிமுறைகள் பற்றி அதிகம் விவாதித்திருந்தார் (கந்தப்பா :49–58).

1912இல் அரசாங்கத்தினாற் கொண்டுவரப்பட்ட மதுச்சட்டத்திற்கு எதிராக செயற்படுவதன்மூலம் அரசாங்கத்திற்கு எதிராக மக்களை அணி திரட்டுவதில் தென்னிலங்கையில் ஆங்கிலக் கல்விகற்ற உயர்வகுப்பினர் ஈடுபடத் தொடங்கினர். தென் இலங்கையின் பல்வேறு இடங்களிலும் கூட்டங்கள் நடத்தப்பட்டு அரசாங்கத்தின் மதுவரிச் சட்டத்தை எதிர்த்துத் தீர்மானங்களை நிறைவேற்றிய வேளையில், வட இலங்கையின் முக்கியமான அமைப்பான யாழ்ப்பாணச் சங்கமும் கண்டனத் தீர்மானமொன்றினை வெளியிட்டிருந்தது (பெர்னாண்டோ 1970 : 5). இந்த அமைப்பில் அக்காலத்திற் கல்விகற்று நியாயவாதிகளாகவும், கல்லூரி அதிபர்களாகவும் பதவிவகித்தவர்கள் அங்கத்தவர்களாக இருந்தனர். இவர்களிடம் சமூக விடயங்களில் ஈடுபாடும், அரசியல் நாட்டமும் இருந்தது. இதே காலத்தில், ஆங்காங்கு மது விலக்குச் சங்கங்கள் உருவாகியிருந்தன[4].

வட இலங்கையில் மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகள்

1916 இல் அளவெட்டியில் இடம்பெற்ற அப்பிரதேசத்தின் மதுவிலக்குச் சங்க வருடாந்த விழாவிற் சேர்.பொன். இராமநாதன் கலந்து உரையாற்றியபோது, "மது விலக்கு இயக்கத்தில் நியாயமானதும் சட்டவரையறைகளுக்கு உட்பட்ட வகையிலும் நடந்துகொள்ளவேண்டும்" எனக் குறிப்பிட்டிருந்தார். அக் கூட்டத்தில் அவருக்கு குடை, கொடி, ஆலவட்டம் ஆகியவற்றுடன் வரவேற்பு அளிக்கப்பட்டிருந்தது (ஹிண்டு ஓர்கன் 27.03.1916).

1918 இல் யாழ்ப்பாணத்திலும் தெரிவுமுறையின்மூலம் தவறணைகளை நீக்கக்கூடிய வாய்ப்பு வழங்கப்பட்டது. அக்காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்தில் ஒரேயொரு சாராயத் தவறணை மட்டுமே இருந்தது. எனினும் இங்கு நடத்த ஒழுங்கு செய்யப்பட்ட உள்ளூர் விருப்புத் தேர்வில் எவரும் கலந்து கொள்ளவில்லை (இலங்கை நிர்வாக – பகுதி 1 அறிக்கை 1918).

1917ஆம் ஆண்டில் 'யாழ்ப்பாண மத்திய மது விலக்குக் கழகம்' என்ற அமைப்பு உருவாக்கப்பட்டிருந்தது. இதுவே 1919 ஆம் ஆண்டில் 'யாழ்ப்பாண மத்திய மது விலக்குச் சங்கம்' என்ற பெயரைப் பெற்றுக்கொண்டது (ஹிண்டு ஓர்கன் 05.06.1919). இதன் தலைவராக திரு. அ. சபாபதி தெரிவு செய்யப்பட்டிருந்தார். இவ்வமைப்பில் ஜி. ஏ. றிம்மர், ஜேம்ஸ் மாதர், வண. ஜே. பிக்னல், சி. அருளம்பலம், ஹோமர் வன்னியசிங்கம் போன்றவர்கள் இணைந்து செயற்பட்டனர் (ஹிண்டு ஓர்கன் : 05.06.1919).

1925 ஆம் ஆண்டளவில் யாழ்ப்பாணத்தில் மதுவிலக்கு நடவடிக்கைகள் சற்றுத் தீவிரமாக நடைபெற்றன. அந்த ஆண்டில் வட இலங்கையில் இருந்த 25 சாராயத் தவறணைகளில் 19 தவறணைகள் மூடிவைக்கப்பட்டன. 112 கள்ளுத்தவறணைகளில் 92 தவறணைகள் மூடிவைக்கப்பட்டன. இவர்களது நடவடிக்கை காரணமாக 06 சாராயத்தவறணைகளும், 20 கள்ளுத்தவறணைகளும், ஒரு வெளிநாட்டு மதுக்கடையும், ஒரு வெளிநாட்டு மது விடுதியும் மட்டுமே தொடர்ந்து இயங்கின. ஏனையவை அக்காலத்திற் கொண்டுவரப்பட்ட மக்கள் விருப்பு வாக்களிப்புமூலம் மூடச்செய்யப்பட்டன. எஞ்சியுள்ள மதுக் கடைகளையும் மூடுவதற்கு மதுவிலக்குச் சேவையாளர்களுக்குப் பண வசதி அவசியமாக இருந்ததென்பதையும் ஒரு தவறணையை மூடுவதற்கு 200 ரூபா செலவாகியிருந்தது என்பதையும், மதுவிலக்குச் செயற்பாட்டாளர்கள்

பத்திரிகைகள் வாயிலாக அறிவித்து மக்களிடம் பண உதவி கோரியிருந்தனர். இம் மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளில் ஏ. முத்துக்குமாரு து. மு. சண்முகம் ஆகியோருடன், சட்டசபையில் தெரிவுசெய்யப்பட்ட உறுப்பினராக இருந்த கௌரவ க. இராசரத்தினமும் செயற்பட்டார் (ஹிண்டு ஓர்கன் 29.10.1925).

1926 ஆம், 1927 ஆம் ஆண்டுகளில் மதுவிலக்குப் போராட்டம் தீவிரமாகச் செயற்பட்டு, மதுபானச்சாலைகளும், தவறணைகளும் மூடப்பட்டு வந்தன. 1927ஆம் ஆண்டில், மதுவிலக்கில் ஈடுபட்டவர்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் முழு மது ஒழிப்பினைக் கொண்டுவரவேண்டும் எனத் தீர்மானித்தனர்.

மதுவிலக்கு இயக்கத்திற்கு எதிரான போராட்டங்கள்

இவ்விடத்தில் கள் இறக்கும் தொழிலில் ஈடுபட்டவர்களின் எண்ணிக்கை பற்றிக் கிடைக்கின்ற தரவுகளைக் குறிப்பிடுவது பொருத்தமானதாக அமையும். 1901ஆம் ஆண்டில் 3545 பேர்கள் கள் இறக்கும் தொழிலில் ஈடுபட்டவர்களாக இருந்தனர். 1911 ஆம் ஆண்டில் இலங்கை முழுவதிலும் உள்ள கள் இறக்குவோர் தொகை 17, 700 ஆகவும், 1921 இல் இத்தொகை 23,449 ஆகவும் இருந்தது (கதிரேசு 1905: 44, ரேணர் 1924 : 83)

இவ்வேளையில் மதுவிலக்குப் போராட்டத்தினை எதிர்த்துப் பல்வேறு எதிர்ப்பு நடவடிக்கைகளும் ஆரம்பிக்கப்பட்டன. 1925ஆம் ஆண்டில் வட இலங்கைத் தொழிலாளர் சங்கம் மேற்கொண்ட நடவடிக்கைகள் கடுமையான வகையில் மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளைப் பாதிப்பதாக அமைந்தது. வட இலங்கையில் ஆரம்பிக்கப்பட்ட முக்கியத்துவம் வாய்ந்த தொழிற்சங்கமாக இதனைக் குறிப்பிடலாம். இச்சங்கம் பெருமளவுக்குச் சீவல் தொழிலாளர்களை உள்ளடக்கியதாக இருந்தது. இந்த அமைப்பினைப் பற்றி 'இந்து சாதனம்' குறிப்பிடும் தகவல்களில் இருந்து, இந்த அமைப்பில் மாக்ஸிய சிந்தனைகளின் செல்வாக்குக் காணப்பட்டிருந்தது எனக் கொள்ளமுடிகிறது. இந்த அமைப்பினர் சீவல் தொழிலாளர்களின் நியாயங்களை வெளிப்படுத்தும் வகையிற் பிரசுரங்களையும் வெளியிட்டுள்ளனர்.அவர்களது பிரசுரம் பற்றிய செய்தியும் அப்பத்திரிகையில் உள்ளது. அப்பிரசுரங்கள் செழுமையற்ற மொழி நடைகொண்டவையாகவும், சபை நாகரிகங்களுக்குப் புறம்பான வார்த்தைகள், கருத்துக்களைக் கொண்டவையாகவும் இருந்தன எனவும் அப்பத்திரிகை குறிப்பிட்டுள்ளது. மேலும், அப்பிரசுரமொன்றில், மது பாவனையை

நியாயப்படுத்தும் வகையில் தேரையர் எழுதிய பின்வரும் மருத்துவ நூற்பாடலொன்றும் எழுதப்பட்டிருந்தது.

விந்துதிர மூறு மதி வெப்புடனே தாகம் போம்
பந்தமாம் தாதுவுமோ பாரிக்கும்
பந்து பித்தம் தோன்றும்
பாஷாண மிதிற் சுத்தியாகும் தோகை மின்னே.
(ஹிண்டு ஓர்கன் 24.12.1925)

இந்த அமைப்பின் நடவடிக்கைகள் மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகளைக் குறிப்பிடத்தக்க அளவிற்குப் பாதித்திருந்தது என்பதை இந்த அமைப்பின் நடவடிக்கைகள் காரணமாக மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகள் ஸ்தம்பிதம் அடைந்துவிட்டன'' எனக் கூறுவதில் இருந்து அவதானிக்கலாம். இதன் கிளை அமைப்புக்கள் மயிலிட்டி வடக்கு, இளவாலை ஆகிய இடங்களிலும் நிறுவப்பட்டிருந்தன (ஹிண்டு ஓர்கன் 24.12.1925).

'இந்து சாதனம்' பத்திரிகை இவற்றைத் தனிப்பட்டவர்களின் சுயநல நடவடிக்கையாகக் குறிப்பிட்டிருக்கிற போதிலும், மதுவிலக்குக்கு எதிரான நிலைப்பாடு வட இலங்கையிற் பலமாக இருந்தது என்பதை இதன்மூலம் அறிய முடிகின்றது. மது விலக்குக்காரர்கள் மதுவிலக்கினை நிலைநிறுத்தும் பொருட்டும், கள் இறக்குவதை நசுக்கும் வகையிலும் கள்ளு மரங்களில் இருந்த பாளைகளை வெட்டி வந்தனர். இதனால் இக்கட்டான நிலையினை எதிர் நோக்கிய தாழ்த்தப்பட்டவர்களும், அவர்களுக்குச் சார்பானவர்களும் மரவரி முறையைக் கொண்டு வருவதன் மூலம் தமது தொழிலைச் சட்ட பூர்வமாக்கவும், பாதுகாப்பாகவும் செய்யலாமெனக்கருதினர் (ஹிண்டு ஓர்கன் 24.12.1925).

1927 ஏப்ரல் 31 இல் மதுவிலக்குப் போராட்டத்திற்கு எதிரான ஒரு கூட்டம் யாழ்ப்பாணம் றிட்ஜ்வே மண்டபத்திற் கூட்டப்பட்டது. இக்கூட்டம் கூடியவர்கள் பற்றிய தகவல்கள் இன்று கிடைக்காத போதிலும், அக்கூட்டத்தில் எடுக்கப்பட்ட தீர்மானங்களை மதுவிலக்கு இயக்கத்தினர் கண்டித்ததோடு அது குறிப்பிட்ட சிறுபான்மையினரின் செயற்பாடு எனவும் கருத்துத் தெரிவிக்கும் வகையில், மறுப்புக்கூட்டம் ஒன்றை நிகழ்த்தியதன்மூலம் அறியமுடிகிறது. முன்னைய கூட்டத்திற்கு மறுப்பான கூட்டம் யாழ்ப்பாணம் மேற்குச் சங்கத்தினால் (Jaffna West Association) 5ஆம் திகதி மே மாதம் 1927 இல் வட்டுக்கோட்டையில் நடத்தப்பட்டது. அக்கூட்டத்திற்கு வலிகாமம் மேற்குப் பகுதியைச் சேர்ந்த பல்வேறு பிரமுகர்களும் சமுகமளித்தனர். இக்கூட்டத்திற்கு வைத்திலிங்கம் துரைசாமி தலைமைதாங்கினார். இந்து சாதனம் பத்திராதிபரான திரு.எம். எஸ். இராசரத்தினமும் கருத்துரை வழங்கினார். மதுவிலக்குப் பிரேரணையை முன்மொழிந்து பேசிய வைத்திலிங்கம் துரைசாமி, யாழ்ப்பாணத்திற் சகல மதுக் கடைகளும் மூடப்பட்டன எனவும், மதுவிலக்கினைத் தவறணைக் குத்தகையாளர்களும், சீவல் தொழிலாளருமே எதிர்கின்றனர் எனவும், அவர்களே மதுவிலக்கிற்கு எதிரான கூட்டங்களை நிகழ்த்தினார்கள் எனவும் குறிப்பிட்டிருந்தார். அக்கூட்டத்தில் அரசாங்கம் யாழ்குடாநாட்டிலும், அதனை அண்டிய தீவுப் பகுதியிலும் மதுத் தடையை நிறைவேற்றுவதற்கான வழிவகைகளைச் செய்யவேண்டும் எனவும், றிட்ஜ்வே மண்டபத்தில் கூட்டப்பட்ட கூட்டத்தில் எடுக்கப்பட்ட தீர்மானங்களை வன்மையாகக் கண்டிப்பதோடு, அக்கூட்டத்தில் யாழ்ப்பாண மக்கள் தொகையில் ஒரு சிறு பகுதியினரே கலந்துகொண்டார்கள் எனவும், அவர்கள் யாழ்ப்பாண மக்களின் அபிப்பிராயத்தை வெளிப்படுத்தவில்லை எனவும், அரசாங்க சபையில் அங்கத்துவம் வகிக்கின்ற வடபகுதியைச் சேர்ந்த 5 பிரதிநிதிகளே நாட்டின் நன்மைக்காக உழைத்துக்கொண்டிருக்கிறார்கள் எனவும், பெரும்பான்மை மக்களின் கருத்துக்கொண்டவர்களாக இருக்கிறார்கள் எனவும், பெரும்பான்மை மக்கள் முற்றாக மதுபாவனை ஒழிக்கப்படவேண்டும் எனக் கருதுகின்றார்கள் எனவும் தீர்மானம் நிறைவேற்றினார்கள்(ஹிண்டு ஓர்கன் 12.05.1927).

காந்தி வரவும் மதுவிலக்கும்:

1927 இல் மாணவர் காங்கிரஸ் அமைப்பினரின் அழைப்பில் மகாத்மா காந்தி யாழ்ப்பாணம் வந்து, பல்வேறு பகுதிகளுக்கும் சென்று, வெவ்வேறு விடயங்கள் தொடர்பாக உரை நிகழ்த்தியிருந்தார். இவ்வேளையில், மதுவிலக்கு என்ற விடயம் பற்றியும் உரை நிகழ்த்தியிருந்தார். அவ்வுரையின்போது, யாழ்ப்பாணத்தில் மது விலக்கு இயக்கம் மதுபாவனையை முற்றாகத் தடை செய்வதிற் கொண்டுள்ள ஆர்வத்தைப் பாராட்டியதோடு, அச்செயற்பாட்டில் ஈடுபடுகின்றவர்கள் தாமே மது பாவனையில் ஈடுபடுகிறார்கள் என்பதையும், பிற விடயங்களையும் குறிப்பிட்டவொரு பிரகரம் தமக்குக் கிடைத்துள்ளதாகவும், தலைவர்கள் தாம் கூறுபவற்றைத் தமது வாழ்விலும் கடைப்பிடிப்பவர்களாக இருக்க வேண்டும் எனவும் கூறியிருந்தார். அத்துடன் மதுவிலக்கில் ஈடுபடுதல் மட்டும் போதுமானதாக இருக்கமாட்டாது எனவும், மதுப்பாவனையில் இருந்து விடுபட்டுக் கொள்கின்றவர்களுக்கான வழிப்படுத்தல், ஆதரவு வழங்குதல்

போன்ற வசதிகளையும் ஏற்படுத்தவேண்டும் எனவும் கூறியிருந்தார். அத்துடன் இந்தச் சிறிய பிரதேசத்தில் தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் அல்லது நசுக்கப்பட்ட மக்களின் விடயத்தில் எவ்வாறு நடந்து கொள்ளவேண்டும் என்பது பற்றியும், இங்குள்ள சமய பேதங்கள், மேம்பட வேண்டியதன் அவசியம் பற்றியும் விளக்கியிருந்தார் (தேசாய் 1928 : 123 – 128).

தென்னிந்தியாவில், காந்திய இயக்கத்தவர்களால் மதுவிலக்கு நடைமுறைப்படுத்தப்பட்ட போது, கள்ளிறக்கும் தொழிலாளர்கள் மாற்றுத் தொழிலில் ஈடுபடுவதற்கான வாய்ப்புக்கள், அங்கும் ஏற்படுத்திக் கொடுக்கப் படவில்லை. இதனால் அத்தொழிலாளர்கள் கள்ளத் தோணிகளாக இலங்கையின் வடபகுதிகளுக்கு வந்தனர். இங்கிருந்த குட்டிமுதலாளிகள் அவர்களைத் தமது பொருளாதார நன்மைகளுக்குப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர்.[5]

டொனமூர் குழுவினர் வருகை:

மகாத்மா காந்தி இங்கு வருகைதந்திருந்த காலத்திலேயே, டொனமூர் குழுவினரும் இலங்கை வந்திருந்தனர். அவர்கள் இலங்கை முழுவதும் சென்று, மக்கள் பிரதிநிதிகளின் அபிப்பிராயங்களை அறிந்தனர். யாழ்ப்பாணத்திற்கு வந்திருந்தபோது, அரசியல் தலைவர்களும், ஏனைய சமய, சமூக அமைப்புக்களின் தலைவர்களும் தமது கருத்துக்களை முன்வைத்தனர். யாழ்ப்பாணத்தில் உள்ள தாழ்த்தப்பட்ட சமூகத்தவர்களின் சார்பாகவும் பல மனுக்கள் சமாப்பிக்கப்பட்டன. டொனமூர் குழுவினர், சர்வஜன வாக்குரிமை என்ற அம்சத்தை முன்வைத் தமைக்கு இவர்களது பிரச்சினைகளும் ஒரு காரணமாக அமைந்ததெனக் கூறப்பட்டுள்ளது (யாப்பினை ஆராய்ந்த சிறப்பாணைக்குழுவின் அறிக்கை 1961 : 119, 133). இச் சர்வஜன வாக்குரிமை அனைவருக்கும் வழங்கப்பட்டமையானது அரசியல் அபிலாசைகொண்ட உயர்வகுப்பினரை மதுவிலக்குப் பற்றிய இறுக்கமான போக்கிலிருந்து நெகிழச் செய்தது.

மது விலக்கும் , அரசியல் சார்ந்த அமைப்புக்களும்

1924ஆம் ஆண்டு தொடக்கம் இயங்கிவந்த மாணவர் காங்கிரஸ் அமைப்பானது (பிற்பட்ட காலத்தில் வாலிபர் காங்கிரஸ்), தாழ்த்தப்பட்ட மக்களின் சமத்துவ உரிமைகளுக்காகச் சொல்லிலும், செயலிலும் ஈடுபாட்டுடன் உழைத்துவந்திருந்தது. எனினும் 1930 ஆம் ஆண்டில், இவ்வமைப்புப் பூரண மது

விலக்குக் கொள்கையை ஆதரிக்கத் தொடங்கியது (சாந்தசீலன் 1980 : 68). அக்காலத்தில் தாழ்த்தப்பட்டவர்களின் சார்பாக உருவாகியிருந்த வட இலங்கைத் தொழிலாளர் சபையும், அதன் தலைவருமான ஏ.பி. தம்பையாபிள்ளை, மாணவர் மாநாட்டினரும், மற்றையவர்களும் "தாழ்த்தப்பட்டவர்களுக்காகப் பாடுபடவில்லை" எனக் குறிப்பிட்டிருந்தார் (ஈழகேசரி 27.05.1931).

1924 ஆம் ஆண்டு காலத்திலிருந்து சீவல் தொழிலாளர்களுக்காகக் குரல் எழுப்பிய ஏ.பி. தம்பையாபிள்ளை பற்றிய தகவல்கள் அதிகம் கிடைக்கவில்லை. அவர்களின் வட இலங்கைத் தொழிலாளர் சங்கம் என்ற அமைப்பு இலங்கை முழுவதற்குமான தொழிலாளர் அமைப்புக்களுடன் ஒருங்கிணைந்து செயற்பட்டுள்ளது. இவ்வமைப்பும், அரசியல் நோக்கங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு செயற்பட்டது என்பதில் ஐயமில்லை.

பிரித்தானிய அரசாங்கமும், மது விலக்கும்

தமிழ்ப் பாரம்பரிய நிர்வாகத் தலைவர்களுக்கும்[6] பிரித்தானிய அரசாங்கத்திற்கும் இடையில் காணப்பட்ட சில சமரசங்கள், இருசாராருக்கும் இடையிற் சுமுகமான பரஸ்பர ஒருங்கிசைவுக்கும், இருசாராரின் இருப்பிற்கும் குந்தமில்லாததாக இருந்துவந்தது. புதிய கல்விகற்ற வகுப்பினரின் எழுச்சியும், அவர்களின் கோரிக்கைகளும் பிரித்தானிய ஆட்சியாளர்களுக்கும், நிர்வாகிகளுக்கும் திருப்தி அளிப்பதாக இருக்கவில்லை. மது விலக்கு விடயத்தில், பிரித்தானிய அரசாங்கத்தைப் பொறுத்தவரையில், அவர்களின் முதல் நோக்கம் பொருளாதார வருமானங்களைப் பெறுவதாகும். மதுபானங்கள் அவர்களுக்கு அதிகப்படியான வருமானத்தை வழங்கக்கூடிய ஒரு பொருளாக இருந்ததால், அதற்கு எதிரானவற்றைவிடச் சாதகமான பக்கத்தினை ஆதரிப்பது பொருத்தமானதாக இருந்தது.

மதுவிலக்கும், தமிழ்த் தலைவர்களும்

1927 ஆம் ஆண்டிலும், 1928 ஆம் ஆண்டிலும் யாழ்ப்பாணம் அல்லது வட இலங்கைக்கான மதுக் கொள்கை பற்றி சட்ட சபையில் அதிக விவாதங்கள் இடம் பெற்றன. வடமாகாணத்தில் இருந்து தெரிவுசெய்யப்பட்ட பிரதிநிதிகளான வை. துரைசுவாமி, சு. இராசரத்தினம், எஸ் சபாரத்தினம், நெவின்ஸ் செல்வத்துரை ஆகியோருடன் சேர்.பொன். இராமநாதன் நியமன சட்ட நிர்வாக சபை

அங்கத்தவரான க. பாலசிங்கம் ஆகியோர் சட்டசபையில் அங்கம் வகித்தனர் (ஹன்சாட் 1928 : 598 –604).

உள்ளூர்த் தெரிவின்மூலம் தவறணைகளை மூடிய மதுவிலக்குக்காரர்கள், சட்ட சபையிற் பூரண மதுத்தடையைச் சட்டமாக்கும் வகையிலான பிரேரணை ஒன்றினைக் கொண்டுவந்தனர். இவ்வேளையில் மதுவிலக்குத் தலைவர்கள் மத்தியிற் கருத்து வேறுபாடுகள் ஏற்படத் தொடங்கியிருந்தன. க. பாலசிங்கம் நாம் மதுவிலக்குப் பொறுத்து இரண்டு விடயங்களிற் சாதித்துள்ளோம்; ஒன்று, வெளிநாட்டு மதுவகை, சாராயம் ஆகியவற்றை முற்றாக ஒழிப்புச் செய்துள்ளோம்; மற்றையது, கள் பாவனையையும் ஓரளவு கட்டுப்பாட்டிற்குள் கொண்டு வந்துள்ளோம். இவ்வளவுடன் தற்போதைக்குத் திருப்திகொண்டு, இந்த விடயத்தை இத்துடன் சிறிது காலத்திற்கு விட்டுவிடுவோம் எனக் கூறியிருந்தார் (ஹன்சாட் 1928 : 598). எனினும், கள்ளையும் பூரண தடைப் பொருளாக ஆக்கும் தம் பிரேரணையை எஸ். இராசரத்தினம் சட்ட சபையில் முன்வைத்தார்.

காலனியச் செயலர் இதுபற்றிக் குறிப்பிடும்போது, “யாழ்ப்பாண மக்கள் வெளிநாட்டு மதுபான வகை, சாராயம் ஆகியவற்றில் இருந்து விடுபட விரும்புகின்றார்கள். கள்ளைப் பொறுத்தவரையில் அவ்வாறில்லை என்றே அரசாங்கம் நம்புகின்றது என்றார்" (ஹன்சாட் 1928 : 513). அது மட்டுமன்றி, தொடர்ந்து இடம்பெற்ற விவாதத்தின் போது, சட்டசபையின் கௌரவ அங்கத்தவர்கள் 'கள்' தொடர்பான விதிகளுடன் தத்தமது தொகுதிகளுக்குச் செல்லவேண்டும் எனவும், அரசாங்கம் பொது வாக்கெடுப்பு ஒன்றை எடுக்காமல் கள் விடயத்தில் பூரண தடையை ஏற்படுத்தப் போவதில்லை எனவும் திட்டவட்டமாகக் குறிப்பிட்டிருந்தார் (ஹன்சாட் 1928 : 604). இதன்பின்னர் இடம்பெற்ற இராசரத்தினம் முன்மொழிந்த பிரேரணை மீதான வாக்களிப்பில், பிரேரணை தோற்கடிக்கப்பட்டது. இவ்வாக்களிப்பில் சேர் பொன். இராமநாதன் கலந்துகொள்ளவில்லை (கந்தப்பா :57).

சர்வஜன வாக்குரிமையும் தவறணைகள் மீண்டும் திறக்கப்படலும்

1930 ஆம் ஆண்டுகள் அளவில், கள் இறக்கும் தொழிலாளர்கள் மரவரி முறைமை கொண்டுவரப்பட வேண்டும் என வாதாடத் தொடங்கினர். அரசாங்கம் கள் இறக்குவதைப் பாதுகாக்கும் வகையில் மரவரி முறைமை அறிமுகப்

படுத்தப்பட்டால், சீவல் தொழிலாளர்கள் பாதிப்பின்றிக் கள் இறக்குவது சாத்தியமானதாக அமையும் எனக் கருதினர். தவறணை முறையின்கீழ், தவறணைக் குத்தகையாளர்கள் அதிகப்படியான இலாபம் பெறுவதற்கும், சீவல் தொழிலாளர்கள் பாதிப்படையவும் வாய்ப்புக்கள் இருந்தன. 1931 ஆம் ஆண்டில் இடம்பெறவிருந்த தேர்தலில் கள்ளிறக்கும் தொழிலுக்கு யார் ஆதரவு வழங்குகின்றார்களோ, அவர்களுக்கே வாக்குகள் வழங்குவோமெனச் சீவல் தொழிலாளர்கள் ஆங்காங்கு கூடி தீர்மானங்களை நிறைவேற்றியிருந்தனர் (ஈழகேசரி 11.03.1931).[7]

> “தவறணைகள் நீக்கப்பட்ட இடங்களில் கள்ளிறக்குபவர்கள், தமது தொழிலை அல்லலின்றி நடத்த யார் உண்மையாகத் தொழில் புரிகின்றாரோ, அவருக்கே தமது வாக்கினை கொடுப்பதாக முடிவு செய்தனர்” (ஈழகேசரி 25.03.1931).

> “தற்போது அபேட்சகர்களிற் பெரும்பாலானோர் கள்ளிறக்கும் தொழிலை மீண்டும் நாட்டில் வரச்செய்வதே தமது கொள்கையென்று வெளியாகக் கூறுகின்றனர்" (ஈழசேகரி 25.03.1931).

என்பன போன்ற தகவல்கள் பத்திரிகைகளில் வெளிவந்துள்ளன. மது பாவனை விடயத்தில், அவ்வப் பிரதேசத்தவரின் விருப்பு என்ற அம்சம் வலியுறுத்தப்பட்ட வேளையில், ஒரு தவறணையை மூடுவதற்கு மட்டுமன்றித் திறப்பதற்கும் பயன்படுத்தப்பட்ட சந்தர்ப்பங்களும் இருந்தன. 1931, 1932 ஆகிய ஆண்டுகளில் உள்ளூர்த் தேர்வு முறையைப் பயன்படுத்தி, மீண்டும் கள்ளுத் தவறணைகள் திறக்கப்பட்டன. இவ்வாறு சுமார் 21 தவறணைகள் மீண்டும் திறக்கப்பட்டன (பருவ அறிக்கை 1947 : 3 –3).

மரவரி முறை:

1912 ஆம் ஆண்டில் மதராஸ் முறை ஆராயப்பட்ட பொழுது, இங்கும் மரவரி முறையைக் கொண்டுவருவது பற்றி ஆராய்ந்திருந்தனர். எனினும், தவறணை முறை பின்பற்றப்பட்டது. 1927ஆம் ஆண்டில் அரசாங்கம் கள் விற்பனையில் 'மரவரி' முறையைப் பின்பற்றுவதெனத் தீர்மானித்து, அதனைச் சட்ட சபையின் பரிசீலனைக்குவிட முடிவுசெய்தது. இம்முறையின்படி, மரத்திற்கு வரி செலுத்தி அனுமதிப் பத்திரம் பெற்ற ஒருவர், மேலதிகக் கட்டணம் எதுவும் செலுத்தாமல், மரத்தின்கீழ் வைத்துக் கள்ளை விற்பனை செய்ய முடியும். இந்த விடயம் 1929 இல் விவாதிக்கப்பட்ட போதிலும், முடிவு எட்டப்படவில்லை. யாழ்ப்பாணத்தில் 'உள்ளூரவர் விருப்பு' என்ற வாக்களிப்பு மூலம் தவறணைகள் மூடப்பட்டன.

ஆனால் தவறணை முறைக்குப் பதிலாக மரவரி முறை கொண்டு வரப்பட வேண்டும் என்ற கோரிக்கை பெரும்பாலும் ஏகமனதாக விடுக்கப்பட்டது (பருவ அறிக்கை 1933: 21).

16.03.1931 இல் யாழ்ப்பாணக் கச்சேரியில் அரச பிரதிநிதிகளும், மது பரிபாலன சபை அங்கத்தவர்களும், வட இலங்கைத் தொழிலாளர் சபை அங்கத்தவர்களும், மதுவிலக்குச் சபைப் பிரதிநிதிகளும், "கள்ளு வேண்டும்" எனப் பேசுவதற்காக நியமிக்கப்பட்ட பிரதிநிதிகளும் கலந்து பேசி, சில தீர்மானங்களை எடுத்திருந்தனர். இக்கூட்டத்தில் அந்நிய நாட்டுக் குடிவகைகள் நாட்டிற்குள் வருவதைத் தடுக்கவேண்டுமாயின், கள்ளிறக்குவதற்கு அரச அனுமதி வழங்கப்பட வேண்டும் என்ற கருத்து வலியுறுத்தப்பட்டது. இதன்போது மரவரி முறைமை கொண்டுவரப்பட வேண்டும் என்றும், பனை மரத்திற்கு 05 ரூபாவும், தென்னைக்கு 10 ரூபாவும் அறவிடப்படலாம் என்றும் தீர்மானிக்கப்பட்டது. கள்ளுக் குடிப்பவர்கள் மாகாணத் தலைவரிடம் உத்தரவுப் பத்திரம் பெற்றுக் குடிக்கவேண்டும். இந்த ஒழுங்கின் பிரகாரம் தவறணை முறைமைக்குப் பதிலாக, மரவரி முறைமை நடைமுறைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டது. இது, சீவல் தொழிலாளர்களின் வாழ்க்கைக்கு அவசியமானதாக இருந்தது எனவும் கருதப்பட்டது. முதலியார் இராசநாயகம் போன்ற உள்ளூர்த் தலைவர்களிற் பலரும் கள்ளிறக்கும் தொழில் கைவிடப்படாதிருப்பதற்குச் சார்பாகப் பேசியிருந்தனர். முதலியார் இராசநாயகம் "அந்நிய நாட்டுக் குடிவகைகளைத் தடுப்பதற்கு கள்ளிறக்கும் தொழில் தொடர்ந்து செயற்படுவது அவசியம்" எனக் குறிப்பிட்டிருந்தார் (ஈழகேசரி 25.03.1931) 1931இல் சட்ட சபையில் எடுக்கப்பட்ட தீர்மானத்தின்படி எழுவைதீவு, பூநகரி ஆகிய இடங்களில் மரவரிமுறை ஏற்படுத்துவதற்கான அங்கீகாரம் வழங்கப்பட்டது (பருவ அறிக்கை 1933 : 21)

சீவல் தொழிலில் ஈடுபட்டவர்களின் பொருளாதார நிலைக்கு ஏற்பட்ட பாதிப்பினையும், மக்கள் மத்தியிற் பாரம்பரிய பண்பாட்டுத் தேவைகளைப் புறக்கணிக்காத வகையிலும் மாகாண, மத்திய அரசாங்க அதிகாரிகளும், உள்ளூர்த் தலைவர்களும் எனப் பலரும் மேற்கொண்ட முயற்சிகள் காரணமாக, மரவரிமுறை சட்ட பூர்வமாகக் கொண்டுவரப்பட்டது. 1936ஆம் ஆண்டில் பரீட்சார்த்தமாக காங்கேசன்துறைத் தொகுதியிலும், 1937இல் வட பகுதி முழுவதிலும் இம்முறை அமுலுக்குக் கொண்டுவரப்பட்டது. அத்தீர்மானத்தைச் சட்ட சபையில் திரு.சு.நடேசன் முன்மொழிந்திருந்தார்கள் (இராசையா 1959 : 73 – 74).

"வட இலங்கையில் மரவரிமுறை வந்ததன் பயனாகக் கள்ளிறக்கும் தொழிலாளர் சமூகம் பொருளாதாரத்துறையில் ஓரளவு முன்னேற்றம் அடைந்திருக்கிறது என்பது யாரும் ஒப்புக்கொள்ளக்கூடிய உண்மையாகும்" (இராசையா 1959 : 73 – 74).

இது, 25 ஆண்டுகளின் பின்னர் சிறுபான்மைத் தமிழர்களால் யாழ்ப்பாணத்தில் வெளியிடப்பட்ட கருத்தாகும்.

மதுவிலக்கு இயக்கமும், வட இலங்கைச் சமூகங்களும்

ஆங்கிலக் கல்வி கற்ற மத்திய தர வகுப்பினரின் எழுச்சியிலும், அரசியற்றலைமைத்துவம் நாடிய வளர்ச்சியிலும், தென் இலங்கையை ஒத்த நிலை இங்கு காணப்படவில்லை. வட இலங்கை அல்லது யாழ்ப்பாணத்திற் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்திலிருந்து அமெரிக்க, பிரித்தானிய மிஷனரிமார்களால் மேற்கொள்ளப்பட்ட நடவடிக்கைகள் காரணமாக, மேற்கத்தைய கல்விமுறையும், மேற்கத்தைய சிந்தனைகளும் இங்கு பரவியிருந்தன. இவை காரணமாக, அவர்கள் ஆங்கில மொழியில் தேர்ச்சியும், அதே காலத்தில் தமக்குப் பொருந்தும் ஐரோப்பிய நாடுகளில் இடம்பெற்ற முன்னேற்றங்களையும் இலகுவில் உள்வாங்கக் கூடியவர்களாகவும் இருந்தனர். இவர்கள் சட்டம், மருத்துவம் ஆகிய துறைகளில் விரைவாகக் கற்றுத்தேறி தொழிற்றேர்ச்சி பெற்றவர்களாக மிளிரவும், தொழில் வாய்ப்புக்களைப் பெறவும்முடிந்தது. கல்வி கற்றுத் தொழில்வாய்ப்புப் பெற்றவர்கள், ஒரு புதிய வகுப்பினராக எழுச்சிபெற்றனர். இவர்களுள் நியாயவாதிகள், கல்லூரி ஆசிரியர்கள், அதிபர்கள் ஆகிய தொழில் செய்வோர் அதிகமாக இருந்தனர். அச்சு இயந்திர வருகை காரணமாகப் பெருமளவு நூல்களும், பத்திரிகைகளும் வெளியிடப்பட்டன. இதனால் பத்திரிகை எழுத்தாளர்களும் உருவாகியிருந்தனர். இவர்கள், தாம்பெற்ற கல்வியையும், சிந்தனைகளையும் சமூகத்திற் பிரயோகிக்க விரும்பினர்.

ஆனால் வட இலங்கையில் அடிப்படையான பொருளாதார நிலையும், சமூக அமைப்பும் காலனிய ஆட்சியின் காரணமாக மாற்றமடையாமல், அல்லது சிதைக்கப்படாமல் இருந்ததென்றே கூறவேண்டும். இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் ஏற்படுத்தப்பட்ட சில மாற்றங்கள் (குறிப்பாகப் போக்குவரத்து– புகையிரதப் பாதை போடப்பட்டமை, கல்வித் துறையிற் கொண்டுவரப்பட்ட

சீர்திருத்தங்கள் என்பன) சமூக, பொருளாதார அமைப்பிற் சில மாற்றங்களையும், அதனாற் சமூக முரண்பாடுகளையும் ஏற்படுத்தும் வகையில் அமைந்தன.

இந்த நிலையில், ஐரோப்பாவிலும், இதேகாலத்தில் தென் இலங்கையிலும் உருவாகிய மதுவிலக்குச் சிந்தனைகளையும், செயற்பாடுகளையும் குறிப்பாகக் கள்ளுத் தொடர்பிலும் கடைப்பிடிப்பதற்குப் புதிய, கல்விகற்ற வகுப்பினர் எத்தனித்தமைக்கான காரணங்களை ஆராய்தல் அவசியமாக உள்ளது. இக்கட்டுரையின் ஆரம்பத்தில் இந்து சாதன ஆசிரியரால் முன்வைக்கப்பட்ட வேண்டுகோளிற் சுட்டிக்காட்டியதுபோல சமூகத்தினருக்கு நன்மை செய்வதற்கானதும், அவர்களின் நன்மதிப்பைப் பெறுவதற்குரியதுமான ஒரு விடயமாக மதுவிலக்கினைப் பயன்படுத்த விரும்பினர் (ஹிண்டு ஓர்கன் 20.7. 1904) இதன்போது அத்தலைவர்கள் யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தின் இயங்குமுறை பற்றிச் சிந்தித்திருக்கவில்லையா என்ற கேள்வி எழுகின்றது. ஏனெனில், கள் இறக்கும் தொழிலில் ஈடுபட்ட மக்களின் வாழ்வுக்கான மாற்றுப் பொருளாதார வழிமுறைகள் பற்றிய திட்டம் பற்றி இவர்கள் எந்தவொரு கருத்தைத்தானும் முன்வைத்திருக்கவில்லை. ஏற்கெனவே பொருளாதாரத்தில் பின்தங்கிய நிலையில் இருந்த மக்கள்மீது ஏற்படுத்திய நெருக்கடியாகவே இது அமைந்தது. இத்தொழிலில் ஈடுபட்ட சமூகத்தவர்கள், சாதி, சமய அடிப்படையில் தமது உரிமைகளைப் பெறுவதற்கு எதிராகவும், அவர்களைப் பலவீனப்படுத்தும் வகையிலும், மேற்கொள்ளப்பட்ட ஒரு நடவடிக்கையாகவும் மதுவிலக்குச் செயற்பாடுகள் கருதப்பட்டன.[8]

யாழ்ப்பாணத்தின் சமூக அமைப்பினையும், ஒரு வகைச் சமூக ஆய்வாளர்கள் நிலப் பிரபுத்துவ அமைப்பு எனக் குறிப்பிடும் வழக்கம் ஒன்று உண்டு. போர்த்துக்கேயர் ஆட்சிக்கால யாழ்ப்பாணம் பற்றி எழுதிய திகிரி அபேசிங்க, "யாழ்ப்பாணத்தில் நிலமானிய முறையின் ஆரம்பம் காணப்படுகின்றதா, அல்லது நிலமானிய முறை வீழ்ச்சி அடைகின்றதா" என்ற வினாவினை எழுப்பியுள்ளார் (அபயசிங்க 1986:29).

யாழ்ப்பாணச் சமூகமானது, சிறுசிறு நிலப்பகுதிகளை உடைமையாகக் கொண்ட பெருமளவு நிலச் சொந்தக்காரர்களைக் கொண்டது. இவர்களிற் பெரும்பகுதியினர் விவசாயம் செய்பவர்கள். இவர்கள் மத்தியிற் பல வேறுபாடுகளும் உண்டு (இவை பற்றிய மேலதிக அலசல், இக்கட்டுரையின் எல்லைக்கு அப்பாற்பட்டது). இவர்கள் மத்தியில் இருந்தே, மிஷனரி நடவடிக்கைகளின் போது மதம்மாறி, உயர்கல்வி வாய்ப்புக்களைப்

பெற்றவர்களும், மிஷனரிகளின் கல்விச் சாலைகளில் இடை நிலைக் கல்வி பெற்று இந்தியா அல்லது இங்கிலாந்தில் உயர் கல்வி பெற்றவர்களும், இருபதாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் அரச, தனியார் உத்தியோகம், பணவருவாய், சமூக அந்தஸ்து ஆகியவற்றைக் கொண்ட ஒரு தனி வகுப்பினராக எழுச்சிபெற்றனர். சமூக முன்னேற்றத்தில் இவர்கள் அக்கறை கொண்டுள்ளதாகக் காட்டுவதற்கான ஒரு விடயமாகவே, 'மது பாவனை', 'மது விலக்கு' என்பவை அமைந்திருந்தன. தென்னிலக்கையிற் பெரும் வரவேற்பைப் பெறக்கூடியதாக அமைந்த இந்த விடயம், யாழ்ப்பாணத்தைப் பொறுத்தவரையில், ஆரம்பத்திற் சிறிதளவு வரவேற்பைப் பெற்றதாயினும், பின்னர் எதிர்ப்புகளுக்கு இட்டுச் செல்வதாகவே அமைந்தது.

இதற்குக் கல்விகற்ற சமூகத்தினரின் எதிர்பார்ப்புக்களில் இருந்து வேறுபட்ட வகையில், ஆங்கிலக் கல்வி, உத்தியோக அந்தஸ்து ஆகியவற்றைக் கொண்டிராத பாரம்பரியப் பொருளாதார, சமூக வாழ்வைப் பின்பற்றி வந்த பெருமளவு மக்கள், இவர்களது எண்ணங்களிலிருந்து வேறுபட்டவர்களாக இருந்தனர் என்பதும் முக்கியமானதொரு காரணமாகும். இவர்களுக்கும், கள் இறக்கும் தொழிலாளர்களுக்கும் இடையிலான தொடர்பு குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்குப் பரஸ்பரம் தங்கியிருக்கும் தன்மைகொண்டதாக இருந்தது என்பதையும் மறுக்கமுடியாது. இதனை, மாகாண அரசாங்க அதிகாரிகள் நன்கு அறிந்திருந்தனர். 1931ஆம் ஆண்டில் அரசாங்க அதிகாரிகளுக்கும், மது விலக்கிற்கு ஆதரவானவர்களுக்கும், எதிரானவர்களுக்கும் இடையில் இடம் பெற்ற பேச்சு வார்த்தையில், சீவல் தொழிலாளர்களின் மரவரிமுறை கொண்டு வரப்பட வேண்டும் என்ற கோரிக்கையை இவர்கள் ஆதரித்துப் பேசியிருந்தனர். இதனை, 'ஈழகேசரி' பத்திரிகை "நமது பிரபுக்கள் மிகவும் பிரயாசையுடன் கள்ளு மரத்திற்கு வரிவைக்கும்படி கேட்டுக்கொண்டார்களாம்." என வர்ணித்திருந்தது (ஈழகேசரி 25.03.1931).

கள்ளையும் முழுதாகத் தடைசெய்யவேண்டும் என்ற விடயத்தில் அரசாங்கம் பொது வாக்கெடுப்பு என்ற முடிவை வலியுறுத்தியமைக்கு இதுவே காரணமாகும்.

1912ஆம் ஆண்டிற் கொண்டுவரப்பட்ட மது விநியோக நடைமுறையின்படி, மதுபாவனை அதிகரித்திருப்பதாகவும், பெண்களும் மதுபாவிக்கத் தொடங்கி விட்டார்கள் எனவும் கூறியிருந்தனர். அது மட்டுமன்றி, மதுபாவனையைக்

கட்டுப்படுத்தவேண்டுமாயின், பெண்களும் வாக்குரிமை பெறவேண்டும் எனக் கருதினர்.

மதுவிலக்கும், மதச் சார்பும்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் மதுவிலக்குப் பற்றிய கருத்துக்கள் மிஷனரிமார்களாலும், அவர்களுடன் தொடர்புபட்ட அமைப்புக்களினாலும் இலங்கையின் பல்வேறுபகுதிகளிலும் ஆரம்பிக்கப்பட்டிருந்தது. இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் இது தென்னிலங்கையில் ஏற்பட்ட பௌத்த மத மலர்ச்சியின் பிரிக்கமுடியாத அம்சமாக இருந்தது. வட இலங்கையில் மதுவிலக்கு இயக்கம் அத்தகைய சமயச்சாயலை முதன்மைப்படுத்தும் தன்மை கொண்டதாக இருக்கவில்லை. 1924 இல் "கத்தோலிக்க பாதுகாவலன்" பத்திரிகை, சட்டசபை உறுப்பினர் ஒருவரின் பூரண மதுவிலக்குப் பற்றிய கருத்தினை, விமர்சித்து எழுதியிருந்தது. அவ்வேளையில், மதுக்கடைகளை மூடியமை காரணமாக மதுபாவனை கட்டுப்படுத்தப்படவில்லை என்பதையும், மலிவான ஆபத்து விளைவிக்கக்கூடிய மதுபான வகைகளின் விற்பனை அதிகரித்துள்ளது என்பதையும் சுட்டிக்காட்டியிருந்தது. (மத்தாயஸ் 1992 : 43) ஆயினும், கிறிஸ்தவர்களும் "இந்து"க்களும் இணைந்து மதுவிலக்கில் ஈடுபட்டார்கள். இவர்கள் அனைவரும் மிஷனரிப் பாடசாலைகளிற் கல்வி கற்றவர்களாக இருந்தார்கள். அ.கனகசபை மட்டும் இதற்கு விதி விலக்கானவராக இருந்தார்.

முடிவுரை

மது ஒழிப்புப் போராட்டமானது, இலங்கை அரசியலில் ஈடுபடக்கூடிய சிறந்த பயிற்சியைத் தென்னிலங்கையில் அரசியல் அதிகாரக் கைப்பற்றல் முயற்சியில் தீவிரமாக இருந்துவந்த சிங்களவர்களுக்கு வழங்கியது. இது. அவர்கள் தேசிய அரசியலில் ஈடுபடுவதற்கான முதற்படியாக அமைந்தது. 1920களின் பின்னர் இலங்கை அரசியலுக்குவந்த முக்கிய அரசியல் தலைவர்களுள் பெரும்பாலனவர்கள் மதுவிலக்கு இயக்கத்தின் வாயிலாகவே மக்கள் மத்தியில் முன்னணிக்கு வந்தனர். ஆங்கிலக் கல்விகற்ற உயர் வகுப்பினர், தேசிய விடயங்களில் ஈடுபடுவதற்கான வாய்ப்பு இதன்மூலம் வழங்கப்பட்டது.

தமிழ் அரசியற்றலைவர்களைப் பொறுத்தமட்டில், அவர்கள், அரசியல் மாற்றத்திற்கு வெற்றிகரமாக எந்த விடயத்தினை எப்படிப் பயன்படுத்தமுடியும் என்பதை ஆராய்ந்து சரியாக விளங்கிக்கொள்ளவும், செயற்படுத்தவும்

முடியாதவர்களாக இருந்தனர். பூரண மதுவிலக்குப் போராட்டத்தில் தீவிரமாகச் செயற்பட்ட சு.இராசரத்தினம் பிற்பட்ட காலத்தில் தனது கருத்தினை மீள் பரிசீலனை செய்திருந்தார் (பெர்ணான்டோ 1970 : 26). இதனை அவரது மகளும் இக்கட்டுரையாசிரியருடனான நேர்காணலின்போது உறுதிப் படுத்தினார் (இராசரத்தினம் 10.02.2004). இங்கு பூரண மதுவிலக்குக்காகப் போராடிய தலைவர்களுட் சிலர், தாமே சட்டவிரோதமான வகையில் மதுபான வகைகளை யாழ்ப்பாணத்திற்குக் கொண்டுவருவதிலும், விநியோகிப்பதலும், ஈடுபட்டதை அறியமுடிந்ததாகச் சட்ட சபையில், சிங்கள மதுவிலக்குச் செயற்பாட்டாளர்களில் ஒருவரான டபிள்யு, ஏ.டி. சில்வா குறிப்பிட்டுள்ளார் (ஹன்சாட் 23.11.1934).

நாட்டிற் கள்ளை வேண்டாமென்று
தள்ளுகின்றார். இப்போ
நாகரீக உவிஸ்கிகுடித்துத்
தள்ளுகின்றார்
வீட்டிற்காசை அன்னியர்கையிற்
கொட்டுகின்றார் விஸ்கி
விறண்டிப்பெட்டிக் காகத்தீர்வை
கட்டுகின்றார்.

நாலு பணத்துடன் கள்ளுக்குடித்தார்
அந்தக்காலம் ரூபா
நாற்பதி றுத்து ஜின் குடிப்பார்
இந்தக்காலம்
கோலியதட்டுவம் பிளாவிற்குடித்தார்
அந்தக்காலம் சீமைக்
கோப்பை அல்லது டம்ளரிற்குடிப்பார்
இந்தக்காலம்
(அகிலேசுவர சர்மா 1933 : 1)

அடிக்குறிப்பு

1. *சோமபானம் : சோமம் என்னும் செடியின் வடிசாறு, சிலவேளைகளில் பால், நீர், பார்லி, முதலியவற்றுடனும் சேர்த்துப் பருகப்படும் (மாகிறட் மற்றும் ஸ்ருற்லி 1977 : 282)*
2. *பார்க்க திருவள்ளுவரால் எழுதப்பட்ட திருக்குறள் 'கள்ளுண்ணாமை' (மெய்யப்பன் 1999 : 93-98)*
3. *19ஆம் நூற்றாண்டின் பிரித்தானியர்களால் ஆரம்பிக்கப்பட்ட பெருந்தோட்ட பயிர்ச்செய்கை காரணமாக அங்கு சமுக பொருளாதார மாற்றங்கள் அதிகளவு*

ஏற்பட்டது. வட இலங்கையின் அத்தகைய முதலாளித்துவ முயற்சிகள் அதிகம் இடம்பெறக்கூடிய வாய்ப்புகள் அற்றதால் பெரியளவில் மாற்றங்கள் நிகழவில்லை.

4. யாழ் சங்கம் 1905ஆம் ஆண்டில் உருவாக்கப்பட்ட பிரதேச அளவிலான அரசியலமைப்பாகும். இவ்வமைப்பில் புதிதாக கல்வி கற்றதன் மூலம் எழுச்சி பெற்ற மத்தியதர வர்க்கத்தினர் அல்லது பிரதேச அளவிலான உயர் குழாத்தினர் அங்கத்தவராக இருந்தனர். இவை பற்றிய விடையங்கள் முறையான ஆய்வின் மூலம் இன்னும் வெளிக்கொணரப்படவில்லை. இதில் அ.கனகசபை, டபிள்யூ துரைசுவாமி, அ.சபாபதி ஆகியோர் அங்கம் வகித்தனர்.

5. இவர் 1905 ஆம் ஆண்டில் அரசாங்கத்தால் தமிழ் மக்களுக்கான நியமன அங்கத்தவராக நியமனம் செய்யப்பட்டார்.

6. தகவல் எழுத்தாளர் தெணியான்

7. பிரித்தானிய ஆட்சியில் உள்ளூர் நிர்வாகிகளாக இருந்துவந்த உடையார், மணியகாரர், முதலியார், ஏனையோர்கள்.

8. 'வட பகுதியிற் கூடிய பள்ளர்மகாநாட்டில் கள்ளுக்குச் சலுகை செய்பவர்களுக்குத்தான் வாக்குக் கொடுப்பதற்குத் தீர்மானம் நிறைவேறியதாம். இவைகளிலிருந்து தாழ்த்தப்பட்டோர் எங்ஙனம் மேனிலை அடைந்துள்ளார்கள் என்பதும் சமவுரிமை பெறுவதற்குப் பக்குவமுள்ளவர்க ளென்பதும் ஒருவாறு புலப்படுகிறது' ஈழகேசரி : 11.3.1931.

9. தகவல் எழுத்தாளர் தெணியான்

உசாத்துணை நூல்கள்

அகிலேசுவர சர்மா, சி

1933. தற்கால நாகரீக வேடிக்கைப் பாக்கள் (மூன்றாம் பாகம்) 2-ம் பதிப்பு. கொக்குவில் : சோதிடப் பிரகாச யந்திரசாலை.

இராசையா, ச

1959. 'மரவரி முறையும் நாமும்': மகாசபை மலர்- 16ஆவது ஆண்டு விழா. யாழ்ப்பாணம் : அகில இலங்கை சிறுபான்மைத் தமிழர் மகாசபை.

வேலுப்பிள்ளை, சி.டி

1922. அமெரிக்க இலங்கை மிஷன் சரித்திரம். தெல்லிப்பளை : அமெரிக்க மிஷன் பதிப்பகம்.

ஈழகேசரி 25.03.1931

27.5.1931

விவேகானந்தன். 1904 vol.3 No.23,28 Nov.

Abeysinghe, Tikiri

1986. Jaffna under the Portuguese. Colombo : Lake house Investments Ltd.

Canapa, C.V

Year not Mentationed, Hon'ble Mr.K.Balasingam. Some contemporary comments and notes on his political activities - Part I. Colombo: H.W.Cave& Co .

Fernando, Tissa

1970. Arrack, Toddy and Ceylonese Nationalism: Some Observations on the Temperance movement: 1912-1921. Ceylon Studies Seminar Series, No.9.

Hornby , H.V

2000.Concise Oxford Dictionary. India: Oxfored University Press.

Indrapala, K

2005. The Evolution of an Ethnic Identity: The Tamils in Sri Lanka c.300 to 1200 C.E. Colombo : Kumaran Publishing House.

Kathiresu,S

1905. Hand Book of the Jaffna Peninsula and the souvenir of the railway to the north.Tellippalai : Ramanth & Co.

Mahadev, Desai

1998. With Gandhji in Ceylon. Sri Lanka : Sarvodaya Vishva Lekha Publishers.

Matthias, Anton

1992. the Catholic Church in Jaffna. Jaffna : Catholic Press.

Martin, John.H

1923. Notes on Jaffna. Tellipalai : American Mission Press.

Memoir, Thomas van Rhee

1915. Governor and Director of Ceylon, delivered to his succeror Gerrit de Heere, 1697. (Trans) Sophia Anthony. Colombo.

Mutukishna, H.F
1862. The Thesawalame or the Laws and customs of Jaffna to gether with the Distsions of the Various courts on the subject, 69th order of Seventy - two orders. Colombo: The Ceylon Times.

Queyroz, Fernao de
1930. The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon Vol.1, Colombo: Government Press.

Santhaseelan.K
1980. Handy Perinpanayagam a memorial volume. Chunnakam : Handy Perinpanayagam memorial Commemoration Society.

Turner,L.J.B, Turner.L.J.B
1924. Census Ceylon, 1921. Vol I. Part II, Colombo : Government Printers.

Hansard
1928 & 1934 , Colombo, Government Press.

Hindu Organ
20.06.1904 & 24.09.1904

Ceylon Independent
12.09.1904.

1918. Ceylon Administration Report, Part I, D.6, Colombo: Government Press.

பாலங்களாக மணப்பெண்கள்:
இடப்பெயர்வுகள், பாத்திரங்கள், ஆவணங்கள் மற்றும் எதிர்பார்ப்புகளினூடே தமிழ்த்தன்மை

சித்தார்த்தன் மௌனகுரு
மொழிபெயர்ப்பு : க.திருநாவுக்கரசு

அறிமுகம்

ஈழத் தமிழ்த் தேசியம் பற்றிய புலைமைசார் கற்கைகள் மிகவும் சொற்பமானவை. இது ஈழத்திலுள்ள தமிழர்களின் ஒதுக்கப்பட்ட நிலையின் துரதிர்ஷ்டத்தின் பிரதிபலிப்பாகவிருக்கலாம். செய்யப்பட்டுள்ள கற்கைகளும் ஒருவகையிற் கட்டுப்பெட்டித்தனமானவை. இக்கற்கைகளிற் கையாளப்பட்டுள்ள தமிழ்தேசியத்தின் கதையாட லானது, அதன் 'தற்காப்பு' மற்றும் 'எதிர்வினை' என்ற தன்மைகளுக்கு அழுத்தம் தந்து அலசுகின்றது (வில்சன் 2001 : 5, பவென்பேகர் 1990). அத்துடன் தமிழர்களின் பாதிக்கப்பட்ட நிலைமைகளின் மீது கவனத்தைச் செலுத்துகின்றன (வில்சன் 2001, குணசிங்கம் 1999, நித்தியானந்தன் 1987). வேறு சில புலமையாளர்கள் தமிழ்த்தேசியம் பலியாள் நிலையிலிருந்து, போர்க்குணம் நிறைந்ததாக, வீரஞ் செறிந்ததாக, சோழப் பேரரசின் பொற்காலத்தை மீண்டும் கொண்டுவர இட்டுச்செல்வதாக நிலைமாறியதைப் பருவறை செய்துள்ளார்கள் (டானியல் 1992, ராஜநாயகம் 1994). வேறு சில ஆய்வுகள் தமிழ்த்தேசியம் எவ்வாறு மலையகத் தமிழர்களையும், கிழக்குத் தமிழர்களையும், தென்பகுதி தமிழ்ப் பெண்களையும் தவிர்த்தமை பற்றி விளக்குகின்றன (தங்கராஜா 2000, சேரன் 2001, டானியல் 2002, ஸ்மைல் 2003). இன்னொரு விதத்தில், இவ்வாய்வுகள் யாவும், சிங்கள பௌத்த தேசிய வாதத்திற்கான 'பதிற்குறியாக', 'தற்காப்பாக' தமிழ்த்தேசியவாதம் உருவானதான ஒரு பரந்துபட்ட பிம்பத்தைத் தருகின்றன. இவ்வாறு பொதுப்படையான பிம்பத்தை அளிப்பது தமிழ்த்தேசியவாதத்திலுள்ள பல கூறுகளை ஒருவகையில் மறுதலிக்கின்றது. இவ்வாய்வுகள் தமிழ்த்தேசிய வாதமானது ஏதோவொரு குறிப்பிட்ட காலகட்டத்துடன் இணைந்த தொன்றாகவே பெரிதும் காட்டுகின்றன. பவென்பேகரைப் பொறுத்தவரை (1990), தமிழ்த்தேசியவாதம் சாதியப்பிளவுகளை ஒன்றிணைப்பதற்கான முயற்சியில் இருந்து ஆரம்பமானது என்கிறார். இவ்வகையில் 1968 இல் நடந்த கோயில் நுழைவுப் போராட்டத்துடன் உருவான ஓர் இயக்கமாக அதனை வாதிடுகிறார்.

எவ்வாறாயினும், தமிழ்த்தேசியவாதம், சைவ வேளாளரின் (தமிழ் உயர் சாதியினர்) நலன்களுடன் தொடர்புடையது என்றும் அனைத்துத் தமிழர்களின் நலன்களுடன் தொடர்புடையது அல்ல என்றும், சாதி விவகாரம் சார்ந்து யாழ்ப்பாணச் சைவ வேளாளர் தொடர்பான பிரச்சினை எழுந்தபோது அவற்றை 'உள்ளூர்' விவகாரம் என்று கூறி தமிழ்த்தேசியவாதம் என்பதன் கீழ் அதனை மறைக்க முயற்சித்தது என்றும் யுவி (2000) மற்றும் டானியல் (2002) வாதிடுகிறார்கள்.

தேசம் மற்றும் தேசியம் பற்றிய மிகவும் மேலாண்மைத் தன்மைகொண்ட கோட்பாட்டாக்கங்களில் பெரும்பாலானவை, அவற்றிற் சில பெண்களாலேயே எழுதப்பட்ட போதிலும்கூட, பெண்கள் சம்பந்தப்பட்ட விவகாரங்களையும், பால் நிலை உறவுகளையும் கருத்திற்கொள்ளாது அவற்றை சம்பந்தமற்ற ஒன்றாக அணுகுவதாக யுவல் – டேவிஸ் சுட்டிக் காட்டுகின்றனர் (1997 : 1). பாலியல்பு மற்றும் பால்நிலை என்பன தேசியத்துடன் பின்னிப் பிணைந்திருப்பினும், தேசியம் அவற்றைப் பற்றிய நடத்தைவிதி சம்பந்தப்பட்ட கருத்துக்களை உருவாக்கு கின்றது என்று ஆய்வாளர்கள் கூறுகின்றனர். அதன் கருத்தாடலானது ஆணைத் தேசத்தின் சிருஷ்டியாகவும், கருப்பொருளாகவும், குடிமகனாகவும் ஆக்கும் அதே வேளையில், பெண்ணை ஆணின் பாதுகாப்புத் தேவைப்படும் தேசமாகவும், எதிர்கால வம்சத்தை உற்பத்திசெய்து பேணிக் காப்பவளாகவும், பண்பாட்டு விழுமியங்களை அடுத்த தலைமுறைக்குக் கொண்டுசெல்பவளாகவும் கட்டமைத்து பால்நிலைப் பிரிப்பை உண்டாக்குகின்றது (யுவல் – டேவிஸ் 1997, அந்தியஸ் மற்றும் டேவிஸ் 1989, ஜெயவர்த்தனா 1986, வல்பி 1996 ; டி மெல் 2001).

சேரன் (2001) தமிழ்த்தேசியம் பற்றிய கருத்தாக்கத்தை வெளி பற்றிய கருத்தாக்கத்துடன் இணைக்கிறார். புலம்பெயர் ஈழத்தமிழர்களைப் பொறுத்தமட்டில், இணைய வெளியானது தமிழ்த்தேசிய வாதத்தின் ஒரு பகுதியாக மேற்கிளம்பியுள்ளதை அவர் சுட்டிக் காட்டுகின்றார். சேரனைப் பொறுத்தவரை தமிழர்கள் hyper வெளிசார் தேசியவாதத்தைச் சிருஷ்டித்துள்ளார்கள்.

தமிழ்த்தேசியத்தைப் பற்றிய இவ்விவாதங்கள் அனைத்தும் வெளி, பிராந்தியம், பெண்களைத் தவிர்த்தல் மற்றும் சேர்த்தல் மற்றும் விளிம்பு நிலைக் குழுக்கள் ஆகிய கருத்தாக்கங்களைப் சுற்றியே அதிகம் வலம் வருகின்றன. இவற்றுக்கு மேலதிகமாக, கணிசமான புலமையாளர்கள், எவ்வாறு

'சட்டம்பித்தனமான' தேசியவாதக் கருத்தாடல்கள் சமூகத்தின் பெண்ணின் கோலத்தைக் கோல மாற்றம் செய்கின்றன என்ற வகையில் தமிழ்த்தேசியவாதம் மற்றும் பால்நிலை சம்பந்தமாகத் தமது சிந்தனையைச் செலுத்தியுள்ளார்கள். அதாவது எவ்வாறு ஒரு பெண், வேறு எந்த வழிகளிலும் அல்லாமல், தனது அசுத்தமான உடலை நிராகரிக்காமல் தனது புனிதத்தை மீட்கமுடியாது என்பது பற்றி, பெண் – ஒரே நேரத்தில் 'சுத்தமானவளும்', 'அசுத்தமானவளும்' ஆவாள். அவள் பாதுகாக்கப்பட வேண்டியவள் மட்டுமல்லாமல் ஒழுங்குபடுத்தவும் கட்டுப்படுத்தவும்பட வேண்டியவள் என்பது இப்பேற்பட்ட தேசியவாதக் கருத்தாடல்களின் நிலைப்பாடாகவுள்ளது (பாண்டே 1993 ; டிமெல் 2001, மௌனகுரு 1995).

இருவகையான சிந்தனைப் போக்குகளை ஆராய இக்கட்டுரையில் நான் முயல்கின்றேன். முதலில், தமிழ்த்தேசியவாதம் பற்றி நடைமுறையிலுள்ள கருத்துக்களுடன் சம்பந்தப்பட்டு காலச்சார்புத்தனம்' மற்றும் தமிழ் மக்களின் தொடர்ச்சியான பெயர்வு அல்லது மக்களின் சுற்றோட்டத்தின் கருத்தாக்கங் களைப் பயன்படுத்துகின்றேன். இலங்கைத் தமிழ் சமூகத்தின் தொடர்ச்சியான உள்ளூர் மற்றும் வெளியூர் புலப்பெயர்வுகள் காலச்சார்புத்தனம் பற்றிய கருத்தாக்கங்களை அறிமுகம் செய்கின்றன. இதற்கு கனடாவிலுள்ள தமிழ் ஆடவர்களுக்கு மணப் பெண்ணாகச் செல்லும் பெண்களையும், தொடர்ந்து வெளிகளைக் கடந்து பெயரும் தமிழர்களையும் பற்றிய எனது அவதானங்களை அடிப்படையாக நான் கொண்டுள்ளேன்.

இரண்டாவதாக, தேசியவாதம் மற்றும் அடையாள அரசியல் பற்றிய கருத்தாக்கங்கள் வழக்கொழிந்துபோன ஒரு காலகட்டத்தில் நாம் இருக்கிறோமா என்ற கேள்வியையும், இத் தோற்றப்பாடுகளை நாம் வேறு பார்வையிலிருந்து காண வேண்டுமா என்ற கேள்வியையும் எழுப்புகிறேன். மறுபுறத்தே இவை ஆவணங்களைத் தயாரித்தல் என்பதுடன் நெருங்கிய தொடர்புகொண்டன. மணப்பெண்ணின் பெயர்வுகள் மற்றும் மக்களின் சுற்றோட்டம் என்பவற்றால் மேற்கிளம்பும் எதிர்பார்ப்பு மற்றும் நம்பிக்கை பற்றிய கருத்தாக்கங்களினூடு நான் இதன் சாத்தியப்பாடுகளைக் கண்டுபிடிக்க முயல்கிறேன்.

திருமணங்களினூடாகத் தமிழ்ப் பெண்களின் சுற்றோட்டம் என்பது புலம்பெயர் நாடுகளில் அவர்களின் அடையாள உருவாக்கம் மற்றும் தமிழ்த்தேசியவாதம் என்ற சூழமைவில் ஆராயப்படலாம் என்ற வாதத்தைப் பற்றி

நான் அறிந்துள்ளேன். தமிழ்பண்பாட்டு மற்றும் ஒழுக்க விதிமுறைகளின் அடிப்படையாகப் பெண்களின் 'புனிதம்' விளங்குகிறது (மௌனகுரு 1995) என்பதையும் நான் அறிவேன். இவற்றை இணைத்துப் பார்க்கும்போது, புலம்பெயர் நாடுகளில் தேசம் பற்றிய கருத்தாக்கத்தை உருவாக்கும் படிமுறையானது 'தாய் நாட்டிலிருந்து' 'தூய' பெண்களை 'இறக்குமதி' செய்வதுடன் நெருங்கிய தொடர்புகொண்டது என்றும், அது தமிழ்த்தேசியவாதத்துடனும் நாடு கடந்த தேசிய வாதத்துடனும் பின்னிப்பிணைந்துள்ளது என்றும் என்னால் வாதிட முடியும். எவ்வாறாயினும், நான் இந்த வழியில் வாதிடுவதைப் புறக்கணிக்கின்றேன்.

காலச்சார்புத்தனங்களும் தேசியவாதமும் : இடப்பெயர்வுகள், ஆவணங்கள் மற்றும் எதிர்பார்ப்புக்கள்

தமிழ்த்தேசியவாதம் பற்றிய சனரஞ்சக கருத்துப்பரிமாற்றங்கள் சிங்கள பௌத்த தேசியவாதம் உருவான காலகட்டத்துடன் தங்களைப் பிணைத்துக் கொள்வதுடன், அதையே தமிழ்த்தேசியத்தின் தொடக்கப்புள்ளியாகவும் கருதுகின்றன. தமிழ்த்தேசியவாதத்தின் தொடக்கத்தைக் கருத்திலெடுக்கும் போது அதை ஒரு குறித்த காலத்துடன் பொருத்திப் பார்ப்பதைவிட பல கால கட்டங்களுடன் நிலைப்படுத்துதல் சாத்தியம். உதாரணமாக காலனிய காலகட்டத்திலிருந்தே தமிழ்த்தேசியத்தின் மேற்கிளம்புகை இனங் காணப்படலாம் (அதாவது சிங்கள பௌத்த தேசியவாதத்திற்கு 'எதிராகவும்', 'தற்காப்பாகவும்' அது உருவாக முன்னரே). இது நாவலரின் காலகட்டம்வரை சென்று இனங்காணப் படலாம் (ராஜநாயகம் 1994). பின்னர் பல ஆய்வுகள் கோருவதுபோல சிங்கள பௌத்த தேசியவாதத் தோற்றப்பாட்டிற்கு 'எதிர்வினையாக மற்றும் தற்காப்பாக' மேற்கிளம்பியதாகவும் கூறமுடியும். பிற்காலனிய கட்டத்தில் யாழ்ப்பாணத்தில் நிகழ்ந்த 'கோயில்நுழைவு' நிகழ்ச்சி எவ்வாறு தமிழ்த் தேசியவாதத்தின் தொடக்கமாகக் காணமுடியும் என்பதை பவென்பேகர் (1990) சுட்டிக் காட்டுகின்றார். இன்று புலம் பெயர் தமிழர்களின் மேற்கிளம்புகையுடன், தமிழ் தேசியவாத மானது 'தொலைதூரத் தேசியவாதம்' (புல்லருட் 1999) அல்லது 'நாடு கடந்த தேசியவாதம்' என்ற வடிவத்தை எடுத்துள்ளது. இப்பதங்கள் அனைத்தும் வெளி என்ற கருத்தாக்கத்துடன் அல்லது வெளிசார் எல்லைகள் (உண்மையான அல்லது கற்பனையான) என்ற கருத்துருவுடன் தொடர்புபட்டு, தமிழ்த்தேசியத்தை அணுகுகின்றன. எவ்வாறாயினும் இவை தமிழ்த்தேசியவாதத்தை முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ள அனுமதிக்காது. தமிழ்த்தேசியவாதமானது பல தொடக்கங்களைக் கொண்டது.

இதன் விளைவாகப் பன்மையான குரல்களையும், கதையாடல் களையும் கொண்டது. இதற்கு மேலாக, விளிம்புநிலை இயக்கங்கள் தமிழ்த் தேசியவாதத்தைக் கட்டியமைப்பதில் பங்களித்துள்ளன (சேரன் 2001).

தமிழ்த்தேசியவாதமானது அதன் பரிணாம வளர்ச்சியிற் பல திருப்பங்களை எடுத்துள்ளதுடன் அது காலச்சார்புத்தனம் மற்றும் மக்களின் புலப் பெயர்வுகளுடனும் தொடர்புபட்டது என்பதை எடுத்துக்காட்டுவதே இக்கட்டுரையின் முதன் நோக்கமாகும். இவ்விரு தோற்றப்பாடுகளும், முழுப்படிமுறைகளுடனும் சம்பந்தப்பட்டு புதிய பாத்திரங்கள், அரசின் முகவர்கள் மற்றும் ஆவணங்களை உற்பத்தி செய்துள்ளன. இப்புதிய காரணிகளின் மேற்கிளம்புகையானது, யார் தமிழன்? மற்றும் 'எது தமிழ்த்திருமணம் அல்லது குடும்பம்? என்ற அடிப்படைகளைக் கேள்விக்குள்ளாக்கியுள்ளன. வெளிகளையும் காலத்தையும் ஊடறுத்த மக்களின் புலப்பெயர்வுகளானது பன்மையான மற்றும் கலப்பான அடையாளங்களை உடையவர்கள் என்ற நிலைக்கு எம்மை ஏற்கனவே தள்ளிவிட்டுள்ளன. திருமணச் சந்தைகளினூடு மணப் பெண்களுக்கேற்படும் பெயர்வு அனுபவத்தின் தோற்றப்பாட்டை விபரிக்க, இலங்கையிலும், வெளிநாடுகளிலும் உள்ள தமிழ் சமூகத்தைக் குணாம்சம்படுத்தியுள்ள நெகிழ்வுத் தன்மை (திரவகத்தன்மை), துண்டாதல் மற்றும் அசைவியக்கம் என்பவற்றுடன் தொடர்புபடுத்தி அவற்றின் தரவுகளை இனங்காணுதல் அவசியமாகும்.

1997 இன் இறுதிப் பகுதியில், உள்ளூரில் இடம்பெயர்ந்தவர்கள் பற்றிய உலகளாவிய கணக்கெடுப்பின் பிரகாரம் இலங்கையில் அவ்விதமான 787, 877 பேர் உள்ளனர் என அதிகாரபூர்வமாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இதில் பெரும்பாலானவர்கள் யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டைச் சார்ந்தவர்கள். அகதிகளுக்கான ஐக்கிய நாடுகள் சபை உயர் ஸ்தானிகர் அலுவலகத்தின் தகவலின்படி இலங்கையைச் சேர்ந்த 256, 307 பேர், 1998 – 1999 காலகட்டத்தில், ஐரோப்பாவில் தஞ்சம்கோரி மனுச் செய்துள்ளார்கள். இவ்வாறு தஞ்சம் கோருபவர்களில் முதல் பத்துக் குழுக்களில் ஒன்றாக இலங்கையரும் அடங்குகின்றனர் (UNHCR 2001). கனடா, ஐரோப்பா, இந்தியா மற்றும் அவுஸ்திரேலியாவில் குடியமர்ந்துள்ள 700, 000 மக்களை உள்ளடக்கியதாகப் புலம்பெயர் தமிழ் சமூகம் காணப்படுகின்றது (சேரன் 2001, புல்லருட் 1999). கனடாவில் மட்டும் புலம்பெயர் தமிழர் 300.000 பேர் (சேரன் 2001). இது பெரும்பாலும் அகதிகளையும், முன்னாள் அகதிகளையும் உள்ளடக்கியது. புலம்பெயர் நாடுகளில் 'தாய் நாட்டை' மீள் உருவாக்கும் வேலைத்திட்டத்திற்குக்

குடும்பங்களினதும், சமுதாயங்களினதும் மீள் உருவாக்கமானது அத்தியாவசிய மானது. ஆகவே சட்டரீதியாகவும், சட்டத்திற்குப் புறம்பான விதத்திலும் சங்கிலித் தொடரான புலப்பெயர்வைப் புகலிடத் தமிழர்கள் ஆதரிக்கிறார்கள். புலம் பெயர்ந்தவர்களின் எண்ணிக்கை வீங்கியுள்ளது. முறைசார்ந்து அல்லது முறைசாரா வகையில் அகதி அந்தஸ்தை எட்டிய நிலையில், பல தமிழர்கள் இந்த 'தத்தெடுக்கப்பட்ட நிலத்தினுள்', 'தாய் நிலத்தை' மீள் உருவாக்கத் தொடங்குகி றார்கள்.கனடாவில் மட்டும் கிட்டத்தட்ட முந்நூறு ஊர் அமைப்புகளும், பழைய மாணவர் அமைப்புகளும் இயங்குகின்றன என்ற உண்மை இந்தப் போக்கை எடுத்துக்காட்டுகின்றது. தமிழ்ப்பெண்களை இலங்கையிலிருந்து (குறிப்பாக யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து) 'இறக்குமதி' செய்வது என்பதை இப்போக்கு அதிகப்படுத்தியுள்ளது என்பது இக்கட்டுரையுடன் மிகவும் சம்பந்தப் பட்டதொன்று.

இன மோதல்களுக்கும், 1995 இன் பாரிய மக்கள் வெளியேற்றத்திற்கும் முன்பதாகவே, ஏராளமான தமிழர்கள் வேலை வாய்ப்பிற்காக கொழும்பிற்கும், இலங்கையின் பிற பாகங்களிற்கும்[2], சிங்கப்பூர், மலேசியா போன்ற இடங்களுக்கும் செல்லுதல் வழக்கமாயிருந்தது. பெரும்பாலான தமிழர்கள் (குறிப்பாக மேல் சாதியினர்) கல்வி கற்றவர்களாக இருப்பதால் வரையறுத்த நிலையிலுள்ள அரசபணி வெற்றிடங்களுக்கான போட்டி என்பது யாழ்ப்பாணத்தில் ஆழமானது. இதனால் பலர் யாழ்ப்பாணத்துக்கு வெளியே வேலை தேடவேண்டிய நிலையுள்ளது. இதைப்போலவே மீனவர்களும் மீன்பிடிக்கச் செல்லும்போது இராமேஸ்வரத்தில் அல்லது நீர்கொழும்பில் ஒருசில வாரங்களுக்கு / மாதங்களுக்குத் தங்குவதை வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர். இவ்வாறு வெளியிடங்களுக்குச் செல்லுதல் என்பது சமூகத்தின் ஒருசில பிரிவினரிடையே காணப்பட்டதொன்று எனச் சிலர் வாதிடலாம். எனினும் மக்களின் கற்றோட்டம் என்பது யாழ்ப்பாணத்தவருக்குப் புதியதொன்றல்ல என்பதை நான் இங்கு சுட்டிக்காட்ட முயல்கின்றேன். மறுபுறத்தே 1983 இல் இனக்கலவரம் காரணமாகத் தென்னிலங்கைத் தமிழர்கள் யாழ்ப்பாணத்திற்குப் புலம் பெயர்ந்தனர். 1986 இல் இலங்கை இராணுவம் யாழ்ப்பாணத்தைக் கைப்பற்ற விளைந்தபோது மேலும் இடப்பெயர்வுகள் நடந்தன. இதற்கு மேலதிகமாக 1985 இல் நிகழ்ந்த இயக்க உள்மோதல்கள் பல தமிழர்கள் யாழ்ப்பாணத்தை விட்டு வெளியேறக் காரணமாகியது. 1987 இந்திய அமைதி காக்கும் படை யாழ்ப்பாணத்தைக் கைப்பற்றியபோது பலர் இலங்கையின் பிற பாகங்களுக்குப் புலம்பெயர்ந்தனர். 1990 இல் இருந்து மக்கள் தொடர்ந்து இடம்பெயர்ந்த

வண்ணமுள்ளனர். எனது யாழ்ப்பாணத்து விஜயம், பெயர்வுகளின் ஓர் இடமாக – இடம் பற்றிய புதிய பார்வையை எனக்குத் திறந்துவிட்டது. தொடர்ச்சியான பெயர்வுகளும், இடப்பெயர்வுகளும் தமிழ்சமுதாயத்தை 'நடமாடும் சமூகமாக' மாற்றியிருக்கின்றது.

புலம்பெயர் தமிழர் என்பது ஓர் ஒருவழிப் படிமுறை அல்ல. அது வட்டச் சுற்றான படிமுறையாகும் (சேரன் 2003). அவர்கள் இலங்கைக்கு வெளியே இருந்தபோதிலும், தொடர்ந்து இலங்கையில் முதலீடு (சொத்துக்கள், வியாபாரம், திருமணம், உணர்வுகள் என்ற நிலைகளில்) செய்வதுடன் இலங்கைக்கு வந்து போகிறார்கள். இலங்கையுடன் நெருக்கமான குடும்ப உறவினைப் பேணுகிறார்கள். ஒரு வகைமாதிரியான தமிழ்குடும்பம் 'நடமாடும் குடும்பத்தின்' குணாம்சத்தை ஏற்றுள்ளது. ஒரு திருமணமாகாத மகன் லண்டனில் வாழ, ஒரு திருமணமாகாத மகள் பிரான்சில் வாழ, இரண்டு திருமணமான மகள்கள் கனடாவில் வாழ, பெற்றோர் இலங்கையில் வாழ , இதனால் குடும்ப உறுப்பினர் அனைவரும் இந்த வெவ்வேறு வீடுகளுக்கிடையே, வளைய வருகிறார்கள். சேரன் (2004) இதைப் 'பல வீடுகளின்' தோற்றப்பாடு என்கிறார். நான் இதை 'நடமாடும் குடும்பங்கள்' என அழைக்கின்றேன். திருமணம் நடக்கும் சூழல் ஊர் என்றதிலிருந்து வேறு இடங்களுக்கு நிலைமாறியுள்ளது. புலம்பெயர் தமிழர்களின் பெரும்பாலான திருமணங்கள் கொழும்பிலோ, இந்தியாவிலோ, சிங்கப்பூரிலோ அல்லது கனடாவிலோ நடைபெறுகின்றன. பெரும்பாலும் குடியேறியுள்ள நாட்டில் மணமகனுக்குக் குடியுரிமை இல்லாதிருப்பதால், இலங்கை தவிர்ந்த வேறு நாட்டுக்கே பயணம் செய்யலாம். 1983 க்கு முந்திய தமிழர்களின் பெயர்வுகளை, 1983க்கு பிற்பட்டவற்றிலிருந்து வேறுபடுத்திக்காட்டுவது என்னவெனில், அது ஆவணங்களின் தயாரிப்பு ஆகும். காலனிய காலகட்டத்தில் காலனியத்திற்கு உட்பட்டோரை ஆட்சிசெய்ய இப்பேற்பட்ட ஆவணங்கள் தயாரிக்கப்பட்டதில் இருந்து இது தொடர்ச்சியாக நிகழ்வதாக ஒருவர் வாதிடலாம். எனினும், இன்றைய ஆவணங்கள் தனி ஒரு பிராந்தியத்தில் வாழ்பவர்களைக் கையாளவல்லாமற் பல வெளிகளுக்குள்ளால் பயணிப்பவர்களைக் கையாள வாகும். எனவே அந்த வகையில் ஆவணங்கள் இங்கு இடத்துடன் தொடர்பு பட்டவை என்பதிலும் இடப்பெயர்ச்சியுடன் தொடர்புபட்டவை.

'நடமாடும் சமூகத்தில்' ஆவணங்கள்[3] பெருத்த பங்கு வகிக்கின்றன. அடையாள அட்டைகள், காவல்துறை அறிக்கைகள், கடவுச் சீட்டு, புகைப்படங்கள், தொலைபேசிக் கட்டண ரசீதுகள், தனிப்பட்ட கடிதங்கள் எனப்

பரந்துபட்ட ஆவணங்களை தாங்கள் மணமானவர்கள், குடும்பத்தைக் கொண்டவர்கள் என்பதை நிரூபிக்க, அவர்கள் பல்வேறு இடங்களிலுள்ள வேறுபட்ட அதிகாரிகளுக்குக் காட்டவேண்டியுள்ளது. நான் இதைப்பற்றிப் பின்னர் விபரிக்கின்றேன். அரசு ஆவணங்கள் எவ்வாறு குடியேறிகள், பயணிகள், அகதிகள் என்பவர்களின் நடமாட்டத்தை எல்லைகளிலும் சோதனைச் சாவடிகளிலும் கட்டுப்படுத்துகின்றன என்பதை மரியன் பெர்மி (2004) குறிப்பிடுகிறார். பெர்மியால் செவ்வி காணப்பட்டவர்கள், புதிய அடையாளக் கடிதங்களைப் பெறும் முயற்சியிலும், அரசின் எதேச்சாதிகாரக் கட்டளைகளுக்கு இணங்கியும் செல்லவேண்டியிருப்பதால் எவ்வாறு தாங்கள் மாதக்கணக்கில் காத்திருக்க வேண்டியிருக்கிறது, தங்கள் புலமைப் பரிசில்களையும் பயணத்தையும் வேலைத் திட்டங்களையும் தள்ளிப்போட நிர்ப்பந்திக்கப் படுகிறார்கள் என்பதனையும், அதனால் தாங்கள் வலுவற்றவர்களாக உணர்வதாகவும் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள். இப்பேற்பட்ட சந்தர்ப்பங்களைப் பொறுத்தமட்டில் சட்டம் என்பது எதேச்சாதிகாரத்துடன் விதிக்கப்பட்ட தொன்றாக அனுபவிக்கப்படுவதுடன் அதன் பதிற்குறிகள் முரண்பாடான வெளி உணரப்படுவதாக பெர்மி எடுத்துக்காட்டுகிறார். மேலும் தாஸ் மற்றும் பூலே (2004) நவீன அரசானது எழுத்து நடைமுறைகளினூடு கட்டியமைக்கப் படுவதாக வாதிடுகின்றனர். ஆவணப்படுத்தல், கணக்கெடுத்தல் என்ற அரசின் தகவல் சேகரிக்கும் நடைமுறைகள் அனைத்தும், ஒருவகையில், குடிமக்கள், மக்கள் தொகை, பிராந்தியம் மற்றும் வாழ்க்கைகள்மீது அரச கட்டுப்பாட்டைத் திரட்டுவதை நோக்கமாகக் கொண்டுள்ளன என்பது ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டுள்ளது. ஆனால் தாஸ் மற்றும் பூலே சுட்டிக் காட்டுவதுபோல அரசு என்பது ஒருவகையில் அதன் தெளிவுத் தன்மை 'பற்றியது' என்ற கருத்தாக்கத்திற்கு எதிராக இந்த ஆவணங்கள் அரசு என்பது தனது சொந்த நடைமுறைக்கு, ஆவணங்கள் மற்றும் சொற்களின் தெளிவற்ற தன்மையினூடு தொடர்ந்து உணரப்பட்டும் உணரப்படாமலும் உள்ளது என்றதான வேறுபட்ட வெளிகள், உருவங்கள், நடைமுறைகளைச் சுட்டிக்காட்டுகின்றன (2004: 10). இந்த வகையில் மணப்பெண்களால் தூதரகங்களில் அளிக்கப்படும் ஆவணங்கள் அரசின் தகுதிப்பாட்டையும், தெளிவற்ற தன்மையையும் ஒரே நேரத்திற் காவுகின்றன. இதுபற்றி மாலதியின் கதைபற்றிய எனது கலந்துரையாடலில் நான் பேசுவேன்.

தினசரி வாழ்க்கையில் திருமணம் மற்றும் குடும்பம் போன்ற நிறுவனங்களுக்குள் அரசு (கள்) மற்று அரசு போன்ற பாத்திரங்களின் (அதாவது விடுதலைப் புலிகள் போன்றவர்கள்) முக்கியத்துவத்தை ஒருவர் எவ்வாறு விளங்கிக்கொள்ள முடியும்? இச்சமூகப் பின்புலத்தில் ஆவணங்கள் அடைந்திருக்கும் அந்தஸ்தைப் பற்றி நான் நினைத்துப் பார்க்கின்றேன். தூதராலயங்கள், விமான நிலையங்கள், குடிவரவு அலுவலகங்கள், திருமண ஆலோசனை மையங்கள், சோதனைச் சாவடிகள் என்பன அரசு (கள்) உடன் அல்லது அரச ஆவணங்களுடன் மக்களின் ஊடாட்டங்களைச் சூழ்ந்துள்ள தெளிவான காலச்சார்பு இயங்கியல் பற்றி என்னைச் சிந்திக்கத் தூண்டின. 1983 இல் இருந்து யாழ்ப்பாணச் சமுதாயமானது பெயர்வுகள் அல்லது சுற்றோட்டங்கள் மற்றும் ஆவணங்கள் என்ற தோற்றப்பாட்டால் அலைக்கழிக்கப்படும் ஒன்றாக மாறியுள்ளது.

தமிழர்களின் சுற்றோட்டமும், ஆவணங்களின் உற்பத்தியும், அவர்களின் தினசரி வாழ்க்கையில் எதிர்பார்ப்பு[4] மற்றும் நம்பிக்கை என்ற கருத்தாக்கத்துடன் பின்னிப்பிணைந்துள்ளது. பெயர்கள், வன்முறை, சமூக அசைவியக்கம் (பொருளாதார மற்றும் அந்தஸ்து ரீதியிலான) மற்றும் அரசு (கள்) அல்லது அரசு போன்ற பாத்திரங்களின் விளிம்புகளில் நிகழும் ஆவணங்களின் உற்பத்தி என்பன சம்பந்தமாகத் தமிழர்கள் கொண்டிருக்கும் எதிர்பார்ப்புக்களை இங்கு எதிர்பார்ப்புக்களின் கருத்தாக்கங்கள் குறிப்பிடுகின்றன[5]. தமிழர்களின் சுற்றோட்டத்திற்குக் காரணம் நீடிக்கப்பட்ட வன்முறைகளும் அல்லது வன்முறைக்கான எதிர்பார்ப்புகள் மட்டுமல்ல; அது வேறு விடயங்களுடனும் சம்பந்தப்பட்டது. இவை ஒவ்வொன்றும் மற்றதுடன் பல நிலைகளில் இணைந்துள்ளன. வன்முறையை எதிர்பார்த்து நிகழும் பெயர்வு பற்றிய எதிர்பார்ப்பானது அரசுகளின் விளிம்பினூடே பயணிக்க ஏதுவான தந்திரோபாயங்களை[6] உற்பத்தி செய்திருக்கிறது. எதிர்பார்ப்புப் பற்றிய கருத்தாக்கமானது இங்கு நிச்சயமின்மை பற்றிய கருத்தாக்கத்தையும் உள்ளடக்கியுள்ளது. எனவே பயத்துடனும் ஏக்கத்துடனும் தொடர்புபட்ட வன்முறை பற்றிய எதிர்பார்ப்பு மட்டுமே தமிழர்களின் பெயர்ச்சிக்குக் காரணம் என்ற வாதம், தமிழர்களின் பெயர்ச்சிகளை முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளப் போதுமானதாகவில்லை.

எதிர்பார்ப்பு என்பதை நான் டெலூசியன் அர்த்தத்திற் பயன்படுத்து கின்றேன், அதாவது இது ஒரு சாத்தியப்பாடு என்பதைவிட அணுக்க யதார்த்தமாக உள்ளது என்கிற அர்த்தத்திலாகும். அணுக்கயதார்த்தமாக இருப்பதற்கும், உண்மை நிலைபரத்திற்குமான வேறுபாடானது சாத்தியப் பாட்டிற்கும், உண்மைக்குமான வேறுபாட்டிலிருந்து வித்தியாசமானதாக டெலூஸ்

குறிப்பிடுகின்றார். இரண்டு வித்தியாசங்கள் உள்ளன. முதலில், சாத்தியப்பாடு என்ற ஒன்று இருப்புச் செய்யவில்லை. ஆனால் அணுக்கயதார்த்தமாக உள்ளது இருப்புச் செய்கிறது. அதுவே உண்மை. அணுக்கயதார்த்தமாக உள்ளது, அது அணுக்கயதார்த்தமாக உள்ளமை மட்டும் உண்மையானது (டெலூஸ் 1994: 208). சாத்தியப்பாடு என்பது உண்மையாக வரக்கூடியது. ஆனால் அது ஆக இன்னும் ஆகாதது. அணுக்கயதார்த்தமாக உள்ளது ஏற்கனவே உண்மையானது. அது உண்மையாக வருவதற்கு அதற்கு இன்னும் எதையும் சேர்க்கவேண்டிய தேவையில்லை. இரண்டாவது வித்தியாசம் என்பது, சாத்தியப்பாடு என்பது உண்மையின் தளவாடியாகும். அதேவேளை, அணுக்கயதார்த்தமாக இருப்பது உண்மை நிலைபரத்தின் தளவாடியல்ல. சாத்தியப்பாடு என்பது உண்மையைப்போல கட்டியமைக்கப்பட்டது. ஆனால் உண்மையில் இருப்புச் செய்கிறது என்ற குணாம்சத்தை மட்டும் அது கொண்டிருப்பதில்லை. மறுபுறத்தே அணுக்கயதார்த்தமாக உள்ளது யதார்த்தத்தின் அல்லது வேறு எதனதும் படிமம் அல்ல. இது ஒரு படிமம் போன்றதல்ல. இது உண்மைத்தன்மையின் குணாம்சங்களைத் தவிர்த்த உண்மை நிலை ஒன்றல்ல. இறந்தகாலம் என்பது நிகழ்காலம் போன்றதல்ல. இது கட்டமைப்பு ரீதியாக வேறுபட்டது. எனவே அணுக்கயதார்த்தமாக இருப்பது உண்மையாக்கப்படாத நிலையில் அது உண்மையானதல்ல. அது எந்த வடிவத்தையும் எடுக்கலாம். அது யதார்த்தத்தின் ஒரு கூறுபோல யதார்த்தத்திற்கு எடுத்துச் செல்லும் படிமுறையாகும் (மே 2005: 49, டெலூஸ் 1994). இச்சந்தர்ப்பத்தில் எதிர்பார்ப்பு நிச்சயமற்ற தன்மைக்கு இட்டுச் செல்கின்றது, அணுக்கயதார்த்தமாக போல தொழிற்படுகின்றது. அதாவது அது உண்மையின் சில கூறுகளைக் (இறந்த கால அனுபவம்) கொண்டிருக்கின்றது. ஆனால் அது ஒரு படிமுறையும் கூட. எனவே படிமுறையை உண்மையாக்க இட்டுச்செல்லும் எதிர்பார்ப்பானது ஒவ்வொரு சந்தர்ப்பத்திலும் பல கோலங்களைக் கொள்கிறது. எனவே, மக்கள் வன்முறையினால் அல்லது சமூக பொருளாதார நன்மைகளுக்காக அல்லது வேறு காரணங்களினாலா பெயர்ந்து போகிறார்கள் என்பதை ஒரு தோற்றப்பாட்டினுள் அல்லது காரணியினுள் குறுக்கமுடியாது. படிமுறையே அதைத் தீர்மானிக்கின்றது. அது யதார்த்தமாகிறபோதுதான் ஒரு குறிப்பிட்ட நபர் என்ன காரணத்திற்காக இடம் பெயர்கிறார் என்பது தெரியும். மற்றொரு விதத்தில், உதாரணமாக ஒருவர் தான் சோதனைச் சாவடியில் ஆவணங்களைக் கேட்டு நிறுத்தப்படலாம் என எதிர்பார்க்கிறார். ஆனால் அவர்கள் அவ்வாறு நிறுத்தப்படாதது அவர்களின் முன்னைய அனுபவங்களின் அடிப்படையில் முற்று முழுதாகப் புதிதாக இருந்திருக்கலாம். இங்கு சோதனைச் சாவடியில் ஆவணங்களைச் சமர்ப்பிக்கும்

எதிர்பார்ப்பு அணுக்கயதார்த்தமாக இருக்கிறது. ஆனால் சோதனைச் சாவடியில் அது யதார்த்தமாக்கப்படும்வரை, அத்துடன் ஒரு நிச்சயமற்ற தன்மை சம்பந்தப்பட்டுள்ளது.

இவ்வகையான பெயர்வும், எதிர்பார்ப்பும், நம்பிக்கையும் இதுவரை வரையறுக்கப்பட்ட விதத்தில் தமிழ்த்தேசியவாதத்தின் கருத்தாக்கத்தை அதாவது அது பிராந்தியத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பதனைக் கேள்விக்குள்ளாக்குகின்றது. அத்துடன் புகலிடத்தில் ஒரு தேசத்தை உருவாக்க இறக்குமதி செய்யப்படும் பெண்கள் பற்றிய எண்ணத்தினையும் கேள்விக்குள்ளாக்குகின்றது. மேலும், அடையாளம் பற்றிய கருத்தாக்கம் கேள்விக்குள்ளாகிறது. இன்றைய தமிழரின் அடையாளமானது, தமிழர்கள் இடப்பெயர்வுகளுடன் இணைந்துள்ளது என்பது கவனத்திற் கொள்ளாது விடத்தக்கதொன்றல்ல. எனவே, புலப்பெயர்வுகளுடன் தமிழ் அடையாளம் என்பது பன்மையான உருவங்களில் உருவாகின்றது. உதாரணமாக, யாழ்ப்பாணத்தில் தமிழ் அடையாளம் என்பது சாதியைச் சுற்றி வரலாம். ஆனால் கொழும்பிலுள்ள சோதனைச்சாவடியில் ஒரு நபர் தனது இனத்தினால் அடையாளப்படுத்தப் படலாம். (சிங்களவர், தமிழர், முஸ்லீம்); தூதரகங்களில் ஒருவர் தமிழரா அல்லது தமிழர் அல்லாதவரா என அடையாளப்படுத்தப்படலாம். கனடாவிற் குடியேறிய ஒருவரின் அடையாளம் என்பது அவரது ஊர், சாதி, தமிழ் அடையாளம் மற்றும் கலப்பு அடையாளம் (கனேடியத் தமிழர்) என்பதின் கலப்பான உள்ளடக்கமாக அமையலாம். மேலும் இடப்பெயர்வுகளுடன் இணைந்த எதிர்பார்ப்பு மற்றும் நம்பிக்கை பற்றிய கருத்தாக்கங்கள் தமிழ்த்தேசியவாதம் மற்றும் அடையாளத்தைப் பற்றிய விதிக்கப்பட்ட சிந்தனைகளை வளைத்தும், திரித்தும் உள்ளன. அடுத்து வரும் பகுதியில், கலியாணச் சந்தைகளினூடு எல்லைகளைக் கடக்கும் தமிழ் பெண்களின் சுற்றோட்டமும் மக்களின் புலப் பெயர்வுகளும் எவ்வாறு தமிழ் சமுதாயத்தினரிடையே புதிய காலச்சார்பு வெளிகளையும், பாத்திரங்களையும் கொணர்ந்து சேர்த்துள்ளது என்பதை விளக்குவேன்.

விசாவிற்காகக் காத்திருத்தலும் ஆவணத் தயாரிப்பும்

இலங்கையில் வடக்கு, கிழக்கிலுள்ள தமிழர்களுக்கும் புலம்பெயர் தமிழர்களுக்குமான இணைப்புச் சங்கிலியாகக் கலியாணச் சந்தையினூடு விநியோகிக்கப்படும் தமிழ்ப் பெண் காணப்படுகிறார். இந்தத் திருமணங்கள் உறவினர்கள் அல்லது நண்பர்களின் வலைப்பின்னல்களினூடு அல்லது உள்ளூர் பத்திரிகை விளம்பரங்களினூடு ஏற்பாடாகின்றன. பெரும்பாலான திருமணங்கள்

உள்ளூரிலுள்ள கலியாணத் தரகர்களினால் ஒழுங்கு செய்யப்படுகின்றன. பெரும்பாலும் ஆண்களான இத்தரகர்கள் கொழும்பிலும் யாழ்ப்பாணத்திலும் அலுவலகங்களைக் கொண்டிருக்கின்றார்கள். கலியாணம் முற்றான பிற்பாடு மணப்பெண் கொழும்பு சென்று வெளிநாடு செல்ல விசா எடுப்பதற்காக நண்பர்கள், உறவினர்களுடனோ அல்லது விடுதிகளிலோ தங்குவார். சில எதிர்காலக் கணவன்மாருக்கு அவர்கள் தங்கியுள்ள நாட்டில் சட்டபூர்வ அந்தஸ்து ஏதும் கிடையாது. எனவே இம் மணப்பெண்கள் அவர்களை மணக்கச் சட்டத்திற்குப் புறம்பாகப் பயணம் செய்யவேண்டும். சட்டவிரோதமாக, ஆட்களைப் பெரும்பணத்தைப் பெற்றுக்கொண்டு, வெளிநாடுகளுக்குக் கடத்திச்செல்லும் தரகர்கள் உலகளாவிய வலைப்பின்னல் அமைப்பைக் கொண்டு இயங்குகிறார்கள். சில வேளைகளில் தரகர்கள் குடிபெயர்விற்கான சட்டவிரோத ஆவணங்களைத் தயார் செய்யும் வரையில் இம் மணப்பெண்கள் விடுதிகளில் தங்கி இருக்க நேரிடலாம். அவர்கள் இடைத்தங்கல் இடங்களில் வாரக் கணக்கில், அல்லது மாதக் கணக்கில், சிலவேளைகளில் வருடக் கணக்கில் கூடத் தங்க நேரிடலாம். எவ்வாறாயினும் இன்று போக்குகள் மாறிவிட்டிருக்கின்றன. பெரும்பாலான மணமகன்கள் திருமணத்திற்காக இலங்கைக்கு அல்லது இந்தியாவிற்கு வருவதை நான் எனது கள ஆய்வின்போது தெரிந்து கொண்டேன். திருமணத்தின் பின்னர் மணமகன் புகலிடத்திற்குத் திரும்பி விடுகிறார். மணமகள் விசாவிற்கு மனுப் போடுகிறார். விசா பெறுவதற்கு மூன்று மாதங்களிலிருந்து இரண்டு வருடங்கள் வரை ஆகிறது. திருமணமான இந்தப் பெண்கள் விசாவிற்காகக் கொழும்பு செல்லவேண்டியுள்ளது. சில சமயங்களிற் பல தூதரகங்களுக்குப் பலமுறை செல்லவேண்டிய அவசியத்தை இது ஏற்படுத்துகிறது. அடிக்கடி பயணம் செய்வதில் உள்ள சிக்கல்களால் கொழும்பிலேயே வீடெடுத்து விசா கிடைக்கும்வரை தங்குகின்றனர்.

கொழும்பு

எனது நண்பர் ஒருவர் என்னைக் கல்யாணத் தரகர் ஒருவருக்கு அறிமுகப்படுத்தினார். நான் அவரைப் பேட்டி காணவும் அவரது அலுவலகம் சென்று அவரது வேலைகளை அவதானிக்கவும், அவர் ஒப்புக்கொண்டார். அவரது அலுவலகத்திற்குத் தினமும் சென்று பங்கேற்பு அவதானிப்புக்களை மேற்கொண்டேன். அவரைப் பார்க்கவந்த சிலரும் எனக்கு நண்பர்களானார்கள். என்னை மிகவும் ஆச்சர்யப்படுத்திய விஷயம் என்னவென்றால் மணமகன்கள் மற்றும் மணமகள்களைப் பற்றிய விவரங்களை அவர் ஆவணப்படுத்தியிருந்த விதம்தான். அவர் ஆர்வம் காட்டிய பிரிவுகள் பால், வயது மற்றும் தேசிய இனம்

ஆகியவை ஆகும். ஒவ்வொரு வாடிக்கையாளருக்கும் ஒரு தனிக் கோப்பு உண்டு. இந்தக் கோப்புகள் வகைப்படுத்தப்பட்டு நிறக்கோடுகள் தரப்பட்டுள்ளன. இதனால் அவற்றைத் தேவைப்படும்போது எடுப்பது எளிதாகிறது. ஒவ்வொரு கோப்பிலும் அந்த நபரைப் பற்றிய வாழ்க்கை விபரங்கள், ஜாதகம் சொந்தத் தகவல்கள் மற்றும் புகைப்படம் ஆகியவை இருக்கின்றன. ஜாதகங்கள் மேலும் பல பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டு மிக நுண்ணியமான தகவல்களும் அதில் இடம் பெற்றிருக்கும். மேலும், பெண்களுக்கான கோப்பில் அவர்கள் மூன்று விதமான புகைப்படங்கள் இடம் பெற்றிருக்கும். ஒன்று புடைவை அணிந்திருக்கும் படம்; இரண்டு நவீன உடையில் இருக்கும் படம்; மூன்று பாஸ்போர்ட் படம். பொதுவாக மணப்பெண்களின் உறவினர்கள் தான் தரகர் அலுவலகத்திற்கு வருவார்கள். என்றாலும் சில சமயங்களில் மணமாக இருக்கும் பெண்களே வந்து தங்களது எதிர்காலக் கணவர்களைத் தேர்ந்தெடுப்பதும் உண்டு. திருமணம் நிச்சயமாவதில் ஜாதகம் மிக முக்கிய பங்காற்றுவதாக கூறப்படுகிறது. நான் கொழும்பில் ஒரு பெண்மணியுடன் தங்கியிருந்தேன். அவர் தங்கள் காலத்தில் திருமணத்தில் ஜாதகத்திற்கு அவ்வளவு முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படவில்லை என்று கூறியபோது அது எனக்கு ஆச்சரியமாக இருந்தது. அவர் காலத்தில் சாதி, மற்றும் சம்பந்தப்பட்ட இரு குடும்பங்களின் 'நன் நடத்தை' ஆகியவையே முக்கியமானவையாகக் கருதப்பட்டதாகக் கூறினார். இருபது, முப்பது வருடங்களுக்கு முன்பு திருமணம் நிச்சயமாவதற்கு ஜாதகப்பொருத்தம் முக்கியமாகக் கருதப்படவில்லை என்று வேறு சிலரும் என்னிடம் கூறினார்கள். அப்படியெனில் இப்போது ஏன் அவை முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன என்பதை அறிய விரும்பினேன். தனிப்பட்ட சந்திப்புகள் மூலம் உறவுகள் ஏற்படுவது (அதன் மூலம் பரஸ்பர நம்பிக்கை ஏற்படுவது) சாத்தியமற்றுப் போய்விட்டதால் (இடப்பெயர்வுகளின் காரணமாக) நம்பிக்கை கொள்வது என்பது குறிப்பிட்ட ஆவணங்களுக்கு மாற்றப்பட்டு விட்டதா? இதற்குத் திருமணத்தரகர் அலுவலகமே நல்ல உதாரணம். திருமணம் நிச்சயமாவதற்கு ஆவணங்கள் எவ்வளவு இன்றியமையாதவையாகின்றன என்பதை இது காட்டுகிறது. அடையாள அட்டை, தனிப்பட்ட கடிதங்கள் ஆகியவற்றைச் சோதனைச் சாவடிகளைக் கடக்கும்போது எடுத்துச் செல்ல வேண்டியிருப்பதால் தமிழர் வாழ்க்கையில் ஆவணங்கள் மிக முக்கியமான இடத்தைப் பெற்றுள்ளன. தமிழர்களது அடையாளத்தை வடிவமைப்பதில் ஆவணங்கள் முக்கிய பங்காற்றுவதை ஜெகன்நாதன் (2004) எடுத்துக் காட்டியுள்ளார். இத்தகைய ஆவணங்களின் இன்றியமையாமையும் அதன்பாலான போக்குகளும் பல புதிய

விஷயங்களை வெளிச்சத்திற்குக் கொண்டுவருகின்றன. அவை கீழே விபரிக்கப்படுகின்றன.

யாழ்ப்பாணம்

நான் யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்தபோது நண்பர்கள் மூலமாக அறிமுகமான எட்டுக் குடும்பங்களைப் பேட்டி காணமுடிந்தது. அவர்கள் தங்கள் பிள்ளைகளை ஏன் வெளியே அனுப்பினார்கள். அவர்களது மகள்களுக்கு மாப்பிள்ளை பார்த்தது யார்? அந்த மணமகன்களை சந்திக்க எப்படி அவர்களது மகள்கள் பயணித்தார்கள்? போன்ற விபரங்களைப் பதிவு செய்வதில் ஆர்வமாக இருந்தேன். இத்தகைய பல பேட்டிகளில் வெளிப்பட்ட ஒரு மிக முக்கியமான விஷயம், விசா பெறுவதற்காக எப்படி ஏராளமான ஆவணங்களைக் காட்ட (உற்பத்தி செய்ய) வேண்டியிருக்கிறது என்பதாகும்.

வெளிநாடுகளுக்குப் 'புலம்பெயரும்' விஷயத்தில் 'மணப்பெண்களுக்கு' ஏற்பட்ட அனுபவத்தைக் காட்டவும் அவற்றை அலசவும் மூன்று 'மணப்பெண்களின்' கதைகளை இங்கு கூறுகிறேன். தமிழர்களின் திருமணம், குடும்பம், அடையாளம் ஆகியவற்றை வடிவமைப்பதில் ஆவணங்கள் பெற்றுள்ள முக்கியத்துவம் மற்றும் செல்வாக்கை இந்தக் கதைகள் காட்டும்.

மாலதியின் கதை

மாலதியின் வயது 27 அவர் தன் பெற்றோருடன் யாழ்ப்பாணத்தில் வசித்து வருகிறார். மணமகனுக்கு இலங்கைக்கு வருவதற்குத் தேவையான ஆவணங்கள் இல்லாததால் அவரது திருமணம் இந்தியாவில் நடந்தது. ஆகவே திருமணத்திற்காகத் தனது பெற்றோருடன் மாலதி இந்தியாவிற்குச் செல்ல வேண்டியிருந்தது. தன் திருமணம் 'உண்மை' என்பதைக் கனடா நாட்டுத் தூதரகத்தில் உள்ள அதிகாரிகளிடம் நிரூபிப்பதற்காகப் புகைப்படங்கள் தேவை என்பதால் திருமணத்திற்கு இருநூறு பேர்களையாவது அழைக்க வேண்டியிருந்தது. எத்தனை பேர் அவரது திருமணத்தில் கலந்து கொண்டார்கள் என்று தூதரகத்தின் குடியேற்ற விவகார அதிகாரி அவரைக் கேட்டார். திருமணம் உண்மை/சட்டரீதியான தமிழ் கலியாணம் என்பதை அதிகாரிக்கு நிரூபிக்கத் திருமண நிகழ்ச்சியைப் படமெடுக்கச் சென்னையிலிருந்த மிகச் சிறந்த ஒரு புகைப்படக் கலைஞரைத் தொடர்பு கொண்டார்கள். திருமணத்திற்குப் பிறகு

அவர் இலங்கைக்குத் திரும்பியதும் அங்கு கனடாவிலுள்ள கணவருடன் வாழ விசாவிற்காக ஏற்பாடுகள் செய்ய வேண்டியிருந்தது. அவர் காவல்துறையின் நற்சான்றிதழ், திருமணப் புகைப்படங்கள், தொலைபேசிக் கட்டண ரசீதுகள், தனிப்பட்ட கடிதங்கள் (புதிதாகத் திருமணமான இவர்கள் தொடர்ந்து தொடர்பில் இருக்கிறார்கள் என்பதைக் காட்ட), திருமணச் சான்றிதழ் மற்றும் கடவுச்சீட்டு ஆகியவற்றை அவர் காட்டவேண்டியிருந்தது. மேலே சொல்லப்பட்ட அனைத்து ஆவணங்களையும் காட்டிய பிறகும் அவருக்கு விசா மறுக்கப்பட்டது. திருமணத்திற்கு வரதட்சணை கொடுத்தாரா என்று குடியேற்ற விவகார அதிகாரி கேட்க, அப்படி எதுவும் கொடுக்கவில்லை என்று இவர் சொன்னார். தமிழ்த் திருமணங்களில் மணமகனுக்கு மணமகள் வரதட்சணை தரவேண்டும், ஆனால் இவர் அப்படி எதுவும் தராததால் இதில் ஏதோ தவறு இருக்கவேண்டும் என்று அந்த அதிகாரி கூறிவிட்டார். இந்தக் காரணத்திற்காக அவரது விசா நிறுத்தி வைக்கப்பட்டது. தூதரகத்திலிருந்து பதில் வரும் என்று இன்னும் அவர் காத்திருக்கிறார். அவரது கணவரைக் காதல் வார்த்தைகளை (அதாவது கண்ணே, மணியே, ஆருயிரே போன்ற வார்த்தைகள்) கடிதத்தில் சேர்க்கச் சொல்ல வேண்டும் என்று கூறினார்; அப்போதுதான் அதிகாரி ஏன் கடிதம் 'அலுவலக ரீதியில்' எழுதப்பட்டது போன்ற கேள்விகளைக் கேட்க மாட்டார் என்றும் அவர் கருதினார்.

மாலதியின் விஷயத்தில், அவரது சமூக கலாசார அடையாளம் கனடாவின் விசா அதிகாரியால், தூதரக அளவில் தீர்மானிக்கப்படுகிறது. 'இலங்கையில் தமிழ்ப்பெண்கள் ஆணாதிக்கம் மற்றும் அரசின் இனவெறி என்று இருவழிகளிலும் ஒடுக்கப்படுகிறார்கள் என்றும் தமிழ்ப்பெண்களின் எதிர்ப்பு என்பது முதலில் ஆணாதிக்கத்திற்குள்ளேயே கட்டமைக்கப்பட்டது எனவும் கூறப்படுகிறது (மௌனகுரு 1995). தொன்மப் பாத்திரங்களினூடு (கண்ணகி போன்ற) தாய் மற்றும் மனைவி பற்றிய படிமங்கள் எவ்வாறு மேற்கொணரப்பட்டன என்பதை அவர் எடுத்துக்காட்டுகிறார். இவை தாய் அல்லது மனைவி எப்படி இருக்கவேண்டும் என்ற கருத்துடன் தொடர்புபட்டவை[7]. தமிழ்த்தேசியச் சொல்லாடனுள் புராணிய பாத்திரங்கள் மூலம் வீரத் தாய், சமூகத் தாய், மனைவி ஆகிய பாத்திரங்கள் எப்படி கட்டியமைக்கப்படுகின்றன என்பதையும் அவர் எடுத்துக் காட்டுகிறார்.

சுவாரசியமாக, மாலதியின் கதை எப்படி தமிழ்க் குடும்பம் மற்றும் தமிழ்த் திருமணம் என்ற நிறுவனங்கள் (இவற்றுள் தான் பெண்ணின் படிமம்

நிலைப்படுத்தப்பட்டுள்ளது) இலங்கை அரசினாலோ, சைவ வேளாள சாதியினாலோ அல்லது விடுதலைப்புலிகளினாலோ அல்லாமல் கனடா நாட்டின் தூதரகத்தால் நிர்ணயிக்கப்படுகிறது என்பதை எடுத்துக் காட்டுகிறது. இங்கே தமிழ்த் திருமணம் மற்றும் தமிழ்க் குடும்பம் என்பது தேசியவாதச் சொல்லாடல் களினால் வடிவமைக்கப்படாமல் ஒரு தூதரகத்தால் வடிவமைக்கப்படுகிறது. மேலும் தமிழ்ச் சமூகத்தில் காதல் எப்படி இருக்க வேண்டும் என்பதையும் தீர்மானிக்கிறது. விசா பெறுவதற்காகக் காட்டப்படும் தனிப்பட்ட கடிதங்களில் போதுமான அளவிற்கு 'காதல் ரசம்' இருக்கவேண்டும். அந்த இருவரும் ஆழ்ந்த காதலில் இருக்கிறார்கள் என்பது விசா அதிகாரிக்கு உறுதி செய்யப்பட வேண்டும். ஏனெனில் அவரைப் பொறுத்தவரை ஆழ்ந்த காதல் ஒன்றுதான் இரண்டு பேர் ஒன்றாக வாழ்வதற்கான ஒரே காரணம். விசா பெறத் தூதரகம் கோரும் புதிய ஆவணங்கள் எவ்வாறு தமிழ்த் திருமணம் மற்றும் குடும்பத்தின் இயல்பைப் பாதிக்கிறது என்பது சுவையானது. பலர் இருக்கின்ற திருமணப் புகைப்படம் (அதாவது திருமணத்திற்கான சமூக அங்கீகாரம்), சடங்குகள் பற்றிய நுண்ணிய விபரங்கள் (அதாவது பிராமண கலாசார சடங்குகள், திருமணம் சடங்குரீதியாக ஏற்கத்தக்கது என்பதை உறுதி செய்கிறது) ஆகிய ஆவணங்கள் இதில் அடங்கும். வேறு வார்த்தைகளிற் கூறுவதானால் திருமணம் சமூக ரீதியாக ஏற்கத்தக்கதாக இல்லாவிடில், பிராமண சடங்குகள் இல்லையாயின் உங்கள் திருமணம் 'தமிழ்' அடையாளத்திற்கு வெளியே வைக்கப்படுகிறது.

கனடாவினுள் ஸ்பொன்சர் மூலம் செல்வதற்கான விசா அனுமதிக்கான விண்ணப்பத்தில் பின்வரும் ஆவணங்கள் சமர்ப்பிக்க அறிவுறுத்தப்பட்டுள்ளது[8]. வாழ்க்கைத்துணை, திருமணத்தினூடு ஏற்கப்படாத வாழ்க்கைத்துணை, சேர்ந்து வாழ்பவர் என்பவர்கள் ஸ்பொன்சர் செய்யும் பட்சத்தில் அவர்களுடனான உங்கள் உறவை நிரூபிப்பதற்கான ஆதாரங்களான திருமணப் புகைப்படம், தனிப்பட்ட கடிதங்கள் ஆகியவற்றைக் காட்டவேண்டும். அதிகாரபூர்வமான சடங்குகளால் நடத்தப்படாத திருமணம் மூலம் ஏற்கப்பட்ட வாழ்க்கைத் துணைவரால் அல்லது சேர்ந்து வாழ்பவரால் ஸ்பொன்சர் செய்யப்படுவதாக இருந்தால் உங்கள் உறவு உண்மையானது, தொடர்ந்து இருக்கும் என்பதையும் மற்றும் நீங்கள் விசாவிற்கு, விண்ணப்பிப்பதற்கு ஒரு வருடம் முன்பிருந்தே உருவான உறவு என்பதைக் காட்டும் ஆதாரங்களை காட்ட வேண்டும். உங்கள் உறவின் வரலாற்றைப் பற்றியும் உங்கள் உறவைப் பற்றியும் அறிந்த இரு தனிநபர்களிடமிருந்து பெற்ற உங்களுக்கு ஆதரவான இரு அத்தாட்சிப் பத்திரங்களையும் காட்டவேண்டும். இலங்கைக்காரர் எனில் "குற்றப்பதிவிற்கான காவல்துறைச் சான்றிதழைக் காட்ட வேண்டும்" என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்த ஆவணங்களை நீங்கள் காட்டத் தவறினால் உங்கள் திருமணம் மற்றும் குடும்பம் சட்டப்படியானதாகக் கருதப்பட மாட்டாது.

தொடர் மோதல்களும் இடம்பெயர்வுகளும் இருக்கும் ஓர் இடத்தில் இத்தகைய ஆவணங்களைச் சேகரிப்பதும், எடுத்துச் செல்வதும் மிகக் கடினம் என்பதை இவர்கள் கருத்திற் கொள்வதில்லை. தமிழர்களுக்குத் தூதரகங்கள் மற்றுமொரு சோதனைச் சாவடியாக உருவாகின்றன. உங்களது சமூக, கலாசார அடையாளங்கள் இந்த ஆவணங்களால் நிலை நிறுத்தப்பட்டு விடுகின்றன. காவல் துறையிடமிருந்து இவர் எல்லாக் குற்ற நடவடிக்கைகளிலிருந்தும் விடுவிக்கப்பட்டவர் என்ற நற்சான்றிதழைப் பெற்றுவரவேண்டும் என்பது இங்கு சுவாரசியமான விடயமாகும். தமிழருக்கு இது முரண்நகையான ஒரு நிலையாகும். அவர்கள் இலங்கைக்கு வெளியே நடமாடக்கூட இவர் குற்றவாளித் தமிழர் இல்லை (அதாவது விடுதலைப்புலிகள் இல்லை) என்று கூறும் இலங்கை அரசின் நற்சான்றிதழ் தேவை. என்னைப் பொறுத்தவரை அரசுகள் இங்கே ஆவணங்கள் மூலம் ஒன்றுடன் ஒன்று கலக்கின்றன. தமிழர்கள் இந்தச் சங்கமிக்கும், நடமாடும், திரவக வெளிகளின் ஊடே சுற்றி வருகிறார்கள்.

மாலதியும் அவரது குடும்பத்தினரும் தூதரகத்தில் இத்தகைய ஆவணங்களைக் காட்டவேண்டியிருக்கும் என்று எதிர்பார்த்தனர் என்பது சுவாரசியமான ஒரு விடயம். அதன் காரணமாக விசா அதிகாரியைத் திருப்திப்படுத்த ஒரு நல்ல புகைப்படக் கலைஞரை நிகழ்ச்சிகளைப் படமெடுக்க அமர்த்தினர். வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால் மாலதி விசா பெறுவது என்பது புகைப்படக்காரரின் கைகளில் இருக்கிறது. இந்த எதிர்பார்ப்புகள் திருமணத் தரகர் அலுவலகத்தில் திருமண ஏற்பாடுகள் செய்யப்படுகிறபோதே உருவாகியிருக்க வேண்டும். ஆவணங்களை அரசுக்கோ அல்லது அரசு போன்றவர்களுக்கோ காட்டவேண்டும் என்ற எதிர்பார்ப்புத் தமிழர்களின் வாழ்வில் ஒன்றிவிட்ட ஓர் அம்சமாகும். ஆவணங்களைக் காட்டுவது என்ற எதிர்பார்ப்பு, பெயர்வு பற்றிய எதிர்பார்ப்புடன் உருவாகிறது. எவ்வாறு வன்முறை பற்றிய எதிர்பார்ப்பும், ஞாபகங்களும் சோதனைச் சாவடிகளில் தென்படுகின்றன என்பதைத் தனது சோதனைச் சாவடிகள் என்ற கட்டுரையில் ஜெகநாதன் விளக்குகிறார். பல்வேறு கட்டங்களில் (தூதரகங்களிலிருந்து சோதனைச் சாவடிகள் வரை) ஆவணங்களைக் காட்டவேண்டும் என்ற எதிர்பார்ப்பு தினசரி

வாழ்க்கையிலேயே உள்ளது என்று நான் சொல்வேன். இந்தக் குறிப்பிட்ட எதிர்பார்ப்பு 1983 இல் தமிழர்கள் இடம்பெயரத் தொடங்கியதிலிருந்து உருவானது. பல கட்டங்களில் இத்தகைய ஆவணங்களைக் காட்டுவது என்ற நிலை தமிழர்களிடையே ஒரு பாதிப்பை உருவாக்கியுள்ளது. ஏனெனில் ஆவணங்கள் பெற்றுள்ள சக்தி ஒருவரை நடமாட முடியாதபடி செய்துவிடும். ஆகவே, மாலதியின் விவகாரத்தில் ஆவணங்களுடனான தினசரி அனுபவமானது கனடாவில் இருக்கும் ஒரு தமிழரைத் திருமணம் செய்யும் பட்சத்தில் விசா பெற என்னென்ன ஆவணங்கள் தேவைப்படும் என்பதைப் பற்றிய எதிர்பார்ப்பை உடனே மேற்பரப்பிற்குக் கொண்டுவருகிறது.

மாலதியின் விஷயத்தில் மற்றொன்றையும் அவதானிக்க முடியும். கனடாவின் விசா அலுவலகம் (தூதரகங்களின் விதிமுறைகளை பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவது) மணமகள் மணமகனுக்கு வரதட்சணை தருவது என்பது தமிழரின் மரபு என்று தீர்மானித்ததன் காரணமாக மாலதிக்கு விசா கிடைக்கவில்லை. இதன் பிரகாரம் மாலதி வரதட்சணை கொடுக்காததால் 'தமிழ் சமூக கலாசார அடையாளத்திலிருந்து' வெளியே தள்ளப்பட்டுவிட்டார். ஆகவே, இந்தத் திருமணம் செல்லுபடியாகக் கூடியது அல்ல. இந்த இணைவு தமிழ்த் குடும்பத்தின் மையக்கருவாக அங்கீகரிக்க முடியாது எனக் கருதப்படுகின்றது. ஆனால் நான் யாழப்பாணத்திலிருந்தபோது பேட்டி கண்ட பலர் யாழ்ப்பாணத் தமிழர்களிடையே சாதி, வர்க்கம் மற்றும் மத விழுமியங்கள் ஆகியவற்றைப் பொறுத்து, பலவிதமான திருமணங்கள் இருப்பதாகக் கூறினர். ஆனால் விசா அதிகாரியைப் பொறுத்தவரை ஒரு திருமணத்திற்கு இருநூறுபேர் சாட்சியாக இல்லாவிட்டால், புகைப்பட ஆதாரம் இல்லாவிட்டால், விரிவான பிராமணச் சடங்குகள் இல்லாவிட்டால் அது சட்டபூர்வமற்றது. அதேபோல், தனிப்பட்ட காதல் கடிதங்கள், தொலைபேசிக் கட்டணங்களுக்கான ரசீதுகள் (திருமணத்திற்குப் பிறகான ரசீதுகள்) காட்டப்படாவிட்டால் தமிழ்க்குடும்பம் சட்டபூர்வமற்றது. வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால் இந்த ஆவணங்கள் எப்படி தமிழ் அடையாளத்தின் எல்லையை நிர்ணயிக்கின்றன என்பதை ஒருவர் எளிதாகக் காணலாம். இதில் உள்ள சுவாராஸ்யமான விஷயம் என்னவென்றால் இந்த அடையாள எல்லையை நிர்ணயிக்கும் விவகாரம் இலங்கை அரசு மற்றும் விடுதலைப்புலிகளின் எல்லைக்கு அப்பாற்பட்டு இருப்பதுதான்.

முடிவாக, தன் கணவருடன் சேர்ந்த வாழ முடிவில்லாது காத்திருக்க வேண்டிய நிலையில், மாலதி தனது 'சொந்த நாட்டிலோ' அல்லது 'ஏற்றுக்கொண்ட நாட்டிலோ' உள்ள ஓர் இடத்தில் வாழ இயலாமல் காலச்சார்பு பெயர்வுகளுக்கு ஆளாக வேண்டியுள்ளது. இந்தக் காலச்சார்பு பெயர்வுகள் வெளி – காலச்சார்புத்தனம் புறப்படக்காத்திருக்கும் அல்லது இடம்பெயர்வை எதிர்நோக்கியிருக்கும் தன்மையானது தமிழ்ச் சமூகத்தின் புதிய அம்சமாகும். இங்குதான் காலம் பற்றிய கருத்தாக்கமானது தமிழர்களின் வாழ்வில் முக்கிய பகுதியாக ஆகிறது. மாலதி இன்று இலங்கையில் வாழ்ந்தாலும் அது அவரது நிரந்தர இடமல்ல. எதிர்காலத்தில் வாழ இருக்கும் இடம் பற்றிய எதிர்பார்ப்புடன் வாழும் அதேநேரத்தில் இங்கிருந்து செல்வதற்கான காரணமான கடந்த காலத்தின் வன்முறையிலும், இந்த இடத்தைவிட்டு அகல்வதிலுள்ள பிரச்சனைகளிலும் (குடியகல்வு அதிகாரி, தூதரகப் படிமுறைகள்) அவர் வாழ்கிறார். எதிர்பார்ப்பு இங்கே இரு தளங்களில் வேலை செய்கிறது. ஒன்று, இலங்கையை விட்டுச் செல்வது பற்றிய எதிர்பார்ப்பும், விசா பெறுவது பற்றிய எதிர்பார்ப்பும். இரண்டாவது, நான் ஏற்கனவே கூறியதுபோல நிச்சயமற்ற தன்மையுடன் தொடர்புடைய எதிர்பார்ப்பு. அவருக்கு விசா கிடைக்கும்வரை அவருக்கு விசா கிடைக்குமா என்பதையோ, விசா அதிகாரி அவரது திருமணம் சட்டபூர்வமானது என்று நிரூபிக்க எதைக் கேட்பார் என்பதையோ யாராலும் யூகிக்க முடியாது. அவருக்கு விசா கிடைக்கலாம் அல்லது கிடைக்காது போகலாம். இங்கு எதிர்பார்ப்பு அதிகாரபூர்வமற்ற, ஆனால் அனுக்கயதார்த்த நிலையிலிருக்கும் கருத்தாக்கமாக தொழிற்படுகிறது. அது ஓரளவு உண்மையும் கூட. அது கைகூடும் வரை அவரது எதிர்பார்ப்பு நடக்குமா என்று ஒருவருக்கும் தெரியாது. இது தமிழரின் தினசரி வாழ்வின் ஒருங்கிணைந்த பகுதியாக இருக்கிறது. மேலும் இது பிரதேசம் மற்றும் வெளியுடன் தொடர்புடைய அடையாளத்தை கேள்விக்குள்ளாக்குகிறது.

ரோஜாவின் கதை

ரோஜாவின் வயது 24. கொழும்பில் வசிக்கிறார். 1995 இல் நடந்த யாழ்ப்பாண வெளியேற்றத்தில் அவர் தன் தாய் மற்றும் தம்பியுடன் கொழும்பிற்கு இடம்பெயர்ந்தார். அவரது மூத்த சகோதரர்கள் லண்டனில் இருப்பதாலும், அம்மா உடல் நலிவுற்று இருப்பதாலும் அவரே திருமணத் தரகர் அலுவலகத்திற்கு வந்திருந்தார். நீங்கள் ஏன் கனடா போக விரும்புகிறீர்கள் என்று நான் அவரைக் கேட்டபோது "எனக்கு சொந்த வீடு, காணி வேண்டும். என்ர குடும்பத்தை நான் பாக்கோணும், அம்மாவை என்னுடன் கூட்டிக் கொண்டு போகவேணும்" என்று அவர் கூறினார். அவரைப் பொறுத்தவரை கனடாவிற்குச் செல்வதற்கான

நிச்சயமானதும் பாதுகாப்பானதுமான வழி திருமணம் தான். கனடாவிற்கு 'சட்டத்திற்குப் புறம்பான' வகையில் முகவர் மூலம் செல்ல விரும்பவில்லை. "உங்களுக்கு ஏஜென்டோடு போனால் என்ன நடக்கும் என்று தெரியுமா...", அவர் தனது ராணி என்ற 22 வயது தோழியின் கதையைக் கூறினார். ராணி இலங்கையின் வடக்குப் பகுதியைச் சேர்ந்த ஒரு தமிழ் பெண். தான் இதுவரை சந்தித்திராத ஒருவரை திருமணம் செய்துகொள்ளக் கனடாவின் ரொரண்டோவிற்குச் சென்றார். போரால் சீரழிந்துள்ள நாட்டின் நிச்சயமற்ற தன்மையிலிருந்து தப்பிக்க அவரின் பெற்றோர்கள் அவருக்குத் திருமண ஏற்பாடுகள் செய்தனர். கனடாவில் குடியேற்ற அந்தஸ்து பெற்ற அவரது எதிர்காலக் கணவர் முறையான ஆவணங்கள் ஏதுமற்ற ராணியின் நீண்ட ஆபத்தான பயணத்திற்கு ஏற்பாடுகள் செய்தார். ராணி மலேசியா, சைப்பிரஸ், இத்தாலி மூலம் ஒரு முகவரை நம்பிக் கனடாவிற்குச் சென்றார். சில சமயங்களில் வெவ்வேறு நகரங்களில் சிறிய சாலை–விடுதிகளில் மூன்று வாரங்கள் வரை தங்கவேண்டியிருந்தது. அந்தப் பயணம் முழுவதும் அவர் உணவிற்காகவும், பேச்சுத் துணைக்காகவும், அடுத்து என்ன செய்ய வேண்டும் என்பதை அறியவும், முற்று முழுக்கஅந்த முகவரைச் சார்ந்திருக்க வேண்டியிருந்தது. இத்தாலியில் இருந்தபோது அந்த முகவர் ராணியைத் தன்னுடன் உடலுறவு கொள்ள வற்புறுத்த இவர் சம்மதிக்கவில்லை. இவரை இரண்டு நாள் தங்கியிருக்க அதே அறையில் விட்டுவிட்டு அந்த முகவர் சென்றுவிட்டான். தனக்கு எதுவும் தெரியாத நாட்டில் தனித்து விடப்பட்டு விடுவோம் என்று பயந்த அவர் இறுதியில் அந்த முகவரின் விருப்பத்திற்கு ஒப்புக்கொண்டார். கனடாவை அவள் அடைந்தபோது தனக்கு நடந்ததை தனது எதிர்காலக் கணவனிடம் கூறினால் தமிழ் மரபின் கருத்தாக்கங்களான 'கன்னித்தன்மை' மற்றும் 'கற்பு' ஆகியவற்றின் காரணமாகத் தன்னைத் திருமணம் செய்ய மறுத்துவிடுவார் என்று பயந்தாள். உங்கள் எதிர்காலக் கணவர் நீங்கள் சொந்த வீடு வாங்கவும், உங்கள் அம்மா விற்குப் பணம் அனுப்பவும் அனுமதிக்கவில்லை என்றால் என்ன செய்வீர்கள் என்று ரோஜாவைக் கேட்டேன். "அப்ப பார்ப்பம்" என்று நம்பிக்கையுடன் கூறினார்

திருமணங்கள் மூலம் மணப்பெண்கள் வெளிநாடுகள் செல்வதன்மூலம் தமிழ்ப்பெண் பற்றிய படிமம் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டுக் கட்டுப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் அது குடியேறிய நாடுகளில் தேசத்தைப் பற்றிய கருத்தாக்கத்தை மறுஉருவாக்கம் செய்ய 'தூய்மை'யான பெண்களை 'இறக்குமதி' செய்யும் போக்கை உற்பத்தி செய்திருக்கிறது. இது பெண்களுக்குப் புதிய இடங்களைத் திறந்து விட்டிருக்கிறது. திருமணப் படிமுறைகளில் தமிழ்ப்பெண் என்ற

படிமத்தைச் சுற்றியுள்ள வழக்கமான கட்டமைப்பிற்குள் பெண் எவ்வாறு இயங்குகின்றாள் என்பதை ரோஜா சுட்டிக் காட்டினார். பெண்ணானவள் எல்லாவற்றையும் மீறி நிற்கும் வழக்கமான தேசியச் சொல்லாடலின் ஊடே முதலில் கணவனுக்கு மனைவியாகப் பிறகு குழந்தைகளுக்குத் தாயாக இயங்கிச் செல்கிறாள் (மௌனகுரு,1995:160). எவ்வாறாயினும், ரோஜாவின் விஷயத்தில் அவளது எதிர்பார்ப்பு, திருமணத்துடன் இணைந்துள்ளது. அது எதிர்காலக் கணவனுக்கு மனைவி மற்றும் புதிய குடும்பத்தின் பகுதி என்பதாக மட்டுமல்லாமல் அவரது சுதந்திரம், தனக்கென்று சொத்துக்கள் (அதாவது ஒரு வீடு, சிறிது நிலம்) வாங்குவது, தனது அம்மாவைப் பார்த்துக் கொள்வது ஆகிய அர்த்தங்களையும் தருகிறது. மேலும், இங்கே எதிர்பார்ப்பைப் பற்றிய கருத்தாக்கமானது இனமோதலின் காரணமாகப் பாதிக்கப்பட்ட பெண் பற்றிய கருத்தாக்கத்துடன் இணைந்திருக்கவில்லை. மாறாக அது சமூக சுதந்திரம் பற்றிய அசைவியக்கத்துடனும், கருத்தாக்கத்துடனும் இணைந்துள்ளது.

ராணியின் கதை பொய்யோ வதந்தியோ, தமிழ்சமூகத்தில் உலவி வருகின்ற இப்பேற்பட்ட கதைகளை அது பிரதிநிதித்துவம் செய்கின்றது. இக் குறிப்பிட்ட கதை உண்மையா? பொய்யா? என்பதற்கப்பால், இத்தகைய கதைகள் உலவி வந்தாலும் இளம் பெண்களின் பெற்றோர்கள் தங்கள் மகள்களை முகவர்களோடு நம்பி அனுப்பி வைக்கிறார்கள். எதிர்காலக் கணவன்மார்களும் முகவர்களோடு வரும் பெண்களை ஏற்றுக்கொள்கிறார்கள். இது போன்ற கதைகள் பெண்ணைப் பற்றிய வழக்கமான கருத்தாக்கத்தையும், கற்புடன் இணைந்த கருத்தாக்கங்களான தூய்மை மற்றும் அசுத்தம் ஆகிய கருத்தாக்கங்களுக்குச் சவால் விடுகிறன[9], வேறு வார்த்தைகளிற் கூறுவதனால், மணப்பெண்களினதும் மக்களினதும் இடப்பெயர்வுடன் தொடர்புபட்ட வன்முறை, சமூக அசைவியக்கம், பொருளாதார மேம்பாடு ஆகியவற்றைப் பற்றிய எதிர்பார்ப்பிற் கற்பைப் பற்றிய வழக்கமான கருத்தாக்கமும், பெண்ணைப் பற்றிய வழக்கமான படிமமும் கரைந்து விடுகிறன. வன்முறை, சமூக அசைவியக்கம், பொருளாதர ஈட்டம் ஆகியவை குடும்பங்களை, மணமகள்களை, மணமகன்களை இதுபோன்ற கதைகளைப் புறந்தள்ள வைக்கிறதா? அல்லது தமிழ்த்தேசிய சொல்லாடலில் வேர்கொண்டுள்ள கருத்தாக்கங்களான கற்பு, குடும்பங்களின் மானம் மற்றும் அவமானம் ஆகியவற்றை அவர்களை மண்டியிட வைக்கிறதா? தமிழ்த்தேசிய சொல்லாடல்களில் கட்டியமைக்கப்பட்ட கற்பைப் பற்றிய கருத்தாக்கம் ஒருபுறம், மறுபுறத்தில் ராணியின் கதைகளும் தமிழ்சமூகத்தில்

உலாவருகின்றன. இது தமிழ் அடையாளத்தின் முரண்பாடான நிலை. மக்களின் இடப்பெயர்வும் இதனுடன் நெருங்கிய தொடர்புடைய எதிர்பார்ப்பைப் பற்றிய கருத்தாக்கமும் (அதாவது வன்முறை, மணமகள் குடும்பத்தின் சமூக அசைவியக்கம், பொருளாதார ஈட்டம் ஆகியவை) தமிழ்ச் சமூகத்தில் நீண்ட நாள் இருந்து வரும் ஆணாதிக்க தேசிய ஒழுங்கு விதிகளுக்கு வெளியே ஒரு வெளியை உருவாக்கிவிட்டிருக்கின்றனவா?

சாந்தியின் கதை

யாழ்ப்பாண நகரத்தில் வசிக்கும் சாந்திக்கு வயது 24. யாழ்ப்பாண பல்கலைக் கழகத்தில் பயின்று வருகிறார். கடந்த வருடம்தான் (2003) அவருக்குத் திருமணப் பதிவு நடந்தேறியது. அவரது எதிர்காலக் கணவர் கனடாவில் இருக்கிறார். இந்த வருடம் இறுதியில் வந்து அவரைத் திருமணம் செய்துகொள்ள திட்டமிட்டுள்ளார். 2000ஆம் ஆண்டு சாந்தியின் அக்காள் நோர்வே சென்றுவிட்டார். அவரை நோர்வே அனுப்ப அவரது சகோதரர் அவருக்குத் திருமண ஏற்பாடுகள் செய்தார். ஆனால் மணமகனிடம் நோர்வேயை விட்டு வெளியே செல்ல முறையான ஆவணங்கள் இல்லை. ஆகவே சாந்தியின் அக்காளை நோர்வே அனுப்பிவைக்க முடிவாயிற்று. நோர்வேயில் வசிக்கும், நோர்வே குடிமகனாக இருக்கும் அவர்களது அப்பாவின் சகோதரர் மகனை இங்கு வந்து திருமணம் செய்துகொண்டு நோர்வேக்கு அழைத்துச் செல்லும்படி கேட்டனர். அவரும் வந்து திருமணம் செய்துவிட்டு திரும்பிச் சென்றார். திருமண ஆவணங்களைத் தயார் செய்ததன் மூலம் அவள் விசா பெற்று நோர்வே செல்ல முடிந்தது. ஒரு வருடத்திற்குப் பிறகு விவாகரத்துப் பெற்று அவரது சகோதரர் பார்த்து வைத்திருந்த மணமகனை அக்காள் திருமணம் செய்து கொண்டார்.

சாந்தியின் அக்காள் விஷயத்தில் அவளது திருமணத்தை 'முறையான' தமிழ்த் திருமணம் என்றும் நோர்வே விசா அதிகாரி ஒப்புக் கொண்டார். தூதரகங்களின் வழியாக வெளிநாடுகளுக்குச் செல்லத் தமிழர்கள் பயன்படுத்தும் பல வழிகளுள் இதுவும் ஒன்று. சாந்தியின் அக்காள் விஷயத்தில் அவர்கள் 'போலியான ஆவணங்களை' தயாரித்ததன் மூலம் விசா அதிகாரிகள் மற்றும் தூதரகங்களின் தேவைகளை நிறைவேற்ற முடிந்தது. உண்மையில் இவரது இடப்பெயர்வு விஷயத்தில் ஆவணங்கள் இவருக்கு விசா பெற உதவினாலும், அவை அவ்வளவு முக்கியத்துவம் பெற்றிருக்கவில்லை. அவற்றால் தமிழ் திருமணம் மூலம் அவரது அடையாளத்தை நிலைநிறுத்த முடியவில்லை.

இந்த விவகாரம் நம்பிக்கை என்ற விஷயத்தை கேள்விக்குட்படுத்துகிறது – அதாவது முதல் திருமணத்தில் மொத்தக் குடும்பமே வைத்த நம்பிக்கை மற்றும் இந்தத் திருமணம் விசா பெறவும், நோர்வேயிற் குடியேறவும், எதிர்காலத் திருமணத்திற்கும் உதவும் என்ற நம்பிக்கை. சாந்தியின் அக்காள் திருமணம் எப்படி பெண் மற்றும் மனைவி பற்றிய தேசியச் சொல்லாடலின் வழக்கத்திலுள்ள சிந்தனைகளுக்குச் சவால் விடுகிறது என்பது அதைப் பற்றிச் சிந்திக்கும் ஆர்வத்தைத் தூண்டக்கூடியது. நோர்வேயிலுள்ள எதிர்காலக் கணவனை அடைய, வழக்கத்திலுள்ள இந்த சிந்தனைகள்/விதிகள் வளைக்கப்படுகின்றன. இது போன்ற திருமணங்களையும் அவை தமிழ்சமூகத்தில் ஏற்றுக்கொள்ளப் படுவதையும் எப்படிப் புரிந்து கொள்வது? மணப்பெண்களின் சிக்கலான இடப்பெயர்வு வடிவங்கள், இதுகாறும் தமிழ்த்தேசியத்தையும் தமிழ் அடையாளத் தையும் பலியாள்நிலை, மானம் மற்றும் அவமானம் என்று வாசிக்கப்பட்ட சட்டகத்திற்கு வெளியே வைத்து வாசிக்க நிர்ப்பந்திக்கவில்லையா?

குடும்பங்கள் மற்றும் எதிர்பார்ப்பு என்ற கருத்தாக்கம்

இடப்பெயர்வுகளாலும் தமிழ்ச்சமூகத்தின் எதிர்ப்பார்ப்புகளாலும் உருவாகியுள்ள குடும்பங்களின் புதிய வடிவங்களையும் தமிழ்க்குடும்பம் புலப் பெயர்வின் நிலைவரத்தில் தன்னைத்தான் எப்படிப் பார்க்கிறது என்பதையும் அறிய மங்கையின் கதையைக் கூறுகிறேன். இங்கே எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ள நிலைவரங்கள் நம்மை இலங்கையிலுள்ள தமிழ்க் குடும்ப அமைப்பைப் பற்றி மறுசிந்தனை செய்யக் கட்டாயப்படுத்துகின்றன. முதலில், தமிழ்க் குடும்பம் என்பது இனியும் ஒரு குறிப்பிட்ட பகுதியுடனோ நிலப்பரப்புடனோ பிணைந் திருப்பது அல்ல. இரண்டாவதாக, இந்தக் குடும்பங்களைச் சேர்ந்த பெண்களின் இடப்பெயர்வுகள் அவர்களது தினசரி வாழ்க்கையிற் பேச்சுவார்த்தைக்கும், பேரம்பேசுவதற்குமான புதிய முகவர்த்துவ வடிவங்களை வழங்கியுள்ளன. தமிழ்ச்சமுதாயத்தில் ஒரு பெண்ணுக்குத் திருமணம் ஆனவுடன் அந்தப் பெண் பிறந்த வீட்டைவிட்டுக் கணவனின் வீட்டிற்குச் செல்லவேண்டும் என்பது நியதி. மணமகனின் வீட்டிற்கு ஒரு பெண் அனுப்பப்பட்டுவிட்டால் அவள் பிறந்த வீட்டிலிருந்து பிரிக்கப்பட்டு விடுகிறாள். 'திருமணம் நம்மைப் பிரிக்கிறது' என்கிறார் டேவிட் (1972). ஆனால் திருமணத்தின்மூலம் ஏற்படும் மணப்பெண்களின் இடப்பெயர்வுகளில் மணப்பெண்ணின் குடும்பமும் சேர்ந்தே இடம் பெயர்கிறது. சமூக அசைவியக்கத்திலும் மேலுக்குச் செல்கிறது.

54 வயதாகும் மங்கை ஏழு குழந்தைகளுடன் ஆனைக்கோட்டையில் (யாழ்ப்பாணம் நகருக்கு வடக்குப் பகுதியில் உள்ளது) வசித்து வருகிறார். அவர் பறையர் சாதியைச் சேர்ந்தவர். அவரது முதல் மூன்று குழந்தைகள் சுவிற்ஸர்லாந்திலும், நான்காவது குழந்தை (மகள்) திருமணம் செய்து கொண்டு நோர்வேக்கும், ஐந்தாவது குழந்தை (மகன்) திருமணம் ஆகாமல் லண்டனிலும், கடைசிக் குழந்தை சுவிற்ஸர்லாந்திலும் இருக்கின்றனர். அவரது மூத்த மகன் 1985 இல் சுவிற்ஸர்லாந்து சென்றார். மங்கைக்கு எழுதப் படிக்கத் தெரியாது. ஆனால் தனது பிள்ளைகளைக் கொழும்பிற்கு அழைத்துச்சென்று 'சட்டத்திற்குப் புறம்பான' வழியில் வெளிநாடு செல்ல எல்லா ஏற்பாடுகளும் செய்தார். தனது மகன்களின் திருமணத்திற்குப் பெண் பார்த்து அந்தப் பெண்களையும் கொழும்பிற்கு அழைத்துச் சென்று வெளிநாடுகளுக்கு அனுப்பி வைத்தார். 1995 இல் நடந்த பெரும் வெளியேற்றத்தில் தனது இரண்டு கடைசிப் பிள்ளைகள் மற்றும் எதிர்கால மருமகளுடன் யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து கிளிநொச்சிக்கு இடம்பெயர்ந்தார். கிளிநொச்சியிற் பெரும் கஷ்டங்களை எதிர்கொண்டார். ஒரு நாளைக்கு ஒருவேளை சாப்பிடுவதே கஷ்டமாக இருந்தது. அவரது பிள்ளைகள் வெளிநாடுகளிலிருந்து பணம் அனுப்பினார்கள். ஆனால் அதைப் பெற அவர் வவுனியா செல்லவேண்டும். கிளிநொச்சியிலிருந்து வவுனியா செல்ல மூன்றிலிருந்து ஐந்து நாட்கள் ஆகும். அது விடுதலைப்புலிகளுக்கும் இராணுவத்திற்கும் இடையே உள்ள எல்லையில் நிலவும் சூழலைப் பொறுத்தது. பணம் எடுத்துவர அவர் எப்போதும் தனியாகவே செல்வார். பணத்தைப் பெற்றுவர வவுனியா செல்வது பெரும் பிரச்சனையாக இருந்ததால் அவர் தன் குடும்பத்துடன் 1996 இல் தமிழ்நாட்டிற்குக் குடிபெயர்ந்தார். தமிழ்நாட்டில் உள்ள அகதிகள் முகாம் ஒன்றில் ஆறு மாத காலம் தங்கினார். 1997 இல் திரும்பி வந்து கொழும்பிற் சில காலம் தங்கினார். பின்னர் மருமகளை சுவிற்ஸர்லாந்திற்கு அனுப்பினார். தனது ஆறாவது பிள்ளையை ஒரு முகவர் மூலம் அனுப்பி வைத்தார். தனது கடைசிப் பிள்ளையுடன் யாழ்ப்பாணம் திரும்பினார். ஏன் உங்கள் குழந்தைகளை வெளிநாடுகளுக்கு அனுப்பி விட்டீர்கள் என்று அவரைக் கேட்டேன். 1983 இலிருந்து யாழ்ப்பாணத்தில் போர் நடந்து வந்ததால் அவரது மூத்த மகனை அனுப்பிவிட்டதாகக் கூறினார். அந்தக் கஷ்டகாலத்திற் போர் நடந்துவரும் இடத்திலிருந்து மகனை வெளியே அனுப்ப விரும்பினார். எமது உரையாடலின் நடுவே அவரது கடைசி மகள் சுவிஸர்லாந்து சென்றதால் "வீதியைத் தாண்டி அவர்களால் நிலம் வாங்க முடிந்தது" என்றார் அவர். அதன் பின்புலத்தைச் சரியாகக் கூறுவது என்றால் அவர்களால் வேளாளர் ஒருவரின் நிலத்தை வாங்க முடிந்தது. சுவிற்ஸர்லாந்தில் உள்ள அவரது மகள் கர்ப்பமாக இருப்பதால் அவரும் அவரது கணவரும் விரைவில் சுவிற்ஸர்லாந்து போக

இருப்பதாகக் கூறினார். லண்டன் மற்றும் நோர்வேயில் இருக்கும் மகன்களையும் பார்க்கச் செல்லவிருப்பதாகக் கூறினார். இங்கு எங்கேயும் தங்கப்போவது இல்லை என்றும் அவர் தனது கணவருடன் திரும்பிவிடுவேன் என்றும் கூறினார்.

மங்கையின் கதை புலம்பெயர் தமிழர்களின் இடப்பெயர்வுகளின் சிக்கலான அம்சங்களை வெளிக்கொண்டுவருகிறது. மங்கை அவரது ஊரிலிருந்து வெளியேறியது, மீண்டும் அங்கேயே திரும்பியது, மீண்டும் வெளியேற நினைப்பது என அவரது இடப்பெயர்வுகள் காலத்தோடு தொடர்புடையன. அவர் ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்தில் அல்லாமற் காலவெளியில் (நெகிழ்வுத்தன்மை கொண்ட தொடர்ந்து மாறிக் கொண்டிருக்கும் ஒன்று) வாழ்கிறார். அவரது திரும்புதல் கூட அவரை ஒரே இடத்தில் வாழ அனுமதிக்கவில்லை. என்னைப் பொறுத்தவரை மங்கையின் குடும்பத்தினர் வெளியில் வாழ்வதைவிட, கால வெளியில் சஞ்சரிக்கிறார்கள். அவர்கள் காலத்தில் வாழ்கிறார்கள். அதுதான் அவர்களை இணைக்கிறது.

மூத்த மகன் போரின் காரணமாக சுவிற்ஸர்லாந்து சென்றார் என அவர் கூறினார். அதாவது வேறு வார்த்தைகளிற் சொன்னால் வன்முறை பற்றிய எதிர்பார்ப்பின் காரணமாகச் சென்றார். தனது மகன் போரிற் சிக்கிக் கொள்வதை மங்கை விரும்பவில்லை. அதனால் அவனைச் சுவிஸ் அனுப்பி வைத்தார். மற்றப் பிள்ளைகளும் தங்களது சகோதரரைத் தொடர்ந்தனர். மூத்த மகன் மற்றவர்களை அழைத்துக் கொள்ளுமளவிற்குப் பணம் ஏற்பாடு செய்தார். மேலும் தனது மகள் வெளிநாடு சென்றதால் தன்னால் வீதியைத் தாண்டி நிலம் வாங்க முடிந்தது என்றும் அவர் கூறினார். அவரது பிள்ளைகளின் இடப்பெயர்வுகள் அவர் சமூக அடுக்கமைவில் உயர உதவியது. தனது பிள்ளைகளின் இடப்பெயர்வுகள் மூலம் தனது சமூக அசைவியக்கம் மேல் உயரும் என்று அவர் எதிர்பார்த்தார். அவரது வாழ்க்கையை இடப்பெயர்வுகள் பற்றிய எதிர்பார்ப்புகளாகப் பார்க்கமுடியும். அவர் தனது நாட்டிற்குள்ளேயே இடம்பெயர்ந்தார். தனது குழந்தைகளை வெளிநாடுகளுக்கு அனுப்ப அவர் யாழ்ப்பாணத்திற்கும் கொழும்பிற்கும் இடையே போய் வந்தபடி இருந்தார். தமிழ் நாட்டிற்கு இடம்பெயர்ந்து சில மாத காலம் அங்கே தங்கியிருந்தார். இப்போது தனது பிள்ளைகளைப் பார்க்கப் போகவும் பின்னர் திரும்பி வரவும் எதிர்பார்த்திருக்கிறார். அவரது வாழ்க்கை வன்முறை, இடப்பெயர்வு, சமூக அந்தஸ்தில் உயர்வு, பொருளாதார ஈட்டம் ஆகிய எதிர்பார்ப்புகளாற் பின்னிப் பிணைந்துள்ளது. மேலும், மங்கையின் கதை அவரது குடும்பத்தைப் பற்றிய ஆர்வத்திற்குரிய விஷயங்களை எடுத்துக்காட்டுகிறது.

குடும்பம் ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்திலோ வெளியிலோ அல்லது நிலப்பரப்பிலோ நிலைகொண்டிருக்கவில்லை. அது ஒரே நேரத்திற் பல இடங்களில் நிலை கொண்டுள்ளது. வெளியில் பயணம் செய்தபடி இருக்கிறது. குடும்பம் பற்றி மலினோவ்ஸ்கியின் கருத்தாக்கம்[10] இனியும் இங்கு ஏற்புடையதல்ல. இது திருமணம் மற்றும் இடப்பெயர்வுகள் விஷயத்தில் இலங்கை மக்களின் வாழ்க்கையில் எதிர்பார்ப்பு என்ற கருத்தாக்கம் எப்படி இயங்குகிறது என்பதைப் பற்றிய புதிய பார்வையைப் பற்றிக் கருத்திலெடுக்க வைத்திருக்கிறது.

ஒரு குடும்பத்தின் அல்லது குடும்ப உறுப்பினரின் இடப் பெயர்விற்கு வன்முறை மட்டும்தான் காரணம் என்றோ, சமூக அந்தஸ்து உயர வேண்டும் என்ற ஆசை மட்டும்தான் காரணம் என்றோ ஒருவர் எளிதில் பிரித்தறிய முடியாது என்பதைத்தான் நான் இங்கே கூற முயற்சிக்கிறேன். இங்கே எதிர்பார்ப்பு கால பரிமாணத்தில் இயங்குகிறது. அதாவது அது நிகழ்காலத்தில் நிஜமாகும் வரை (யதார்த்தமாகும் வரை) அந்தக் குடும்பத்தின் உறுப்பினர் இடம்பெயர்ந்தது போரின் காரணமாகவா அல்லது சமூக அந்தஸ்தில் உயர்வதற்காகவா என்று கூற முடியாது. போரின் காரணமாகப் பயணம் (இடப்பெயர்வு) தொடங்கியிருக்கக் கூடும், ஆனாற் கனடாவிற்குச் செல்லும் நடவடிக்கை, கனடாவில் வாழ்வது ஆகியவை அந்த நபரைத் தான் இடம்பெயர்ந்ததாற்றான் தன் குடும்பம் சமூக பொருளாதார விஷயங்களில் முன்னேறியிருக்கிறது என்று கருத வைக்கக்கூடும். உலகுதொடர்பான காலத்துடன் பிணைந்துள்ள எதிர்பார்ப்பின் கணங்களில் தமிழர்கள் இங்கே வாழ்கிறார்கள். வேறு வார்த்தைகளிற் கூறுவதானால் அவர்கள் ஒன்றையொன்று இணைக்கும் காலம் சார்ந்த வெளிகளிலும் மற்றும் ஒருவரை ஒருவருடன் இணைக்கும் காலம் சார் பரிமாணத்தினுள்ளும் வாழ்கிறார்கள்.

எல்லாச்சமூகங்களாலும் எழுப்பப்படும் அடிப்படையான கேள்வியானது, "தமது ஒற்றுமையை உருவாக்கவும், நீடித்திருக்கச் செய்யவும் இதனால் ஒரு குழுவாக இருப்புச்செய்யவும் வேண்டி குழுக்களும் குறிப்பாக குடும்பங்களும் தம்மை உற்பத்தி செய்ய அல்லது மறுஉற்பத்தி செய்ய பயன்படுத்தும் குறிப்பான திட்டங்களின் தர்க்கம்" என்பதை உள்ளடக்கியுள்ளதாக போதியூ நம்புகிறார் (1990; 75). மேலும் அவர் "...ஒரு குழுவைச் சேர்ந்தவராக இருப்பது என்பது நீங்கள் கட்டியமைக்கின்ற, பேரம் பேசுகிற, பேச்சுவார்த்தை செய்கிற, நடாத்துகிற ஒன்று" என்று கூறுகிறார் (1990; 75), அவரைப் பொறுத்தவரை, சமூகத்திற்குள்ளேயே குடும்பங்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட வகையான திட்டங்களுக்குள்

பங்குபெறுகின்றன. இதைத் தினசரி வாழ்க்கையில் நடக்கும் பேச்சுவார்த்தை மற்றும் பேரத்திலிருந்து உருவாகிற தமிழ்க் குடும்பங்களிலும் திருமணங்களிலும் காணலாம். ஆகவே தமிழ் அடையாளம் என்பது பேச்சுவார்த்தை செய்யவும், பேரம்பேசவும் வேண்டிய ஒன்று. வேறு வார்த்தைகளிற் கூறுவதானால், தமிழ்த் திருமணங்கள் மற்றும் குடும்பங்கள் மூலம் உருவாகிற தமிழ் அடையாளம் என்பது தொடர்ந்து மாறியும் இயங்கியும் வருகின்ற ஒன்று. எனினும் இந்த வாதமானது போர்க்காலத்தில் இருக்கும் தமிழ்க் குடும்பங்களுக்கே பொருந்தும் என்பது முக்கியமானது.

இந்த வாதம் எப்படித் தென் ஆபிரிக்கச் சூழலுக்குப் பொருந்தாது என்பதைத் தனது 'Making All Ground' என்ற கட்டுரையில் ரெய்னால்ட்ஸ் விளக்குகிறார். "... பராமரிப்பிற்கான நிலைத்த முயற்சியை விலையாகக் கொடுத்துக் குடும்பக் குழுக்கள் தொடர்ந்து முன்செல்ல வேண்டியிருக்கிறது. தென் ஆபிரிக்காவின் பல குடும்பங்களுக்கு நடந்ததைப்போல, சமூக மறுஉற்பத்தியிற் குடும்பங்களின் பங்குபற்றுதல் தடுக்கப்படுகிறபோது பராமரிப்பிற்கான முயற்சி என்பது இனியும் கூட்டுமுயற்சியாக இருக்கப் போவதில்லை. மாறாக, ஒரு சிலரே (பெரும்பாலும் பெண்கள்) மறுஉற்பத்தியின் (உயிரியல் மற்றும் சமூக மறு உற்பத்தியின்) பாரத்தைச் (பொறுப்பை) சுமக்கிறார்கள். இது சமூகத்தில் மறுஉற்பத்திச் சக்திகளின் செயற்பாட்டிலிருந்து தனிமைப்பட்டு இருக்கும் தனிநபர்களாற் செய்யப்படுகிறது என்பது அல்ல இதன் அர்த்தம்" (2000:156).

ஒரு குறிப்பிட்ட குடும்ப வடிவம் உருவாவது என்பது வர்க்க மற்றும் குடும்பத்தினுள் நிகழும் போராட்டத்தையும், பொருளாதாரத்தைக் கையாள்வதையும் பொறுத்தது என்று போஸோலி வாதிடுகிறார். "பல சமயங்களில் வீடு என்பது வெளியிலிருந்து வரும் சக்திகளுக்கு எதிராக தற்காப்பான ஒரு போக்கைக் கடைப்பிடிக்கும் என்று கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் வீட்டிற்குள் நடக்கும் போராட்டத்திற் பங்குபெறும் ஒவ்வொருவரும் வெவ்வேறு விதமான தனிப்பட்ட அணுகுமுறைகளைக் கடைப்பிடிக்கின்றனர்", என்று போஸோலி கூறுகிறார் (1983; 147).

அரசின் பங்கைப் பற்றி ஆராயாமல் அல்லது குறைந்தபட்சம் புரிந்து கொள்ளாமற் குடும்பத்தின் இயல்பை ஆராய்வது சாத்தியமற்றது என்கிறார் ரெய்னால்ட்ஸ் (2000). இப்போதெல்லாம் அரசுதான் குடும்பம் எங்கே எப்படி

அமைய வேண்டும் என்பதைத் தீர்மானிக்கிறது. இந்த வகையில் நாம் தமிழ்க் குடும்பத்தை உருவாக்குவதிற் பங்கேற்கும் பாத்திரங்கள் யார் என்பதைப் பற்றி சிந்திக்க வேண்டும். மக்களின் இடம்பெயர்வுகள், ஆவணங்களை தயாரிப்பது, எதிர்பார்ப்பு என்ற கருத்தாக்கம் ஆகியவை தமிழ்க் குடும்பத்தை வடிவமைக்கின்றன. இது தமிழ்த்திருமணம் மற்றும் தமிழ்க்குடும்பத்துடன் இணைந்துள்ள தமிழ் அடையாளத்தைப் பற்றிய கருத்தாக்கத்தை மறுசிந்தனை செய்ய வைக்கிறது.

இடப்பெயர்வுகளுடன் தொடர்புடைய ஆவணங்கள்மூலம் அரசின் விளிம்புகள் தமிழர்களின் குடும்பங்களிலும், திருமணங்களிலும் ஊடுருவுகிறது என்பது தெளிவு. ஆனாலும் இப்போது அரசைப் போன்ற பாத்திரங்களும் அரசுடன் சேர்ந்து தமிழர் திருமணம் மற்றும் குடும்பத்தினூடே, தமிழ் அடையாளத்தை நிர்ணயிக்கின்றன. இந்த நடவடிக்கைகள் ஆவணங்களைத் தயாரிக்கப்படுவதன் ஊடே நடைபெறுகின்றன. ஆவணங்கள் தயாரிப்பும், மக்களின் இடப்பெயர்வுகளும் தினசரி வாழ்க்கையில் எதிர்பார்ப்பைப் பற்றிய கருத்தாக்கத்தை உருவாக்குகின்றன. தமிழ்த் தேசியத்தைப் பற்றிக் கருத்திற் கொள்ளாமல் தமிழ் அடையாளத்தைப் பற்றி நாம் நினைத்துப் பார்க்க முடியுமா? அல்லது, இந்த புதிய வடிவங்கள் நாடு கடந்த தேசியம் என்ற பதாதையில் இருக்க முடியுமா? அல்லது, அரசு மற்றும் அரசு போன்ற பாத்திரங்கள் பற்றியும் அவற்றின் விளிம்பில் சாதாரண மக்களின் தினசரி வாழ்வில் நடைபெறும் தமிழ் அடையாள உற்பத்தி பற்றி மறு சிந்தனை செய்ய வேண்டுமா?

தமிழ்த்தேசிய மற்றும் தமிழ் அடையாள வலைப்பின்னலில் இருந்து விலகல்?

ஏற்கனவே தமிழ்த்தேசியவாதம் பற்றியுள்ள ஏற்கக்கூடிய ஆர்வத்தைக் கிழப்பும் வாதங்களுக்கு மேலாக நான் ஒரு வேறுபட்ட பார்வையை முன்மொழிகிறேன்: நாம் முக்கியமாக ஆராய வேண்டிய கருத்துருவக்கருவி (அதாவது கடந்த இருபது வருடங்களாக நடக்கும் தமிழர்களின் இடப்பெயர்வுகள்) காலச்சார்புத்தனம் பற்றிய கருத்தாக்கம் ஆகும். தமிழ் தேசியத்தின் தொடக்கத்தை நிர்ணயம்செய்ய முயற்சிக்கும்போது அது பல தொடக்கங்களைக் கொண்டிருப்பதையும் அவை பல இடங்களிலும், காலங்களிலும் மையம் கொண்டிருப்பதையும் தெளிவாகப் பார்க்கலாம். அது அதன் காலஞ்சார்ந்த பரிமாணங்களை நமக்குக் காட்டுகிறது.

1983 இலிருந்து நடைபெறும் தமிழர்களின் இடப்பெயர்வுகள் (இலங்கைக்கு உள்ளும் வெளியும்) எவ்வாறு தினசரி வாழ்வின் பகுதியாக மாறியுள்ளன என்பதை நான் சுட்டிக் காட்டியுள்ளேன். தமிழ்ச் சமூகத்தில் நிலவும் இந்த இயக்கத்தின் தன்மை ஓரளவிற்கு நிரந்தரமான ஒன்றாக எனக்குத் தோன்றுகிறது. மக்களின் இந்த இடப்பெயர்வுகள் எதிர்பார்ப்பு என்னும் கருத்தாக்கத்தைத் தமிழ் சமூகத்தின் ஒருங்கிணைந்த பகுதியாக ஆக்கியிருக்கிறது. எனக்கு இது நிரந்தரமான அசைவியக்கம் பற்றிய எதிர்பார்ப்பாகத் தோன்றுகிறது. அவர்கள் 'நடமாடும் சமூகமாக' மாறிவிட்டார்கள். இதனுடன், நாடுகளுக்கிடையேயான தமிழர்களின் இடப்பெயர்வுகள் திருமணம் மற்றும் குடும்ப அமைப்பில் புதிய வடிவங்களை – 'பல இல்லங்கள்', 'நடமாடும் குடும்பங்கள்' – தமிழ்ச் சமூகத்தில் உருவாக்கியிருக்கின்றன. தமிழ்ச் சமூகத்தில் ஏற்பட்டுள்ள மக்களின் இந்த இடப்பெயர்வுகள், காலஞ்சார் பரிமாணங்களுக்கு ஏற்பப் பல வடிவங்களைக் கொண்டுள்ள தமிழ் அடையாளம் பற்றி (உதாரணமாக, யாழ்ப்பாணத்தில் இருக்கும் சாதி அடையாளத்திலிருந்து, கனடா – தமிழ் கலப்பு அடையாளம் வரை) மறு சிந்தனைசெய்ய வைக்கின்றன.

மக்களின் இந்த இடப்பெயர்வுகள் எதிர்பார்ப்பு என்ற கருத்தாக்கத்தைத் தமிழ்ச் சமூகத்தின் ஒருங்கிணைந்த பகுதியாக்கியிருக்கிறது. வன்முறை பற்றிய எதிர்பார்ப்பு மட்டுமல்ல, சமூக அசைவியக்கத்தில் உயர்வு மற்றும் பொருளாதாரத்தில் மேம்பாடு ஆகியவற்றைப் பற்றிய எதிர்பார்ப்புகளும் சேர்ந்தே அவர்களை நாடுகளுக்கிடையே இடம்பெயர வைத்திருக்கிறது. இந்த எதிர்பார்ப்பு, காலச்சார்புத்தனம் என்ற கருத்தாக்கத்துடன் தொடர்புடையது. மேலும், இந்த இடப்பெயர்வுகள் பெண்களுக்குப் புதிய வெளிகளை(இடங்களை)த் திறந்து விட்டிருக்கிறது. ஆகவே, இது பலியாள்நிலை என்ற கருத்தாக்கத்தின் அடிப்படையில் மட்டும் அமைந்தது அல்ல, மாறாகச் சிக்கலான ஒரு செயற்பாட்டின் அடிப்படையில் அமைந்தது.

மக்களின் இடப்பெயர்வில் மற்றுமொரு முக்கியமான அம்சம் ஆவணங்கள் தயாரித்தல். இந்த 'நடமாடும் சமூகத்தில்' ஆவணங்கள் முக்கிய பங்காற்றுகின்றன. தங்கள் தினசரி வாழ்க்கையில் ஏராளமான ஆவணங்களைக் காட்ட வேண்டிய அவசியத்தில் இருப்பதுடன் அவை தமிழர்களின் அரசியல், சமூக, கலாசார அடையாளத்தை வடிவமைக்கவும் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. இந்தக் கட்டுரையில் தரப்பட்டுள்ள உதாரணங்கள் (கதைகள்) தமிழ்த் திருமணம்,

குடும்பம் மற்றும் காதல் என்றால் என்ன என்பதைத் தீர்மானிக்கும் புதிய தளங்கள் (தூதரகங்கள்) உருவாகியிருப்பதைக் காட்டுவதுடன், தமிழ் அடையாளத்தை வடிவமைப்பதில் புதிய பாத்திரங்கள் (உ+ம்: விசா அதிகாரிகள்) உருவாகியிருப்பதையும் காட்டுகின்றன. இந்த ஆவணங்களிற் பலதரப்பட்ட அர்த்தங்கள் உள்ளன. மேலும் இவை தமிழர் வாழ்வின் ஒரு பகுதியாக உள்ளன. ஆவணம் என்பது தமிழர் வாழ்வில் அசைவியக்கத்துடன் தொடர்புடையது.

மறுபுறத்தே தமிழர்கள் எவ்வாறு (குறிப்பாக இராணுவ சோதனைச் சாவடிகள், தூதரகங்கள், விடுதலைப்புலிகளின் சோதனைச் சாவடிகள், கனடாவின் சர்வதேச விமானநிலையம்) இந்த ஆவணங்களைக் காட்டுவதினூடு அதிகாரவர்க்கத்தை, அரசு(களை)க் கையாள்கிறார்கள்? ஆவணங்களைக் காட்டுவது என்பதில் எதிர்பார்ப்பு என்ற கருத்தாக்கம் எப்படிச் செயற்படுகிறது? மக்களின் எதிர்காலம் என்ற கருத்தாக்கத்துடன் தொடர்புடைய, மக்களின் இடப்பெயர்வுகளுடன் தொடர்புடைய ஆவணத் தயாரிப்பினூடே செயலாற்றும் (கொண்டுவரப்படும்) எதிர்பார்ப்பு மற்றும், நம்பிக்கை பற்றிய கருத்தாக்கங்களைப் புரிந்துகொள்ளும் முயற்சியில் நான் இருக்கிறேன் (அதாவது மகளைத் திருமணம் செய்து கொடுப்பதன் மூலம் வெளிநாட்டிற்கு அனுப்புவதும், அது வேளாளரின் நிலத்தை வாங்கும் நிலைக்குத் தன்னை இட்டுச் செல்லும் என்ற எதிர்பார்ப்பு).

இப்படியாக, மக்களின் இடப்பெயர்வு, ஆவணத் தயாரிப்பு, மற்றும் எதிர்பார்ப்பு என்ற கருத்தாக்கம் என்ற மூன்று தோற்றப்பாடுகளும் சேர்ந்து தமிழ்ச் சமூகத்திற் புதிய வடிவிலான திருமணங்கள், பெண் பற்றிய புதிய படிமங்கள் புதிய வடிவிலான குடும்பங்கள் ஆகியவற்றை உருவாக்கியிருக்கின்றன. தொடர்ந்து மாறிக்கொண்டிருக்கும் இந்தச் சூழலில் இன்னும் எவ்வளவு காலத்திற்கு அவர்கள் தேசியம் மற்றும் அடையாள அரசியல் பற்றிய இந்த மரபுரீதியான கருத்தாக்கங்களோடு போராட வேண்டியிருக்கும்? பல்வேறு அரசுகளின் விளிம்புகளில் நிகழும் இந்த ஆவணத் தயாரிப்புகள், தமிழ் அடையாளத்தை உருவாக்கும் இந்தப் புதிய பாத்திரங்கள் அரசின் முகவர்களை உருவாக்கியிருக்கிறன. தொடர்ந்து மாறிக்கொண்டிருக்கும் சூழலில், தமிழ் அடையாளத்தைப் பற்றியும் புலம்பெயர் தமிழர்களிடையே அதன் இயக்கத்தைப் பற்றியும் ஒருவர் எப்படி சிந்திக்கத் தொடங்குவது? மறுபுறத்தில், அரசின் முத்திரைகள் தமிழரின் அடையாளத்தை அளிக்கை செய்கின்றன. அத்துடன் உருவாக்குகின்றன. தமிழ் அடையாளத்தைப் புரிந்துகொள்ள (நாடு கடந்த) தேசியம் என்ற சட்டகத்தினுள் வைத்துப் பார்ப்பது இன்னமும் சரியானதுதானா? மேலும் மக்களின் இடப்பெயர்வுகள் கலப்பு அடையாளங்களை உருவாக்கியிருக்கின்றன. மேலும் தமிழ் அடையாளமானது இடப்பெயர்வின் காரணமாகக் காலஞ்சார்ந்த பரிமாணங்களுக்கு ஏற்பத் தொடர்ந்து மாறிக்கொண்டிருப்பது என்ற கருத்தாக்கத்தையும் அறிமுகப்படுத்தியுள்ளது. காலச்சார்புத்தனம், அடையாளம், (நாடுகடந்த) தேசியம் ஆகியவை பற்றிய கருத்தாக்கங்களை எப்படி ஒருவர் புரிந்து கொள்வது? அல்லது, தமிழ் அடையாளத்தைப் புரிந்துகொள்ள (நாடு கடந்த) தேசியம் என்ற கருத்தாக்கத்தைக் கைவிட்டுப் புதிய வழிகளிற் சிந்திக்க வேண்டுமா?

முடிவாக, African Modes of Self Writing என்ற தனது கட்டுரையில் மெம்பி கூறியுள்ளதை சுட்டிக் காட்டுகிறேன். ஆபிரிக்க அடையாளத்தை தேசியத்துடன் தொடர்புபடுத்தி மிகத் தெளிவாக வரையறுக்க இதுவரை செய்யப்பட்ட முயற்சிகள் தோல்வியே அடைந்துள்ளன என்று அவர் கூறுகிறார். மேலும், சுயம் மற்றும் உலகம் பற்றிய ஆபிரிக்கக் கற்பனைகளைப் பற்றிச் செய்யப்படும் விமர்சனமானது, அடையாளம் என்பது புவியியல் என்ற கருத்துருவினுள் சிக்கியிருக்கும் வரை தோல்வியே அடையும் என்கிறார். மேலும் அவர் கூறுகிறார்:

> "ஆபிரிக்க அடையாளம் என்பதை ஓர் ஒற்றை வார்த்தையில் அடைக்கப்பார்ப்பது, அல்லது ஒற்றை வார்த்தையிற் கூறப்பார்ப்பது அல்லது ஒரு வகைக்குள் (பிரிவிற்குள்) கொண்டுவரப்பார்ப்பது ஆகியவற்றாற் சாத்தியப்படாது என்பது உறுதி: ஆபிரிக்க அடையாளம் ஒரு சூக்குமமான பொருளாக இருக்கவில்லை. அது பல வடிவங்களில், பல செயற்பாடுகளின் ஊடே, குறிப்பாக சுயம் என்பதன் செயற்பாட்டின் ஊடே கட்டியமைக்கப் படுகிறது. இந்த அடையாளத்தின் வடிவங்களோ அல்லது சொற்றொடர்களோ ஒரே மாதிரியாய் இருப்பதில்லை. மாறாக, இந்த வடிவங்களும் சொற்றொடர்களும் இயங்குபவையாக, மீண்டும் பழைய நிலைக்கே திரும்பக் கூடியதாக, நிலையற்றதாக இருக்கிறது. அவற்றை இரத்தம், நிறம் அல்லது புவியியல் அடிப்படையில் அமைந்த தூய்மையான, வெறும் உயிரியல் நிலைக்கு குறுக்க முடியாது. அவற்றைப் பழக்க வழக்கம் என்ற நிலைக்கும் குறுக்க முடியாது. ஏனெனிற் பழக்க வழக்கம் என்பதன் அர்த்தமே தொடர்ந்து மாறிக் கொண்டிருப்பது தான்" (2002:272).

அடையாளத்தின் சுய– அலசல் பற்றிய மெம்பியின் கருத்தாக்கம் தமிழ் அடையாளம் பற்றிய மறுசிந்தனைக்கான திசையைச் சுட்டிக் காட்டுகிறதா? குடியேறிய நாடுகளில் தேசத்தை மறுகட்டமைப்பு செய்தல் என்பதைத் தாண்டி, அல்லது பெண், மனைவி, கற்பு ஆகிய கருத்தாக்கங்கள் அடிப்படையில் அமைந்திருக்கக்கூடிய வழக்கமான தேசியச் சிந்தனைகளைத் தாண்டி இக்கட்டுரையில் நான் முன்வைத்துள்ள உதாரணங்கள் கூறுவதுதான் என்ன?

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. அச்சுறுத்தலுக்கும் உத்தரவாதத்திற்குமிடையில் என்ற தனது கட்டுரையிற் பூலே (2004) இடவமைவை அடிப்படையாகக் கொண்டு சிந்திக்காமல், இடப்பெயர்வு, காலசார்புத்தன்மை மற்றும் வழிமுறை என்பன பற்றிச் சிந்தித்தால், எமது கவனம் அரசியல், பொருளாதார, புவியியலின் எல்லைகளிலும் பிராந்தியங்களிலும் நிலை நிறுத்தப்படாது என்கிறார். ஆனால் அது அச்சுறுத்தலுக்கும் உத்தரவாதத்திற்குமிடையிலுள்ள நழுவற் புள்ளியாகை அரசின் அதிகாரம் உணரப்படும், நடமாடும், தொட்டுணரத்தக்கதாக உருவகப்படுத்தப்பட்ட வெளியாக இருக்கும் என்கிறார் (38). இதேபோல நாம் தமிழர்களை நிலையான இடத்தில் நிலை நிறுத்தாமல் அவர்களின் சுற்றோட்டத்தைக் கணக்கிற் கொள்வோமானால் நாம் காலசார்புத் தன்மையையும், நடமாடும் வெளிகள் பற்றியும் சிந்திக்க வேண்டியிருக்கும்.

2. 1971இல் யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து குறிப்பிடும்படியான நீண்டதூரக் குடி அகல்வுகள் கொழும்பு நோக்கி இடம் பெற்றுள்ளன. நீண்ட தூரக்குடி அகல்வுகளைப் பொறுத்தமட்டில் வேறு பிரதேசங்களையும் பார்க்க யாழ்ப்பாணம் அதிகப்படியான மொத்தக் குடியகல்வைக் கொண்டுள்ளது. (10.5%) (ஆராய்சி கே டொன் 1994)

3) எவ்வாறு அரசு தனது குடிகளின் நாளாந்தத்தில் இடம்பெறுகிறது என்பதனை அடையாள அட்டைகள், திருமணச் சான்றிதழ்கள், மரணச் சான்றிதழ்கள், காவல்துறை அறிக்கை போன்ற ஆவணங்கள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. அந்த வகையில் குடிமகனின் அடையாளம் அவன் அரசை எதிர்கொள்ளும்போது தான் முற்றாக உருப்பெறுகிறது எனலாம் (ஜெகநாதன் 2004, பெர்மி 2004, பூலே 2004). ஆட்சி அதிகாரப் படிமுறைகள் அவற்றை நடைமுறைப்படுத்துபவர்களுக்கே தெளிவற்றவை என்பதால் இந்த ஆவணங்கள் நாளாந்த வாழ்க்கையில் இருந்து அரசின் தூரத்தையும், அதேவேளை ஊடறுப்பையும் காட்டுவதாக தாஸ் (2004) வாதிடுகிறார்.

4. Check Point (2004) என்ற கட்டுரையிற் பிரதீப் ஜெகநாதன் வன்முறை பற்றிய எதிர்பார்ப்பு மற்றும் ஞாகப்படுத்தல் சம்பந்தமாக சுவாரசியமான எண்ணங்களை முன்வைக்கிறார். அவர் கொழும்பு நகரத்தைக் குறிவைக்கப் படும் புள்ளிகளின் நிலவுருவாகக் காண்கிறார். அவை சோதனைச் சாவடிகளால் அடையாளப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இதனால் அது சோதனைச் சாவடிகளின் நகரம். வன்முறை பற்றிய எதிர்பார்ப்பு என்பதை அவர் சோதனைச் சாவடிகளின் விளிம்புகளில் இடவமைவு செய்கிறார். இது சோதனைச்சாவடி, அடையாளஅட்டை, குடிமகன் என்ற மூன்று கூறுகளை ஒருங்கிணைத்து ஒரு புதிய வெளியை உருவாக்குகிறது. "அடையாள

அட்டையைக் காவிச் செல்லும் குடிமகன் அது சோதிக்கப்படும் என்று எதிர்பார்க்கிறார். சோதனைச்சாவடி மையப்பட்டு அவரது வன்முறை சம்பந்தமான எதிர்பார்ப்பு ஆவணத்தைக் காட்டுதல் என்பதுடன் தொடர்புபட்டது. நான் இந்த வாதத்தை ஒருபடி முன்னோக்கி நகர்த்தி ஆவணத்தைக் காட்டுவதற்கான எதிர்பார்ப்பு குடும்பத்தில் தொடங்குகிறதா எனக் காணவிளைகிறேன். ஏனெனில் கொழும்பில் இரண்டு சோதனைச் சாவடிகளைத்தாண்டிப் பாடசாலைக்குச் சென்றதால், நான் எனது அடையாள அட்டையையும், காவல்துறை அறிக்கையையும் எடுத்துச் செல்கிறேனா என எனது அம்மா கேட்பது எனக்கு இன்னும் நினைவிருக்கிறது. இந்த எதிர்பார்ப்பு எங்கு ஆரம்பமாகிறது? இன்னொரு விதத்திற் சொன்னாற் கனடாவில் உள்ள ஒருவரைத் திருமணம் செய்த ஒரு பெண் ஆவணங்களைத் தூதரகத்திற் சமர்ப்பிப்பதற்கான எதிர்பார்ப்பு எங்கு ஆரம்பமாகிறது? அந்த எதிர்பார்ப்பு நாளாந்த வாழ்வில் இருப்புச்செய்கிறது.

5. மேலும் வாதங்களுக்கு காண்க: தாஸ் மற்றும் பூலே (தொகுப்பு) (2004).

6. டெலூசியன் அர்த்தத்தில் எதிர்பார்ப்பு என்பது அணுக்க யதார்த்த நிலையானது, அது கைகூடும்வரை, அது எப்படி இருக்கும்? எப்படி மாறும்? என்று தெரியாது மேலும் தகவல்களுக்கு டெலூஸ் (1993).

7. மேலும் வாதங்களுக்கு: பார்க்க: மௌனகுரு (1995) டி. அல்விஸ் (1993).

8. மேலும் தகவல்களுக்குப் பார்க்க http/wwwcicgc.ca/english/pdf/kits/guides/3907cpdf

9. கற்பு பற்றிய வாசிப்பிற்கு பார்க்க : மௌனகுரு (1995).

10. மலினோவ்ஸ்கி(1913) குடும்பத்தை உலகப் பொதுவானதாகவும், குழந்தை பராமரிப்பு என்ற உலகப்பொதுவான மனிதத் தேவையைப் பூர்த்தி செய்வதாகவும் குறிப்பிடுகிறார். 1) எல்லைப்படுத்தப்பட்ட சமுக அலகு பிற ஒத்த அலகுகளிலிருந்து வேறுபடுத்தக்கூடியது. 2) குழந்தை வளர்ப்புடன் சம்பந்தப்பட்ட ஒரு பௌதிக இடம் (வீடு) 3) குடும்ப அங்கத்தவர்களிற் குறித்த சில வகையான உணர்ச்சி ரீதியான இணைப்புக் காணப்படும்.

உசாத்துணை

சேரன்.ரு, வி.ரவீந்திரன்
2000. எதிர்காற்றில் அலையும் வாழ்வு: தேசியவாதம், தொலை புலத்தேசியவாதம் மற்றும் தமிழர் புலம்பெயர்வு. வளரும் தமிழ், தொகுதி - 1. இதழ் - 4 ஏப்ரல்.

சிவத்தம்பி,கா
2002. யாழ்ப்பாணச் சமூகம். யாழ்ப்பாணம். கொழும்பு : குமரன் புத்தக இல்லம்.

Anderson, Benedict
1983. Imagined Communities: London: Verso

Anthias,F, Yuva Davis,N (eds)
1989. Womenï Nation state. Basigstokc : Macmillan

Arasaratnam, Sinnapah
1994. Sri Lanka's Tamils: Under Colonial Rule. In Pfaffenberger Managaran. (eds) Ehnicity and Identity. Boulder : Westview Press.

Bourdies,P
1990. in Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology. TR.M.I Adamson. Cambridge: Polity Press.

Bozzoli, B
1983. Marxism, Feminism and South African Studies. Journal of Southern Africa Studies 9, no.2:139-71.

Brazil , Evans Jana and Mannur Anita (ed)
2003. Theorizing Diaspora. UK: Blackwell Publishing.

Butalia, Urvashi
1995. Muslims and Hindus, Men and Women: Communal Stereotypes and the Partition of India. In Women and The Hindu Right: Collection of Essays. Tanika Sarkar and Uravashi Butalia. New Delhi: Kali for women.

Chelvadurai, (eds)
1994. The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity. Colorado: Westview Press.

Chatterjee,P
1993. The Nation and its Fragments. Princeton: Princeton University Press

Chern,R
2001. The six Genres: Memory, History and the Tamil Diaspora Imagination. Colombo, Marga Institute.

2004. Multiple homes and Parallel civil societies. Paper Presented at the Solomon Asch Center at University of Pennsylvania.

Daniel E, Valentine
2002. Mood Moment and Mind. In Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele and Pamela Reynolds (eds) Violence and Subjectivity. New Delhi: Oxford University Press.

Daniel, E.V
1992. " Three disposition towards the past: one Sinhala, two Tamils" Social analysis Vol 25b pp 22-41.

Das ,Veena
1995. Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press.

Das ,Veena and Poole Deborah (eds)
2004. Anthropology in the Margin of State. Oxford. School of American Press.

David, K
1973. Until Marriage Do Us Part: A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsmen. Man 8:521-35.

Deleuze, Gilles
1994. Difference and Repetitions. (trns) Mortin Joughin. New York: Colombia University Press.

Ferme, C. Mriane
2004. Deterritorialized Citizenship and the Resonances of the Sierra Leonean State, In Veena Das and Poole Deborah(eds) Anthropology in the Margin of State. Oxford: School of American Press.

Fulerud , Oivind
1999. Life on the outside: the Tamil Diaspora and Long distance Nationalism. London: Pluto Press.

Gunasingam, M
1999. Sri Lankan Tamil Nationalism: A study of its Origins. Sydney: MV Publishers.

Hall, Stuart
1996. " Introduction: Who Needs 'Identity'?. in Questions of Cultural Identity(eds) Stuart Hall and Paul du Gay . London: Sage.

Ismail, Qadri
2003. Constituting Nationalism, Contesting Nationalism: The Southern Tamil (women) and separatist Tamil Nationalism in Sri Lanka. In Chatterjee.P and Pradeep Jeganathan (eds) Subaltern Studies XI: Community Gender and Violence.

Jaganathan, Pradeep
2004. Check points: Anthropology identity and state. In Veena Das and Deborah Poole (eds). Anthropology in the Margin of State. Oxford: School of American Press.

Jayawardena, K
1986. Feminism and Nationalism in the Third World. London: Zed Books.

Krishna, Sankaran
2001. Postcolonial Insecurities: Indian Sri Lanka the question of Nationhood. London: Oxford University Press.

Malinowski, B
1913. The Family among the Australian Aborigines. London: London University Press.

Maunaguru, Sitralega
1999. Gendering Tamil Nationalism: The Construction of "Woman" in Projects of Protest and Control. In Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Morden Sri Lanka. Pradeep Jeganathan & Qadri Ismail (eds) Colombo: Social Scientists' Association.

May ,Todd
2005. Gilles Deleuze: an Introduction. Cambridge: Cambridge university press.

Mel, De Neloufer
2001. Women and the Nation's Narrative: Gender and Nationalism in Twentieth Century Sri Lanka. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Mbemeb, Achille
2002. African Modes of Self Writing in Public Culture Vol 14(1).

Nithiyanathan
1987. An analysis of economic factors behind the origin and development of Tamil Nationalism in Sri Lanka. In Charles Abeyasekera and Newton Gunasinghe (eds) Facts of Ethnicity in Sri Lanka. Colombo : Social Scientist association.

Pandey, Gyanenrdra
1993. Which of us are Hindus. In Gyanendra Pandey (eds) Hindus and Others: The Question of Identity in India Today. India: Vikining.

Pfaffenberger, B
1990. "The Political Construction of Defensive Nationalism: The 1968 temple entry crisis in Northern Sri Lanka, Journal of Asian studies, 49(1): 78-96.

Pfaffenberger and B Manogaran. C (eds)
1994.The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and identity , Boulder, Westview Press.

Rajanayagam. D.H
1994. Tamil and the Meaning of History. In C.Manogaran and B.Pfaffenberger (eds) The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and identity. Boulder : Westview Press.

Reynolds, Pamela
2000. The Ground of All Making: State Violence, the Family, and Political Activities. In Veena Da, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele and Pamela Reynolds (eds) Violence and Subjectivity, New Delhi: Oxford University Press.

Silva , Tudor Kalinga
2000. Cast, Ethnicity and Problems of National Identity in Sri Lanka. In S.L Sharma and T.K.Oommen (eds) Nation and National Identity in South Asia. New Delhi : Orient Longman.

Thangarajah, C.Y
2000. The Genealogy of Tamil Nationalism in Post Independent Sri Lanka. In ST.Hettige and M.Mayer (eds) Sri Lanka at cross roads; Dilemmas and prospects after 50 years of Independence Delhi : Macmillan.

Trawick Margaret
1999. Reasons for Violence: A preliminary Ethnographic Account of the LTTE. In Siri Gamage and I.B.Watson (eds) Conflict and Community in Contemporary Sri Lanka: Pear of the East or the Island of Tears? Indian, Sage Publication.

Wilson, A Jeyaratnam
2001. Sri Lankan Tamil Nationalism: its origins and development in the 19th and 20th centuries. New Delhi : Penguin press.

Yuval-Davis, N.
1997. Gender and Nation. Londan : Sage.

உடல் அரசியல்(கள்): நவீன இந்தியாவில் தேசப்படங்கள் மற்றும் பெண் கடவுளர்கள்

சுமதி ராமசுவாமி
மொழிபெயர்ப்பு : க.திருநாவுக்கரசு

ஒரு தேசம் ஏன் தேசப்படரீதியான வடிவத்திற்காக ஏங்குகிறது? காலனிய மற்றும் பின்காலனிய இந்தியாவில் இது தேசத்தை எங்கு இட்டுச் செல்கிறது[1]? இக்கட்டுரையில், இந்தக் கேள்விக்குப் பதிலளிப்பதற்காக இரண்டு நிகழ்வுகளை 1) ஒரு மனிதனின் வாழ்க்கை வரலாற்றிலிருந்தும் 2) ஒரு கதையிலிருந்தும் – எடுத்துக்கொண்டுள்ளேன். முதலில், குஜராத்தைச் சேர்ந்த வழக்கறிஞரும், இலக்கியவாதியும், இந்துத் தேசியவாதியுமான கே.எம்.முன்ஷி (1872–1971) வாழ்வில் நடந்த நிகழ்ச்சி. 1905ஆம் ஆண்டுவாக்கில் முன்ஷி தான் ஓர் இளம் தேசபக்தராக இருந்த காலத்தில் அரபிந்தோ கோஷை (1872–1950) சந்தித்தார். அப்போது அவரிடம், "ஒருவர் எப்படித் தேசபக்தராவது?" என்று கேட்டார். மென்மையாகப் புன்னகை சிந்தியவாறே, சுவற்றில் தொங்கிக் கொண்டிருந்த ஒரு இந்திய தேசப்படத்தைக் காட்டி அரபிந்தோ கூறினார்: "இந்தத் தேசப்படம் தெரிகிறதா? இது வரைபடமல்ல, பாரதமாதாவின் (அன்னை இந்தியா) உருவம். இந்நாட்டின் நகரங்களும், மலைகளும், ஆறுகளும் மற்றும் காடுகளும் பாரதமாதாவின் உடல், அவளது குழந்தைகள்தான் அவளது நரம்புகள்.... ஒரு வாழும் அன்னையாகக் கருதிப் பாரதத்தின் (இந்தியாவின்) மீது உனது கவனத்தைச் செலுத்து, ஒன்பது வகையிலான பத்தியுடன் அவளை வணங்கு என்று (டேவ் மற்றும் பலர் 1962: 38)[2]". பத்து வருடங்களுக்குப் பிறகு இதே போன்றதொரு உணர்வை இரவீந்திரநாத் தாகூர் (1861–1941) தனது காரே பைரே (வீடும் உலகமும்) என்ற நாவலில் முற்றிலும் வேறுபட்ட சித்தாந்த நிலைப்பாட்டிலிருந்து வெளிப்படுத்தினார். கதையின் முக்கியமான ஒரு கட்டத்தில் முக்கியமான ஆண் கதாபாத்திரங்களுள் ஒன்றான சந்தீப் நாவலின் கதாநாயகியான பிமலாவை பார்த்துப் பேசுகிறபோது உணர்ச்சிவசப்பட்டு இவ்வாறு கூறுகிறான்: "இந்தத் தேசத்தின் சக்தியை உன்னில் நான் காண்கிறேன் என்பதை உன்னிடம் கூறியிருக்கிறேன் இல்லையா? ஒரு தேசத்தின் புவியியலே எல்லாம் அல்ல. ஒரு தேசப்படத்திற்காக யாரும் உயிர் துறக்க முடியாது! என் முன் உன்னைப் பார்க்கிறபோதுதான் என் தேசம் எவ்வளவு அழகானது என்பதை நான் உணர்கிறேன் என்று[3]".

பெண் மற்றும் தேசத்தின் மீதான ஆணின் பக்தி மற்றும் விருப்பம் பற்றிய எழுச்சியுண்டாக்கக் கூடிய பிரகடனங்கள் பற்றிய விரிவுபடுத்தப்பட்ட ஒரு கட்டுரையே இது. ஏனெனில் அதில் 'இந்தியாவை' ஒரு புவியியல் அமைப்பாகப் பார்க்கும் பாரம்பரியத்திற்கும், பாரத மாதாவின் வடிவத்திற் குடிகொண்டுள்ள 'அன்னை இந்தியாவின்' உடலாகப் பார்க்கும் பாரம்பரியத்திற்கும் இடையிற் பதற்றமான ஒரு உறவு நிலவுகிறது. ஒரு தேசத்தின் நிலப்பரப்பைப் புவியியல் வெளி என்பதிலிருந்து தீவிரமான மனித இருப்பிடமாக தேசப்படம் எவ்வாறு மாற்றுகிறது என்ற கேள்வியைக் கேட்கும்படி என்னை இந்தக் கருத்துக்கள் நிர்ப்பந்திக்கின்றன (துவான் 1977:149). தன் தேசம் என்பது வெறும் நிலப்பரப்பு அல்ல. மாறாக, அது தனது சொந்த நாடு மற்றும் தாய் நாடு அதற்காகத் தனது உயிரையும் தியாகம் செய்யத் தயாராக இருக்கவேண்டும் என்று ஒருவரை ஏற்கவைக்க எந்த மாதிரியான தேசப்படத் திட்டங்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன[4]? இந்தக் கேள்விக்குப் பதிலளிக்க, இருபதாம் நூற்றாண்டில் இத்துணைக் கண்டத்தின் தமிழ்பேசும் பகுதியில் இந்தியாவைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் தேசப்பட மாதிரிகளை, பெண்ணின் உடல் குடிகொண்டுள்ள தேசத்தின் வரைபடத்தை அலசுகிறேன்[5]. இந்த மாதிரிகளை நான் 'உடல் உருக்கள்' (bodyscapes) என்று வரையறை செய்கிறேன்[6]. நவீன வரைபடத்திற் காட்சியாக்கப்பட்டுள்ளபடி தேசத்தின் – தேச – வெளி – அரசியல் நிலப்பரப்பைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்த மனித உடல் (குறிப்பாகப் பெண்ணின் உடல்) பயன்படுத்தப்பட்டிருப்பதை வலியுறுத்தவே இதைச் செய்கிறேன்[7]. "ஒரு குறிப்பிட்ட தேசப்படம் x, பார்ப்பவன் yக்கு என்ன உணர்த்துகிறது என்ற அடிப்படையான கேள்வி ஒரு போதும் நேரடியான ஒன்று அல்ல (ஹார்லே1983: 23). என்ற போதிலும், நவீன இந்தியாவின் தேசப்பட உருவாக்கங்களில் இந்த உடற்பரப்புகள் எதைக் குறிக்கின்றன என்பதைத் தேசிய நிலப்பரப்பைப் பற்றி அவர்களது கற்பனையிற் காட்சி ரீதியாக எது பிரகடனப்படுத்தப்படுகிறது என்பதை ஆராய்வதன்மூலம் யூகம் செய்கிறேன். ஆனால் இதைச் செய்வதற்கு முன்பாக, இன்று நடைமுறையில் இருக்கக்கூடிய தேசப்படவியல் பற்றிய ஆராய்ச்சி இலக்கியங்களில் தேசப்படங்களைக் கருத்தாக்கம் செய்வதில் உள்ள பிரச்சனைகளை இந்த உடற்பரப்புகள் சுட்டுகின்றன என்பதைக் கருத்திற் கொள்ள விரும்புகிறேன்.

"தேசப்படங்கள் ஒரு முகமற்ற தன்மைகொண்ட அறிவு என்ற வகையில் தாங்கள் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் நிலப்பரப்பை 'சமூகமயமின்மைக்கு'

உட்படுத்துகிறது. அவை சமூகரீதியாக "வெறும்வெளி என்ற கருத்தைப் பேணுகின்றன", என்று பிரைன் ஹார்லே (ஹார்லே 1988: 66) குறிப்பிடுகிறார். 'அறிவியல்பூர்வமாக வடிவமைக்கப்படும் தேசப்படங்களிற் குணரீதியான வேறுபாடுகள் இல்லாது இருப்பது நிலப்பரப்பை மனிதத்தன்மையற்றதாக ஆக்குகிறது என்கிறார் அவர். அத்தகைய தேசப்படங்களில் இடத்தை (Place) விட வெளி (space) அதிக முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. இடங்கள் ஒரே மாதிரியாகத் தோற்றமளித்தால் அவை ஒரேமாதிரியாக அணுகப்படலாம். ஆகவே, தேசப்படவியல் அறிவியல் ரீதியான முன்னேற்றத்தை அடையும்போது வெளியானது சமூகக் குணமற்ற பண்டமாக எளிதில் மாறிவிடுகிறது. அதாவது புவியியல் நிலப்பரப்பானது மனித முகமற்ற சாதாரண உண்மைகளாக மாற்றமடைகின்றது (ஹார்லே 1988: 362). அறிவியல் ரீதியான வரைபடத்திற்கு மாறாக நான் இங்கே விவாதிக்க இருக்கும் உடலுருக்கள் மனிதத் தன்மையற்றதோ, சமூகத்தன்மையற்றதோ அல்ல. மாறாக அவை இந்தியாவின் முகமற்ற புவியியல் வெளியில் நமக்கு அறிமுகமான பெண் கடவுளின் தோற்றத்தைப் பொருத்துகின்றன. இந்த தேசப்படங்கள் – இந்த உடற்பரப்புகளை வரைபடங்கள்[8] என்று நான் வலியுறுத்துகிறேன். அரூபமான நிலப்பரப்பை வாழும் தேசமாக உருமாற்றுகின்றன. மேலும், அவை தேச – வெளியை முகம் கொண்டதாக்கி அதற்காக உயிரையும் தியாகம் செய்யுமளவிற்கு அதைத் தகுதி கொண்டதாக்குகின்றன. தாகூரின் வரிகளை நினைத்துப் பாருங்கள்.

நவீன உலகத்தில் "தேசப்பட உருவாக்கச் செயற்பாடுகளில் அரசுகளே பிரதம போஷகர்களாக இருப்பதால், தேசப்படங்கள் என்பன எதிர்ப்பின் மொழியாக அல்லாமல் அதிகாரத்தின் மொழியாக", இருப்பதாகவும் ஹார்லே (ஹார்லே 1988: 301)[9] குறிப்பிடுகிறார். ஆனால் இந்த இந்திய உடற்பரப்புகள் அரசின் உருவாக்கங்கள் அல்ல. மாறாக இவை தனிப்பட்ட பிரஜை – குடிமக்கள், தேசபக்த அமைப்புகள் மற்றும் அரசியற் கட்சிகளின் உருவாக்கங்கள். அடிப்படையில் அவற்றை எதிர்ப்பின் மொழியாக நாம் பார்க்காவிட்டாலும், அவை அரசால் ஆதரவளிக்கப் பட்டு உருவாக்கப்படுகிற இந்தியாவைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்தும் தேசப்படங்களைக் கேள்விக்குட்படுத்துகின்றன. ஆக, இந்தத் தேசப்படச் செயற்பாடுகள் காலனிய மற்றும் பிற்காலனிய நவீன அரசின் சில உருவங்களையும் நடைமுறைகளையும் தகவமைத்துக் கொள்கிறபோதும், அவை இவ் அரசின் கவனத்திற்கு வெளியே நிகழும் கருத்து வெளிப்பாடுகளாக இருக்கின்றன[10]. உதாரணமாக: அரசுகளால் உருவாக்கப்படும் தேசப்படங்கள் விளிம்புகளையும், எல்லைகளையும் தெளிவாக வரையறுப்பதிலேயே

மூழ்கிவிட்டிருக்கின்றன (வினிஷகுல் 1994). இதற்கு நேர்மாறாக, இந்த உடலுருக்கள் எல்லைகளைக் கடப்பவையாக இருக்கின்றன. இவை தேச எல்லைகளுக்கு எந்த முக்கியத்துவமும் அளிப்பதில்லை. அதை அழித் தொழிக்கும் விதத்தில் அவற்றை மாற்றுகின்றன அல்லது கரைத்து விடுகின்றன. மேலும், அரசால் உருவாக்கப்படும் தேசப்படங்களுக்கு மாறாக இந்த உடற்பரப்புகள் தேசத்தைப் பற்றிய கவிதைத் தன்மையையும், மதரீதியான மற்றும் பால்நிலைப்பட்ட கற்பனை வெளிப்பாடுகளையும் தன்னகத்தே கொண்டிருக்கின் றன.

இறுதியாக, நவீன தேசப்படவியற் சொல்லாடல்களில் உள்ள, ஷேக்ஸ்பியர் பற்றிய ஆராய்ச்சி அறிஞரான வலேரி டிராப் கூறும், 'பால்நிலைச் செயற்பாடு' பற்றி இந்த உடலுருக்கள் நம்மை உஷார்ப்படுத்துகின்றன. இந்தத் துறை பற்றி இன்றிருக்கும் இலக்கியங்களில் இப் பால்நிலைச் செயற்பாடு பற்றிய விஷயம் பெருமளவிற் புறக்கணிக்கப்பட்டு வந்துள்ளது. அவர் குறிப்பிடுவதைப்போல பதினாறாம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும், பதினேழாம் நூற்றாண்டிலும் ஐரோப்பிய தேசப்படங்களும் மற்றும் உலகப்படங்களும் பெரும்பாலும் ஆண் மற்றும் பெண் உடல்களைத் தன்னகத்தே கொண்டிருந்தன. 'ஐரோப்பிய தேசப்படவியல் வரலாற்றில் அறிவியல்பூர்வமான தேசப்படப் பிரதிநிதித்துவச் செயற்பாட்டிற்கும் மேலும் ஆர்வம் ஊட்டும் வகையிலும் – சில சமயங்கள் திசைதிருப்பும் வகையிலும் – உடல்களை அலங்காரப் பொருட்களாகச் சேர்ப்பது சாதாரணமாக இருந்தது (டிராப் 2000: 44 – 97). மனிதத்தன்மை அளிக்கப்பட்ட தேசப்படங்கள் பொதுவாக 'தேசப்படம் சம்பந்தமான ஆர்வங்கள்' என்று ஒதுக்கித் தள்ளப்பட்டது. தேசம் மற்றும் சமுதாயம் ஆகியவற்றின் வெளி மற்றும் இடம் பற்றிய கற்பனையில் அவற்றின் வகிபாகம் மற்றும் தர்க்கம் பற்றிய கற்பனையில் அவற்றின் பங்கு ஆகியவை ஆராயப்படவில்லை (கில் 1978).[11] டிராப்பை பின்பற்றி, இங்கே நான் ஆராயும் உடலுருக்கள் தேசம் பற்றி ஒரு குறிப்பிட்ட பால்நிலை சார் கற்பனையைச் சார்ந்தியங்கும் 'வெளியாக்கத்திட்டத்தை'த் தன்னகத்தே கொண்டிருக்கிறது என நான் வாதிடுவேன். தேசியம் என்பது ஒரு குறிப்பிட்ட பள்ளி வகைப்பட்ட கருத்துநிலை என்பது சமீப வருடங்களில் நமக்குப் பலமுறை நினைவூட்டப்பட்டி ருக்கின்றது.[12] தேசத்தை ஒரு குறிப்பிட்ட பால்நிலைப்பட்ட இடமாக (மறு) உற்பத்தி செய்வதில் தேசப்படவியல் ஆற்றும் முக்கிய பங்கை இந்தக் கட்டுரையில் அழுத்தமாகக் கூறியுள்ளேன்.

அறிவியல்பூர்வமான தேசப்படமாகத் தேச வெளி

"ஒரு தேசத்தின் புவியியலே முழு உண்மை அல்ல" என்று தாகூர் (தாகூர் 1915 : 16) இல் எழுதினார். ஆனாலும் இதற்கு ஒரு நூற்றாண்டிற்கு அல்லது அதற்கும் முன்பாகப் பிரித்தானிய காலனிய ஆட்சி தங்களது பல்வேறு கணக்கெடுப்பு நடவடிக்கைகள் மற்றும் புவியியல் பாடத்தின்மூலம் மக்களிடம் இதற்கு எதிரான ஒரு நம்பிக்கையை உருவாக்க முயற்சி செய்துகொண்டிருந்தது (எட்னே 1997). புவியியல் அறிவானது ஒரு துறையாக முறைப்படுத்தப்பட்டு அத்துறை பள்ளி மற்றும் பல்கலைக் கழகங்களின் பாடத்திட்டத்தில் அறிமுகப் படுத்தப்பட்டது. ஆராய்ச்சியாளர்கள் கூறத் தொடங்கியிருப்பதைப்போல இந்த நடவடிக்கையானது தொடர்ந்து வளர்ந்துவந்த பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு ஐரோப்பிய முதலாளித்துவத்தின் தேவைகளுடனும் மற்றும் உலகெங்கும் வலுப்பெற்று வந்த காலனியாட்சியுடனும் நெருக்கமாகத் தொடர்பு கொண்டுள்ளது (கால்ட்வேகா மற்றும் ஸ்மித் 1994, லிவில் ஸ்ரன் 1992 : 216 – 59) இந்தியாவின் காலனிய அரசைப் பொறுத்தவரை 'தேசத்தை அறிவது' என்பது அதைப் புவியியல் ரீதியாக அறிவது என்பதாகும். இந்தியாவின் 'உண்மையான' புவியியலை ஆவணப்படுத்துவதாகவும், புராண மற்றும் பகுத்தறிவிற்கு ஒவ்வாத இந்துமத உலகப் புரிதலிலிருந்து அதை மீட்பதாகவும் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்க காலத்திலிருந்தே காலனி ஆட்சியின் நூல்கள் கூறிவந்துள்ளன(பைலி 1996 : 300 – 14)[13]. வரைபடவியல் ரீதியாக அவர்கள் உருவாக்க முயற்சித்த இந்தியாவானது அரூபமான, பகுத்தறிவு பூர்வமான, உணர்வுபூர்வமற்ற, வடக்கிலிருந்து தெற்காக நீண்ட, தீபகற்ப வடிவத்தில் கற்பனை செய்யப்பட்ட ஒன்றாகும்.[14] மேத்யூ எட்னே சரியாகக் குறிப்பிடுவதைப் போலப் பிரித்தானியா ஆட்சியாளர்களது ஏகபோக ஆதிக்கம் நிறுவப்பட, இந்தியாவானது முழுமையான, கோர்வையான அரசியல் மற்றும் நிலப்பரப்புக் கொண்ட ஓர் அமைப்பு என்ற அவர்களது காலனிய வரையறுப்பிற்கு இத்தகைய தேசப்படத் தோற்றம் இன்றியமையாததாகும் (எட்னே 1993 : 61 – 67).

இந்தியாவைப்பற்றிய கருத்தாக்கமானது இந்த வடிவத்திற்றான் அதன் குடிமக்களுக்குப் புவியியற் பாடத்தின்மூலம் படிப்படியாகப் பரப்பப்பட்டது. 'அநேகமாக இந்திய மக்களின் மனதைத் திறக்கக்கூடியது' என்ற வகையில் இதன் 'குறிப்பான முக்கியத்துவம்' 1830களிலேயே வலியுறுத்தப்பட்டது. தொடக்கத்திலிருந்தே அறிவியல்பூர்வமான (முர்டாக் 1885 : 151) வரைபடமானது புவியியல் பற்றிய புதிய பிரக்ஞை நிலையைப் பரப்புவதற்கான முதன்மையான வழியாக இருந்தது. "தேசப்படங்கள் இல்லாமற் புவியியலை முறையாகக் கற்பிப்பது என்பது சாத்தியமற்றது" என மிஷனரிக் கல்வியியலாளரான ஜான் முர்டாக் 1871 இல் எழுதினார் (முர்டாக் 1871 : 114). சுவர் தேசப்படங்கள், உலக உருண்டைகள் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் மத்திய பகுதியிலிருந்தே இந்தியாவின் பல பகுதிகளில் உள்ள பள்ளிக்கூடங்களில் காணப்படுகின்றன. இவற்றைப் பயன்படுத்தும்படி புவியியல் ஆசிரியர்கள் அடிக்கடி கேட்டுக்கொள்ளப் பட்டார்கள். உலக உருண்டை இல்லாத பள்ளிகளில் ஒரு தோடம்பழத்தையோ அல்லது ஆப்பிள் பழத்தையோ பயன்படுத்திப் பூமி உருண்டையானது, பிரபஞ்ச வெளியில் அந்தரத்தில் இருக்கிறது என்பதையெல்லாம் விளக்கும்படி ஆசிரியர்கள் கேட்டுக்கொள்ளப்பட்டார்கள்.

இந்த இடத்தில், நவீன இந்தியர்களிடையே அறிவியல்பூர்வமான தேசப்பட நடைமுறைகள் மற்றும் தொழில்நுட்பம் பற்றிய பரவல் எப்படியிருந்தது என்பது பற்றியோ அல்லது நவீன தேசப்படவியல் பற்றிய கல்வி எப்படியிருந்தது என்பது பற்றியோ நமக்கு எதுவும் தெரியவில்லை[15]. நவீன இந்தியர்களின் தினசரி வாழ்க்கையில் தேசப்படம் எவ்வாறு பயன்பட்டது அல்லது பொதுவாக 'தேசப்படச் சிந்தனைப்போக்கு' வளர்ச்சி எப்படியிருந்தது என்பது பற்றியோ நமக்கு எதுவும் தெரியவில்லை (ஹார்லே 1983 : 17) இந்தியத் தேசியவாதிகள் எப்படி தேசப்படங்களைப் பயன்படுத்தினார்கள் என்பது ஆராயப்படாது இருப்பது போலவே இந்தியாவில் தேசப்படம் சம்பந்தமான அடிப்படையான கேள்விகள் மற்றும் நவீனத்துவம் பற்றிக்கூட இன்னும் ஆராயப்படாமலேயே இருக்கின்றன[16]. தேசப்படம் ஒரு இலச்சினை என்கின்ற வகையில் – உருவாகிவரும் ஒரு தேச–வெளியின் வடிவத்தை வெளிப்படுத்துவது – பொதுமக்கள் மனதில் ஊடுருவி, காலனிய ஆதிக்கத்திற்கு எதிரான தேசியவாதங்கள் பிறப்பதற்கு வலிமையான இலச்சினையாக விளங்கியது என்பதைப் பற்றி அறிவதற்கான ஆதாரங்கள் எதுவும் இல்லை (அண்டர்சன் 1991 : 175). தொடக்கத்திலிருந்தே இந்திய வரைபடத்தை அலுவலகக் கடிதத்தாள் தலைப்புகளிலும், பிரச்சாரத்தட்டிகளிலும் தேசிய இயக்கங்கள் பரவலாகப் பயன்படுத்தியதற்கும், செய்தித்தாள்கள் முகப்புப் பகுதியாகவும், தேசபக்தத் துண்டுப்பிரசுரங்களின் தலைப்புச் செய்தி இடம்பெறும் அதே பக்கத்திலும் இடம்பெற்றதற்கும் ஆதாரங்கள் ஆங்காங்கே கிடைக்கின்றன.

நவீன குடிமக்களுக்கு தேசப்பட கற்பனைப்போக்கு ஏன் முக்கியமான தாகின்றது? "குடிமக்களுக்குத் தங்களுடைய நாட்டை இதற்கு முன்பு பார்த்திராத

வழியிற் பார்க்க," வரைபடம் வாய்ப்பளிப்பதாகக் கூறப்படுகின்றது (ஹெல்கர்சன் 1992 : 108, 114) "நன்கு எல்லைகள் வரையறுக்கப்பட்ட தேசத்தைப் பற்றிய நமது கருத்தாக்கம் அரசியல் வரைபடத்திலிருந்துதான் பெறப்படுகின்றது... (தேசப்படம் இல்லாமல்) யாராலும் அதன் (தேசத்தின்) புவியியல் அமைப்பைப் பார்க்க முடியாது... ஒரு நவீன தேச – அரசை தேசப்பட ரீதியாக மட்டுமே கற்பனை செய்ய இயலும். இல்லாவிடில் தேசத்தைப் பற்றிய புவியியற் கருத்தாடல் சாத்தியப்படாது", என்று வாதிக்கிறார் தோங்சாய் (வினிஷாகுல் 1996: 76). வேறு வார்த்தைகளிற் கூறுவதானால், குடிமக்கள் தேசத்தின் நிலப்பரப்பை – அதன் 'புவி – உடலை' காட்சி ரீதியாகக் கற்பனைசெய்து பார்ப்பதற்கு நவீன தேசப்படம் ஓர் இன்றியமையாத கருவியாகும். மிக முக்கியமாக, தேசப்படத்தின் வழியாகத்தான் தேச – வெளியின் எல்லைகள் காட்சி ரீதியாகப் பார்க்கப்படுகின்றன. தேசப்படம் மட்டும் இல்லாவிட்டால் தேச – வெளி என்பது அரூபமான ஒன்றாகவே இருக்கும். இதனாற் குடிமக்களுக்கு இந்த உலகில் நாம் எந்த இடத்தில் இருக்கின்றோம் என்பதைப் பற்றிப் பெரிய அளவிற்குக் காண்பிய ரீதியாக – ஓர் உணர்வே இல்லாது போய்விடும். வேறு வார்த்தைகளிற் சொன்னால், தன்னுடைய தேசத்தை அதன் முழுமையுடன் காண்பிய ரீதியான உறவை தேசப்படத்தின் வழியாகக் குடிமக்கள் உருவாக்கிக்கொள்ளவேண்டும் என்று எதிர்பார்க்கப்படுகின்றார்கள்.

ஆகவே "தாங்கள் வாழும் தேசிய நிலப்பரப்பைக் காண்பிய ரீதியாகவும் கருத்துரு ரீதியாகவும் கைக்கொள்வதற்கு," குடிமக்களுக்கு தேசப்படம் உதவுகின்றது என்கிற கருத்தைக் கொண்டுள்ள ஹெல்கர்சன், தோங்சாய் மற்றும் பலருடன் நான் ஒத்துப்போகின்றேன் (ஹெல்கர்சன் 1992 : 107). அரூபமான, வெறுமையான, உயிரற்ற சமூக வெளியாகப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்தும் அறிவியல்பூர்வமான தேசப்படம் எவ்வாறு தேசியவாதம் வலுப் பெறுவதற்கு மிக முக்கியமானதாக இருக்கும் உணர்வைத் திரட்டுகின்றது? (அண்டர்சன் 1991) தேச – வெளியிலிருந்து தனித்து இருக்கும், அதை வெளியே இருந்து பார்க்கும் குடிமக்கள் அந்த வெளியைத் தாங்கள் உள்ளே இருக்கும் தங்களுடைய சொந்த நாடாகப் பார்த்தல் எப்படி சாத்தியமாகிறது? தாகூரின் வார்த்தையிற் கூறுவதானால், ஒரு வரைபடத்திற்காகத் தங்கள் உயிரையே தரும் அளவிற்குக் குடிமக்கள் எப்படி உணர்ச்சி பெறுகின்றார்கள்? இந்தக் கேள்விக்குப் பதிலளிக்க, இந்தியாவை உடல் ரீதியாகக் கற்பனை செய்வதாக நான் அடையாளம் கண்டிருக்கும் மற்றுமொரு பாரம்பரியத்தை ஆராய்கின்றேன்.

படம்: 1. பாரதமாதா : அட்டைப்படம், புதிய ஆரம்பக்கல்வி தமிழ் வி.லஷ்மணன்(3ஆம் புத்தகம்) 1958

"நமது தேசத்தின் சக்தியை நான் உன்னிற் காண்பதாக உன்னிடம் கூறியிருக்கின்றேன் இல்லையா?" 1915 – 1916 இல் இந்த வரிகளைத் தாகூர் எழுதிய காலகட்டத்தில் இந்தியாவைக் கடவுள் பாரதமாதாவாக அவ்வப்போது கற்பிதம் செய்துகொள்கின்ற வழக்கம் தேசபக்த இந்தியர்களிடையே உருவாகியிருந்தது (ராமசாமி 2002). காலனிய இந்தியாவிற் பெண் கடவுளின் இலக்கியம் மற்றும் காட்சி ரீதியான பிரதிநிதித்துவங்களை அறிஞர்கள் ஆராய்ந்த வேளையில் இந்திய வரைபடத்துடனான அவளது தொடர்பைக் கவனிக்காமலேயே விட்டுவிட்டார்கள் (படம்1)[17]. மெக்கீன் அவதானிப்பதைப் போல இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் சரளாதேவி (தாகூரின் அக்காள் மகள்) "இளம் வங்க ஆண்களின் குழு ஒன்றை இந்திய வரைபடம் ஒன்றின் முன்பாக நிறுத்தி, (பாரதமாதாவிற்கு) பிரிட்டிஷ் ஆட்சியிலிருந்து தேசம் விடுதலை பெறுவதற்கான போராட்டத்தில் உயிரையும் தியாகம் செய்வேன் என்று உறுதி மொழி எடுத்துக்கொள்ளும் நிகழ்ச்சி ஒன்றை ஏற்பாடு செய்தார் (மெக்கீன் 1996 : 252 – 53). மதச்சார்பின்மைக்கு எதிரான சங்கம் என்னறழைக்கப்பட்ட அமைப்பின் (1905 ஆம் ஆண்டு நவம்பர் மாதம் கல்கத்தாவில் நிறுவப்பட்டது) இலச்சினையில் ஓர் இந்திய வரைபடம் கொண்ட வட்டமும் அதைச் சுற்றி 'கடவுள் மற்றும் தாய் நாட்டிற்காக', 'சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம்' முக்கியமாக 'வந்தே மாதரம்' ('தாய்க்கு வந்தனம்' என்ற தாய்க் கடவுளைப் பற்றிய பாடலின் தொடக்க வரிகள்) ஆகிய வாசகங்கள் இடம்பெற்றிருந்தன (சாகர் 1973 : 307 – 8). 1906ஆம் ஆண்டு வாக்கில், வட இந்தியாவில் தேசிய எதிர்ப்பு இயக்கங்கள் தீவிரமாக இருந்த காலத்தில் (பாரத மாதாவின்) தேசப்பட பிரதிநிதித்துவங்கள் 'வந்தே மாதரம்' மற்றும் பாரத் மாதா ஜெய் (இந்தியத் தாய் நீடூழி வாழ்க) என்ற கோஷங்களுடன் மேடைமீது வைக்கப்பட்டன அல்லது வீதிகளில் ஊர்வலங்களில் எடுத்துச்செல்லப்பட்டன (கோசுவாமி 1998: 438). 1914 – 16 இல் சான் பிரான்சிஸ்கோவைத் தளமாகக் கொண்டிருந்த கதார் கட்சி வெளியிட்ட பஞ்சாபிக் கவிதைப் புத்தகத்திற் பாரதமாதா இடம்பெற்ற இந்திய தேசப்படம் சேர்க்கப்பட்டிருந்தது. இவற்றிற் கைகளில் ஒரு வாளுடன் பாரத மாதாவின் முகம் மேற்கு நோக்கி இருப்பது போலவும், பின்னணியில் ஒரு சிங்கமும் இடம் பெற்றிருந்தது[18]. இக் கட்சி 1920களின் தொடக்கத்தில் வெளியிடப்பட்ட ஆங்கில மொழி வெளியீடுகளிற் பூமியிலிருந்து பாரதமாதா எழுதுவதுபோலவும் அதில் இந்தியாவின் எல்லைகள் காணப்படுவது போலவும் படங்கள் வெளியாயின. பாரதமாதா கூந்தல் அலைபாய, புடைவை அணிந்திருந்தாள். அலைபாயும் கூந்தல் இந்தியாவின் வரைபட எல்லைகளைக் காட்டுகிறது (ராமசுவாமி 2003: 154–56). 1920களிலும் 1930களிலும் தேசியம் பற்றிய பல்வேறு காட்சி ரீதியான படிமங்கள்மூலம் வரைபடத்திற்கும் தாய்க்கும் இடையேயான உறவானது நெருக்கமானது. அதாவது, 1936இல் பனாரஸில் பாரத மாதாவிற்கான முதற் கோயில் கட்டப்பட்டபோது அதிற் கடவுள் உருவம் ஏதுமில்லாமற் பளிங்குக் கற்களால் ஆன பிளவுபடாத இந்தியாவின் மாபெரும் தேசப்படம் ஒன்று வைக்கப்படும் அளவிற்கு மிக நெருக்கமான ஒன்றாக ஆகியிருந்தது (ராமசுவாமி வெளிவரவுள்ளது : 149–152)[19].

பாரதமாதாவின் விக்கிரகவியலின் ஓர் அங்கமாக இந்திய தேசப்படம் 1920களிலிருந்து ஆனது. இதற்குக் காரணம் இந்திய நிலப்பரப்பு மற்றும் அரசியலின் கடவுளாக பாரதமாதாவைப் பொதுமக்களின் பார்வைக்கு வைப்பதை இது எளிமையாக்கியதுதான். துர்க்கா, லக்ஷ்மி மற்றும் எண்ணற்ற வேறு பல பெண் கடவுள்களுடன் சேர்த்துப் பாரதமாதாவைக் குழப்பிக் கொள்ளாமல் அவளை வேறுபடுத்திக் காட்டவும் இது உதவியது. நிலப்பரப்பிற்கான கடவுளாகவும், இந்திய தேச வெளியைத் தலைமை தாங்கும் கடவுளாகவும் 20ஆம் நூற்றாண்டின்போது உருவாக்கப்பட்டதன் காரணமாக பாரதமாதா நமது காலகட்டத்தின் இந்துத் தேசியவாத இயக்கத்தின் வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வமாக ஆனாள். அவளது உருவம் அஞ்சல் அட்டைகள், விளம்பரத்தட்டிகள், ஸ்டிக்கர்கள், சுவரொட்டிகள், புத்தகங்களின் அட்டைகள் எனப் பலவற்றில் அச்சிடப்பட்டது (புரோசியஸ் 2007). பாரதமாதாவின் இத்தகைய உடற்பரப்புகள் அச்சிடப்பட்டு உலவியதால் இந்துத் தேசியவாதக் கட்சிகள் நிலத்தின் மீதான உரிமை, அதன் மீதான இறையாண்மை மற்றும் அதை ஆட்சி செய்வதற்கான அதிகாரம் ஆகிய உரிமைகளைக் கோரின. உலகெங்குமே வரைபடங்கள் இத்தகைய உரிமைகளைக் கோருவதைச் சாத்தியமாக்கி யிருக்கின்றன.

இந்தக் கட்டுரையின் மையக் கருவான இந்தியாவின் தமிழ்பேசும் பகுதியை எடுத்துக்கொண்டால் எனக்குக் கிடைத்த பாரதமாதாவின் முதல் உடற்பரப்பு 1909ஆம் ஆண்டு விஜயா என்ற தமிழ்த் தினசரி வெளியீட்டைப் பற்றிய ஒரு விளம்பரத்தில் வந்ததாகும். இதில் பாரதமாதா இந்திய வரைபடத்தை ஆக்கிரமித்திருக்கிறார். பாரதமாதாவின் உடல் பரந்திருப்பதன் காரணமாக வரைபடத்தின் எல்லைகள் அழிந்திருக்கின்றன. அவள் தனது கைகளில் நான்கு குழந்தைகளை வைத்திருக்கிறாள். அதில் இரண்டு குழந்தைகள் அவளது மார்பிற் பால் குடித்துக்கொண்டிருக்கின்றன. படத்தில் மார்பகங்கள் நன்கு

தெரியும்படியாக இருக்கின்றன. அவளது தலை காஷ்மீரிலும், கால்கள், தெற்கிலும் நிலைகொண்டுள்ளன (ராமசுவாமி 2001: 104). இப்படம் கவிஞரும் பத்திரிகையாளருமான சுப்பிரமணியபாரதி (1881–1921) நடாத்திவந்த "இந்தியா" என்ற தீவிரமான தமிழ் வார இதழில் வெளியானது. 1920களிற் சென்னை இராஜதானியில் இவரது பல பாடல்கள் பாரதமாதாவைப் பிரபலமாக்கின[20]. 1930களில் வெளியாகி இன்று நமக்குக் கிடைக்கக்கூடிய பாரதமாதா படங்கள் தேசியப் பத்திரிகைகளின் முகப்பில், தேசியப் பாடல்கள் கொண்ட சிறு பிரசுரங்களில் மற்றும் தமிழகத்தின் சில பாடப்புத்தகங்களில் வெளியானவை. இவை இந்திய தேசப்படத்தைப் பாரதமாதா ஆக்கிரமித்துக் கொண்டிருப்பதைப் போற்காட்டுகின்றன[21]. 1909இல் பாரதி தமிழ் வாசகர்களுக்குப் பாரதமாதா படத்தை அறிமுகப்படுத்தும்போது பெயர் குறிப்பிட வேண்டிய அவசியம் இருந்ததைப் போல் இப்போது பாரதமாதா படத்திற்குப் பெயர் குறிப்பிடவேண்டிய அவசியம் இல்லாமல் இவ் உடலுரு மிகவும் பரிட்சயமானதொன்றாகி விட்டிருக்கிறது.

சுதந்திரத்திற்குப் பின்புவந்த காலகட்டத்தில், 1940களின் இறுதியில் மற்றும் 1950களின் முதற்பகுதியில் தமிழகத்தின்பல பாடப்புத்தகங்களிற் பாரத மாதாவின் உடலுரு வெளியானது. இது புவியியற் பாடத்தில் இடம் பெறவில்லை. புவியியற் பாடம் இந்தியாவை ஓர் உணர்வுபூர்வமற்ற புவியியல் வெளியாகச் சித்திரிப்பதையே தொடர்ந்து செய்துவந்தது. ஆனால் தமிழ்மொழி மூலப் பாடப்புத்தகங்கள் தேசத்தைத் தமது இளம் குடிமக்களுக்கு உடலுருவாக அறிமுகம் செய்தன. 1948இல் மூன்றாம் வகுப்பிற்கான தமிழ்ப் பாடப்புத்தகத்தில் பாரதமாதா பற்றிய பாடல் ஒன்று வெளியாகியிருந்தது. அதற்குக் கீழே பாரதமாதாவின் உடலுரு பிரிவினைக்கு முந்தைய இந்தியா முழுவதையும் ஆக்கிரமித்தபடி வெளியாகியிருந்தது. அவளது கைகளில் இருந்த கொடிக்கம்பின் அடிப்பகுதி இலங்கை வரை நீண்டிருந்தது[22]. பெரும்பாலான பாடப்புத்தகங்களின் விலையின் காரணமாகவும், வண்ண அச்சுத் தொழில் நுட்பம் அதிகம் வளராத காரணத்தாலும், இந்தப் படங்கள் கறுப்பு – வெள்ளை நிறத்திலும், கோட்டோவியங்களாலும் அச்சடிக்கப்பட்டிருந்தது. ஆனால் 1958ஆம் வருடம் பாரதமாதாவின் வண்ணப்படம் ஒன்று மூன்றாம் வகுப்பிற்கான பாடப்புத்தகத்தின் (பார்க்க: படம் 1) முதற் பக்கத்திலேயே அச்சடிக்கப்பட்டிருந்தது. மற்றப் படங்களைவிட இந்தப் படத்தில் இருந்த பாரதமாதா உருவம் மிகவும் ஈர்க்கத் தகுந்த உடையணிந்து காணப்பட்டது. அதன் உடலின் வளைவுப் பகுதிகள் பாகிஸ்தானை நோக்கி (மேற்கு மற்றும் கிழக்கு) நீள்கிறது. பாகிஸ்தானின் ஒரு

படம் : 2. ம கி புகர் (தாயின் அழைப்பு) பல்வர்ண லித்தோகிராப, முரளி வைலை ஆடலப, தபலாபா,

பகுதியை அவளின் பச்சை நிறத் தாவணி மூடியிருக்கிறது. மற்ற உடலுருக்களில் இருப்பதைப்போல இந்தியாவின் வடக்கு, மேற்கு மற்றும் கிழக்கு எல்லைகள் தெளிவற்றோ அல்லது மறைந்தோ இருக்கின்றன (லக்ஷ்மணன் 1958).

இத்தகைய உடலுருக்களிற் பாரதமாதாவின் உருவம் இந்திய தேசப்பட வெளியை நிரப்புகிறது. 1952ஆம் ஆண்டு வெளியான மூன்றாம் வகுப்புக்கான வரலாற்றுப் பாடப்புத்தகத்தில் தாய்நாட்டின் வரலாறு என்ற பாடத்தில் இதற்கு மாறான ஒரு படம் வெளியாகியிருந்தது (ஆரோக்கியசாமி 1952). இதில் இந்தியாவின் வரைபட எல்லைகள் (அதன் வடக்கு, மேற்கு மற்றும் கிழக்கு எல்லைகள் வழக்கம் போலவே தெளிவற்று இருக்கின்றன) துருத்திக்கொண்டு இருக்கின்ற உலக உருண்டையின்மீது பாரதமாதா நிற்கிறாள். பாரதமாதாவின் கால்கள் அதன்மீது நிலை கொண்டுள்ளன[23]. சுதந்திரம் கிடைத்தவுடன் வெளியான இந்த உடற்பரப்பு, தேசத்தின் வெற்றியைக் கொண்டாடுவதாக இருக்கிறது. தன்னுடைய உடலால் இந்திய நிலப்பரப்பு வெளியை மூடுவதற்குப் (மறைப்பதற்கு) பதிலாக அல்லது அதனுடன் சேர்த்துப் பெரும் நிலப்பரப்பிற்கு உரிமை கொண்டாடாமற் பாரதமாதா உலகத்தின் உச்சியில் நிற்கிறாள். அவளது தலை பிரபஞ்சம் வரை நீள்கிறது. இந்தியாவின் மற்றப் பகுதிகளிலும் பாரதமாதா உலக உருண்டையின் மீது அமர்ந்திருப்பது போன்ற உடலுருக்கள் காணக்கிடைக்கின்றன (ராமசுவாமி 2001: 105, 2003).

1930களிற் சென்னையின் பல பள்ளிப் புத்தகங்களில் வெளியான ஒரு சுவையான உதாரணத்தைக் கூறிப் பாரதமாதாவின் உடலுருக்கள் பற்றிய கலந்தாய்வை முடிக்கலாம் என்று கருதுகிறேன். அப் படத்திற் வெவ்வேறு மதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதைக் காட்டுவதற்காக வெவ்வேறுவிதமாக ஆடை அணிந்திருக்கும்படி காட்டப்பட்டுள்ள மூன்று ஆண் குடிமகன்கள் பாரத மாதாவால் நிரப்பப்பட்டிருக்கும் இந்திய வரைபடத்திற்கு மரியாதை செய்கிறபடி காட்டப்பட்டிருக்கிறார்கள். தங்கள் கைகளைக் கூப்பிய வண்ணம் பாரதமாதாவையே பார்த்தபடி நிற்கிறார்கள் (ஆனான் 1930, ஸ்ரீநிவாச ஐயங்கார் 1933). குடிமக்களும் வரைபடமும் இத்தகைய புனிதமான உறவுடன் படைக்கப்பட்டிருக்கும் உடலுருக்களுக்கான உதாரணம் இது மட்டுமே அல்ல. 1960களின் தொடக்கத்தில், இந்தியா – சீனா போர் முடிந்த உடனே வெளியாகியிருந்த (அநேகமாக வட இந்தியாவில்) ஒரு சுவரொட்டியில் இந்திய வரைபடத்தில் இருக்கும் பாரதமாதா தனது தலையை (தனக்கே உரிய ஒளிவட்டத்துடன்) பிரச்சனைக்குரிய காஷ்மீர் பகுதியில் வைத்தபடி (படம் 2)

இருக்கிறாள். ஓர் இளம் வாலிபன் இந்தப் பாரதமாதாவின் உருவத்தை வணங்கியபடியும், தனது தலையை வெட்டித் தன் கைகளிலேயே ஏந்தியவாறும் நிற்கிறான். வெட்டப்பட்ட தலையிலிருந்து இரத்தம் தேசத்தின் புவி – உடலின் மீது சொட்டுகிறது. பாரத மாதாவின் காலடியில் இரத்தம் ஒரு சிறு குட்டையாகத் தேங்கி நிற்கிறது. நெருங்கி ஆராய்ந்து பார்க்கையில், அந்தத் தலை வேறு யாருடையதும் அல்ல காலனியாதிக்கத்தின்போது அதற்கெதிராகப் போராடிய பாரதமாதாவின் தியாகப் புதல்வர்களில் ஒருவரான பகத் சிங்குடையது என்பது தெரிகிறது (பெனி 2007). பகத் சிங்கின் தோற்றத்தாலும் அவரது தியாகத்தின் நினைவாலும் உந்தப்பட்டுத் தாய்க்காக, தேசத்திற்காக, மற்றும் வரைபடத்திற் காக, எதிரிகளுடன் போராட இராணுவ உடையணிந்த இளம் ஆண்களும் பெண்களும் போவதாக இப் படத்திற்குக் கீழே சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது[24]. இந்தப் படத்தின் நோக்கம் எந்தப் பக்கமும் சாராது, இந்திய தேசப்படத்தை நோக்கும் பார்வையாளர்களான குடிமக்களை அர்ப்பணிப்புக் கொண்ட தேசபக்தர்களாக மாற்றுவதே ஆகும். ஆக, உருவாகி வரும் ஒரு தேசத்தின் காட்சி உலகிற் பாரதமாதா உடலுருக்களின் பணி இதுதானா? இந்தக் கேள்விக்குப் பதிலளிக்க நான் தாகூரின் நாவலுக்கு மீண்டும் போகிறேன். "ஒரு வரைபடத்திற்காக யாரும் உயிரைத் தியாகம்செய்ய மாட்டார்கள்." என்று கூறும் சந்தீப், தனது காதலியிடம் மேலும் கூறுகிறான்: "ஒருக்கால் நான் சண்டையிடுவேன் என்றால், அது தேசப்படத்தாலான நிலத்திற்காக இருக்காது, மாறாக அழகாய்ப் பரந்து விரிந்த பாவாடைக்காக இருக்கும் – எந்த மாதிரியான பாவாடை தெரியுமா? – செம்மண் நிறத்தில் இரத்தச் சிவப்பு கரை கொண்ட ஒரு சேலையை நீ அன்றொரு நாள் அணிந்திருந்தாயே, அதைப்போல. அதை நான் மறக்கமுடியுமா? அத்தகைய காட்சிகள்தான் வாழ்க்கைக்கு உத்வேகத்தையும், மரணத்திற்கு உற்சாகத்தையும் தருகிறது" (தாகூர் 1985:91) தேச வெளியை உருவாக்குவதிலும், உரிமை கொண்டாடுவதிலும் அநேகமாகப் பாரதமாதாவின் அனைத்து உடலுருக்களிலேயே அவளது மேலாடை குறிப்பாக அவளது புடவை மிக முக்கியமான பங்காற்றுகிறது. 1947க்குப் பிறகு வெளியான பாரதமாதா உடலுருக்கள் உட்பட அனைத்துப் பாரதமாதா உடலுருக்களுமே, அதிலும் குறிப்பாக சமீபத்திய இந்தத் தேசிய வரைபடத்தில், பிரிவினைக்கு முந்தைய இந்தியாவின் நிலப்பரப்பை இட்டு நிரப்பும் வகையில் விரிகிறது. இந்துச் சடங்குகளின் புனிதமான சின்னமாகக் கருதப்படும் நிறம் சிவப்பு. பொதுவாகப் பாரத மாதா அந்த நிறத்திற்றான் சேலை அணிந்திருக்கிறாள். 1937இல் கோயம்புத்தூரில் வெளியான ஒரு படத்தில் இந்திய மூவர்ணக் கொடியை ஆடையாகப் பாரதமாதா அணிந்திருக்கிறாள் (படம் 3). அவளது உடலின்

படம் : 3. வந்தே மாதரம். பி.எஸ். ராமசந்திர ராவ், பல்வர்ண லிதோகிராப், ராவ் பிறதேர்ஸ் 1937.

வெளிப்பகுதி இந்திய வரைபட எல்லைகளை வெளிப்படுத்துகிறது. தனது அடையாளத்தை வெளிப்படுத்த ஒரு வரைபடமே தேவையில்லை என்கிற அளவிற்கு அது இருக்கிறது. அவளது மூவர்ணச் சேலை காற்றிற் படபடக்கப் புதிதாய் உருவாகி வரும் தேச – வெளியின் பல்வேறு பகுதிகளின் மீது படர்ந்து அவற்றின் மீது உரிமை கொண்டாடுகிறது[25].

சமீபத்திய ஆய்வுகள் காலனிய அரசியலில் ஆடையின் முக்கியத்துவத்தை ஆவணப்படுத்தியிருப்பதுடன் 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலிருந்து ஆடைத் தேர்வுகளை இந்தியர்கள் தேசியமயமாக்கியிருப்பதையும் ஆராய்ந்திருக்கின்றன[26]. குறிப்பாக, சீர்திருத்தம் செய்யப்பட்ட புடைவையானது (இந்து) இந்தியப் பெண்ணின் ஆடை அடையாளமாக ஆனது. அது அவளின் பெண்மையைச் சரியான முறையில் அடையாளம் காட்டுவதுடன் 'இந்தியப் பாரம்பரியத்தின்' உண்மையான உறைவிடமாகவும் காட்டுகிறது (போத்விக் 1984, நேக் 1991)[27]. அனைவருக்கும் தாயான பாரதமாதா, பொதுவாகவே (கண்ணியத்துடன்) சேலை அணிந்திருப்பதாகக் காட்டப்பட்டிருப்பதில் ஆச்சரியம் ஏதுமில்லை. இந்தியத் தேசியவாதிகள் பாரதமாதாவின் சேலையைத் தங்கள் பேச்சில் எழுப்புவதன் மூலம் 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலிருந்தே தங்கள்

சக இந்தியர்களைக் காலனியாதிக்கத்திற்கெதிராகப் போராட வருமாறு கேட்டுக்கொண்டிருந்தனர். பிரிட்டிஷ் ஆட்சியாளர்கள் மான்செஸ்டரிலும், லங்காஷயரிலும் நெய்யப்பட்ட துணிகளை இங்கு கொண்டுவந்து திணித்ததன் மூலம், பாரதமாதாவை நிர்வாணப்படுத்தி விட்டனர் என்று கூறப்பட்டது. இப்போ இந்தியனாக இருப்பதன் மூலமும், இந்தியப் பொருட்களையே வாங்குவதன்மூலமும் இந்தியர்கள் ஒன்றிணைந்து பாரதமாதாவிற்கு அவளது சேலையை அணிவிக்கவேண்டும் என்றும் கூறப்பட்டது. பாரதமாதாவின் விக்கிரகவியல் தற்காலிகமான ஒன்றாக இல்லாமல் அவளது சேலை காலனி நாட்டின் செல்வம் கொள்ளை போவது பற்றியும், இந்தியத் தொழிற்சாலைகளின் வளர்ச்சி பற்றியும், பொருளாதாரப் பிரச்சனைகளைப் பற்றியும், ஆதிக்கத்திற்கும் ஆதிக்கத்திற்குட்பட்டுள்ள மக்களுக்கும் இடையே நடந்துவரும் போராட்டத்தை அடையாளப்படுத்து வதாகவும் இருக்கிறது. அப்படி நடக்கையில், மரணித்துப்போன வெறும் புவியியல் வெளியானது நேசத்திற்குரிய தாய்நாடாக மாற்றம்பெற உதவுகிறது.

எதிர்காலப் பிரஜை – குடிமக்களின் அன்பிற்குரிய பாரதமாதாவின் நிலையானது 1890களிலிருந்தே தமிழ்கூறும் உலகான சென்னை இராஜதானியில் தமிழ்த்தாய் என்ற மற்றொரு அரசியற் கடவுள்மூலம் கேள்விக்குள்ளாக்கப்பட்டது. தமிழ்த்தாய், தமிழ்மொழியை உருவகப்படுத்தும் கடவுள், தாய் மற்றும் கன்னி ஆவாள் (ராமசுவாமி 1997). 20ஆம் நூற்றாண்டின் மத்திய பகுதியில், இந்தியத் தேசியத்தை எதிர்த்த மற்றும் தனிநாடு கேட்ட திராவிட இயக்கத்தின் செயற்பாடுகள்மூலம் தமிழ்த்தாய்க்கு நல்ல பிரபல்யம் கிடைத்திருந்தது. இங்கு இரு தேசியங்களுக்கிடையிலான மோதலானது வரைபடரீதியாக, தேசப்படங்களின் மூலமும் உடலுருக்கள் மூலமும் நடந்தது. பிரசுரங்கள், செய்தித்தாள்கள், கார்ட்டூன்கள் மற்றும் சுவரொட்டிகள் வாயிலாக 1940களிலும் 1950களிலும் கற்பிதம் செய்யப்பட்ட திராவிட நாட்டின் வரைபடங்கள் வெளியிடப்பட்டன. இந்த இயக்கத்தின் தனிநாட்டுக் கோரிக்கை உச்சத்தில் இருந்தபோது இந்திய தேசப்படங்கள் (திராவிட நாடு தவிர்த்து) தீக்கிரையாக்கப்பட்டன. 1930களிலிருந்தே தமிழ்த்தாயின் உடலுரு, தமிழ்த்தேசியத்தின் பல்வேறு வெளியீடுகளின் வாயிலாக வெளியிடப்பட்டது. சில சமயங்களிற் பள்ளிக்கூடப் பாடப்புத்தகங்களிலும் உள்ளடக்கப்பட்டது. பெரும்பாலான படங்களில் வரைபட ரீதியில் தமிழ்த்தாய் மொத்த துணைக்கண்டத்திலும் பரவி உரிமை கோருவதாற் பாரதமாதாவின் ஆதிக்க இருப்பிற்கு அறைகூவல் விடுக்கிறாள். சில சமயங்களில் உலக உருண்டையின் மீது ஏறி நிற்பது போலவும் உள்ளது. அவளின்

கால்கள் இந்தியாவின் வரைபட வடிவத்தை வெளிப்படுத்துகிறது (படம் 4). பாரதமாதா விஷயத்தில் நடந்ததைப் போலவே இந்திய வரைபடமானது தமிழ்த்தாயை ஒரு மொழியின், கல்வியின் கடவுள் என்ற நிலையிலிருந்து நிலப்பரப்பிற்கு மற்றும் அரசியலுக்கு உரியவளாக மாற்றுகிறது. தவிர்க்கவியலாத வகையில் தனது உடல்மூலம் அவள் உரிமை கோரும் நிலப்பரப்பு ஒன்று இத் துணைக்கண்டத்தின் 'திராவிடப் பகுதியாக' இருக்கிறது. அல்லது பல சமயங்களில் மொத்த இந்தியாவுமாக இருக்கிறது. சில சமயங்களில் அது இப்போது தமிழர்கள் பரவியிருக்கும் இடங்களையெல்லாம் தாண்டி மொத்த உலகமாகவும் இருக்கிறது. தேசியவாத தேசப்படவியல் ஏகாதிபத்திய இலட்சியங்களைக் கொண்டிருக்கலாம் என்பதையும், நடை முறையிற் சாத்தியமில்லையென்றாலும் சிந்தனையளவில் நிலப்பரப்பு ரீதியாக பெரும் நோக்கங்கள் கொண்ட அரசியல் திட்டங்கள் கொண்டவையாக இருக்கலாம் என்பதையும் இத்தகைய உடற்பரப்புகள் (தமிழ்த்தாய் மற்றும் பாரத மாதா) நமக்கு உணர்த்துகின்றன. இந்த விஷயத்தில் இது காலனியாதிக்கத்தின் தேசப்படவியலுடன் ஒத்துப்போகிறது. "ஸ்தூலமான இந்திய தேசப்படம் உடல் அரசியல் அமைப்பைப் பிரதிநிதித்தவப்படுத்தும் விக்கிரகமாகத் தகுதிபெற்ற பின்னர் அது சுயத்தை வரையறுப்பதற்கான உரித்துடைமை ஆக்கப்படு வதற்குமான போட்டியிடப்படும் முயற்சிகளுக்கான களமாக ஆகிறது (கிருஷ்ணா 1994 : 510) என்பதை எமக்கு ஞாபகமூட்டுகின்றன. இந்தியத் தேசியத்திற்கு எதிராகத் தன்னை திராவிடத்தேசியம் வடிவமைத்துக் கொண்டிருக்கலாம். ஆனால் தேசப்படவியல் ரீதியாகவும், பிறவற்றிலும், நேரடியாகவும், உவமான மாகவும் இந்தியத் தேசியத்தின் மேலாதிக்கச் சொல்லாடல்களினால் நிர்ணயிக்கப்பட்ட தளத்திலேயே அதுவும் செயற்பட்டுள்ளது.

உடலுருவாகத் தேச – வெளி

தேச – வெளியை நிலப்பரப்பாகப் புவியியற் கற்பனை செய்வது மற்றும் தாய் என்ற முறையில் உடல் ரீதியாகக் கற்பனை செய்வது என்ற இரண்டின் சிக்கலான இணைவாக இருக்கும் தேசத்தை ஓர் உடலுருவாகக் காட்சிப்படுத்துவதன் முக்கியத்துவம் தான் என்ன? காலனியாதிக்கத்தின்போது தேசியவாதிகள் இழந்த வெளியையும் நிலப்பரப்பையும் மீட்க வேண்டியவர்களாக மட்டுமல்லாமற் குடிமக்கள் – பிரஜைகளின் இதயத்தையும், ஆன்மாவையும் வசப்படுத்த வேண்டியவர்களாகவும் இருந்தனர் என்பது வெளிப்படை. அரவிந்தரும், தாகூரும் நமக்கு நினைவூட்டுவதைப்போல, அறிவியல்பூர்வமான தேசப்படம் மட்டுமே

படம் : 4. தமிழ்தாய், எஸ்.கே.ஜயா, பல்வர்ண லிதோகிராப், கம்பன் கழகம், காரைக்குடி, 1941.

இதற்குப் போதுமான ஓர் ஆயுதம் அல்ல. சந்தீப்பின் வார்த்தைகளிற் சொல்வதானால், தேசப்படம் சமூக ரீதியாக வெறுமையான, மரணித்துப்போன ஒன்றாகத்தான் தேசத்தின் நிலப்பரப்பைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்துகிறது. இதற்கு மாறாக, பாரதமாதா மற்றும் தமிழ்த்தாயின் உடலுருக்கள் இந்த மரணித்துப்போன வெளியை உயிர்த்தெழச் செய்கின்றது. இந்தப் படங்களுடன் வெளியாகும் கவிதைகள் வலியுறுத்திக் கூறுவதைப்போல அதை மனிதத்தன்மை கொண்டதாக, சொந்த இடமாக, தாய்நாடாக மாற்றுகிறது. ஸ்தூலமான முறையிலும், தர்க்கரீதியாகவும் மற்றும் தேசப்பட ரீதியாகவும்கூட இந்திய மற்றும் திராவிட தேசங்கள் நிலையற்றதாகக் காணப்பட்ட காலகட்டத்தில் தனது தனித்துவத்துடன் தோன்றிய பெண்ணின் உடல் ஒருமைப்பாட்டையும், முழுமைத் தன்மையையும் மற்றும் நிலைத்த தன்மையையும் அளித்தது. மேலும், அரச தேசப்படம் (காலனிய மற்றும் பின்காலனிய) மிகவும் ஜாக்கிரதையாக வலியுறுத்திய எல்லைகளை இந்தப் பெண்ணுடல் தூக்கியெறிந்து மாற்றியது. இந்த உடலுருக்களில் இருந்து எழும் இந்தியா புவியியல் ரீதியாக சுட்டிப்பானதல்ல. இது அரசு ஆதரவுடன் உருவாக்கப்பட்ட அறிவியல் பூர்வமான வரைபடத்திற்கு நேர் எதிரானது. இந்த உடற்பரப்புகளில் இருக்கும் பெண் உருவங்கள் பொதுவாகவே வழக்கொழிந்துபோன கருவிகளை வைத்திருப்பவர் களாகவும், அவர்களது உடைகள், அணிகலன்கள், வடிவம் ஆகியவை மிகப் பழங்காலத் தன்மையைக் கொண்டிருப்பனவாகவும் உள்ளன. தேசம் என்ற நவீன விஷயத்திற்கு அது எப்போதும் காலாகாலமாக இருப்பது என்று தன்னைக் கூறிக்கொள்வதற்கு இந்தப் பெண் உருவங்கள் "பழங்காலம் என்ற ஏமாற்றுத்தனங்களை" வழங்குகின்றன (கவிராஜ் 1993 :13).

இந்த உடலுருக்கள் தேச – வெளியை உயிர்த்தெழச் செய்வதுடன் அதை ஸ்தூலமானதாக்கவும், பழங்காலத்தன்மை கொண்டதாகவும் ஆக்குகின்றன. இத்துடன் முக்கியமாக அதைப் பால்நிலை ரீதியாக வகைப்படுத்துகின்றன. பெரும்பாலும் பெண்ணாக, வரைபட ரீதியாகத் தேசத்தை கருத்தாக்கம் செய்வதானது, இவை இடத்துடன் 'ஆண்மைரீதியான' உறவு கொள்வதைத் தாபிக்கிறது என்று பெண்ணிய புவியியலாளர்கள் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர் (நாஷ் 1993 : 39–51, ரோஸ் 1993, பிளன்ட்ரோஸ் 1964). இத்தகைய பால் நிலைப்படுத்தப்பட்ட உடற்பரப்புகளும், பல சமயங்களில் அவற்றுடன் சேர்ந்து வெளியாகும் இந்தப் பெண் கடவுளரைப் பற்றிய கவிதைகளும் தேசிய நிலப்பரப்பை ஆபத்திலிருக்கும் பெண்ணாகவும், தங்களுடைய பாதுகாப்புத் தேவைப்படுபவளாக, வீரச் செயல் மூலமும், தியாகத்தின் மூலமும் காப்பாற்றப்பட வேண்டியதாயாகவும் கருத ஆண்குடிமக்களை ஊக்குவிக்கிறது. பால்நிலைப் படுத்தப்பட்ட இந்த உடலுருக்கள் தேசத்தின் நிலப்பரப்பை ஓர் ஆக்கிரமிப்பு உணர்வுடன், பாலுணர்வுடன் மற்றும் இன்பநுகர்வுடனும்கூட பாவிப்பதற்கு உதவுகிறது. குடிமக்களுக்கும், நிலப்பரப்பிற்கும் இடையே பெற்றோர் – பிள்ளை உறவு கட்டியெழுப்பப்பட்டுள்ள களமாகத் தேசம் தோன்றுகிற அதேவேளையில், அது பாலுணர்வு வேட்கைக்கான களமாகவும், இன்பத்தை முறைப்படுத்தும் ஆட்சியாகவும் உருவாகிறது (ராமசுவாமி 1999 : 17–56, நஜ்மாபடி 1997 : 442 –67). தாகூரின் நாவலிற் சந்தீப்பின் கூற்றுக்குப் பிமலா இப்படித்தான் மறுமொழி கூறுகிறாள்; "சந்தீப் பேசப் பேச அவன் கண்களில் தீ ஜுவாலை எரிந்தது. ஆனால் அது வழிபாட்டிற்குரிய தீயா அல்லது ஆசைத் தீயா என்று என்னாற் சொல்லமுடியாது... சந்தீப்பின் வேண்டுகோளில், தேசத்தைப் பற்றிய அவனது வழிபாடானது, மிக நுண்ணியமாக அவன் என்னை வழிபடுவதுடன் கலந்திருக்கிறது. எனது பெண்மை என்னை அப்படியே பெண் கடவுளாக்கி விட்டது" (தாகூர் 1985: 91–82). பாலுணர்வு, தேசபக்தி மற்றும் தேசப்படம் ஆகியவை ஒன்றிணைந்து வாழ்வதற்கும், உயிரைக் கொடுப்பதற்கும் தகுதியான தேசத்தைக் கற்பிதம் செய்கிற தேசியச் சொல்லாடலின் இடைவெளியிற் பாரதமாதா (மற்றும் தமிழ்த்தாய்) ஆகியோரின் உடலுருக்கள் வெடித்துக் கிளம்புகின்றன.

நவீன தேசியம் பற்றி மிகவும் விவாதத்திற்குரிய கருத்துக்களைக் கூறுகையில், கோடிக்கணக்கான மக்கள், "ஓர் எல்லைக்குட்பட்ட கற்பிதத்திற்காக விருப்பத்துடன் தங்கள் உயிரையும் தரும்" ஒரு முழுமையாக தேசத்தை ஆக்குவது எது என்பதுபற்றிப் பெனடிக்ட் அண்டர்சன் சிந்தித்துப் பார்க்கிறார் (அண்டர்சன் 1991 : 16). இந்த உடற்பரப்புகள் தேசத்தை அவ்வாறே ஆக்கக்கூடிய ஒரு கருவி. தங்களைப் பார்க்கும் பிரஜை – குடிமக்களைத் தேசத்தை அரூபமான ஒன்றாக, மரணித்துப்போன புவியியல் வெளியாகப் பார்க்காமல், தனக்கு வேண்டிய அன்பிற்குரிய ஒருவராக, தனது பெண்தெய்வமாக, ஆபத்திலிருக்கும் தனது தாயாக, காதலியாகவும்கூடப் பார்க்கும்படி இந்த உடற்பரப்புகள் அழைக்கின்றன. இந்தப் படிமுறையின் மூலம் குடிமக்களுக்கும், தேச நிலப்பரப்பிற்கும் இடையே பெற்றோர் – பிள்ளைகள் உறவை உருவாக்குகிறது. அறிவியல்பூர்வமான வரைபடத்தால் உருவாக்க முடியாத ஏக்கத்தை, பாசப்பிணைப்பை உருவாக்குகின்றன. தாகூரின் கதாபாத்திரமான சந்தீப்பின் வார்த்தைகளில், "ஒரு தேசப்படத்திற்காக யாரும் தங்கள் உயிரைத் தர மாட்டார்கள்! என்முன் உன்னைப் பார்க்கிறபோதுதான் என்

நாடு எவ்வளவு நேசத்திற்குரியது என்பதை நான் உணர்கிறேன்..... அத்தகைய காட்சிகள்தான் வாழ்க்கைக்கு உத்வேகத்தையும், மரணத்திற்கு உற்சாகத்தையும் தருகிறது" (தாகூர் 1985 : 91)

பின்னுரை

மகாஸ்வேதா தேவி 1980களில் எழுதிய நெஞ்சைத் தொடும் ஒரு சிறுகதையான 'டவ்லோட்டி த பவுண்ட்டிபுள்' நமக்கு உணர்த்துவதைப்போல நவீன இந்தியாவிற் பெண்ணை, தேசத்தை மற்றும் தேசப்படத்தைப் பற்றி எழுத முடிந்த ஒரே கதையாடல் இது மட்டுமே அல்ல. தேசப்படரீதியாகத் தேசத்தைக் கேள்விக்குட்படுத்த மகாஸ்வேதா தேவி போன்ற பெண்ணிய எழுத்தாளர்கள் பெண்ணின் உடலைப் பயன்படுத்துகிறார்கள். பெண்ணுடலை முழுமையான இலட்சிய உருவமாக மற்றும் தாய்மையாகச் சித்திரிக்காமல், மாறாக இழப்பு, நோய் மற்றும் மரணம் ஆகியவற்றுடன் தொடர்புபடுத்துகின்றனர். டவ்லோட்டி என்ற மகாஸ்வேதாவின் கதையிற் பிணைத் தொழிலாளியின் மகள் தனது குடும்பத்தின் கடனை அடைக்க விபச்சாரியாகிறாள். கதையின் முடிவிற் பால்வினை நோயால் அவளது உடல் மிகுந்த வேதனைக்குள்ளாகிறது. தேவையான மருத்துவ வசதிகளைப் பெற முடியாமற் கட்டாந்தரையிற் படுத்து உயிர் விடுகிறாள். இந்தியாவின் சுதந்திர தினத்தைக் கொண்டாட ஓர் உள்ளூர் பள்ளி ஆசிரியர் ஒருவர் வரைந்திருந்த இந்திய தேசப்படத்தின்மீது மல்லாந்து படுத்தபடி அவளது உடல் அடுத்த நாள் காணப்படுகிறது. தனது கதையைப் பின்வரும் வலிமையான குறிப்புடன் மகாஸ்வேதா முடிக்கிறார்:

> சமுத்திரத்திலிருந்து இமயமலை வரை விரிந்திருக்கும் மொத்த இந்தியத் தீபகற்பத்தையும் நிரப்பியவாறு, கமியா – விபச்சாரி டவ்லோட்டி நகேசியாவின் வேதனைக்குள்ளான உடல், பால்வினை நோயால் அழுகி நாற்றமெடுக்கும் உடல், காய்ந்துபோன நுரையீரலிலிருந்து எல்லா இரத்தத்தையும் வாந்தியெடுத்த பிறகு, பிணைத்தொழிலாளி தன் கை, கால்களை அகல விரித்துப்படுத்தபடி இங்கே கிடக்கிறாள். இன்று, ஆகஸ்டு 15 (இந்தியாவின் சுதந்திர தினம்) இந்தியாவின் மோகன் (பள்ளி ஆசிரியர்) போன்ற மனிதர்களுக்குச் சுதந்திரக் கொடியை நடுவதற்கு டவ்லோட்டி இடமே விட்டு வைக்கவில்லை. இப்போது மோகன் என்ன செய்வார்? டவ்லோட்டி இந்தியா முழுவதும் பரவியிருக்கிறாள் (தேவி 1995 : 93).

"தேசத்தின் அதிகாரபூர்வ தேசப்படத்தை,ஏற்றுக்கொள்ளாத பெண்ணின் உடலை விபரித்ததன் மூலம் அது இயற்கையின் பொருளாதாரத்திலேயே மீண்டும் சேர்க்கப்பட்டுவிடுகிறது," என்று மகாஸ்வேதா தேவியின் முடிவு காட்டுவதாகக் காயத்ரி ஸ்பிவாக் குறிப்பிடுகிறார் (1992 : 112). டவ்லோட்டி மரணமடையும் விதத்தை விவரிப்பதன் மூலம் மகாஸ்வேதா தேவியின் கதை, ஆக்கிரமிப்பு உணர்வுடனான 'ஆண் – மையவாதத் தன்மைகொண்ட நிலப்பரப்பை,' உருவாக்க கடந்த ஒரு நூற்றாண்டு காலமாக பெண்ணின் உடலானது வரைபடங்களிற் பயன்படுத்தப்பட்டதைக் கேலி செய்வதாக நான் கருதுகிறேன் (லியூ, 1994 : 58). உடல் அரசியல் விவகாரத்தில் ஆண் குடிமகன் மிகவும் செயலூக்கமான பங்கெடுப்பாளனாக இருக்கும் வேளையிற் பெண் குடிமகளுக்குப் பங்கெடுக்கும் வாய்ப்பு அழிக்கப்பட்டு ஓர் இலச்சியப்படுத்தப்பட்ட, மோடிப்படுத்தப்பட்ட இறுதியில் செயலூக்கமற்ற பாரதமாதா என்ற கைப்பொருள் வடிவமாகத் தேசத்தின் வரைபடத்தில் வைக்கப்படுகிறாள்.

இக்கட்டுரையின் மூல ஆங்கில வடிவம் Body Politic(s): Maps and Mother Goddesses in Modern India, In Richard Davis, ed. Picturing the Nation: Iconographies of Modern India. Delhi:Orient Longman, 2006, pp. 32-50 *இல் காணப்படுகிறது. இதன் சுருக்கவடிவம்* Abridged from "Maps and Mother Goddesses in Modern India." Imago Mundi: A Periodical Review of Early Cartography, 2001, Vol. 53: 97-114 *இல் பிரசுரிக்கப்பட்டது.இதைத் தமிழில் மொழி பெயர்த்து பிரசுரிக்க அனுமதித்த கட்டுரையாசிரியருக்கு எமது நன்றிகள். அவரால் கையாளப்பட்ட முறையியல் பனுவலின் பொதுவான முறையியலிற்கு ஏற்ப மாற்றியமைக்கப்பட்டுள்ளது.*

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. *தேசத்திற்கு ஒரு வடிவத்தை வழங்குவதில் வரைபடங்களின் பங்கை விளக்க திமோதி பிரென்னன் அவர்கள் எழுதிய 'தேச-உருவாக்கத்தில்' நாவல்கள் ஆற்றும் பங்குபற்றிய கட்டுரையிலிருந்து இந்தக் கேள்வியை எடுத்துக் கொள்கிறேன். பார்க்க: பிரென்னன் (1990).*

2. *இந்தக் குறிப்பிற்காக நான் ரிச்சர்ட் டேவிஸுக்கு நன்றிக் கடன்பட்டுள்ளேன். முன்ஷியின் வாழ்க்கை மற்றும் அவரது இந்துத் தேசியவாத அரசியல் பற்றிய சமீபத்திய ஆய்விற்குப் பார்க்க: டேவிஸ் (1997: 210-221).*

3. *இரவீந்திரநாத் தாகூர், த ஹோம் அண்ட் த வோர்ல்ட், சுரேந்திரநாத் தாகூரால் மொழிபெயர்க்கப்பட்டது, மறுபதிப்பாக வெளியானது (1985 : 90-91). இதன் முதல் ஆங்கில மொழியாக்கம் 1919இல் வெளியானது. இது வங்க*

மொழியில் 'சபூஜ் பத்ரா' என்ற நவீன பத்திரிகையில் முதல் உலகப் போர் உச்சத்திலிருந்த காலகட்டத்தில், 1915ஆம் ஆண்டு மே மாதத்திலிருந்து 1916ஆம் ஆண்டு பெப்ரவரி மாதம்வரை தொடராக வெளியானது. இந்த நாவல் தேசியம் பற்றிய தீவிரமான விமர்சனம் என்றும், குறிப்பாக அதன் வன்முறை மற்றும் பகுத்தறிவிற்கு ஒவ்வாத வடிவங்களைத் தீவிரமாக விமர்சித்தது என்றும் புகழப்பட்டது. சந்தீப் பாத்திரமானது அநேகமாக தாகூரின் இலட்சிய மனிதனுக்கும், அவரது உலகக் குடிமகனுக்கும் நேர்மாறானவன். இது தேசத்தின் தேசப்படம் மற்றும் புவியியல் கற்பிதம் பற்றிய சந்தீப்பின் கோபமான வெளிப்பாடுகள் பற்றி நன்கு உணர்த்துகிறது. இந்த நாவலை எழுதியபோது தாகூர் இந்துத் தேசியவாதிகளின் உணர்ச்சி மிகுந்ததான 'இந்திய' நிலப்பரப்பைத் தாயாக/ பெண் தெய்வமாக பார்க்கும் நிலைப்பாட்டிலிருந்தும், காலனிய அரசின் உணர்ச்சியற்ற, கற்பிதமான முறையிற் புவியியல் நிலப்பரப்பை தேசப்படரீதியாக வரையறுக்கும் தன்மையிலிருந்தும் வேறுபட்டு மூன்றாவதாக ஒரு நிலைப்பாட்டிற்கு வழிவகுத்திருந்தார். இந்த நாவலைப் பற்றியும் அதன் பின்புலம் பற்றியும் புத்தம் புதிய பார்வையை வழங்கும் கட்டுரைகளின் தொகுப்பு தத்தா(எடிட்) (2003).

4. வரைபடங்கள் 'நம் கருத்துக்களை அடுத்தவர்களை ஏற்றுக்கொள்ளச் செய்வதற்கான தர்க்கபூர்வமான கருவிகள்' என்ற ஜான் பிக்கில்ஸின் கருத்து இங்கு எனக்கு மிகவும் பயனுடையதாக இருப்பதைப் பார்க்கிறேன் (1992 :194).

5. இந்தக் கட்டுரையில், தேசப்படங்களை ஆக்கிரமித்துள்ள ஆண் உடலைப் பற்றி - புகழ்பெற்ற தேசியத் தலைவர் ஒருவரின் தலையோ அல்லது மார்பு வரையிலான படமோ - நான் கவனத்தில் எடுத்துக் கொள்ளவில்லை. இத்தகைய படங்களுக்கு ஏராளமான உதாரணங்கள் உள்ளன. பார்க்க: அடிக்குறிப்பு 28.

6. உடலுரு பற்றிய எனது புரிதல் ஜே.டக்ளஸ் போர்டியஸ் அவர்களிட மிருந்து பெறப்பட்டது. (1986: 2 - 12). இது கலை வரலாற்றறிஞரான நிகோலஸ் மிரிசோப் பயன்படுத்தும் விதத்திலிருந்து வேறுபட்டது. மேற்கத்திய கலை வடிவங்களில் நவீன உடலின் பிரதிநிதித்துவங்களை ஆராய இந்த வார்த்தையை அவர் பயன்படுத்துகிறார். இந்த வார்த்தையை நான் பயன்படுத்தும் விதம் பெண்ணியத் தத்துவவியலாளர் எலிசபெத் கிரோஸ் பயன்படுத்தும் விதத்திலிருந்து வேறுபட்டது. 'உடல் - வரைபடங்கள்' என்ற அவரது சொல்லாடல் நவீனத்துவ காலகட்டத்தில் மனித உடல் எவ்வாறு உடல் சார்ந்த எழுத்துக்களிற் பலவகைகளிற் பயன்படுத்தப்படுகிறது என்பதைப் பற்றிப் பேசுகிறது (1999: 62-74). ஆனால் நான் பெண்ணுடல் வரைபட ரீதியாகப் பயன்படுத்தப்படுவது பற்றிக் கவனத்தைக் குவிக்கிறேன்.

வலேரி டிராப் குறிப்பிடுவதைப்போல "தேசப்படங்களின் குறியீட்டியல் பற்றிய தேசப்படங்களின் வரலாறு சம்பந்தமான எந்த ஒரு புதிய புத்தகமும் உடல்களின் பிரதிநிதித்துவங்கள் பற்றி அக்கறை கொள்ளவில்லை". நவீன தேசப்படவியல் பற்றிய டிராப்பின் கட்டுரை ஐரோப்பாவில் இந்தப் பிரச்சனையை ஆராய்கிறது (டிராப் 2000). நான் காலனிய மற்றும் பின் காலனிய இந்தியாவில் இந்தப் பிரச்சனை எப்படி இருந்தது என்பதைப் பற்றி ஆராய்கிறேன்.

7. 'தேச - வெளி' என்ற வார்த்தையை நான் பயன்படுத்தும் அர்த்தமானது முக்கியமான இந்தியத் தேசியவாதிகளின் எழுத்துக்களில் உள்ள 'தேசிய வெளி' பற்றிய மனு கோஸ்வாமியின் ஆராய்ச்சிக் கருத்துக்களை ஒட்டி அமைந்ததாகும் (1998).

8. இங்கு நான் தேசப்படங்களைப் பற்றிய திருத்தப்பட்ட புரிதலான "மனித வாழ்விற் கருத்தாக்கங்கள், சூழல்கள், நடைமுறைகள் மற்றும் நிகழ்வுகளைப் பற்றிய வெளி ரீதியான புரிதலை எளிதாக்குகிற வரைபட பிரதிநிதித்து வங்கள், வெளி பற்றிய புரிதலின் கருத்துப் பரிமாற்றத்திற்கு மற்றும் அதை வளர்ப்பதற்கு உதவுபவையாக இருக்கின்றன" என்ற கருத்தை ஏற்கிறேன் (ஹார்லே மற்றும் உட்வர்ட் (தொகுப்பு) 1987: XVI). உடற்பரப்புகளுக்கு மாறான வகையில் 'அறிவியல்பூர்வமான' தேசப்படம் 'யதார்த்தத்தைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தியதாக' இருக்கிறது. இருந்த போதிலும், அறிவியல் பூர்வமான தேசப்படமும், உடலுருவும் தேச நிலப்பரப்பின் வரைபட ரீதியான பிரதிநிதித்துவங்களே என்ற அளவில் உடலுருவை நான் தேசப்படம் என்றே கருதுகிறேன். இந்த வகையில், அறிவியல்பூர்வமான தேசப்படத்திற்கும் உருவக ரீதியான தேசப்படத்திற்கும் உள்ள பின்வரும் வேறுபாடை நான் பயனுள்ள ஒன்றாகக் கருதுகிறேன். அறிவியல்பூர்வமான தேசப்படங்களில்... நிலப்பரப்பு அல்லது உலகமானது முக்கியத்துவமற்ற, பொருளற்ற ஒன்றாக புரிந்துகொள்ளப்படுகிறது. அதற்கு எந்த அர்த்தமும் இல்லை, அது எதையும் குறிப்பதும் (சுட்டுவதும்) இல்லை. அது மதச்சார்பற்ற ஒன்றாக, இயல்பான ஒரு புலப்பாடாக ஆக்கப்படுகிறது". ஆனால் இதற்கு மாறாக உருவக ரீதியான தேசப்படங்கள், "உலகமானது பொருள் பொதிந்த ஒன்றாகப் இருப்பதாகப் புரிந்து கொள்கிறன" (மார்க்கிடெலோ 1994: 18). இந்தக் கருத்தை நாம் ஏற்பதாயின், உடலுருக்களானது அறிவியல் பூர்வமான தேசப்படங்களை ஒத்திருப்பதை விட உருவக ரீதியான தேசப்படங்களையே ஒத்திருக்கிறன.

9. ஹார்லே, "மேப்ஸ், நாலெட்ஜ், அண்ட் பவர்", 301, மேலும் பார்க்க: ஹார்லே 1988 : 283-284).

10. 'அதிகாரத்தை மையப்படுத்துவதற்கான கருவியாக தேசப்பட உருவாக்கம் இருந்தது பற்றிய பொதுவான பார்வை', பற்றிய மிகவும் ஆழ்ந்த சிந்தனை கொண்ட விமர்சனத்திற்குப் பார்க்க: (கீவெல்சன் 1999:83-105). இது 17ஆம் நூற்றாண்டு ரஷ்யாவின் உள்ளூர் சொத்து - வழக்கு தேசப்படங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டது

11. மனித உருவங்களைக் கொண்ட ஐரோப்பிய வரைபடங்கள் பற்றிய மற்றைய கலந்தாய்வுகளுக்கு ரீடிங் (1991 : 81-93), கோஸ் (1993:329-342). மற்றும் லூவிஸ் (1999:35-41).

12. இதைப்பற்றி ஏராளமான ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் உள்ளன. மிக சமீபத்திய ஒன்று புளோம் மற்றும் சிலர் தொகுத்துள்ளனர் (2000).

13. "இந்துப் புவியியல் மற்றும் இதர ஸ்தூலமான விஷயங்களைப் பற்றிய கருத்தாக்கங்கள் தவறு என்று மறுக்கமுடியாத ஆதாரத்துடன் நிரூபிக்கப்படுவதன் மூலம் மாயைத்தன்மை (புராணத் தன்மை) மற்றும் பகுத்தறிவிற்கு ஒவ்வாத இந்தியர்களின் கருத்துக்கள் ஒழிந்து இந்தியர்கள் மதம் மாறுவதற்கு, தயாராக இருப்பார்கள்", என்ற நம்பிக்கை இருந்ததாக எட்னே குறிப்பிடுகிறார் (எட்னே 1997:312 , 308-11, 317-18).

14. வாஸ்கோடகாமா 1498இல் கோழிக்கோட்டில் வந்திறங்கிய சில வருடங்களில் அதாவது, 1502ஆம் ஆண்டு முதன்முதலாக ஐரோப்பிய வரைபடங்களில் இந்தியா தீபகற்ப வடிவத்துடன் இடம் பெற்றதாக சூசன் கோல் அவதானிக்கிறார். 16ஆம் நூற்றாண்டிற்கும் 18ஆம் நூற்றாண்டிற்கும் இடைப்பட்ட காலகட்டத்தில் ஐரோப்பியாவில் வெளியான இந்திய, தீபகற்ப வடிவமானது, வடிவத்திலும் அளவிலும் வேறுபட்டிருந்தது. 1710ஆம் ஆண்டு வரையிலும் இவற்றிற் பல தொலமியின் தீபகற்பமற்ற வடிவத்திற்கு அவ்வப்போது மாறுவது தொடர்ந்து நடந்து வந்தது (கோல் 1976: 20-43). இந்த ஐரோப்பிய வரைபடங்களுக்கு முன்பு 14ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பெர்ஷியன் வரைபடம், மற்றும் 1364 ஆம் ஆண்டு ஜப்பான் வரைபடம், இந்தியத் துணைக்கண்டத்தை ஓரளவு தீபகற்ப வடிவத்திலேயே காட்டின என சூசன் கோல் அவதானிக்கிறார். பார்க்க : கோல் (1983:15-21), மதன் (1997 : 81).

15. சூசன் கோல் மற்றும் ஜோசப் ஸ்வார்ட்ஸ்பெர்க் ஆகிய இருவருமே முதன் முதலாக இந்தியத் துணைக்கண்டத்திற் காலனியத்திற்கு முன்பான தேசப்படங்கள் பற்றி ஆராய்ச்சியை மேற்கொண்டவர்கள் (கோல் 1989). ஸ்வார்ட்ஸ்பெர்க் (1992) ஆகியவற்றைப் பார்க்க. நவீன காலத்திற்கு முந்திய தேசப்பட நடைமுறைகள் இன்றைய காலகட்டத்திலும் தொடர்வதாக அவர்கள் கருதிய போதிலும் (வானியல் வரைபடங்கள் மற்றும் புனித யாத்திரை தேசப்படங்கள் போன்றவை) நவீன இந்தியர்களிடையே அறிவியல் பூர்வமான வரைபடப் பழக்கங்கள் பரவியதைப் பற்றிய விவரங்களைத் தரவில்லை. அதைப்போலவே, மேத்யூ எட்னேயின் முக்கியமான ஆராய்ச்சியான இந்தியாவின் காலனிய காலகட்ட தேசப்படங்களைப் பற்றிய ஆய்வு, பிரிட்டன் சர்வேயர்கள் (அளவீட்டாளர்கள்), இந்திய உதவியாளர்கள் மற்றும் டிராப்ஸ்மேன்களையும் சார்ந்திருக்க வேண்டியிருந்ததை மறைமுகமாகச் சில சமயங்களிற் குறிப்பிடுகிறார். ஆனால் இந்தத் தகவல் இந்தியர்களிடையே நவீன வரைபடக் கலாசாரம் எப்படிப் பரவியது என்பதைப் பற்றி எந்தக் கருத்தையும் கூறுவதில்லை (எட்னே 1997 : 304-09). 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலிருந்து, படித்த இந்தியர்களிடையே 'தேசப்பட ஆர்வத்தின் தோற்றத்தையும்' மற்றும் நவீன தேசப்படம் பற்றிய விழிப்புணர்வையும் பற்றி பி.எல். மதன் மிகவும் சுருக்கமாகவும் ஆர்வத்தைத் தூண்டக்கூடிய வகையிலும் ஒரு கலந்தாய்வை அளிக்கிறார் (மதன் 1997 : 134-42).

16. இந்தியர்களிடையே நவீன தேசப்படப் பழக்கங்கள் பரவியதை ஆராயும் சமீபத்திய கட்டுரைகளுக்கு தாஸ்குப்தா (1995) கிருஷ்ணா (1994).

17. பாரதமாதாவின் உருவத்தில் இந்திய தேசப்படம் வெளியானதைப் பற்றிய கலந்தாய்விற்கு (சூட் புரோசியஸ், 1997: 22-28) மற்றும் (சென் 2002: 17-58) இதைப்பற்றிய ஆரம்பகாலக் கலந்தாய்விற்கு சர்க்கார், ஓபராய், சவுத்ரி சென்குப்தா (1992: 20-37). குகா தாகூர்தா (1992: 90-92, 255, 258 - 259) மற்றும் மித்தர், (1994: 295-96) இந்திய காலனிய காலகட்டத்தின் இறுதியில் தேசியத்தின் காட்சி ரீதியான ஆக்கங்களைப் பற்றிய நுண்மையான அலசலுக்கு (பெனி 1997: 834-67).

18. இதன் மறுபிரசுரங்களைப் பார்க்க: பூரி (1993).

19. 1921இல் தென்னிந்தியாவிற் பாரதமாதாவிற்குக் கோயில் எழுப்ப முயற்சி எடுத்து சுப்பிரமணிய சிவா தோல்வியுற்றார். அந்தக் கோயிலில் அவர் இந்தியாவின் வரைபடத்தை வைக்க முடிவு செய்திருந்தாரா என்பதைப் பற்றி நம்மால் அறிந்துகொள்ள முடியவில்லை (மணி: 1984: 188-198). 1983ஆம் ஆண்டு ஹரித்துவாரில் இந்துத்தேசியவாத இயக்கமான விஷ்வ இந்து பரிஷத் பாரதமாதாவிற்குப் பல மாடிகள் கொண்ட கோயில் ஒன்றை எழுப்பியது. அக்கோயிலின் தரைத் தளத்திற் பாரதமாதா சிலையும், "மலைகள், ஆறுகள், முக்கியமான புண்ணிய ஸ்தலங்கள் மற்றும் அனைத்து முக்கியமான கலாசார மையங்கள்' குறிக்கப்பட்ட மாபெரும் இந்திய தேசப்படம் ஒன்றும் வைக்கப்பட்டுள்ளது. (மெக்கீன் 1996 : 269). சமீப சில வருடங்களில் இதைப்போன்ற பல கோயில்கள் இந்தியாவின் பல பகுதிகளில் எழுப்பப்பட்டுள்ளது.

20. இரண்டு வருடங்களுக்கு முன்பு அதாவது 1907ஆம் ஆண்டு ஏப்ரல் மாதம், இதே பத்திரிகையில் மற்றொரு படம் வெளியானது. அதில் அடையாளம் தெரியாத பெண் ஒருவர் (அது பாரதமாதா என்று யூகிக்கலாம்) முன் பல ஆண் குடிமகன்கள் பயபக்தியுடன் நிற்கிறார்கள். அந்தப் பெண் சேலை அணிந்து உட்கார்ந்த வண்ணம் இருக்கிறாள். அவளது கைகள் இந்தியாவின் தேசப்படச் இலச்சினை நன்கு தெரியும்படியாக உலக உருண்டையின்மீது உள்ளது. (வெங்கடாசலபதி 1995: 45). தமிழ் வருடப் பிறப்பைக் கொண்டாடும் விதமாக இந்தப் படம் வெளியானது. இந்தத் தேசியப் பத்திரிகையில் வெளியான ஏராளமான மற்றைய பாரதமாதா படங்கள் தேசப்படத்துடனோ அல்லது உலக உருண்டையினுடனோ தொடர்பு கொண்டதாக இருக்கவில்லை என்பது கவனிக்கத்தக்கது.

21. உதாரணத்திற்கு ஏ.டி. மாயாண்டி பிள்ளையின் பாரத தேசிய கீதம், பகுதி - 1 (1931) பார்க்கவும். மேலும் மெட்ராஸ் அரசாங்கம் உத்தரவு எண் 348 (பப்ளிக் கான்பிடென்ஷியல்), 29 பெப்ரவரி 1932, தமிழ்நாடு ஆவணக்காப்பகம், சென்னை, உத்தரவு எண். 1601 (பப்ளிக் கான்பிடென்ஷியல்), 12 டிசெம்பர் 1932, தமிழ்நாடு ஆவணக்காப்பகம், சென்னை ஆகியவற்றையும் பார்க்கவும். குறைவான காலமே வெளியான இந்தியத்தாய் என்ற பத்திரிகையின் அட்டைப் படம் பாரதமாதாவின் உடற்பரப்பை அட்டைப் படத்தில் வெளியிட்டது. இந்தப் படங்களிற் பொதுவாகப் பாரத மாதா நான்கு கைகளுடனும் மூவர்ணக் கொடியை ஏந்தியவாறும், இராட்டையைச் சுற்றியவாறும் இருக்கிறாள். அவளது உடல் வரைபடத்தில் பரவி வடபுலத்தின் எல்லைகள் தெளிவற்று இருக்கின்றன.

22. குப்புசாமி தாஸ் (1948 : 20), மேலும் ஸ்ரீநிவாச ஐயங்கார், (1949 : 2) பார்க்கவும். இதற்கு முன்னர் வட இந்தியாவில் வெளியான உதாரணத்திற்கு ஷா மற்றும் லாயிட், இந்திய அரசாங்கத்தால் தடைசெய்யப்பட்ட பதிப்புகள் இலக்கம் 512.

23. இந்த உடற்பரப்பு 1592இல் வெளியான டிச்லேயின் எலிசெபத் படம் என்றழைக்கப்படுவதை நினைவூட்டுகிறது. அதில் தனது கைகளில் இங்கிலாந்தின் தேசப்படத்தைப் பிடித்தவாறு இங்கிலாந்து ராணி உலக உருண்டையின்மீது ஏறி நிற்பது போலிருக்கும். 17ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் வெளியான படம் ஒன்றிற் சக்கரவர்த்தி ஜஹாங்கீர் மற்றும் ஷாஜகான் இருவரும் உலக உருண்டையின்மீது நிற்பது போலிருக்கும். (பீச்: 1981, ஸ்டாராங்: 1987).

24. இந்தப் படத்தைப் பற்றி என்னுடன் கலந்துரையாடியதற்காகப் பாட்ரீசியா ஓபராய்க்கு நான் நன்றி கூறுகிறேன். பிரிட்டன் காலனி அரசு பகத் சிங்கைத் தூக்கிலிட்ட பிறகு 1930ஆம் ஆண்டுகளில் பாரதமாதாவின் படங்களை அது தடைசெய்திருந்தது. இந்த உடலுரு தடைசெய்யப்பட்ட அந்தப் படங்களை ஒத்திருக்கிறது. பகத் சிங் தனது தலையை வெட்டி ஒரு தட்டில் வைத்து இந்தியத் 'தாய்க்கு' அர்ப்பணிப்பதாக இந்தப் படம் காட்டுகிறது. பாரதமாதா சிம்மாசனத்தில் அமர்ந்திருக்கிறாள் (பார்க்க: இண்டியா ஆபீஸ் லைப்ரரி, PP Hin F 66 மற்றும் PP Hin F 69), காலனிய மற்றும் பின் காலனிய இந்தியாவின் தேசியச் சொல்லாடல்களில் இத்தகைய உடல் தோற்றங்கள் பற்றி மற்றொரு இடத்தில் நான் ஆராய்ந்துள்ளேன். இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் தேசக் கட்டுமானத்திற்கு இவை முக்கியமான கருவிகள் என்று நான் அந்த ஆய்வில் வாதித்திருக்கிறேன். பார்க்க: ராமசுவாமி (1998).

25. 1920களிலிருந்தே வங்கம் மற்றும் வட இந்தியாவிலிருந்து உடலுருவில் இத்தகைய திட்டங்களுக்குப் பல உதாரணங்கள் உண்டு. (ஷா அன்ட் லாயிட், தடைசெய்யப்பட்ட பதிப்புகள், இலக்கம் 101, 250, 353 மற்றும் 640). தேசியக் காட்சி ரீதியான நடைமுறைகளில் இந்திய மூவர்ணக் கொடியின் அடையாள அரசியல்பற்றி அறிய டேவிஸ் (2007 : 1-31). நான் சேகரித்துள்ள பல உடலுருக்களில் இந்திய வரைபடத்துடன் போட்டியிடும் வகையில் மூவர்ணக் கொடியும் மரியாதைக்கும் போற்றுதலுக்கும் உரியதாக இருக்கிறது.

26. பார்க்க: பைலி குறிப்பாக (1986) மற்றும் டார்லோ (1996).

27. முழுமையாக ஆடையணிந்த, சேலையில் இருக்கும் இந்துமதப் பெண் கடவுளின் நவீன காட்சி ரீதியான வெளிப்பாட்டைப் பற்றிய ஆழ்ந்த விமர்சனத்திற்கு: குகா தாகூர்தா (1999).

28. நான் ஏற்கனவே குறிப்பிட்டதைப்போல ஆண் உடல்களைக் கொண்டுள்ள வரைபடம் அதிலும் குறிப்பாக காந்தி, நேரு, போஸ் போன்ற பிரபலமான தேசியத் தலைவர்களைக் கொண்டுள்ள உடற்பரப்புகளும் பிரபலமாக இருந்தன. இந்த உதாரணங்கள்கூடத் தேச நிலப்பரப்பைப் பெண்ணாக பார்ப்பதன் பிரதிபலிப்பே என்று நான் கருதுகிறேன். ஏனெனில் இவர்கள் 'தாய் நாட்டின்' அல்லது பாரதமாதாவின் தேசபக்தப் புதல்வர்களாகப் பார்க்கப்படுகிறார்கள்.

உசாத்துணை

ஆரோக்கியசாமி, G

1952. தாய் நாட்டு வரலாறு மூன்றாம் புத்தகம். திருச்சிராப்பள்ளி: முருகன் அச்சகம்.

குப்புசாமி தாஸ், K.R

1948. மாலை தமிழ் வாககம் (மூன்றாவது புத்தகம்) சென்னை: சி.குமாரசாமி நாயுடு அன் சன்ஸ்.

லக்ஷ்மணன், V

1958. புதிய ஆரம்ப கல்வித் தமிழ் (மூன்றாவது புத்தகம்). மன்னார்குடி: ஸ்ரீ சண்முகா பிரசுர இல்லம்.

மணி, P.S

1948. வீரமுரசு சுப்பிரமணிய சிவா. சென்னை: நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ்.

மாயாண்டிபிள்ளை, A.D

1931. பாரததேசிய கீதம் பகுதி - I. விருதுநகர்: சச்சிதானந்தம் அச்சகம்.

ஸ்ரீனிவாச ஐயங்கார், P.T

1933. கேகலே இரண்டாம் வாசகம். கும்பகோணம்: V.S வெங்கட்டராமன்.

ஸ்ரீனிவாச ஐயங்கார், V.T

1949. கேகலே இரண்டாம் வாசகம். 10ஆம் பதிப்பு. புதுக்கோட்டை: ஸ்ரீனிவாஸ் அன் கோ.

வெங்கடாசலபதி, A.R

1995. பாரதியின் கருத்துப் படங்கள்: இந்தியா 1906 - 1910. சென்னை: நர்மதா

Anderson, Benedict

1991. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1983; 2nd ed. London: Verso

Bayly, C.A

1996. Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India 1780 - 1870. Cambridge studies in Indian History and Society. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.

1986.The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930." In Arjun Appadurai(eds) Social Lift of Things: Commodities in Cultural Perspective, Cambridge: Cambridge University Press.

Beach, Milo Cleveland

1981. The Imperial Image: Paintings for the Mughal Court. Washington DC: Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution.

Blom, Ida, Karen Hagemann and Catherine Hall, (eds)

2000. Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century. Oxford: Berg.

Blunt, Alison, and Gillian Rose (eds)

1994. Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies. New York: Guilford Press.

Borthwick, Meredith

1984. The Changing Role of Women in Bengal 1849-1905. Princeton: Princeton University Press.

Brennan, Timothy

1990. The National Longing for Form : In Homi Bhabha (eds) Nation and Narration. London: Routledge.

Brosius, Christine

1997. Mapping the Nation.In Pooja Sood (eds) Mappings: : Shared Histories, A Fragile Self. New Delhi: Sage.

1997. Motherland in Hindutva Iconography. The India Magazine of Her People and Culture 17, No. 12 : 22-28.

Chowdhury, Sengupta, Indira

1992. 'Mother India and Mother Victoria: Motherhood and Nationalism in Bengal, South Asia Research 12, no. 1 : 20-37.

Dasgupta, Keya

1995. A City Away from Home: The Mapping of Calcutta. In Partha Chatterjee (eds) The Texts of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Datta, P. K (eds)

2003. Rabindranath Tttgore's The Home and the World: A Critical Companion. Delhi: Permanent Black.

Dave, J. H., C. L. Gheewala, A. C. Bose, R. P. Aiyer and A. K. Majumdar
1962. Munshi: His Art and Work. Vol. 1. Bombay: Shri Munshi Seventieth Birthday Citizens' Celebration Committee.

Davis, Richard H
1996. The Iconography of Rama's Chariot. In David Ludden (eds) Contesting the Nation: Religion, Community and the Politics of Democracy in India.

1997. Lives of Indian Images. Princeton: Princeton University Press.

Davis, Richard.H (eds)
2007. Picturing the Nation: Iconographies of Modern India. New Delhi: Orient and Longman.

Edney, Matthew H
1997. Mapping An Empire: The Geographical Comtruction of British Jndia 1765-1843. Chicago: University of Chicago Press.

1993. The Patronage of Science and the Creation of Imperial Space: The British Mapping of India 1799-1843." Cartographica 30, no. 1: 61-67.

Gandelman, Claude.
1991. Bodies, Maps, Texts. In Reading Pictures, Viewing Texts, Bloomington: Indiana University Press.

Godlewska, Anne and Neil Smith (eds)
1994. Geography and Empire. Oxford: Blackwell.

Gole, Susan
1976. Early Maps of India. New Delhi: Sanskriti in association with Arnold Heinemann.

1989. Indian Maps and Plans: From Earliest Times to the Advent of European Surveys. New Delhi: Manohar Publications.

1983. India within the Ganges. New Delhi: Jayaprints.

Goss, John
1993. Curiosa. In The Mapmaker's Art: A History of Cartography. London: Studio Editions.

Goswami, Manu
1998. The Production of India: Colonialism, Nationalism and Territorial Nativism. Ph.D des, University of Chicago.

Grosz, Elizabeth
1990. Inscriptions and Body-Maps: Representations and the Corporeal." In Femine, Masculine and Representation (eds) Terry Threadgold and Anne Cranny-Francis Sydney: Allen and Unwin.

Guha-Thakurta, Tapati
1999.Clothing the Goddess: The Modern Contest over Representations of Devi. In Vidya Dehejia (eds) Devi, The Great Goddess: Female Divinity in South Asian Art. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

1992. The Making of a New Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal c. 1850-1920. Cambridge: Cambridge University Press.

Harley, J. B
1988. Maps, Knowledge, and Power. In Denis Cosgrove and Stephen Daniels (eds) The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments, Cambridge: Cambridge University Press.

1983. Meaning and Ambiguity in Tudor Çartography. In Sarah Tyacke (eds) English Map-Making 1500-1650. London: The British Library.

1988. Silences and Secrecy: The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe. Imago Mundi 40 : 57-76.

Harley, J. B and David Woodward
1987. Preface In J. B. Harley and David Woodward (eds) Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean. Chicago: University of Chicago Press.

Helgerson, R
1992. Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England. Chicago: University of Chicago.

Hill, Gillian
1978. Cartographical Curiosities. London: The British Library.

Kaviraj, Sudipta
1993. The Imaginary Institution of India. In Partha Chatterjee and Ranajit Guha (eds) Subaltern Studies 7: Writings on South Asian History and Society, New Delhi: Oxford Universiry Press.

Kivelson, Valerie A
1999. Cartography, Autocracy and State Powerlessness: The Uses of Maps in Early Modern Russia. Imago Mundi 51 : 83-105.

Krishna, Sankaran
1994. Cartographic Anxiery: Mapping the Body Politics in India. Alternatives 19 : 507-21.

Livingstone, N.David
1992. The Geographical Tradition : Episodes in the history of a contested Empire. Oxford: Blackwell.

Liu, Lydia
1994. The Female Body and Nationalist Discourse: The Field of Life and Death Revisited, In Inderpal Grewal and Caren Kaplan(eds), Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Madan, P.L
1997. Iadan, Cartography: A Historical Perspective (3,000 B. C. to Mid Twentieth Century). Delhi: Manohar.

Mahasweta Devi
1995. Douloti the Bountiful. In Gayatri Chaktavorty Spivak (Translated and introduced), Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi. New York: Routledge.

Marchitello, Howard
1994. Political Maps: The Production of Cartography and Chorography in Early Modern England. In Margaret J. M. Ezell and Katherine O'Brien O'Keefe (eds) Cultural Artifacts and the Production of Meaning: The Page, the Image, and the Body, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

McKean, Lise
1996. Bharat Mata: Mother India and Her Militant Matriots. In John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff (eds) Devi: Goddesses of India, Berkeley: University of California Press.

'Mirzoeff, Nicholas
1999. The Multiple Viewpoint: Diasporic Visual Culture. In Nicholas Mirzoeff (eds) Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews. London: Routledge.

Mitter, Partha
1994. Art and Nationalism in Colonial India, 1850-1922: Occidental Orientations. Cambridge: Cambridge University Press.

Murdoch, John
1871. Hints on Education in India with Special Reference to Vernacular Schools. 2nd edition. Madras: The Christian Vernacular Education Society.

1885. The Indian Teacher's Manual with Hints on the Management of Vernacular Schools. Madras: The Christian Vernacular Education Society.

Najmabadi, Afsaneh
1997. The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, To Possess and To Protect. Comparative Studies in Society and History 39, no. 3 : 442-67.

Nash, Catherine
1993. Remapping and Renaming: New Cartographies of Identity, Gender and Landscape in Ireland. Feminist Review 44 : 39-51.

Pickles, John
1992. Texts, Hermeneutics and Propaganda Maps. In Trevor J. Barnes and James S. Duncan (eds) Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape, London: Routledge.

Pinney Christopher
1997. The Nation (Un)Pictured? Chromolithography and 'Popular' Politics in India, 1878-1995. Critical Inquiry 23, no. 3 : 834-67.

Porteous, J. Douglas
1986. Bodyscape: The Body-Landscape Metaphor. Canadian Geographer 30, no. 1 : 2-12.

Puri, Harish K

1993. Ghadar Movement: Ideology, Organization and Strategy. Amritsar: Guru Nanak Dev University.

Ramaswamy, Sumathi

1998. Body Language: The Semantic of Nationalism in Tamil India. Gender and History 10, no. 1 : 78-109.

1999. Catastrophic Cartographies: Mapping the Lost Continent of Lemuria. Representations 67 : 92-129.

Enshrining the Map of India: Cartography, Nationalism, and the Politics of Deity in Varanasi. In Martin Gaenszle and Jeorg Gengnagel (eds) Visualized Space: Constructions of Locality and Cartographic Representations in Varanasi. Forthcoming.

2002. The Goddess and the Nation: Subterfuges of Antiquity, the Cunning of Modernity. In Gavin Flood (eds) The Blackwell Companion to Hinduism. Oxford: Blackwell.

2003. Introduction. In Beyond Appearances? Visual Practices and Ideologies in Modern India, edited by Sumathi Ramaswamy. New Delhi: Sage.

2001. Maps and Mother Goddesses in Modern India. Imago Mundi 53: 97-113.

1997. Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970. Studies on the History of Society and Culture. Berkeley: University of California Press.

1999. Virgin Mother, Beloved Other: The Erotics of Tamil Nationalism in Colonial and Post-Colonial India. In Rajeswari Sundar Rajan (eds) Signposts: Gender Issues in Post-Independence India. New Delhi: Kali for Women.

2003. Visualizing India's Geo-body: Globes, Maps, Bodyscapes. In Sumathi Ramaswamy (eds), Beyond Appearances? Visual Practices and Ideologies in Modern India, New Delhi: Sage.

Rose, Gillian

1993. Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sarkar Sumit

1973. The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908. New Delhi: People's Publishing House.

1987. Nationalist Iconography: Image of Women in 19th-Century Bengali Literature. Economic and Political Weekly 22, no. 47 : 2011-15.

Schwartzberg, Joseph E

1992. South Asian Cartography. In J. B. Harley and David Wood (eds) Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. Chicago: University of Chicago Press.

Sen, Geeti

2002. Feminine Fables: Imaging the Indian Woman in Painting, Photography and Cinema. Ahmedabad: Mapin Publishing.

Spivak, Gayatri

1992. Woman in Difference: Mahasweta Devi's 'Douloti the Beautiful In Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger (eds) Nationalisms and Sexualities. New York: Routledge.

Strong, Roy

1987. Gloriana: The Portraits of Queen Elizabeth I. London: Thames and Hudson.

Tagore, Rabindranath

1985 [1919]. The Home and the World. Translated by Surendranath Tagore. Reprint. Madras: Macmillan.

Tarlo, Emma

1996. Clothing Matters: Dress and Identity in India. Chicago: University of Chicago Press.

Traub, Valerie

2000. Mapping the Global Body. In Peter Erickson and Clark Hulse (eds) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tuan, Yi-Fu

1977. Space and Place: The Perspective of Experience. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Uberoi, Patricia

1990. Feminine Identity and National Ethos in Indian Calendar Art. (Review of Women's Studies) Economic and Political Weekly 25, no. 17: WS41-48.

Winichakul, Thongchai

1996. Maps and the Formation of the Geo-Body of Siam. In Hans Andov and Stein Tonnesson(eds) Asian Forms of the Nation. London: Curzon Press.

1994. Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation. Honolulu: University of Hawaii Press.

குமுதா சோமசுந்தரக் குருக்கள்

யாழ்ப்பாணத்துப்பண்பாட்டில் மடமும் மடக்கட்டடக்கலையும்

2007, குமரன் புத்தக இல்லம், கொழும்பு.
ISBN 978-955-659-094-3 பக்கங்கள் xi,145
விலை:350 ரூபாய்

புத்தகத்திறனாய்வு : ச.கார்மேகம்

தென்னாசியாவின் எழுதப்பட்ட கட்டடக்கலை வரலாறானது. பெரும்பாலும் கோயில்களையும், மசூதிகளையும், அரண்மனைகளையும், அரசர்களின் அடக்க ஸ்தலங்களையும் பற்றியது. தேசியவாத மற்றும் கீழைத் தேயவாதச் சிந்தனைகளால் உந்தப்பெற்ற பெரும்பாலான எழுத்துக்களில் பொதுமக்களின் கட்டடங்கள் பற்றிய எவ்விதத்தகவல்களும் இடம்பெறாதது எம்மிற் பலருக்கு வியப்பாக இருப்பதில்லை. இவை கட்டடத்தைக் கடந்த காலத்திற்குரியதொன்றாகப் பார்ப்பதோடு கருங்கல், மாபிள், குடைவரைப் போன்ற சில நிரந்தரமான ஊடகங்கள் பற்றியதுமாக அவற்றைக் கட்டியமைக் கின்றன. இதனாற் பொதுமக்கள் சார்ந்தும், எமது சமகாலம் சார்ந்தும் உருவாகும் கட்டடங்களின் சமூக அழகியல் எமது பொதுவான கலைபற்றிய கருத்தாடலில் முக்கியத்துவத்தைப் பெறுவதில்லை. இலங்கையைப் பொறுத்தமட்டில் பாபிரா சன்சோணி என்ற கட்டடக்கலைஞரால் எழுதப்பட்ட The Architecture of the Island (தீவின் கட்டடக்கலை) என்ற நூலே இவ்வாறான பொதுமக்கள் சார் வெளிக்கட்டமைப்புகளின் குறிப்பிடும் படியான முதல்பதிவு என அறியமுடிகிறது. இந்நூலில் ஆசிரியர் வீடுகள், மடங்கள் என்பனவற்றின் தளக்கோலப் படங்களையும், அவற்றின் முப்பரிமாணக் கட்டமைப்பின் கோட்டுப் படங்களையும், புகைப்படங்களையும் அடிப்படையாகக்கொண்டு. காலனியச் செல்வாக்கிற் குட்பட்ட இலங்கைக் கட்டடக்கலை பற்றிய ஒரு காண்பிய அனுபவத்தினைத் தருகிறார். இவரின் இந்த முயற்சியானது இலங்கையின் தலை சிறந்த கட்டடக்கலைஞராக உலக அளவிற் கணிக்கப்படும் ஜெவ்ரி பாபா அறிமுகம் செய்த 'Vernacular Modernism' என்ற நவீன கட்டடப் பாணியுடனும் தொடர்பு படுத்திப் பார்க்கப்படலாம். இந்த நவீன அணுகுமுறைக்குக் காலனித்துவக் கால சிங்கள வீடுகளையும், முஸ்லீம்களின் தொடர் வீடமைப்பையும் அடிப்படைகளாக ஜெவ்ரி பாபா தெரிவுசெய்து கொண்டார். இவரின் இம்முயற்சிகள் பாரம்பரிய வீடுகள் பற்றிய ஒரு மதிப்பை நகர மையப்பட்ட மேட்டுக்குடிகளிடம் கொணர்ந்துள்ளதுடன் கட்டடக்கலை பற்றிய தேசியவாதக் கருத்தாடலினுள்ளும் இடம்பிடித்துள்ளதை அறியமுடிகிறது.

இந்தப்பின்னணியில் யாழ்ப்பாணத்துப் பண்பாட்டில் மடமும் மடக் கட்டடக்கலையும் என்ற குமுதாவின் நூல் பல்வேறுபட்ட முக்கியத்துவங்களைக் கொண்டுள்ளதாக எனக்குப்படுகிறது. இது யாழ்ப்பாணத்துப் பல்கலைக் கழகத்தில் இளநிலைப் பட்டத்திற்காக நுண்கலைத்துறைக்குச் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட ஆய்வுக் கட்டுரையின் நூலுருவாக்கப்பட்ட வடிவமாகும். அந்தவகையில் நுண்கலைத்துறையில் யாழ்ப்பாணத்து கலைப்பாரம்பரியம் பற்றிய நீண்ட தேடலிற்கான ஒரு பதமாக இதை நோக்கமுடியும். இதைப்போலவே யாழ்ப்பாணத்திலும், வன்னியிலும் காணப்படும் வீடுகள்பற்றிய ஆய்வுகளை நுண்கலைத்துறை செய்துள்ளதை அறியமுடிந்தது. அந்தவகையில் விளிம்பு நிலையில் உள்ள பொதுமக்கள் பண்பாடு பற்றிய ஆய்வுகளை முன்னுக்குக் கொண்டுவரும் ஒரு முயற்சியாகவும் இது பார்க்கப்படலாம். மேலும் இது இளங்கலைப் பட்டத்திற்கான ஆய்வை அடிப்படையாகக் கொண்டதெனினும் அதன் தரம் எமது தமிழகப் பல்கலைக்கழகங்கள் பலவற்றின் M.Phill ஆய்வுகளிற்கூடக் காணமுடியாதது என்பது எனக்கு ஆச்சரியமாக இருந்தது. ஆய்வுக்கட்டுரைகள் எழுதுவதற்கான முறையியல் மிகவும் கவனமாகப் பின்பற்றப்பட்டுள்ளதுடன். தேவையான இடங்களிற் கட்டடங்களின் புகைப்படங்களும், தளப்படங்களும் இணைக்கப்பட்டிருப்பது ஒரு காண்பியக்கலை பற்றிய புத்தகத்திற்கு மேலும் வலுச்சேர்க்கிறது.

தனது முன்னுரையில் ஆசிரியர், பொதுவாக இலங்கையிலும், இந்தியாவிலும் மதம்சார்ந்தும், மதம்சாராமலும் எவ்வாறு மடங்கள் தோன்றி இயங்கின என்பதை விளக்குகிறார். தேவை எவ்வாறு கட்டடத்தின் திட்டமாக அமைகிறது என்பதனையும், துறவிகள் இல்லாத பொது இடம்சார் யாழ்ப்பாணத்து மடங்கள் சைவ சமயத்தையும், அதுசார் பொதுச் சேவையையும் விரிவுபடுத்தும் திட்டங்களாக அமைந்தன என்பதை எடுத்துக்காட்டுகிறார்.

இரண்டாவது இயல் யாழ்ப்பாணத்து மடங்களின் சமூக பொருளாதாரப் பின்னணியைத் எடுத்துக்காட்ட முயல்கிறது. பெரும்பாலான மடங்கள் உயர் சாதியினரின் உடைமைப் பொருட்களாகவும், அவர்களின் இயங்கு தளமாகவும் இருந்து வந்திருக்கின்றன. அத்துடன் சமயத்தைப் போதிக்கும் இடங்களாகவும், திண்ணைப் பள்ளிகளாகவும், மாலை வேளைகளில் இளைஞர்களும், முதியவர்களும் சந்திக்கும் இடங்களாகவும் இருந்துள்ளன. இளைப்பாறு மடங்களில் தங்கிய கர்ப்பிணிகள் குழந்தை பெற்றுக்கொண்ட சந்தர்ப்பங்களில் அவை பிள்ளைத்தாச்சி மடங்களாக அழைக்கப்பட்டன. அக்காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்தில் நிலவிய 'தீட்டு' பற்றிய நம்பிக்கை இதனூடு வெளிப்படுகிறது.

சாதிய மயப்பட்ட யாழ்ப்பாணத்தில் புரட்டஸ்தாந்து எதிர்ப்பினூடு சைவம் வெகுசனமயப்படுத்தப்பட்டபோது மடங்கள் முக்கிய பங்காற்றியுள்ளதைக் குமுதாவின் விபரிப்புகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இது தமிழ்நாட்டிற் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் நிகழ்ந்த பக்தி இயக்கப் போக்குகளிற் பஜனை மடங்கள் ஆற்றிய வகிபாகத்திற்கு ஒப்பாதவையாகத் தோன்றுகிறது. அந்த வகையில் ஒரு பொதுத்தளம் (Public sphere) உருவாக்கும் படிமுறையில் மடங்களின் உருவாக்கம் முக்கியமானது. எனினும் நாவலரின் தலைமையில் நிகழ்ந்த இந்தச் சைவத்தை நிறுவனப்படுத்தும் முயற்சியில் எல்லாச் சாதியினரும் எல்லாமடங்களிலும் தங்க அனுமதிக்கப்படவில்லை என்ற கருத்தும் இங்கு முக்கியமானது.

குமுதா தனது மடங்கள்பற்றிய தகவல்களை மதம் சார்ந்தவை, மதம் சாராதவை என இரண்டாகப்பிரிக்கிறார். பின்னர் இவ்விரண்டையும் அவற்றின் சுட்டிப்பான பாவனைகளையும், இடவமைவையும் அடிப்படையாகக்கொண்டு, மேலும் பல உபபிரிவுகளாகப் பிரிக்கிறார். இந்த இயலின் பிற்பகுதி ஓரளவு வரலாற்று அடிப்படையில் மடங்களை இனங்காண முயற்சித்தாலும், தொடக்கப் பகுதி பொதுவானதாக அமைந்துள்ளது. இதை நாவலரின் காலத்திலிருந்து

விரிவடைந்த பொதுத் தளம், பொது வெளி பற்றிய விவாதத்திற்கு குமுதா வளர்த்தெடுத்திருக்கலாம். ஏனெனில் நாவலரின் பிரசங்கங்கள் துண்டுப்பிரசுரங்கள் என்பவையும் இந்த மடங்களும் பொதுத்தளம் என்ற அடிப்படையில் எவ்வாறு ஒன்றுடன் ஒன்று தொடர்புபட்டிருந்தன என்பது தெளிவாக்கப்படவில்லை என்று நான் உணர்கிறேன்.

யாழ்ப்பாணத்து மடங்களின் கட்டடக்கலை அம்சங்களை மூன்றாம் அத்தியாயம் எடுத்துக் கூறுகிறது. இதில் ஆசிரியரின் உழைப்பு மரியாதைக்குரியது. யாழ்ப்பாணத்துக் கட்டடக்கலையின் முக்கிய கூறுகளாகத் திண்ணை, உள்முற்றம், கேணி, நீர்த்தொட்டி, ஆவுரஞ்சிக்கல், சுமைதாங்கி, கிணறு என்பவற்றை அவர் இனம்காண்கிறார். கோயில் அல்லாத பொதுவெளியின் உருவாக்கத்தில் இந்தக்கூறுகள் எப்படிக் கோயிலுக்கும் வீட்டிற்கும் இடையான ஒரு வெளியை உருவாக்குகின்றன என்பதை எடுத்துக்காட்டுகின்றார். அந்தவகையில் தனது இரண்டாம் அத்தியாயத்தில் மடத்தின் சமூகப் பயன்பாடு மற்றும் அதன் அர்த்தம் சார்ந்து அவர் சுட்டியமைத்த கருத்துக்களை இங்கு கட்டட வெளியை அடிப்படையாகக்கொண்டு இனம் காண்கிறார். இக்காரணிகளைத் தமிழ் பண்பாட்டின் பொதுப் பண்புகளாகவும் ஒருவர் வாதிடலாம். இவ்வத்தியாயத்தில் தனது கருத்துக்களை ஆதாரபூர்வமாகச் சில தெரிவு செய்யப்பட்ட மடங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு விளக்கிச் செல்கிறார். அத்துடன் அவற்றின் இன்றைய சீர்குலைவான நிலையையும் கூட நூலில் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது.

பின்னிணைப்பாகத் தரப்பட்டுள்ள மடங்களின் பட்டியல்கள் ஆய்வாளரின் கடின உழைப்பையும், யாழ்ப்பாணம் என்ற சிறிய நிலப்பரப்பிற் குறித்த கால கட்டத்தில் வெளித்தோன்றிய ஒரு வலுவான பொதுவிடம்சார் பண்பாட்டையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

கலைவரலாற்று எழுத்தியல் முறையில் மடங்களை வாசிக்க எடுத்த இந்த முயற்சியினுள், மடங்களைச் சமூக, பண்பாட்டு, அரசியலில் வாசிப்பதற்கான எல்லையற்ற சாத்தியப்பாடு இன்னும் விரிந்து கிடப்பதாகவே எனக்குப் படுகிறது. குமரன் புத்தக இல்லத்தின் வெளியீடாக வந்துள்ள இந்நூலில் வெளியாகியுள்ள புகைப்படங்களின் தரம் மிகவும் மோசமானது. இது ஒருவகையில் நூலாசிரியரின் கடின உழைப்பு வாசகனிடம் சென்றடைவதில் தடையாக அமைந்து விடுகிறது.

உசாத்துணை

Sansoni, Barbra
1979. Viharas and Verandas. Colombo : Lake House Publishers

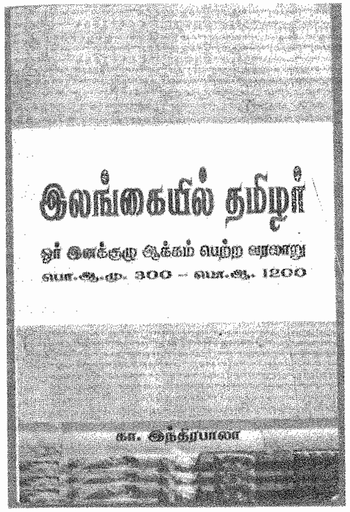
Ronald, Lewcock. Barbara Sansoni and Laki Senanayake
2002. The Architecture of an Island. The living Heritage of Sri Lanka
Sri Lanka: Bare Foot (Pvt) Ltd,

வரலாற்றைக் கட்டுதலும், அவிழ்த்தலும் : இலங்கை வரலாறு தொடர்பான

கலாநிதி கா.இந்திரபாலாவின் மறுவாசிப்பு

2007, குமரன் புத்தக இல்லம், கொழும்பு.
பக்கங்கள் 418
விலை: இந்திய ரூபாய் 200

புத்தகத்திறனாய்வு : பாக்கியநாதன் அகிலன்



> கடந்த காலத்தினுடைய படிமம் என்பது வரலாற்றாசிரியனின் எதிர்காலத்திற்கான பங்களிப்பாகும். இந்தப் படிமமானது அவனது சமகாலத்தவரால் அரசியல் தொன்ம உருவாக்கத்திற்காகப் பயன்படுத்தப்படலாம் என்பதோடு அத்தகைய அரசியல் முன்னெறிவுகள் வரலாறுகள் மற்றும் சமூகவிஞ்ஞானிகளிடமிருந்து புலமை ரீதியான நியாயப்படுத்தல்களையும் கோரி நிற்கின்றன.
>
> (தாப்பர் 1975:4)

அறிமுகம்

கலாநிதி கா.இந்திரபாலா, இலங்கைப் பல்கலைக்கழகத்தின் (தற்போதைய பேராதனைப் பல்கலைக்கழகம்) உற்பத்தியாவார். இலண்டன் பல்கலைக்கழகத்திற் கலாநிதிப் பட்டம்பெற்ற அவர், பேராதனைப் பல்கலைக்கழகம் (1960–1975), யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம் (1975–1983)

ஆகியவற்றில் பணியாற்றியதுடன், 1977/78 காலப்பகுதியில் தோக்கியோ வெளிநாட்டியற் பல்கலைக்கழகத்தில் அதிதிப் பேராசிரியராகவும், 1984இல் தஞ்சாவூர் தமிழ் பல்கலைக்கழகத்தின் முதலாவது தென்கிழக்காசியவியல் பேராசிரியராகவும் பணியாற்றியுள்ளார். "ஒரு வாழ்க்கைக் காலம் முழுவதிலும் பலரிடம் இருந்து கற்ற கல்வியும், பெற்ற திறன்களும் இந்நூலை உருவாக்க உறுதுணையாய் இருந்துள்ளன...." (பக்கம் 06) என இந்நூலைத் தன் வாழ்நாள் உழைப்பின் விளைபொருளாய் இந்திரபாலா எடுத்துக்கூறுகிறார். பாளி, சமஸ்கிருதம், சிங்களம், ஜேர்மன், ஜப்பானிய மொழியறிவுடைய இந்திரபாலா அவர்கள் இலங்கையில் வரலாறு – தொல்லியல் துறைசார்ந்து உருவான புலமையாளர்களில் முன்வரிசையைச் சேர்ந்த ஒருவராவார். லண்டன் பல்கலைக்கழகத்திற்கு அவரால் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வில் தமிழ் குழும உருவாக்கம் தொடர்பாக அவரால் அப்போது முன்மொழியப்பட்ட கருத்துகளின் பொருட்டாக 'சிங்கள மைய' எழுத்தாளர்களுக்கு உவப்பான வராகவும், அதே சமயம் ஏனையோரிடமிருந்து அது தொடர்பில் காரசாரமான எதிர்வினைகளையும் எதிர்கொண்டவராகவும் அவர் இருந்தார். தற்போது தமிழில் வெளிவந்த 'இலங்கையில் தமிழர் ஓர் இனக்குழு ஆக்கம் பெற்ற வரலாறு பொ.ஆ.மு 300 – பொ.ஆ 1200 கிறீஸ்து வருடம் என்ற பெயரிடலுக்குப் பதிலாக (பொ.ஆ – பொது ஆண்டு என்பதை அவ்வாறு குறிப்பிடுகிறார்) என்ற மேற்படி நூலுக்கு முன்னோடியாக 'The Evolution of Ethnic Identity: The Tamils in Sri Lanka 300 BCE 1200 CE (2005) எனும் ஆங்கிலநூல் அமைந்ததென நூலாசிரியர் அறிவிக்கிறார்.

இத்திறனாய்வு முழுக்க முழுக்க அவரது தமிழ்நூலை அடிப்படையாகக் கொண்டது. வரலாறு – தொல்லியல் என்பன தொடர்பான புலமைப் பின்புலமோ, விபர ஞானப் பின்னணியோ அற்ற ஒரு பொதுவாசகனின் பிரதிபலிப்பாகவே இத்திறனாய்வு எழுதப்பட்டுள்ளது. இதன் காரணத்தால் அவர் குறிப்பிடுகின்ற தடயப்பொருட்களைப் பரிசோதித்தலோ, அவை தொடர்பான மாற்றுக் கருத்து முன்வைப்புகளையோ இத்திறனாய்வு செய்ய முற்படவில்லை. பதிலாக இவ்விடயத்தினை அவர் முன்மொழிகின்ற – கட்டமைக்கின்ற முறையியல் தொடர்பான கருத்தாடலாகவே இத்திறனாய்வு அமைகின்றது.

இனக்குழுமச் சட்டகம்

இலங்கை வரலாற்றெழுத்துக்களின் பிரதான போக்கானது, காலனிய வரலாற்று எழுத்துக்களின் கருத்தாடற் சட்டகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இவ்வகையில் மேற்படி எடுத்துரைப்புகள் யாவும் இனம் (race) பற்றிய முற்கற்பிதத்தை[1] அடித்தளமாகக் கொண்டவை. இவ்வகையிற் சிங்கள இனம் x தமிழினம் என்ற எதிரிடைகள் மேல் நடமாடுபவை.

இவற்றிற்கு மாறாக, இந்திரபாலா அவர்களின் மேற்படி நூல் இனம் பற்றிய கருத்தாடலுக்குப் பதிலாக இனக்குழுச் (ethnic group)[2] சட்டகத்தைப் பிரயோகிக்கிறது. இதனூடாக இலங்கை வரலாற்று எழுத்துக்களில் ஆட்சி செலுத்தும், காலனிய வரலாற்று எழுத்து மாதிரியை விட்டு நீங்கிச் செல்கிறது. இந்த அடிப்படையான நீங்குதலே, அதன் விரிவுக்கும் ஆழத்திற்குமான பாதையையும் திறந்து வைக்கிறது.

மனித குலம் தொடர்பான மொழி, வாழிடம், வாழ்க்கை முறை, நம்பிக்கைகள் முதலான அனைத்துப் பௌதிக மற்றும் கருத்து ரீதியான அடையாளங்களுக்கு அப்பால், தனியாள் ஒருவருடைய அல்லது இனக்குழுவினுடைய 'அடையாளம் என்பது அடிப்படையில் (அவரின் /அவர்களின்) ஒரு பிரக்ஞையே' என்ற முன்மொழிவுக்கு இந்திரபாலா செல்கிறார். இந்த அடிப்படையிற்றான் தமிழ்பேசுமொருவர், தன்னைத் தமிழரல்லாத வேறொரு இனக்குழுவாக (உதாரணமாக இஸ்லாமியர்கள்) இனங் காண்பதும், தமிழேயறியாத ஒருவர் தன்னைத் தமிழராகப் பிரகடனஞ் செய்தலும் (உதாரணமாக ஆபிரிக்கத் தமிழர்போல ஆ+ர்) நிகழ்கிறதென அவர் எடுத்துக் காட்டுகிறார் (பக்கம் 25). இதன்மூலம் அடையாளம் தொடர்பான அரசியலை அதன் சாராம்சத்தில் இந்திரபாலா அவர்கள் புரிந்துகொள்கிறார். இந்தப் புரிதல் மானுட இயக்கத்தினைப் புறவயமாக நின்று சொல்லுவதற்கான தளத்தைப் பெருமளவுக்கு அவரிடம் ஏற்படுத்துகிறது.

இந்தத் தெளிவான இனக்குழுமம் பற்றிய புரிதலுடன் இலங்கையில் தமிழ் இனக்குழும உருவாக்கத்தை வாசிக்க முயலும் இந்திரபாலா அவர்கள், அதனைக் கட்டியெழுப்பப் பயன்படுத்தும் தடயப்பொருட்கள் ஊடாகச் சிங்கள இனக்குழும உருவாக்கத்தினையும் சேர்த்தே கட்டுகிறார். இலங்கையில் வாழும் சிங்களவர் இனக்குழுவும், தமிழர் இனக்குழுவும் எவ்வாறு தோன்றிப் பரிமாணம் அடைந்தன என்பதை அறிவதற்கான ஆழ்ந்த ஆய்வு எதுவும் அண்மைக்காலம் வரை நடாத்தப்படவில்லை எனக் கூறும் இந்திரபாலா அவர்கள், இலங்கை இனக்குழுமங்கள் தொடர்பான மேற்படி எழுத்துக்கள் யாவற்றினதும் முடிந்தமுடிவான முடிவினைப் பற்றிப் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

இலங்கை வரலாற்றை எழுதிய வரலாற்றாசிரியர்கள், இலங்கை வரலாறு தொடங்கியபோது இத்தீவில் வாழ்ந்தோர் சிங்கள மக்கள் என்றும், தமிழரும் பிற இனக்குழுவினரும் பின்னர் வந்தோர் என்றும் கொள்ளும் ஓர் எண்ணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுதியுள்ளனர்...." (பக்கம் 27)

இதனூடாக இலங்கைத்தீவை, இரத்தத்தீவாக மாற்றி வைப்பதில் மிகப் பெரும் பங்காற்றிக் கொண்டிருக்கும் பெருங்கதையாடலை – 'மண்ணின் மைந்தர்கள்' எனும் கோட்பாட்டைத் தனது வாசிப்புக்களினூடாக இடைவிடாது அவர் கேள்விக்குட்படுத்திச் செல்கிறார்.

இலங்கை வரலாற்றெழுத்தியல்: மாறாத அச்சின் வார்த்தைகளும், பிறவழிப் பயணங்களும்

வரலாற்று எழுத்துக்களை, அவற்றின் போக்கு, அடிப்படை எண்ணக்கரு வழிநின்று விசாரணை செய்யுமொரு துறைசார் ஒழுக்கமாக வரலாற்றெழுத்தியல் காணப்படுகின்றது. உதிரியான சில விலகல்கள் போக, இலங்கை வரலாற்று எழுத்துக்கள் யாவும் ஒரே அச்சிலேயே வார்த்தெடுக்கப்படுகின்றன என்பதுடன் சமகால அரசியல் தேவைகளுக்கு குற்றேவல் புரிவனவாகவும், அதன் காரணத்தால் அரசியற் சக்திகளாற் போஷிக்கப்படுவனவாகவுமுள்ளன. துரதிஷ்டவசமாக இலங்கையில் இனக்குழுக்களிற்கு இடையிலான யுத்தகளத்தில் இலங்கை வரலாறும் கவசவுடை தரித்து, வாளேந்தி முன்னணிப் படைவீரர்களுள் ஒருவனாக நிறுத்தி வைக்கப்பட்டுள்ளது.

இலங்கை வரலாறு தொடர்பில் எவ்வாறு மாற்றெழுத்துக்கள் குறைவோ, அதுபோலவே இவ்வெழுத்துக்கள் தொடர்பான அறிவியல் பூர்வமான வாசிப்புக்களும் குறைவாகவே காணப்படுகின்றன. இந்நிலையில், சற்றுச்சுருக்கமாக, ஆனால் மிகத் துல்லியமாக, இலங்கை வரலாற்றெழுத்தியலைப் பகுப்பாய்வு செய்வதனூடாக இலங்கை வரலாற்று எழுத்துக்களின் பயணப்பாதையைப் புரிந்து கொள்வதோடு, அவற்றைக் கட்டுடைத்து வாசிப்பதற்கான தளத்தையும் இந்திரபாலா தயாரிக்கிறார்.

இப்பின்னணியில் இலங்கை வரலாற்றெழுத்தியலை அவற்றின் காலம், தடயப் பொருட்களை வியாக்கியானிக்கும் முறைமை என்பவற்றின் ஊடாக மூன்று வகையாகப் பிரித்துப் பார்க்கிறாரெனலாம்.

- காலனியகாலப் படைப்புக்கள்
- பேராசிரியர் பரணவிதானவின் எழுத்துக்கள்
- பேராதனை அறிஞர் குழாத்தின் எழுத்துக்கள்

முதலிரண்டு எழுத்துக்களுக்குமிடையிற் பேரளவில் வித்தியாசங்கள் இல்லை. ஆரிய – சிங்கள[3] மையமுடைய காலனியகால எழுத்துக்கள் இனவியல்சார்(racial) முற்கற்பிதமும், பிரித்தானியரின் பிரித்தாளும் பொறி நுட்பத்தினையும் கொண்டமைந்தவை. பேராசிரியர் பரணவிதானவின் எழுத்துக்கள் மேற்படி எடுகோளை மேலும் விரித்தும் – வளர்த்தும் எடுத்துச் செல்வதுடன், ஆழமான இனவாதக் கண்ணோட்டத்தினையும் அவற்றிற்கு வழங்குவதுடன், வரலாற்றைச் சிங்களத் தேசியத்திற்கான விசுவாசமான சேவகனாகவும் ஆக்கி வைப்பதனை எடுத்துக்காட்டும் இந்திரபாலா அவர்கள், இந்நிலைவரத்திற்கெதிரான மாற்றுப்பார்வைகள் ஒப்பீட்டளவிற் பேராதனை அறிஞர் குழாத்தினரால் ஆக்கப்பட்டுள்ளதாக எடுத்துக்காட்டுகிறார். இவ்வகையில் லெஸ்லி குணவர்த்தன, ஸுதர்ஷன் ஸெனெவிரத்ன என்போர் இவர்களுள் முக்கியமானவர்கள் எனக்கருதுகிறார். இதே நேரம் பேராதனை மையத்திற்கு வெளியே பணியாற்றிய கலாநிதி ஸிரான் தெரணியகலவும், பேராசிரியர் ஸேனக பண்டாரநாயக்கா மற்றும் பேராதனையின் உருவாக்கமான அமரதாஸ லியனகமகேயும் இவர்களோடு வைத்தெண்ணத்தக்கவர்களென அவர் வலியுறுத்துகிறார். கலாநிதி இந்திரபாலா கூடப் பேராதனை அறிஞர் குழுமத்தின் நீட்சியும் உற்பத்தியும் தான்.

இந்த வரலாற்று விவாதங்கள் பலவற்றுள்ளும் அதிகம் சம்பந்தப்படும் இன்னொரு பெயர் மகாநாம தேரருடையது. மகாவங்ஸ நூலாசிரியரான அவர் ஒரு புறம் வழிபாட்டிற்குரிய நபராகவும், மறுபுறம் இலங்கை வரலாற்றைத் திரித்த முன்னோடிகளுள் பிரதானமான ஒருவராகவும் குற்றஞ்சுமத்தப்பட்டவர். பொதுவாக பொ.ஆ. 5இல் எழுதப்பட்டதாகக் கருதப்படும் மகாவங்ஸ நூல் தொடர்பான விவாதத்தினைச் செய்வதனூடாக இலங்கை வரலாற்றெழுத்தியலை மேலும் விரிவாக இந்திரபாலா திறந்து வைக்கிறார்.

ஒருவகையில், இந்திரபாலா இவ்விரண்டு வாதங்களுக்கும் அப்பாற் சென்று, மகாநாமருடைய தரப்பிலிருந்து பேசுகிறாரெனலாம். சிங்களத் தேசியவாதிகள் ஒருபுறம் மகாநாமரைத் தமக்கேற்றபடி கையாள, அதனை எதிர்ப்போர் மகாவங்ஸ நூலையே படியாது அதனை எதிர்ப்பதாகக் குற்றஞ்சுமத்தும் இந்திரபாலா மகாவங்ஸத்தினை அடிப்படையில் மகாவிகாரை

பற்றியவொரு தல புராணமாகவே புரிந்துகொள்ளவேண்டும் எனக் குறிப்பிடுகிறார். எல்லாளன், துட்டகாமினி தொடர்பான கதையிற்கூட மகாநாமர் மிக மதிப்புடனேயே இருவரையும் கையாண்டிருப்பதனை எடுத்துக்காட்டும் அவர், துட்டகாமினியை காவியநாயகனாக்கும் மகாவங்ஸ அத்தியாயமானது அதன் மொழி மற்றும் கட்டமைப்பு வழிநின்று பார்க்கும்போது ஓர் இடைச்செருகலாகவே தென்படுவதாகவும் எடுத்துக் காட்டுவதுடன் பேராசிரியர் பரணவிதான அவர்களே மகாவங்ஸ கதைகளுக்கு இனவாத முலாம் பூசுதலில் அதிக பங்கையாற்றியதாகவும் கூறுகிறார் (பக்கம் 40–46).

தொல்லியல்: அகழ்தல், திரித்தல் மற்றும் மூடிமறைத்தல்

> "வேறும் பல நாடுகளில் நடப்பதுபோல, இலங்கையிலும் கவலை நிரவிய வகையில் தொல்லியற் சான்றுகளுக்குக் கொடுக்கப்படும் விளக்கங்கள் அரசியற் பின்னணியில் வைத்துக் கொடுக்கப்படுவதைக் காணலாம். தொல்லியல் சார்ந்த சில முக்கிய ஆய்வுகளில், சிக்கலான சில விடயங்கள் மிகவும் இலகுபடுத்தப்பட்டு, அரசியல் நோக்குடையோர் குறுகிய மனப்பான்மையுடன் அவற்றைப் பயன்படுத்தக் கூடியவகையில் கருத்துக்களை வெளியிட்டுள்ளனர்" (பக்க 49,50).

இலங்கைத் தொல்லியலாய்வுகள் பெருமளவிற் பேரினக் கதையாடல் எனும் முற்கற்பித்தலினால் எதிர்கொள்ளப்படல், தடயப்பொருட்களை அறிந்தே திரித்தல், இனக்குழும முறுகல் நிலைமைகளுக்குள் கிடைத்திருக்கக் கூடிய தடயப்பொருட்கள் எதிர்த்தரப்புக்குச் சாதகமாக அமையக் கூடியதோ என்ற ஐயத்தில் மூடிமறைத்தல் – அழித்தல் முதலான அரசியற்படுத்தப்பட்ட நிலைவரங்களின்கீழ் இலங்கையில் தொல்லியல் என்பது மிகவும் பாதிக்கப் பட்டதை எடுத்துக்காட்டும் இந்திரபாலா அவர்கள் தடயப் பொருட்களின் மீதான மறுவாசிப்பின் இன்றியமையாமையைக் குறிப்பிட்டு, அது இலங்கை வரலாற்று எழுத்தையும் மறுவாசிப்புச் செய்ய உதவுமென எடுத்துக்காட்டியுள்ளார்.

இதேநேரம் சமகால அறிவியல் வளர்ச்சி காரணமாக வாழும் மனிதவுடலைக்கூட ஒரு தொல்லியற்றலமாக அகழமுடியுமென்பதை இந்திரபாலா எடுத்துக் கூறுகிறார். மனிதகுலப் பெயர்ச்சிகள் முதலானவற்றை வாசித்தறிய, வாழும் உடலில் நிகழ்த்தும் DNA பரிசோதனைகள் உதவுமென்பதை எடுத்துக்காட்டும் அவர் தொல்லியலின் பரிசோதனைத் தலங்களை இவற்றின்மூலம் மேலும் விரித்துவிட முடியுமெனக் காட்டுகிறார்.

இது ஒரு புறமிருக்க, அண்மைக் காலத்தில் நிகழ்ந்த புதிய 'அகழ்வுகள்' வழி பெறப்பட்ட சான்றாதாரங்கள் வழியான மறுவாசிப்புக்கள் அல்லது அதற்கான பெரு வாய்ப்புக்கள் கூட மையக் கருத்தாடற் களத்தினுள் வராது போவதனையும் அல்லது தேசாபிமான நிலைவரங்களின்கீழ் திட்டமிடப்பட்டே அவை மறைக்கப்படுதல் என்ற பொதுப்போக்கும் புதிய கருத்தாடல்களுக்கான சந்தர்ப்பங்களையும் மூடிவிடுகிறதென்பதையும் அவர் கோடி காட்டுகிறார்.

இதேவேளை, தொல்லியல் அகழ்வுகள் தொடர்பான முறைசார் பயிற்சி அற்ற, தொழின்மை சாராத ஆர்வ முயற்சிகளும் இன்னொரு வகையில் அகழ்வாய்வு அறிவியலை பாதித்துவருகின்றன.

மொழி – மொழியியல் : பற்றும், யதார்த்தமும்

மொழியொரு வரலாற்று யதார்த்தம். மொழியியல் என்பது மொழியையும் – மொழிதல்களையும் அறிவியல் பூர்வமான வாசிப்பிற்குள்ளாக்கும் ஒரு துறைசார் ஒழுக்கமாகும். மொழியை மேற்படி அறிவியல்பூர்வமான தளத்திலிருந்து அணுகாமல் அதனைப் பல்வேறுபட்ட முற்கற்பிதங்களோடு விசாரணைகளுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு பொருளாகக் கொள்ளுதல் என்ற நிலைவரங்கள் இனக்குழும உருவாக்கத்தினை மொழியியலூடாகப் பார்த்தலென்பதைப் பெரிதும் தடைசெய்துள்ளன. இந்த நிலைவர உருவாக்கத்திற் காலனியகால ஆரிய x திராவிட இனச்சட்டகமும்[4] முக்கியமான இடத்தினைச் சந்தேகமில்லாது வழங்கியுள்ளது. மறுபுறம் மொழியைத் தெய்வீக நிலைப்படுத்தும் செயற்பாடுகளும் அதனை மேலும் அரண் செய்துள்ளது. இனம் + மொழி என்ற இணைவுச்சட்டகம் இலங்கை இனக்குழும அரசியல் நிலைவரங்களின் பின்னணியில் மேலும் மேலும் தொன்மநிலைப்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

இந்தக் கேள்வியும் – விசாரணையுமற்ற நிலைமைகளுக்குள் எம்.எச்.பீட்டர் ஸில்வா, ஸுகதபால த சில்வா, ஜேம்ஸ் கெயர், டபிள்யூ எஸ்.கருணாதிலக, சி.ஈ.கொடம்கும்பர ஆகியோரது சிங்கள மொழி தொடர்பான ஆய்வுகள் முக்கியமானவை என இந்திரபாலா எடுத்துக்காட்டுகிறார்.

இவர்களது ஆய்வுகள் சிங்கள மொழிக்குள் இருக்கும் திராவிட மொழிப் பண்புகளை எடுத்துக்காட்டியதுடன், சிங்களமும் – தமிழும் இலங்கையிற்

பேசப்படு முன் இந்தோ – ஆரிய அல்லது திராவிட மொழிக் குடும்பத்தினைச் சாராதவொரு மொழி அல்லது பலமொழிகள்இலங்கையில் வழக்கிலிருந்ததையும் இந்திரபாலா சுட்டிக்காட்டியுள்ளார். ஆனால் இப்பாதையிற் தொடர்ந்து சென்று நிகழ்த்தப்படாத ஆய்வுகள் மொழியியலில் மட்டுமன்றி, வரலாற்றுத் தடயங்களை அர்த்தப்படுத்துவதிலும் ஏற்படுத்திய பின்னடைவை அவர் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்:

> இந்து ஆரியமொழிகள் மற்றும் திராவிட மொழிகள் இலங்கைக்குப் பரவுமுன், அங்கு வேறு வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்து மொழிகள் பேசப்பட்டன என்பதை மறுக்கமுடியாது. எனினும், இலங்கையின் மிக முற்பட்ட கல்வெட்டுக்களின் மொழியை ஆராய்ந்தோர் இவ்விஷயத்தைப் பொதுவாகப் புறக்கணித்துள்ளனர். இப்பழைய கல்வெட்டுக்களில் பல சொற்கள் இலகுவிற் பொருள்கண்டு கொள்ளக்கூடிய சொற்கள் அல்ல எனினும் இவற்றை எப்படியாவது இந்து ஆரிய மொழிச் சொற்களின் வழிவந்தவையாகக் காட்டப் பலர் முனைந்துள்ளனர். வேறு சிலர் அண்மைக்காலத்தில் எந்தவித சிரமமுமின்றித் திராவிடமொழிச் சொற்களாக இவற்றை அடையாளங்காணத் தயங்கவில்லை. இச் சொற்களுள் ஒரு சில ஆவது இடைக்கற்கால மக்கள் பேசிய மொழிகளைச் சேர்ந்தவையா என்று ஆய்வுசெய்ய அவர்கள் எண்ணவில்லை. சிங்கள மொழியின் ஆக்கத்துக்கு மட்டுமன்றித் தமிழின் வளர்ச்சிக்கும் இடைக்கற் காலத்து மொழிகள் பங்களிப்புச் செய்துள்ளன என்பதில் ஐயமில்லை (பக்கம் 57).

மேற்படி வேறுபட்ட மொழிப் பயில்வுகளின் இருப்பினைப் பற்றிப் பேசும் இந்திரபாலா அவர்கள் இந்த வாதங்களினை அடியொற்றி 'இலங்கை' என்ற பெயர்கூடத் திராவிட அல்லது இந்தோ ஆரிய மொழியிலிருந்து உருக்கொள்ளாத ஒன்றென்றும், அதுவொரு முண்டா[5] மொழிக் குடும்பச் சொல்லெனவும் கூறுகிறார்(85–86). இந்த வாதங்கள் மொழித்தூய்மைவாதங்கள் – அதிகாரபூர்வமான மொழி முதலான கற்பிதங்களைப் பேரளவில் உடைத்துவிடுகின்றன.

இந்தக் கருத்தாக்கங்களின் தொடர்ச்சியாக இந்திரபாலா அவர்கள் சுட்டும் இன்னொரு முக்கிய கோட்பாடு 'தாய் மொழி மாற்றமெனும்' கோட்பாடாகும். ஒரு மொழி பயில்நிலையிலிருந்து அற்றுப்போய், இன்னொரு மொழி அவ்விடத்தினைப் பெறுதல் இதன் பிரதானமான அம்சமாகும். இதனை 'உயர்குழாமாக்கம்' அல்லது 'உயர்குழாத்தாதிக்கப்படர்ச்சி' என்பதனூடாக

மொழியியலாளர்கள் விளக்க முற்படுகின்றனர். மேற்படி ஆய்வுகளின் வழித்தடமூடாக நகரும் இந்திரபாலா அவர்கள், இலங்கையிலும் பரந்த தென்னகப் பெரும்பாண்டாக்கத்திலும் இது நிகழ்ந்திருப்பதாகக் கூறுகிறார். அதாவது "மொழி மாற்றங்கள், மக்கள் மாற்றங்களின்றியே நடைபெறலாம்" என்ற ரொலின் கோனிங்ஹின் வரிகளை மேற்கோளாக்கி இந்திரபாலா இதனை விளக்க முற்பட்டுள்ளார் (பக்கம் 61). இருமொழிபேசல், ஒரு மொழியழிதல், ஒன்றுளொன்று கலத்தல், புதியது அழிவுற்ற பழையதின் சில கூறுகளைச் செரித்திருத்தல் என மொழியினுள் இருக்கக்கூடிய வரலாற்றசைவியக்க வாய்ப்புகளை அவர் முன்னிலைப்படுத்துவதினூடாகவே வரலாற்றினை மொழியியலூடாகப் பயிலமுடியுமெனக் கோடிகாட்டுகிறார். மேற்படி கருத்துகள் தொடர்பான கீழ்வரும் அவரது நூற்பகுதியை எடுத்துக்காட்டுவதன்மூலம் இந்த நிலைமையை மேலும் விளக்கமுடியும்.

> அக்காலகட்டத்தில் மொழியையும் இனக்குழுவையும் சமன்செய்ய முடியாது. அதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட மொழியைப் பேசியோர் ஒரு குறிப்பிட்ட இனக்குழுவைச் சேர்ந்தவர்கள் என்று சமன்படுத்த முடியாது. பிரித்தானியா போன்ற இடங்களின் வரலாற்றிலிருந்து இதனை நன்கு உணரலாம். ஆகவே, இந்து ஆரியமொழியாகிய பிராகிருத மொழியை இலங்கையில் ஆதிகாலத்தில் பேசிய அனைவரும் 'இந்து ஆரியர்' என்று சமன்படுத்துவது தவறாகும். இப்படிக் கூறுவோர், வடஇந்தியாவில் இந்து ஆரிய மொழியைப் பரப்பிய மக்களே இலங்கைக்கும் வந்தனர் என்ற தப்பான கருத்தைக் கொண்டுள்ளனர். இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் இந்து ஆரிய மொழிகள் அங்கு முன்னர் வாழ்ந்த பல்வேறு இனக்குழுக்கள் மத்தியிற் பரவி, அவர்கள் மொழிகளுக்குப் பதிலாகப் புதிய தாய்மொழிகளாயின. அதாவது, அங்கும் தாய்மொழி மாற்றம் மூலமே ஆதிமக்கள் மத்தியிற் புதிய இந்து ஆரிய மொழிகள் பரவின. இவ்வாறே, திராவிட மொழிகளும் பல்வேறு ஆதி இனக்குழுக்கள் மத்தியில் தென்னிந்தியா மற்றும் இலங்கை ஆகிய இடங்களிற் பரவி, அவர்கள் தாய்மொழிகளாகின (பக்கம் 63).

புவியியல் எல்லைகளும், பண்பாட்டெல்லைகளும்: இலங்கைத் தீவைப் பிரிக்கும் கடலும், இணைக்கும் கடலும்

இந்த நூல் முன்மொழியும், மிக முக்கியமான இன்னொரு கருதுகோள் இலங்கைத்தீவின் சமூக – இனக்குழுமப் பண்பாட்டு உருவாக்கத்தினை 'தென்னிந்தியப் பொதுப்பண்பாட்டுப் புலத்தில் நிறுத்தி வாசிக்கவேண்டும்' என்பதாகும். தென்னிந்தியாவுடனான இலங்கைத்தீவின் நெருக்க உறவை

இனக்குழும அரசியலின் பேரினவாத இனக்குழுமக் கண்ணோட்டப் பின்னணியில் கட்டியெழுப்பும் பெருங்கதையாடல் (விலகலாக ஸுதர்ஷன் ஸெனவிரத்தினவின் ஆய்வு முதலியவற்றைக் கூறுகிறார்) காரணமாக இலங்கை வரலாற்றைப் புரிந்து கொள்ளுவதற்கான மிகமுக்கியமானவொரு இழை அறுக்கப்பட்டிருப்பதாக இந்திரபாலா கூறுகிறார்.

இற்றைக்கு 7000 வருடங்களுக்கு முன்பாக இலங்கைத்தீவு தென்னிந்தியப் பெரும்பரப்புடன் பௌதிக ரீதியாக இணைந்த ஒன்றாக இருந்தது எனவும், அதனால் இப் பிராந்தியத்தை 'தென்னிந்தியா – இலங்கைப் பிராந்தியம்' என அழைக்கலாம் எனவும் கூறுவதோடு பெருங்கற்பண்பாட்டு உருவாக்கம் இப்பகுதிகள் யாவற்றிலும் ஒரே சமயத்திலேயே நிகழ்ந்தது எனவும் கூறுகிறார். அதேசமயம் வட இந்தியப் பகுதியை மக்கள் வாழிடமாக்குவதற்கு முன்பாகவே, மேற்படி தென்னிந்தியப் பெரும் பண்பாட்டுப் பிராந்தியத்தில் மக்கள் நடமாட்டம் ஆரம்பமாகி விட்டது எனவும், பெருமளவில் ஆபிரிக்கப் பிராந்தியத்தில் இருந்து புறப்பட்ட முதல் மக்களின் வாழிடங்களில் இப்பிராந்தியமுமொன்றாக இருந்த தெனவும் வாதிடுகிறார் (பக்கம் 70) இலங்கையில் சிங்களவரும் – தமிழரும் மேற்படி பொது முன்னோர்களில் இருந்து உருவான இரு இனக்குழுமங்கள் என அவரெடுத்துக்காட்டுகிறார் என்பதோடு இவ்விரு இனக்குழுமங்களின் உருவாக்கமும் இலங்கைத் தீவிலேயே நடந்தேறியது எனவும் கூறுகிறார். இதன் மூலம் தமிழரையும், அவரையொத்த சிறுபான்மைக் குழுக்களையும் வந்தேறு குடிகளாகப் பார்க்கும் பேரினவாதக் கதையாடல்களை நிராகரிக்கிறார்.

இலங்கையொரு தீவாகி, தென்னகப் பெருவலயத்திலிருந்து இயற்கையால் பிரித்தெடுக்கப்பட்டபோதுகூட, இலங்கையைச் சுற்றியுள்ள கடலென்பது தென்னகப் பெருவலயத்தினையும் – இலங்கையையும் பிரிக்காது, இணைக்குமொரு கடலாகவே பேரளவிற் தொழிற்பட்டது என்று இந்திரபாலா வாதிடுகிறார். அதாவது, இன்றைய புவியியல் எல்லைகள், நடைமுறைகளின் வழியே பண்டைக்காலப் புவியியல் எல்லைகளையும் – நடைமுறைகளையும் புரிந்துகொள்ள முயற்சிப்பது அறிவியல் பூர்வமானதல்ல என்பதை இதனூடாகச் சுட்டிக் காட்ட முயற்சிக்கிறார்.

இதேவேளை, இலங்கை வரலாற்றினைப் புரிந்துகொள்வதில் தென்னகப் பெருவலயம் எவ்வளவு முக்கியத்துவமுடையதோ, அதேயளவு முக்கியத்து வமுடையது இலங்கையைத் தென்னாசியப் பகைப்புலத்தில் வைத்துப்

பார்த்தலுமாகும் என்பதை வற்புறுத்துகிறார். இவற்றினூடாக எல்லாக் காலங்களிலும் புவியியல் எல்லைகள், பண்பாட்டு எல்லைகள் அல்ல என்றவொரு கருதுகோளை அவர் நிலைநாட்ட முயற்சிக்கிறார் எனவும் வாதிடலாம்.

இலங்கையில் 'பெருமதங்கள்' : அரசியல் புராணிகம்

இலங்கைத் தீவிற் பௌத்த, சைவப் பெருமதங்களினைச் சுற்றியே மதந்தொடர்பான கதையாடல்கள் சுற்றிக்கட்டப்படிருப்பினும், சமண, ஆசிவக மதங்கள் மற்றும் பிற சிறுவழிபாட்டு மரபுகளும் ஊடாடிச் சென்றதையும், ஒன்றுளொன்று கலந்துகொண்டமையும் கட்டுடைத்துப் பார்த்தல் என்பது இலங்கை வரலாற்றில் அதிகம் நிகழாதிருத்தல் என்பதும் மதங்களூடாக சமூக பண்பாட்டு உருவாக்கத்தினைப் புரிந்து கொள்ளலில் தடைகளை ஏற்படுத்தியுள்ளது.

குறிப்பாக பௌத்தப் பரம்பலில் உள்ள தென்னகச் செல்வாக்கினை குறிப்பாகத் தமிழர் ஊடாட்டத்தினை கட்டுடைக்க இலங்கை வரலாற்று எழுத்து விரும்புவதில்லை. இலங்கைக்குள் அதிகம் ஊடுருவியுள்ள தேரவாத, மகாயான, வஜ்ஜிரயானப் பள்ளிகள் பண்டைய இலங்கைத்தீவில் தென்னிந்தியாவுடன் – குறிப்பாக தமிழ்பேசும் புலத்துடன் மத்திய காலத்தில் கொண்டிருந்த கொண்டும் – கொடுத்துமான தொடர்புகள் (உதாரணம் 4ஆம் பராக்கிரமபாகுவின் இராஜகுரு சோழநாட்டைச் சேர்ந்த தமிழ் மகாதேரர் ஆவர். (பக்கம் 316)) என்பது 'சிங்கள – பௌத்த' பெருங்கதையாடல் கருதி, நீக்கி வாசிக்கப்படுகிறது. குறிப்பாக தமிழர்கள் பௌத்தர்களாக இருந்தமையும், பௌத்தப் பண்பாட்டு உருவாக் கத்தினுள் தமிழ் இனக்குழுவின் பங்களிப்பும் இலங்கையில் இருப்பதையும் இலங்கையின் 'அதிகார பூர்வ' வரலாற்று எழுத்துக்கள் தவிர்த்திருப்பதை அவரது நூல் எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

அதேபோலவே, அதிகாரபூர்வமான சிங்கள மையங்கள் என இன்று கூறப்படுமிடங்கள் உட்பட பலவேறு 'பௌத்த மையங்களில்' சைவம் நிலவியதை (உதாரணமாக தேவநம்பியதிஸ்ஸவின் தந்தையார் பெயர் முடசிவ) இருந்ததை எடுத்துக்காட்டும் இந்திரபாலா இதனூடாகச் 'சிங்கள – பௌத்த', 'தமிழ் – சைவ' எதிரிடைகளைக் கேள்விக்குள்ளாக்கி விடுகிறார்.

'முக்கியமான முடிவுகள்'

இந்திரபாலா அவர்கள் தனது முன்னுரைப் பகுதியில் நூல் கூறும் முக்கியமான விடயங்களை முக்கியமான முடிவுகள் என்று பட்டியலிட்டுள்ளார். அவற்றையும் பிற முக்கியமான கருத்துக்களையும் இப்பகுதி எடுத்தடுக்கிப் பார்க்க முற்படுகிறது.

1) இற்றைக்கு 2000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர், இன்றைய தமிழ்நாடு, கேரளம் ஆகிய மாநிலங்களும், கர்நாடகம் மற்றும் ஆந்திரப் பிரதேசம் ஆகிய மாநிலங்களின் தென்பகுதிகளும் இலங்கையும் அடங்கியுள்ள நிலப்பகுதி ஒரு பொதுப்பண்பாட்டு வலயமாக அமைந்தது. வடக்கு நோக்கியும் தெற்கு நோக்கியும் செல்வாக்குகள் பரவிய வண்ணம் இருந்தன.

2. இலங்கையின் இருபெரும் இனக்குழுக்களாகிய சிங்களவரும் தமிழரும் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் இலங்கையில் பெரும்பாலான இடங்களிற் பரவி வாழ்ந்த இடைக்கற்கால மக்களின் வழித்தோன்றல்கள் ஆவர்.

3. வரலாற்றுத் தொடக்க காலத்தில் தமிழ் பேசுவோரோ, பிராகிருத மொழி பேசுவோரோ பெருந்தொகையினராக இலங்கைக்குப் புலம் பெயர்ந்து செல்லவுமில்லை. அதே சமயம் இலங்கையில் வாழ்ந்த இடைக்கற்கால மக்கள் புதிதாக வந்தவர்களால் அகற்றப்படவுமில்லை.

4. பிராகிருத மொழிபேசும் வணிகர் இந்தியாவின் மேற்கு கிழக்குப் பகுதியிலிருந்து இலங்கைக்குச் சென்றனர். அது மட்டுமன்றி, தென்னிந்தியாவுக்கும் (அதாவது, முழுத்தென்னிந்தியா இலங்கைப் பிராந்தியத்துக்கு) இற்றைக்கு 3000 ஆண்டுகளுக்கு முன்பே வரத்தொடங்கினர். இதனைத் தொடர்ந்து, இற்றைக்கு 2000 ஆண்டுகளுக்குமுன் இவ்வணிகர் தென்கிழக்காசியாவுக்கும் செல்லத் தொடங்கியிருந்தனர்.

5. பிராகிருத மொழிபேசும் வணிகர் பரப்பிய செல்வாக்கின் விளைவாக மன்னார்க்குடாவின் (சேது சமுத்திரத்தின்) இரு கரையிலும் நகரமையங்கள் தோன்றி, அவற்றைச் சூழக் குறுநில அரசுகள் (சிறப்பாக மதிரையும் தம்பப்பண்ணியும்) உருவாகின. இற்றைக்கு 2000 ஆண்டுகளுக்குமுன் இதை ஒத்த போக்குத் தென்கிழக்காசியாவிலும் காணப்பட்டது.

6. இடைக்கற்கால மக்கள் பல்வேறு மொழிகளைத் தம் மொழிகளாகப் பேசினர். இம் மொழிகள் அனைத்தும் வழக்கற்றுப் போக, அவற்றுக்குப் பதிலாக ஆதி இரும்புக் காலத்தில் இரு புதிய மொழிகள் ஆதிக்கம் பெறத்தொடங்கின. சமூகத்தின் உயர்குழாத்தினர் இவற்றைப் பேசியதால், அவர்களுடைய ஆதிக்கத்தின் விளைவாக இம்மொழிகள் பிற மக்களாலும் பேசப்பட்டு அவர்கள் தாய்மொழிகளாகின. இலங்கையின் தென்பகுதியிலும் நடுப்பகுதியிலும் வாழ்ந்தோர் காலப்போக்கிற் பிராகிருத மொழி ஒன்றைத் தாய் மொழியாகப் பேச, வடக்கு, வடமேற்கு மற்றும் வடகிழக்குப் பகுதிகளில் வாழ்ந்தோர் தமிழ் மொழியைத் தாய்மொழியாகப் பேசத் தொடங்கினர்.

7. இலங்கையில் இருந்த பல்வேறு சிறு பண்பாட்டுக் குழுக்களையும், சமூகக் குழுக்களையும் உள்ளடக்கி இருபெரும் இனக்குழுக்களாகச் சிங்களவர் இனக்குழுவும், தமிழர் இனக்குழுவும் பரிணாமம் பெற்றமை 1200 அளவில் நிறைவுபெற்றது எனலாம். அதன்பின்னரும், மக்கள் கலப்பும் மாற்றங்களும் அண்மைக் காலம்வரை நடைபெற்றன.

8. 1200இன் பின்பு புவியியல் அடிப்படையிலும் இரு இனக்குழுக்களும் பிரிந்து போவதையும் காணமுடிகின்றது (பக்கம் 66–67).

9. நூல் முழுவதும் ஊடாடிச்செல்லும் முக்கியமான ஒரு விடயம் பண்டைய இலங்கைத் தீவு என்பது அதனுடைய அனைத்து அம்சங்களிலும் தமிழர், சிங்களவர் என்ற இருபெரும் இனக்குழுக்களினதும் கலப்பொட்டின் (hybridity) வெளிப்பாடாக இருத்தல் என்பதாகும். இவ்வகையில் பன்மைத்துவமும் வேறுபாடுகளின் தனித்துவமும் நிரம்பிய ஒரு பெரும் பரப்பாக இலங்கைத் தீவு இருந்தது.

முடிவுரை:
கொழுந்துவிட்டெரியும் தீயின் நடுவிலொரு யாத்திரை

இனக்குழுமங்களுக்கு இடையிலான முறுகல் என்பது பெரும்போராக மாறி, தீவே இரத்தச் சகதியாகியுள்ள இலங்கையில் வரலாற்றுத் தடயங்களை

அறிவியலின் துணைகொண்டு வாசித்தல் என்பது மிகவும் சிரமங்கள் நிறைந்தவொரு காரியமாகும். துரதிர்ஷ்டவசமாக இலங்கையின் வரலாற்றெழுத்துக்கள் இந்த நிலைமைகளால் பெரிதும் பாதிக்கப்பட்டுள்ளன. இலங்கையின் 'அதிகார பூர்வமான' வரலாற்றெழுத்துக்கள் என்பன சிறுபான்மை இனக்குழுக்களை ஒடுக்குமொரு கருவியாகியுள்ளன. பாடசாலைப் பிள்ளைகளுக்கு விநியோகிக்கப்படும் பாடப்புத்தகங்கள் தொடக்கம்[6], பல்கலைக்கழகம் உட்பட அனைத்து வரலாற்றுக் கல்வியின் பெரும் பரப்பெங்கும் இந்தநிலைமையே விரவியுள்ளது. இவ்வகையான நிலைமைகளுக்குள் வரலாற்றை 'வரலாறாகக்' கூறுதல் கடினமானது. பல வகைகளிலும் கலாநிதி இந்திரபாலாவின் மேற்படி நூல் தேசியவாதிகளுக்கு உவப்பான ஒன்றாக இல்லாமற் போவதற்கான சந்தர்ப்பங்கள் அதிகமுடையது. ஆகையினாற்றான் இந்நூல் கொழுந்துவிட்டெரியும் தீயின் நடுவிலொரு யாத்திரையாகியுள்ளது.

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. *இனவியல் முற்கற்பிதம்* (racial prejudice) : *உயிரியல் ரீதியாக இனம் என்பது* 'genus' *மற்றும்* 'species' *என்பனவற்றை குறிப்பது. இனம் தொடர்பான புலமை வாசிப்பில் முக்கிய இடத்தை பௌதீக மானுடவியல் கொண்டி ருக்கிறது. இவ்வகையில் மனித குலத்தை பிரதானமாக அதன் உடல்சார் பண்புகளின் அடிப்படையாக பௌதீக மானுடவியல் பிரித்துப் பார்க்கிறது. பெரும்பாலான பௌதீக மானுடவியலாளர்கள் மனித குலத்தை நான்கு பெரிய இனங்களாக வகுத்துப் பார்க்கின்றனர்.*

   ஆனால், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் மேற்படி இனம் தொடர்பான கருத்தாடலானது சமூக - அரசியல் பின்புலத்திலிருந்து மேலாண்மை அல்லது உயர்வுச் சிக்கல் X தாழ்வுச்சிக்கல் என்பனவற்றிற்கான பெருண்மையாக பிரயோகிக்கப்படுகிறது. டாவினின் பரிணாமவாத கோட்பாடே பெரியளவில் இனவியல் முற்பற்பிதத்தை உருவாக்கிய மூலமாகும். 'சமூக டாவினிய வாதம்' என அழைக்கப்படும் டாவினின் வழியான இனம் - இனவியல் கருதுகோள்கள் மிகப் பிரதானமாக இரண்டு அடிப்படைகளைக் கொண்டிருந்தது. முதலாவது, இரண்டு வாழும் உயிர்கள் ஒன்றை ஒன்று ஒத்திருப்பதில்லை; மற்றையது ஒன்றின் பண்பானது அதன் பரம்பரை வழி கைமாற்றப்படுகிறது (அகிலன் 2001:15-20).

2. *இனம் தொடர்பான அறிவியல்பூர்வமான கருத்தாக்கங்கள் அடிப்படையில் உடல்சார்ந்த பண்புடையவை. இனக்குழு என்பது ஒருவருடைய சமூகம்*

சார்ந்த பண்பை அல்லது இயல்புகளை (மொழி, சமயம், வதிவிடம் சார் பௌதீக - அபௌதீக அம்சங்களை) குறிக்கும் ஒரு சொல்லாகும். இனக்குழுக்களுக்கு உரிய குறிப்பிடத்தக்க அம்சங்களை மொழி - சமயம் முதலியவற்றை கூறுகின்றபோதிலும் அடிப்படையில் ஒருநபருடைய சுயநோக்கே அதனை தீர்மானிக்கும் அடிப்படைக் காரணி (பார்க்க இந்திரபாலா 2006: 24, 25).

3. *ஆரிய - சிங்களச் சட்டகம் : காலனிய கால வரலாற்று ஆசிரியர்கள், காலனிய இனவியல் முற்கற்பிதம் மற்றும் பிரித்தாளும் தந்திரம் ஆகியவற்றின் பின்னணியில் சிங்களவர்களை ஆரியர்கள் என்றும், தமிழர்களை திராவிடர்கள் என்றும் வரையறுத்தனர். இன்றுவரை இலங்கையின் பிரதான வரலாற்று எழுத்தென்பது சிங்களவர்களை ஆரியர்கள் என்றே அறிமுகப்படுத்துகிறது.*

4. *ஆரிய* X *திராவிட இனச்சட்டகம் : மானுடவியல் ரீதியாக பிரதானமாக முன்மொழியப்பட்ட இனம் தொடர்பான அடிப்படைப் பிரிவுகள் நான்காகும். ஒஸ்ரலொய்ட், கொக்கசைட், நீக்றோயிட், மொங்கலைட் என்பனவே அவையாகும் (ஸ்ரீபன் 1983 : 40-48) மேற்படி கொக்கசைட்டின் கிளைகளுள் ஒன்றான பலியோ மத்தியதரைப் பிராந்திய இனக்குழுமம் சார் பிரதான மொழிக்குடும்பமாக திராவிட மொழிக்குடும்பமும், இந்தோ - ஐரோப்பிய இனக்குழுமம் சார்ந்த மொழிக்குடும்பமாக ஆரிய மொழிக்குடும்பமும் எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. மேற்படி மொழிக்குடும்பப் பிரிவுகளை இனவியல் சார் முற்கற்பித வழி ஆரியர், திராவிடர் எனும் இனங்களாக கற்பிதம் செய்தனர். அதுமட்டுமன்றி ஆரிய மேலாண்மை வாதமும் இதனூடாக மேற்கிளம்பியது (அகிலன் 2001:26).*

5. ***முண்டாமொழி*** *: இது ஒஸ்றியோ ஆசிய மொழி எனப்பட்டது. இது கிழக்கிந்தியப் பகுதிகள் பர்மா, வியட்நாம், தாய்லாந்து, கம்போடியா முதலிய மொழிகளின் அடிப்படையாகும்.*

6. *'சமூகக்கல்வியும் வரலாறும்' : எனும் பெயரில் தரம் 6 தொடக்கம் 10 வரைக்குமான பள்ளிப் பிள்ளைகளுக்கான நூல் வரிசையில் இடம்பெறும் இலங்கை வரலாறு தொடர்பான பகுதிகளை வரிகளாகவும், வரிகளுக்கு இடையாகவும் வாசிக்குமொருவர் இதனைத் தெள்ளத்தெளிவாக இனங்காண முடியும். தரம் 10 இல் கண்டி இராசதானி தொடர்பான பகுதியில், குறிப்பாக கண்டி இராசதானியின் உருவாக்கம், அமைப்புத் தொடர்பான எடுத்துரைப்பு மிக முக்கியமாகக் கவனிக்கப்பட வேண்டியவை. இந்திய - தென்னிந்திய எதிர்ப்பு, தமிழ் விரோதம், ஆணாதிக்க நிலைப்பாடு, சிங்கள மேன்மை வாதம் -*

மேலாதிக்கம் முதலியவற்றால் அவை பின்னப்பட்டிருப்பதை அவதானிக்க முடிகிறது (பார்க்க: 2000 : 46-76). சில உதாரணங்களைக் கீழே பார்க்கலாம். அவை ஒன்றுக்கொன்று முரணாக இருப்பதையும், வரலாற்றை தமது நோக்கு நிலைக்கேற்ப மாற்றிக் கூற முற்படுவதனையும் அவற்றில் காணமுடிகிறது.

> "சிறி வீரபராக்கிரம நரேந்திரன் சிங்கள இராச வம்சத்து அரசனாக விளங்கினான் என குறிப்பிடப்படுகின்றது.
>
> இரண்டாம் இராஜசிங்க மன்னனுடைய காலத்திலிருந்து தென்னிந்தியாவின் மயூராபுரத்திலிருந்து நாகயக்க வம்ச அரச குடும்ப இளவரசிகளை வரவழைத்து விகாகம் செய்து கொள்ளும் வழக்கம் அரசர்களிடமிருந்து வந்தது. நரேந்திர சிங்க மன்னனின் தாயும், மனைவியும் மாத்திரமன்றி தந்தையும் தாயும் மயூராபுரத்து பெண்களாவர்.... (பக்கம் 72).

இதேவேளை கண்டி இராசதானியின் வீழ்ச்சி தொடர்பாக மேற்படி நூல் பின்வருமாறு கூறுகிறது.

> "ஆயினும் ஒரு அன்னிய அரச பரம்பரையினர் கண்டியில் ஆட்சி உரிமையை பெற்றமை, இந்த நாட்டின் இறுதித் தேசிய இராச்சியமான மலையக இராச்சியத்தின் வீழ்ச்சிக்கும் பலவகையிலும் காரணமாக அமைந்தது..." (பக்கம் 73).

உசாத்துணை

Ahilan , P
2001. Race & Art History. Baroda : University of Baroda. (Unpublished Master Degree Thesis)

Glazer, Nathan & Daniel , P.Moynihan(eds)
1975. Ethnicity. Theory & Experience U.S.A : Harvard University Press.

Stephen, Fuchus
1983. The origin of man and his culture. New Delhi : Routldge.

Thapar, Romila
1975. Past & prejudice. New Delhi : National book trust.

2000. சமூகக்கல்வியும் வரலாறும் - தரம் 10. காலி : கல்வி வெளியீட்டுத் திணைக்களம்.

கலைச் சொல் பட்டியல்

அசைவியக்கம்	– Mobility
அனுக்கயதார்த்தம்	– Virtual
அரசு	– State
அவைக்காற்றுகை	– Performing
ஆசிரியரியல், கற்பிக்கும்முறை	– Pedagogy
ஆற்றுகை	– Performance
இடம்	– Place
இயற்பண்பு வாதம்	– Naturalism
இருமை நிலை	– Duality
இனம்	– Race
இனக்குழு	– Ethic group
இனவியல் முற்கற்பிதம்	– Racial Prejudice
உடலுரு	– Body Scape
உண்மை	– Real
உண்மை நிலை	– Actual
உயர்குழாம்	– Elite
எதிர்பார்ப்பு	– Anticipation
கட்டளைக்கோல்	– Paradyme
கருத்தாக்கம்	– Notion
கருத்துரு	– Concept
கருத்தாடல்	– Discourse
கருத்துருவாக்கக்கருவி	– Conceptual tool
கலப்பொட்டு	– Hybridity
கற்றறிவு யதார்த்த வாதம்	– Acadamic Realism
காலம்சார்	– Temporal
காலனிய	– Colonial
காலனியத்துவம்	– Coloniality

காலச்சார்புத் தன்மை	– Temporality
சமூகமயமின்மை	– Desocialization
சமூக டார்வினியவாதம்	– Social Darwinism
சனரஞ்சகம்	– Popular
சாத்தியப்பாடு	– Possibility
செவ்வெறி, தொல்சீர்	– Classical
சேர்த்தல்	– Inclusion
சுயநோக்கி	– Self Perception
சுயம்	– Self
சுவை	– Taste
சுற்றோட்டம்	– Circulation
தவிர்த்தல்	– Exclusion
தேசப்படம்	– Map, Catography
தொல்லியல்	– Archeology
தொழின்மை	– Professional
தொழின்மை சாரா ஆர்வலர்	– Amature
தோற்றப்பாடு	– Phenomena
நவீனம்	– Modern
நவீனத்துவம்	– Modernity
நவீனத்துவவாதம்	– Modernism
பகடு	– Kitch
பங்கேற்பு அவதானிப்பு	– Participatary observation
படிமுறை	– Process
பயில்வு	– Practice
பலியாள்நிலை	– Victime hood
பாணி, மோடி	– Style
பாத்திரங்கள்	– Actors
புராணிகம், தொன்மம்	– Myth
புவியுடல்	– Geo body

பெருங்கதையாடல்	– Meta narrative
முகவர்	– Agent
முகவர்த்துவம்	– Agency
மொழியியல்	– Linguistics
யதார்த்தவாதம்	– Realism
வரலாற்றெழுத்தியல்	– Historiography
விக்கிரகவியல்	– Iconography
வெளி	– Space
வெளி–காலச் சார்புத்தன்மை	– Spacio-temporalitity

கட்டுரையாளர், மொழிபெயர்ப்பாளர் விபரம்

சுமதி ராமசாமி : மிச்சிக்கன் பல்கலைக்கழகத்தில் வரலாற்றுத்துறை பேராசிரியர் Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970 (1997) மற்றும் The Lost Land of Lemuria : Fabulours GeograÇies, Catastrophic Histories (2004) என்ற நூல்களின் ஆசிரியர் Beyond Appearances? Visual Practices and Ideologies in Modern India (2003) என்ற கட்டுரைத் தொகுதியை தொகுத்துள்ளார்.

சேமேசசுந்தரி கிருஷ்ணகுமார் : யாழ் பல்கலைக்கழக வரலாற்றுத்துறையில் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர்.

சித்தார்த்தன் மௌனகுரு: பேராதனை பல்கலைக்கழக சமூகவியற்றுறை விரிவுரையாளரான இவர் அமெரிக்க, ஜோன் கொப் கிங்சன் பல்கலைக்கழகத்தில் தனது கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வை மேற்கொண்டு வருகிறார்.

பாக்கியநாதன் அகிலன் : யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தில் கலை வரலாற்றிலும், அழகியலிலும் (நுண்கலை) கலைமாணிப்பட்டமும், பரோடா எம்.எஸ். பல்கலைக் கழகத்தில் கலை விமர்சனத்தில் முதுகலைமாணிப்பட்டமும் பெற்ற இவர் யாழ் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறையில் விரிவுரையாளராகவுள்ளார்.

தா.சனாதனன் : யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறையில் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர். புதுதில்லி ஜவகர்லால் நேரு பல்கலைக்கழகத்தில் தனது கலாநிதிப் பட்ட ஆய்வை மேற்கொண்டு வருகிறார்.

ச. கார்மேகம்: புனித சவேரியர் தன்னாட்சிக் கல்லூரியில், நாட்டார் வழக்காற்றியலில் முதுகலைமானிப்பட்டம் பெற்றவர். தற்போது புதுதில்லி, ஜவகர்லால் நேரு பல்கலைக் கழகத்தில் ஆற்றுகைக் கலையில் M.Phill பட்டத்திற்கான ஆய்வை மேற்கொண்டு வருகிறார்.

க.திருநாவுக்கரசு: புதுதில்லி ஜவகர்லால் நேரு பல்கலைக்கழகத்தில் அரச அறிவியல் துறையில் கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வை மேற்கொண்டு வருகிறார்.

பனுவலின் நோக்கங்கள் :-

பனுவல் சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனத்தினால் வருடந்தோறும் வெளியிடப்படும் கட்டுரைகளின் தொகுதியாகும். சமூக விஞ்ஞான மற்றும் மனிதப் பண்பியல் என்று பொதுவாகக் கருதப்படும் எல்லா வகையான துறைகள் சார்ந்ததாகவும் பண்பாட்டு ரீதியான ஆய்வுகளுக்குக் கூடிய கவனத்தைச் செலுத்தும் ஆராய்ச்சி மற்றும் கோட்பாட்டு ரீதியான கருத்தாடல்களுக்கான வெளியீட்டுஊடகமாகவும் பனுவல் அமையும்.

பனுவலுக்குக் கட்டுரைகள் சமர்ப்பிக்க வேண்டிய முறை :-

1) *சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனத்தின் அழைப்பின் பெயரில் கட்டுரையை வழங்க முடியும்.*
2) *எந்தவொரு நபரும் பனுவலின் நோக்கங்களுக்கும், குறிக்கோள்களுக்கும் பொருந்தி வரக்கூடிய கட்டுரைகளைச் சமர்ப்பிக்கமுடியும்.*

கட்டுரை ஆசிரியர்களுக்கான ஆலோசனைகள்

1) *பனுவலில் வெறும் விபரண ரீதியான எழுத்துக்கள் உள்ளடக்கப்படுவதில்லை. பனுவல் கட்டுரைகளின் தகவல்கள், சமூகக் கோட்பாடுகளுடன் தொடர்புபட்டனவாகவும், பகுப்பாய்வு என்ற அம்சங்களை எடுத்துக் காட்டுவதாகவும் பொதுவாக இருத்தல் வேண்டும்.*

2) *பனுவலிற்கான கட்டுரைகள் தமிழ்மொழியிலானதாக இருத்தல் வேண்டும். சமூக விஞ்ஞான ஆவணப்படுத்தலின்போது மேற்கோள் காட்டும் குறியீடுகள், மூலாதார தகவல்கள், பிற்குறிப்புகள் ஆகியவற்றுடன் சார்ந்ததாக உள்ள சர்வதேச மட்டத்திலான கட்டுரையாக்கல் முறைகளும், தொழில்நுட்பப் போக்குகளும் கடைப்பிடிக்கப்படவேண்டும். பனுவலிற்குக் கட்டுரையொன்றைச் சமர்ப்பிக்க முன்னர் பிரதான தொகுப்பாசிரியரிடமிருந்து பனுவல் கட்டுரையாக்க ஆலோசனைகள் உள்ளடக்கிய கடிதமொன்றினைப் பெற்றுக்கொள்வது நன்று. இது தொடர்பான மேலதிக தகவல்களுக்கு* Chicago Manual of Style (14*வது பதிப்பு) படிக்கவும். கட்டுரையின் எழுத்து* Point 11, "LT-TM-Lakshman" *என்ற எழுத்து வடிவத்தில் இருத்தல் வேண்டும்.*

பனுவலிற்கான கட்டுரைகளைத் தெரிவு செய்யும் முறை

பனுவல் வருடந்தோறும் வெளிவரும் கட்டுரைத் தொகுதியாகும். (refereed journal). *பனுவலுக்காக அனுப்பப்படும் எந்தவொரு கட்டுரையும் பனுவல் தொகுப்பாசிரியர் குழுவின் ஓர் அங்கத்தவரினதும் அவர்களால் தெரிவு செய்யப்பட்ட இன்னொருவரினதும் ஆலோசனைகளின்படி, திருத்தங்கள் இருப்பின் வழங்கப்பட்ட காலத்தில் அவ்வாறு செய்தல் கட்டுரையாசிரியர்களினது பொறுப்பாகும். கட்டுரையொன்று பனுவலிற்குச் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட பின்னர் அந்தக் கட்டுரையை வெளியிடப்படுமா, இல்லையா, திருத்தங்கள் செய்ய வேண்டியதாக இருப்பின் அது எவ்வாறானவை என்பது தொடர்பான தகவல்கள் பிரதான தொகுப்பாசிரியரால் உரிய எழுத்தாளர்களிடம் எழுத்து மூலமாக அறிவிக்கப்படும். இந்தச் செயற்பாடு தொடர்பாக மேலதிக விசாரணைகள் தேவையற்றவை.*

பனுவல் முகவரி :-

பிரதான தொகுப்பாசிரியர்,
பனுவல், சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனம்.
119, A, *கிங்ஸ்லி வீதி,*
கொழும்பு - 08

மின்னஞ்சல் :- Patithaeditor@yahoo.com

பனுவலிற்கான சகல கட்டுரைகளும் கேள்விகளும் மேற்குறிப்பிட்டுள்ள முகவரிகளுக்கு மாத்திரமே அனுப்பப்படவேண்டும்.

அட்டை வடிவமைப்புக் கருத்துரு :
தாமோதரம்பிள்ளை சனாதனன்

அட்டைப்படம் : வேள்விமடை – மாலை வைரவர் கோயில், கரந்தன்.
(புகைப்படம் : ஜீவரட்ணம் ஜெயதீஸ்)

கணனி எழுத்து வடிவமைப்பு, அச்சுப்பதிப்பு
கரிகணன் பிறிண்டேர்ஸ், இல.424, கே.கே.எஸ் வீதி,
யாழ்ப்பாணம்.

கொழும்பு
நிறுவனம்

பனுவல்

சமூக
பண்பாட்டு
விசாரணை