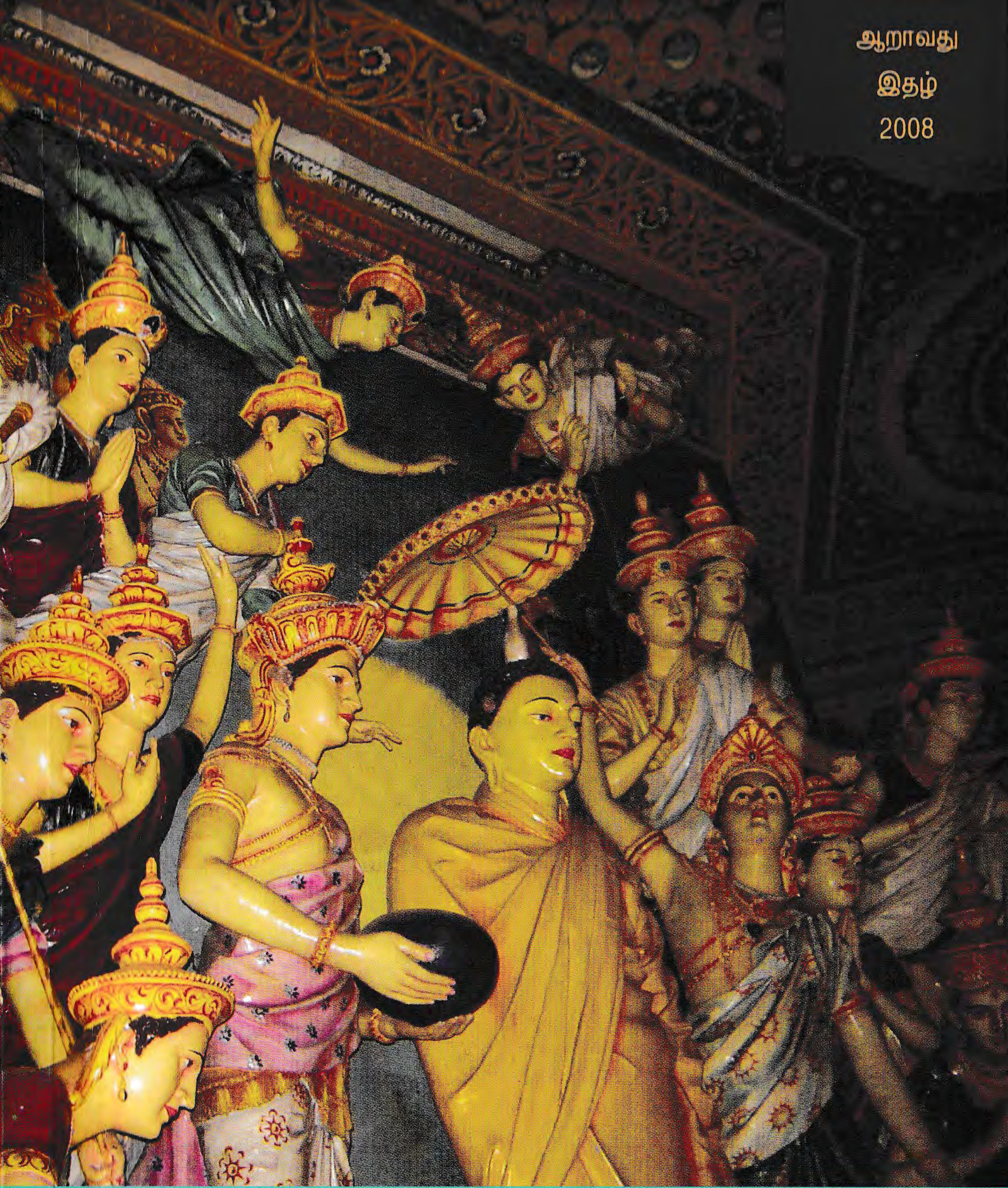


ஆறாவது
இதழ்
2008

ISSN 1391 - 9156

பனுவல்

சமூக
பண்பாட்டு
விசாரணை

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

தா.சனாதனன்,
பிரதான தொகுப்பாசிரியர் - பனுவல் (யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்)

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 சர்வதேசக் கலைஞர்களின் கூட்டிணைப்பின் வெளியீட்டுச் செயற்பாட்டின் ஒரு பகுதியாகும்.

நிதி அனுசரணை : கீவோஸ் நிறுவனம்.

பனுவல் [redacted]

சமூக
பண்பாட்டு
விசாரணை

ஆறாவது இதழ்
2008

சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான
கொழும்பு நிறுவனம்.

விலை: இலங்கை ரூபா 300/-

© கட்டுரைத் தொகுதி ஒன்று என்ற வகையில் அனைத்து உரிமைகளும் சமூக பண்பாட்டு விசாரணைக்கான கூட்டிணைப்பைச் சார்ந்தது. 2008.

© சகல மூலக் கட்டுரைகளினதும் உரிமை அந்தந்தக் கட்டுரைகளின் மூல ஆசிரியர்களுடையதாகும். 2008.

© சகல மொழிபெயர்ப்புகளினதும் உரிமை மொழிபெயர்ப்பாளர்களுடையதாகும். 2008.

வெளியீட்டு உரிமைகள் தொடர்பான சட்டரீதியான நிலைமைகள், கருத்துகளின் பரிமாற்றத்துக்கும், உரையாடலுக்கும் தடைகள், இடையூறுகள் ஏற்படக் காரணமாகலாம். எனவே, வெளியீட்டு உரிமை தொடர்பான **கருத்தியல் ரீதியான** நம்பிக்கையொன்று சமூக பண்பாட்டு விசாரணைக்கான கூட்டிணைப்பிடமில்லை. எனவே, இதில் உள்ளடக்கப்படும் எந்தவொரு கட்டுரையையும் கலந்துரையாடலுக்கு எந்த முறையிலும் பயன்படுத்த அனுமதி உண்டு.

விற்பனை உரிமை :

குமரன் புத்தக இல்லம்,
361, 1/2 டாம் வீதி,
கொழும்பு -12.
தொ.பே.இல: 011 2421388
மி.அஞ்சல்: kumph@sltnet.lk

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

உள்ளடக்கம்

நுழைவாயில் 01
பனுவல் ஆசிரியர்குழு

கிளத்தலும் நிகழ்த்தலும் :
திருவாய்மொழியிற் பக்தி நிகழ்த்தல் 05
– ந.கோவிந்தராஜன்

'பிறரை' உற்றுப்பார்த்தல் : லயனல் வென்ற்
மற்றும் டேவிட் பெயின்ரரின் ஓவியங்களில் ஆண்தேகம். 31
– தா.சனாதனன்

ஜா – எல பிரதேசத்தில் ஏற்பட்ட தமிழ் இந்து
அடையாள மாற்றத்தில் எவான்ஜலியன்
சமயச் செயற்றிட்டத்தின் தாக்கம் 51
– அனுஷ்கா ஹகந்தகம

பொசன்: 79
பின்–காலனிய இலங்கையில்
பௌத்த யாத்திரையின் அரசியல்
– ஜொனதன் எஸ். வால்டர்ஸ்

பனுவல் நூல் திறனாய்வு
திராவிடச் சான்று – எல்லிஸ்ும் திராவிடமொழிகளும் 113
– கி. நாச்சிமுத்து

Abiding by Sri Lanka : On Peace and Place and Post coloniality
(தேசப்பற்று : சமூக அறிவுசார் திறனாய்வு)
– காயத்திரிதேவி

கலைச் சொற்கள் 129

நுழைவாயில்

பனுவல் ஆசிரியர் குழு

உள்ளூர்ப் பல்கலைக்கழகங்களுக்குள் எல்லைப்படுத்தப்பட்டுள்ள எமது ஆய்வுசார் வெளியில் பண்பாட்டுக் கற்கை, கட்புலப்பண்பாடு, மற்றும் ஆற்றுகை அல்லது நிகழ்த்தல் கற்கை பற்றிய ஆய்வு அணுகுமுறைகள் இன்னும் முழு அளவில் விளங்கிக் கொள்ளப்படாமலும் கைக்கொள்ளப்படாமலும் உள்ளன. இவற்றுட் தலையாயது பண்பாடு என்பதற்கும், பண்பாட்டியல் கற்கை என்பதற்குமான வேறுபாடு சரிவரப் புரிந்து கொள்ளப்படாமையே இதற்குப் பிரதானமான காரணமாகும். இதனாற் பண்பாட்டியற் கற்கை எனும் பெயரில் திரும்பவும் வழமையாகப் பண்பாடு தொடர்பாகப் பேசப்படும் விடயங்களே கூறப்படுகின்றன. பண்பாட்டியற் கற்கை மானுடவியலில் தனது மூலத்தைக் கொண்டதெனினும், பண்பாட்டு மானிடவியலது கருத்தாடற் களமும், பண்பாட்டியற் கற்கையின் கருத்தாடற் களமும் ஒன்றல்ல. பண்பாட்டியற் கல்வி அடிப்படையிற் பண்பாட்டினுள்

நிலவும் அதிகாரப் பொறிமுறைகள் தொடர்பானது. இவ்வாறே சமூகவியல் பெரும்பாலும் விழுமியங்கள், பெறுமானங்கள் பற்றிய சனரஞ்சகக் கருத்தாடலினுள் சுருங்கிப்போய், சமூகவியலின் அடிப்படையையே துரதிர்ஷ்டவசமாகக் கேள்விக்குள்ளாக்கி விடுவதுடன், அது அதனோடு ஒட்டிய ஆனால் வேறுபட்ட அணுகுமுறைகளையுடைய சமூக அபிவிருத்தி, சமூகவேலை முதலான பிறதுறைகளில் இருந்து தன்னை வேறுபடுத்தும், அறிவியல்சார் புறவயப்பாட்டை இழந்த நிலையிலேயே எமது பல்கலைக்கழகங்களிற் கற்பிக்கப்படுகின்றது. இதனாற் பண்பாடும் அதுசார் பிற விடயங்களும் விருப்பு / வெறுப்பு, சரி / பிழை, நல்லது / கெட்டது ... போன்ற தரவேறுபாடுகளுக்குள்ளும், அவற்றின் தன்வயமானதும், மேலாதிக்கமானதுமான பார்வைகளுக்குமுள்ளேயே சிக்கியுள்ளன. பண்பாட்டின், காண்பியத்தின், அல்லது நிகழ்த்தலின் சமூக அரசியலைத் திரைவிலக்குதல், கேள்விக்குள்ளாக்குதல் என்பதற்குப் பதிலாக அவற்றைப்போற்றி வழிபடுதல் அல்லது நிந்தித்தல் என்பனவே ஆய்வு அணுகுமுறைகளாக மாறியிருப்பது எமது சமூகத்திற் கல்வி பற்றிய கருத்தாக்கத்திலும் அதன் வகிபாகத்திலும் வினா எழுப்பும் நிலையை உருவாக்கி யுள்ளது. எமது அறிவுசார் கலந்துரையாடலை விசாலிப்பதற்கும், பயனுள்ளதுமான தாக்கவும் திறந்த விமர்சனப்பார்வை மிகவும் தேவைப்படுகின்றது. கேள்விக்கு உட்படுத்தல் என்பது எந்தவிதப் புலமைசார் நடவடிக்கையினதும் அடிப்படையான இயல்பு என்பதை இந்தச் சந்தர்பத்திற் மீள ஞாபகமூட்ட வேண்டியுள்ளது.

பனுவலின் ஆறாவது இதழ், இரு தமிழ் மொழிமூலக் கட்டுரைகளையும், சிங்கள மற்றும் ஆங்கில மொழிகளில் எழுதப்பட்ட கட்டுரைகளின் இருமொழிபெயர்ப்புகளை யும் உள்ளடக்கி வெளிவருகிறது. கிளர்த்தலும், நிகழ்த்தலும் திருவாய்மொழியிற் பக்தி நிகழ்த்தல் என்ற கோவிந்தராஜனின் கட்டுரையானது, திருவாய்மொழி என்ற இலக்கிய வடிவத்தினுள் இயங்கும் நிகழ்த்தலியற் பண்பை நிறுவ முயல்கின்றது. நிகழ்த்தலைச் செயற்படக் கிளர்த்தல் என வரையறுக்கும் கட்டுரை, பக்தியை நிகழ்த்தல் அனுபவமாக வியாக்கியானிக்கிறது. மேலும் பக்திக்கும் நிகழ்த்தலுக்கு மான தொடர்பை உடல் சார்ந்தும், அனுபவம் சார்ந்தும் விளக்குகின்றது. இதற்குத் தந்திர மரபையும், பண்டைத்தமிழ் இலக்கியத்தின் “அகப்பொருள்” என்ற விடயத்தையும் ஆதாரமாகக் கொள்கிறார் கட்டுரையாளர்.

நிகழ்த்தல் என்பதை அதிகாரத்தைக் கட்டியமைக்கும் அல்லது விஸ்தரிக்கும் ஒரு திட்டமாகக் கொகென் இனம் கண்டுள்ளார். அந்தவகையில் இந்தப் பக்தி நிகழ்த்தல் குறுக்கீடு செய்யும், அல்லது மேலாதிக்கம் செய்யும் அல்லது பதிற்குறியாற்றும் பிற மரபுகள் என்ன என்ற கேள்வி இங்கு முக்கியமானது. அதேபோன்று, இந்நிகழ்த்தல் பண்பானது இலக்கியத்தின் வெகுசனப்பாட்டை எவ்விதம் அதிகரிக்கின்றது? இதன் நிஜமான நுகர்வோன் யார்? வேறுபட்ட நுகர்வோர்களின் வாசிப்பில் இந்தப் பனுவலில் நிகழும் நிகழ்த்தலியல் மாற்றங்கள் என்ன என்பது போன்றவை, இக்கட்டுரையில் இருந்து ஒருவருக்குள் மேற்கிளம்பும் பிற கேள்விகளிற் சிலவாகும். மேலும் தமிழ் அழகியற் என்பது சமஸ்கிருத இலக்கியத்தினுள்ளும், மேலைத்தேய அழகியல் கோட்பாடுகளினுள்ளும் பேசப்பட்டவற்றைத் தமிழ்க் கலை இலக்கியங்களுக்குள் தேடுதல் என்று சுருங்கிப்போயுள்ளது. இந்நிலையிற் கோவிந்தராஜனின் ஆய்வு புதிய ஆய்வுப்புலத்தையும், அணுகுமுறையைத் தமிழ் இலக்கியத்தினுள் திறக்கிறது.

லயனல் வென்ற் மற்றும் டேவிட் பெயின்ரர் என்ற இரு இலங்கைக் காண்பியப் படைப்பாளிகளின் படைப்புக்களில் உள்ள ஆண் தேகத்தை மையப்படுத்தியது சனாதனின் கட்டுரை. இது இத்தேகக் கட்டுமானங்களுக்குப் பின்னால் இயங்கும், காலனித்துவம் மற்றும் நவீனத்துவக் கருத்துநிலைகளையும், அழகியற் பெறுமானங்களையும் அதனாற் கட்டியமைக்கப்படும் பார்த்தல் என்ற செயற்பாட்டையும், இனம், வர்க்கம், பால் நிலை, பாலியல்பு என்பன சம்பந்தப்பட்டு ஆராய்கின்றது. பார்த்தல் என்பது பால்நிலைப்பட்டுக் கட்டமைக்கப்பட்டது என்ற அடிப்படையில், இந்த மேலாதிக்கக் கருத்தாடலினுள் அகப்படும் உள்ளூர் ஆண்தேகம் எவ்வாறு மாற்றத்திற்குள்ளாகின்றது என்பதை ஆராய்ந்து, உற்றுப்பார்தலினூடு “பிற” ஆண்களின் உடல்களிற் பெண்தன்மை ஏற்றப்பட்ட செயற்பாட்டையும் விளக்குகிறது.

கொழும்பின் புறநகர்ப்பகுதியான ஜா – எலப் பிரதேசத்தில் ஏற்பட்ட தமிழ் இந்து அடையாள மாற்றத்தில் எவான் ஜலியன் சமயச் செயற்றிட்டத்தின் தாக்கம்பற்றிய அனுஷ்கா கஹந்தகமவின் கட்டுரை இலங்கையிலும், இந்திய உப கண்டதிலும் மதமாற்றங்களின் அரசியல் என்பது மிகவும் சர்ச்சைக்குரிய உணர்ச்சிபூர்வமான ஒரு விடயமாக எழுந்துள்ளது. இவற்றில் அவ்வப்போது அரசுகளும், நீதிமன்றங்களும் வெவ்வேறு வழிகளிற் தலையிடும் அளவிற்கு இவ்விடயம் முக்கியமானதாக மாறியுள்ளது. எனவே, இது மதம் என்ற எல்லைக்கப்பால், தேசியவாதங்கள் கட்டியமைக்கும் அடையாளங்களைக் கேள்விக்குள்ளாக்கும் ஓர் அரசியல் சார்ந்த விடயமாக மாறியுள்ளது. மறுபுறத்தே இம்மத மாற்றங்கள் விளிம்புநிலை மக்களால்

எவ்வாறு புரிந்துகொள்ளப்படுகின்றன, அவர்களுக்கு முன்னைய மதங்களுள், மற்றும் இன அடையாளங்களும் வழங்காத ஒரு முகவர்த்தனத்தை வழங்குகின்றன என்பதை இக்கட்டுரை விளக்குகின்றது.

ஜொனதன் எஸ் வால்டர்ஸின், பொசான் : பின்காலனிய இலங்கையில் பௌத்த யாத்திரையின் அரசியல் என்ற கட்டுரையானது, அத்துடன் பின்காலனிய இலங்கையில் எவ்வாறு பௌத்தமதம் மற்றும் வரலாறு பற்றிய கருத்தாடலானது, சிங்களத்தேசியவாதம் பற்றிய கருத்தாடலுடனும் அதன் நாளாந்தச் செயற்பாடுகளுடனும் சம்பந்தப்பட்டது என்பதைத் திரை விலக்குகின்றது. இலங்கையிற் சிங்கள பௌத்த நாயகர்களில் ஒருவரான மகிந்த தேரர் எவ்வாறு நவீன சவால்களை எதிர்கொள்ளத் தொன்மத்திலிருந்து உயிர்ப்புப்பெற்று வரலாற்று நாயகனாக நிலைநிறுத்தப்பட்டார் என்பதையும் அரசியல்வாதிகளாலும், அரசினாலும், தொடர்புடகங்களாலும் அவ்வப்போது தொடர்ந்து வளர்த்தெடுக்கப் பட்டு, அவரைச் சூழப் புதிய சடங்குகள் உருவாக்கப்பட்டன என்பதனையும் கட்டுரையாளர் எடுத்துக்காட்டுகிறார். இதனூடு மகிந்தரும், அவருடைய பொசன் யாத்திரையும் ஒரு நவீன சிங்கள பௌத்தக் கண்டுபிடிப்பு என்பது கட்டுரையாளரின் வாதமாகும்.

இவ்விதழுக்கான நூல்விமர்சனங்களையும், கட்டுரைகளையும் எழுதியுள்ளவர் களுக்கும், மொழிபெயர்ப்பாளர்களுக்கும் எமது நன்றிகள். மொழி பெயர்ப்புக்களுக்கு அனுமதித்த கட்டுரை ஆசிரியர்களுக்கும் எமது நன்றிகள்.

கிளத்தலும் நிகழ்த்தலும் திருவாய்மொழியிற் பக்தி நிகழ்த்தல்

ந.கோவிந்தராஜன்

தமிழிலக்கிய வரலாற்றிற் பக்தி இலக்கியங்களுக்கான இடம் அழுத்தமான ஒன்றாகும். பல்லவர் காலம் தொடங்கிய இந்தப் பக்தி இயக்கம் (வையாபுரிப்பிள்ளை1988 : 72-74), மிக விரிவான ஆய்வுக்குரிய கலாச்சாரக் கூறுகளை மாற்றியும், புதுக்கியும், புதுப்பித்தும் வந்திருக்கின்றது. இலக்கியம் இதற்கு வலுவான சான்றாக நிற்கின்றது. இலக்கியத்தின் ஊடாக நமக்குக் கிடைக்கின்ற உரைகள், வியாக்கியானங்கள் போன்றவை ஒரு நிலையில் அவற்றைச் செழுமைப்படுத்தியும், மற்றொரு நிலையில் மூலத்தின் உள்ளார்ந்த உண்மைத்தன்மை இதுதான் என்று விவாதித்தும் வந்திருக்கின்றன. பக்தி இலக்கியமும் அதற்காக விரிவாகவும், அதே சமயத்தில் நுண்மையான மத – தத்துவக்கருத்துக்களை அதிலிருந்து வெளிப்படுத்தவேண்டும் என்ற நோக்கத்தோடும் எழுதப்பட்ட உரைகளும் சேர்ந்த நிலையிலேயே பெரும்பாலும் உள்வாங்கப்படுகின்றன. இதற்குத் தென்னிந்திய – தமிழ் வைணவம், தகுந்த சான்றாக விளங்குகிறது. தென்னிந்திய – தமிழ் வைணவத்தின் அடிநாதமாக நாலாயிரத் திவ்வியப் பிரபந்தம் விளங்குகிறது. நாலாயிரம் தொகுக்கப்பட்ட நிலையிலும் வைணவ மதக் கோட்பாடு உள்வாங்கப்பட்டுள்ளது (சீனிவாசன் 2001 : 66 – 68). பக்தி இலக்கியத்தின் ஆழமான அனுபவச் செழுமைக்கு நாலாயிரம் மிகச் சரியான எடுத்துக்காட்டு எனலாம். அந்நாலாயிரத் திவ்வியப் பிரபந்தத்தினுள் மிகமுக்கியமான இலக்கியமாகத் திருவாய்மொழி போற்றப்படுகின்றது. அத்திருவாய்மொழியே கட்டுரையின் ஆய்வுப் பொருளாக எடுத்துக்கொள்ளப்படுகிறது. பக்தி என்னும் அனுபவத்தை ஒவ்வொரு பக்தி இலக்கியமும், ஒவ்வொருவிதமாக வெளிப்படுத்தியுள்ளது எனலாம். அந்த நிலையில், திருவாய்மொழி கட்டமைத்துக் காட்டும் இறை அனுபவம் இங்கு ஆய்வு விடயப்பொருளாகிறது. அனுபவத்தை எடுத்துக்கூறல் என்பது மட்டுமே பக்தி இலக்கியத்தின் அடிப்படைக் கூறாக விளங்குகின்றது. அந்த அனுபவத்தைக் கூறுவது என்பது இன்னொரு அனுபவ நிலைக்கு எடுத்துச்செல்கிறது.

கிளத்தலும் நிகழ்த்தலும்

திருவாய்மொழியில் மொத்தம் 1102 பாசுரங்கள் உள்ளன. இதனை இயற்றியவர் நம்மாழ்வார் ஆவார். ஆழ்வார் என்பது வைணவச் சொல்லாட்சி. ஆழ்வார் என்ற சொல்லுக்கு இறைவனின் கல்யாண (உயர்ந்த) குணங்களில் ஆழ்ந்தவர் என்று வைணவ உலகிற் பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. இவரது காலம் கி. பி. எட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதி என்று பொதுவாகக் கொள்ளப்படுகிறது (அருணாச்சலம் 2005 : 147 – 160), (மீனாட்சிசுந்தரன் 2000 : 100 – 101) (ஸ்சுவலபில் 1995 : 471–472). திருவாய்மொழி முழுவதிலும் கூற்றுகளாகப் பாடல்கள் அமைந்துள்ளன. தமிழ் இலக்கியப்பரப்பைப் பொறுத்தவரை, கூற்றுக்களாகப் பாடல்களை

அமைப்பது மரபு. சங்க இலக்கியக் கவிதைகள் முழுவதும், கூற்றுக்களாக அமைந்தவை. கூற்றுக்களாகப் பாடல்களை அமைப்பது தமிழ் இலக்கிய நெடும் வரலாற்றின் தொடக்கப் புள்ளிகளுள் ஒன்று. ஆனால், கூற்று என்பது வெறும் ஒரு செய்தியைத் தெரிவிக்கும் பேச்சு மட்டும்தானா என்கிற கேள்வி எழுகிறது. கூற்று என்பது கூறுகை [MTL 1080]. அதாவது ஒருவர் பேசுவதுபோல் அமைப்பது கூற்று எனப்படும். ஒருவர் ஒன்றைக் கூறுவது கூற்றாகிறது. இதைக் கிளத்தல் என்று கூறுவார்கள். கிளத்தல் என்பதற்குப் புலப்படக் கூறுதல் என்று பொருள் கூறப்படுகிறது [MTL 938]. ஒரு விடயம் புலப்படுதல் என்றால் வெளிப்படுதல் என்று பொருள் [MTL 2784]. கிளத்தல் என்பதன் வேர்ச்சொல் "கிள" என்பதாகும். "கிள" என்பதற்குத் தெளிவாக வெளிப்படுத்துவது, சிறப்பான ஒன்றைத் தெரிவிப்பது எனத் திராவிட வேர்ச்சொல் அகராதி பொருள் கூறுகிறது (DED 1677). மிகப் பழமையான இலக்கண நூலாகக் கருதப்படும் தொல்காப்பியம் கூற்றுப் பற்றி மிக விரிவாகவே பேசுகிறது. கூற்றில் வெறும் செய்திப் பரிமாற்றம் மட்டும் நிகழ்வதில்லை என்பதைத் தே. ஆண்டியப்பன், தொல்காப்பியக் கூற்றுகள் பற்றி ஆராயும்போது கூறுகிறார்.

> ஒரு கருத்தை அறிவிக்கும் கருவியே மொழி என்று பொதுவாக நினைப்பவர் உண்டு. ஆனால் அது பிற செய்திகளையும் வெளிப்படுத்தும் ஆற்றல் உடையது என்பதை மறந்து விடக்கூடாது. வேண்டுதல், அறிவுறுத்தல், வினவுதல், ஏவுதல், மாயம் செப்பல், சினங்கொள்ளல் என்னும் பல்வேறு குறிப்பும் மொழியிற் பிறப்பதுண்டு. கருத்து விளக்கத்திறன் மட்டுமின்றி உணர்வு வெளிப்பாட்டுத்திறனும் மொழிக்கு உண்டு. உரையாடலில் இருவரோ பலரோ பங்கு பெறுவதாற் கூற்று, பலபோது தனது பரிமாணத்தில் விரிவடைகிறது. இருவரிடையே நிகழும் தகவல் தொடர்பைவிடப் பலரோடு பேசும்போது பேச்சிற்கு ஒரு பரிமாணம் நிச்சயம் ஏற்படும். எனவேதான் தனிச் சொற்றொடர்களையே ஆராய்ந்துவந்த மொழிநூலார் இப்போது பேச்சுக் கூறுகளை ஆராய முன்வந்துள்ளார்கள். ஆஸ்டின் எனும் அறிஞரின் கருத்தை அடியொற்றிக் கூற்றுவினைக் கோட்பாடு என்பதை மொழிநூலார் உருவாக்க முனைகின்றனர். கூற்றுவினை எனும்போது கூற்றும் வினையும் என்று எடுத்துக்கொள்ள வேண்டும். ஒரு சொல்லில் ஆணையிடல், அறிவுறுத்தல், பேதமை ஊட்டல், இகழ்தல், தூண்டுதல், பாராட்டுதல், கலங்கியுரைத்தல் போன்ற செயற் கூறுகளும் இருக்கும். எனவேதான் சொல் என்பதிற் கிளத்தல் என்ற உட்கூறும் இருக்கிறது. அந்தச் செயற்பாடு வெற்றி பெறும்போது சொல்லாற்றலை, சொல்வன்மையை நினைக்கிறோம். ஒன்றைச் சொல்லும்போது எதிராளியும் ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டும். இல்லையெனிற் சொற்பயன் இல்லை. கேட்போர் நாம் கூறுவதை நம்பி நடைமுறைப்படுத்தும்போது சொற்பயன் பெரிதாகும் (தே.ஆண்டியப்பன் : 100) (அழுத்தம் இக்கட்டுரையாசிரியருடையது).

இந்நீண்ட மேற்கோள் இங்கு அவசியமாகிறது. கிளத்தலில் வெறும் செய்திப் பரிமாற்றம் மட்டும் அன்று, செயற்பாடும் இருக்கிறது. கூற்றும் வினையும் என்பது சிந்திக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று. கூற்றும் செயலும் என அது விரிவடைகிறது. அதாவது, செயற்படக் கிளத்தல் என்றாகிறது. கிளத்தலிற் செயற்பாடு வரும்போது கூற்றின் தன்மை கூர்மை உடையதாகிறது. நாம் எடுத்துக்கொண்டுள்ள திருவாய்மொழியும் கூற்றுக்களாக அமைந்துள்ளன. திருவாய்மொழி பக்தியை அடிப்படையாகக் கொண்டது. பக்தி என்பது தனி மனிதர்களுக்கு வாய்க்கின்ற ஓர் அனுபவம். அவ்வனுபவத்தைக் கவிதையிற் கூற்றுகளாக மட்டும்

நம்மாழ்வார் வைத்துவிடவில்லை என்று தெரிகிறது. பக்தி அனுபவத்தைத் தன் கவிதையில் செயற்படக் கிளக்கிறார் நம்மாழ்வார். அனுபவத்தைச் செயற்படக் கிளத்தல் என்பதை நாம் அனுபவத்தை நிகழ்த்திக் காட்டுதல் எனலாம். பக்தி அனுபவம் என்பது ஒரு சுவை என்றே (தொண்டரடிப்பொடியாழ்வார், திருமாலை–2) கூறப்படுகிறது. தமிழ்நாட்டின் இடைக்காலங்களில் இச்சுவையை மக்களுக்கு வழங்க பக்தி இயக்கங்கள் முயன்றிருக்கின்றன. இந்த அனுபவத்தை நிகழ்த்திக் காட்டியுள்ளார் நம்மாழ்வார் என்பதை இக்கட்டுரை நிறுவ முயல்கிறது. பக்தி அனுபவத்தை அதாவது தனக்கு மட்டும் கிடைத்த பக்தி அனுபவத்தை நிகழ்த்திக் காட்டுகின்ற மரபு இடைக்காலத் தமிழகத்தில் இருந்துள்ளது என்பதை இக்கட்டுரை கூறுகிறது. ஒரு கூற்றில் நிகழ்தல், தூண்டுதல், பாராட்டுதல் போன்ற செயற்கூறுகள் எவ்வாறு உள்ளனவோ, அதுபோலத் திருவாய்மொழியில் ஆழ்வார் கூற்றுக்களிலும் பக்தி படிநிலை செயற் கூறுகள் உள்ளன. கூற்றிலே இப்பக்தி செயற்கூறுகள் வெளிப்படுகின்றன. அப்போது திருவாய்மொழி கிளத்தலும் நிகழ்த்தலுமாய் அமைகின்றது. நிகழ்த்தல் இவ்விடம் பரந்த பொருளைப் பெறுகின்றது. பக்தி செயற்கூறுகள் நிகழ்த்தப்படுகின்றன. இங்கு சற்று விரிவான விளக்கம் தேவை. ஒரு தனிமனிதனுக்கு ஏற்படும் பக்திச் செயற் கூறுகள் என்னென்ன என்பதைக்காட்டி நிற்பது அவர் படைத்த இலக்கியம்தான். இப் பக்திக் கூறுகளை நாம் வரையறுக்கும்போது அதன் ஆழத்தையும் பரந்த தன்மையையும் புரிந்துகொள்ள முடிகிறது. இவ்வரையறுப்புகள் அதற்குரிய இலக்கணமுமாகின்றன. நம்மாழ்வாரின் பாடல்கள் இங்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டுள்ளன. அதாவது, அவரது அனுபவங்கள் எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டுள்ளன. இவருடைய அனுபவங்கள் பொது நிலையில் அமைவதில்லை. தனி நிலையில் அமைந்து விடுகின்றன. அவருடைய பக்திக் கூறுகள் எவ்வாறு திருவாய்மொழியில் பரக்கப் பேசப்பட்டுள்ளனவோ, அந்த அளவிற்கு அதன் முக்கியத்துவம் வலுவுடையதாகின்றது. இந்தக் கட்டுரை அதை எடுத்துப் பேச முனைகிறது. நமக்குக் கிடைக்கும் "திருவாய்மொழி" என்னும் இலக்கியம் பக்திக் கூறுகளைக் கூறுகின்றது. முழுமையான வாசக நிலையில் பக்தி அனுபவங்கள் எவ்வாறெல்லாம் வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளன என்பதைக் காட்டுவதாகவே இவ்விலக்கியம் அமைந்துள்ளதாகத் தெரிகிறது. அந்த வகையில் இவ்வனுபவத்தினை நாம் ஆராயும்போது பக்தி என்பது வெறும் உணர்வு மட்டுமல்ல, அது ஒரு செயற்பாடு என்று தெரிகிறது. திருவாய்மொழியின் மையக்கருத்தான பக்தி என்பது கருத்து நிலை, தத்துவ நிலை, உணர்வு நிலை என்பனவற்றைக் கடந்து அது நிகழ்த்து நிலைக்கு உரியது என்பதே இக்கட்டுரையின் மொழிவாகும். பக்தி என்பது வாய்ப்பாடுகளாகவும் மெய்ப்பாடுகளாகவும் வெளிப்படுகின்றது. இந்த வாய்ப்பாடுகளும் மெய்ப்பாடுகளுமே நிகழ்த்துநிலை அம்சங்களாக இக்கட்டுரையில் இனங்காணப்படுகின்றன. இவ்விரண்டு அம்சங்களே பக்தியின் விரிவாகக் காணப்படுகின்றன. பக்தி என்பது ஒரு நிகழ்த்தல் என்ற அடிப்படையில் இக்கட்டுரை ஆராய்கிறது. நிகழ்த்தல் என்பதற்குப் பல்வேறு விளக்கங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. நிகழ்த்தல் என்பது எதையும் திறம்பட எடுத்துச் சொல்லுதல் என்று விளக்கப்படுகிறது (கப்ஷன் 1995 : 479). நிகழ்த்தலைக் கலாசாரத்தின் வெளிப்பாடு என்று ஸ்டுவர்ட் ப்ளாக்பர்ன் கூறுகிறார். தமிழகத்தின் வாய்மொழி மரபை (வில்லுப்பாட்டு மரபு) ஆராய்ந்த அவர், நிகழ்த்தல் என்பது பண்பாட்டு வடிவம் என்கிறார். அவர் இரண்டு நிலைகளில் நிகழ்த்தலைப் பிரித்து ஆராய்ந்துள்ளார். அறிதல் முறை – அதாவது, நிகழ்த்து

அல்லாத நிலை, இயங்கு (போக்கு) நிலை என்ற இரு பகுப்புகளில் விளக்க முயன்றுள்ளார் (ப்பிளாக் பர்ன் 1987 : 137 – 209, 1986 : 167– 194). நிகழ்த்தல் சமீப காலங்களில் நாட்டுப்புற கலைகளில் அதிகம் பேசப்பட்டு வருகின்ற ஒன்றாகும் (பேர்மன், சாள்ஸ் எல். பிறிக்ஸ் 1990 : 59–88). ஆனால், இங்கு கவிதையில் அனுபவம் வெளிப்படும் விதத்தை நாம் ஆராய்கிறோம். ஆக, கவிதையில் நிகழ்த்துதல் என்பது என்னென்ன நிலைகளில் அமைகின்றது என்பதைக் காணவேண்டும். திருவாய்மொழியிற் பக்தி நிகழ்த்தப்படுவதற்குக் காரணம் என்ன என்பதையும் ஆராய வேண்டும். ஒரு இலக்கியத்தின் பிரதான விடயம் அனுபவமாக இருத்தல் கவனத்திற்குக்குரிய ஒன்று. தேவையற்ற வர்ணனைகள் அதிற் கிடையாது. இலக்கியத்தின் நோக்கம், பக்தியைப் புலப்படக் கூறி மக்களை அதற்கு ஆட்படுத்தல். இதற்கு நிகழ்த்துதல் பயன்படுகிறது. இங்கு அனுபவத்தை நிகழ்த்தி உணரவைத்தல் என்று பொருள் விரிகிறது. கேட்போரையும் அவ்வனுபவத்திற்குள் கொண்டுவர முயற்சி செய்தல் என்ற நிலையைப் பக்தி இலக்கியங்களில் நம்மால் காணமுடியும். ஒருவர் அனுபவத்தை இன்னொருவர் எவ்வாறு பெறமுடியும் என்ற விவாதத்தை முன்வைக்கிறார், தொல்காப்பிய மெய்ப்பாட்டியலுக்கு உரை எழுதிய பேராசிரியர். அவர் மெய்ப்பாட்டின் இருவகை நிலன்கள் பற்றி பேசும்போது பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

> இருவகை நிலன் என்பன உய்ப்போன் செய்தது காண்போர்க் கெய்துதலன்றோ வெனின் சுவை என்பது ஒப்பினானாய பெயராகலான் வேம்பு சுவைத்தவன் அறிந்த கைப்பு அறிவினை நாவுணர்வினால் பிறன் உணரான். இவன் கைப்புச் சுவைத்தானெனக் கண்ணுணர்வினான் அறிவதன்றி அதுபோல அச்சத்துக்கு ஏதுவாகிய ஒரு பொருள் கண்டு அஞ்சி ஓடி வருகின்றான் ஒருவனை மற்றொருவன் கண்டவழி இவன் வள்ளெயிற்றரிமா முதலாயின கண்டு அஞ்சினானென்றறிவதல்லது வள்ளெயிற்றரிமாவினைத் தான் காண்டல் வேண்டுவதன்று, தான் கண்டானாயின், அதுவும் சுவையெனவேபடும். ஆகவே, அஞ்சினானைக் கண்டு நகுதலுங் கருணை செய்தலும் கண்டோர்க்குப் பிறப்பதன்றி அச்சம் பிறவாதாகலான் உய்ப்போன் செய்தது காண்போனுய்த்த அறிவின் பெற்றியாற் செல்லாதாகலின் இருவகை நிலமெனப்படுவன சுவைப்பொருளுஞ் சுவைத்தோனுமென இருநிலத்தும் நிகழுமென்பதே பொருளாதல் வேண்டும் என்பது (தொ.மெய்ப்பாட்டியல். 1 உரை).

அதாவது சுவையைப் பொறுத்தவரை இரண்டு நிலைகளன்கள் உண்டு. இருவகை நிலன்களாகச் சுவைக்கப்படு பொருளும், அதனைச் சுவைக்கும் பொறிகளின் சுவையுணர்வும் நிற்கின்றன. வேம்பு என்கிற சுவைக்கப்படு பொருளும், அதனைச் சுவைக்க வேண்டிய நாக்கு என்னும் பொறியும் தனித்தனியாக நின்றால் கைப்புச்சுவை பிறக்காது. அதேபோன்று அச்சத்துக் காரணமான புலி போன்ற மிருகங்களும், அதனைக் காணும் கண்ணும் தனித்தனி நிற்கும்போது அச்சம் என்கிற சுவை பிறக்காது. இரண்டும் சேர்ந்தாற்றான் அச்சம் என்கிற சுவை பிறக்கும். வேம்பு சுவைத்தவனின் கைப்பு உணர்வினை மற்றவன் அவனுடைய நாவினால் உணரமுடியாது. அதேபோல, புலியைக் கண்டவனின் அஞ்சத்தை இன்னொருவன் பெற முடியாது என்று பேராசிரியர் விளக்கியுள்ளார். அவரைப் பொறுத்தவரை சுவைக்கப்படும் பொருளும், அதனைச் சுவைக்கும் பொறிகளின் சுவை உணர்வுமே இருவகை நிலன்களாகும். அனுபவிப்பவனுடைய அனுபவம் காண்பவர்க்கு எய்துதல் என்பது இருவகை நிலன்களாகாது

என்கிறார். ஒருவன் அனுபவத்தை இன்னொருவன் அனுபவித்தாலன்றி எய்துதல் முடியாது என்பது அவர் கருத்து. பேராசிரியர், வேறு புதிய இலக்கிய, பண்பாட்டுத் தளத்தை வரைகிறார். இவரது காலம் கி.பி. 13 நூற்றாண்டு என அறியப்படுகிறது (ஸ்சுவலபில்1995 : 542). இது ஒரு நீண்ட விவாதப் பொருளாக இருந்து வந்துள்ளது எனத் தெரிகிறது. நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழி பேராசிரியரின் கருத்துக்கு எதிராக நிற்கிறது. அனுபவம் மட்டுமே பாடுபொருளாகயிருக்கும் ஒரு இலக்கியத்தில், அதன்பயன் என்னவாக இருக்கமுடியும்? அந்த அனுபவம் காண்பவர்க்கு எய்துதல் என்பதே அதன் நோக்கமாக இருக்கமுடியும். அனுபவத்தை எடுத்துக்கூறுதல் என்ற தளத்திலிருந்து அதை நிகழ்த்திக் காட்டுதல் என்கிற தளத்திற்குத் திருவாய்மொழி செல்கிறது. பேராசிரியரின் வாதம் பொதுவானது என்றாலும், அந்த வாதத்தை எதிர்த்து நிற்கும் தன்மை படைத்த இலக்கியங்கள் உண்டு என்பதே நாம் பெறுவது. உடலின் செயற்பாடுகளை நம்மாழ்வார் பரக்கப் பேசுவதன் மூலம், நாம் எடுத்துக் கூறுதல் என்ற தளத்திலிருந்து நிகழ்த்திக் காட்டுதல் என்கிற தளத்திற்குச் செல்வதைக் கவனிக்க முடியும். மேலும் ஒன்றைக் கவனிக்கவேண்டும். கூற்று மட்டும் நிகழும் இடங்கள் உண்டு. அவ்வகையான பாடல்களில் செயல்பாடுகள் குறைவு. ஆனால், கூற்றே ஒரு நிகழ்த்து நிலையில் அமைவதை நாம் கவனிக்கவேண்டும். பக்திக் கூற்றுகளும் நிகழ்த்துதலில் ஒன்றாக அமைகின்றன. கூற்றுக்கு நிகழ்த்து நிலை ஆற்றல் உண்டு (பேர்மன் 1975: 290–311 ; வொலி 1992: 275–30). இலக்கிய வரலாற்றின் மிகப்பெரும் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தி நிற்கும் இலக்கியமாகவே இத்திருவாய்மொழி திகழ்கிறது. இறை அனுபவம், அந்த அனுபவத்தைக் காண்போர் எய்தவேண்டும். எய்துதலுக்கு எடுக்கும் முறைதான் நிகழ்த்துதல் என்று இங்கு விவாதிக்கப்படுகிறது. சுவைக்கப்படும் பொருள் பக்தி; சுவைக்கும் பொறி ஆழ்வார். இந்தப் பக்தி என்னும் சுவையுணர்வைப் பார்ப்போனும் சுவைக்க வேண்டும் என்ற தளத்திலிருந்து திருவாய்மொழி எழுதப்பட்டதாகவே எண்ணவேண்டியுள்ளது. பார்ப்போன் சுவைக்க திருவாய்மொழி நிகழ்த்தலைக் கைக்கொள்கிறது என்று நாம் அறியலாம். அனுபவித்தவன் (உய்ப்போன்) அதை நிகழ்த்தி, பார்ப்போனை உணரவைத்தல் என்ற இரண்டு நிலைக்களன்களில் திருவாய்மொழி செயற்படுகிறது.

திருவாய்மொழியைப் பொறுத்தவரை, ஆழ்வார் வெறும் கிளக்கும் இடங்களும் உண்டு. கிளத்தலும் நிகழ்த்தலும் அமைகின்ற இடங்களும் உண்டு. கிளத்தல் மட்டும் அமையும் இடங்கள் தனித் தொகுநிலையில் நிற்கின்றன. கிளத்தலும் நிகழ்த்தலும் அமையும் இடங்கள் வேறு தனித் தொகுநிலையில் நிற்கின்றன.

ஆழ்வார் நிகழ்த்துபவர்

திருவாய்மொழி நிகழ்த்துதல் என்ற நிலையில் அது கட்டமைத்துக் கொள்பவை பற்றிச் சிறிது நோக்க வேண்டும். திருவாய்மொழியை நோக்கும்போது நிகழ்த்துபவர், நிகழ்த்தல் அவையோர் என்று மூன்று தளங்களை நாம் பெறமுடியும். முதலாவதாக நிகழ்த்துபவர். இவரைச் சுற்றித்தான் அனைத்தும் கட்டமைக்கப்படுகிறது. நிகழ்த்துபவர் கட்டமைத்துக் கொள்கிறார் எனலாம். இது இரண்டு நிலைகளில் நிகழும். அவை சுயத்தை நிகழ்த்துதல், மற்ற ஒன்றாகப் பாவித்து நிகழ்த்துதல். சுயத்தை நிகழ்த்துதல், என்பது

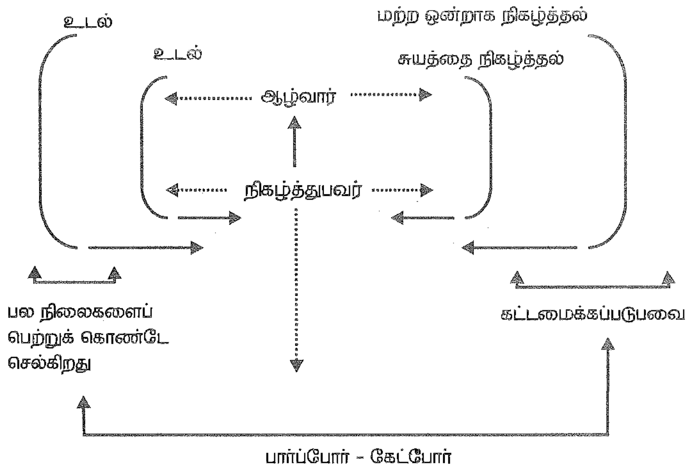
சுயவரலாற்றை நிகழ்த்துதல். இது நடிப்பல்லாத ஒன்று (கொறன் : 2007 : 59). ஆனால், திருவாய்மொழியைப் பொறுத்த அளவிலே சுயத்தை நிகழ்த்துதலே மேற்கூறிய இரண்டு நிலைகளிலும் அமைகிறது. இது கவனிக்கத்தக்க ஒன்றாகும். சுயத்தை நிகழ்த்த "பாவித்தல்" ஏன் என்ற கேள்வி எழுகிறது. சுயத்தை நிகழ்த்துதலே மற்ற ஒன்றான நிலையில் திருவாய்மொழியில் வருகிறது என்பது அழுத்தம் பெறவேண்டிய ஒன்றாகும். அதாவது "நடிப்பல்லாத ஒன்றை நடித்தல்" திருவாய்மொழி இந்த நிலையில் தனிச்சிறப்பு மிக்கது.

இரண்டாவதாக, நிகழ்த்துபவரின் செயற்பாடுகள், அவரது உடல் மூலம் வெளிப்படுகிறது என்பது திருவாய்மொழியை ஆராயும்போது தெரிகிறது. உடலின் மாற்றங்கள் மட்டுமே திருவாய்மொழியில் பரக்கப் பேசப்பட்டுள்ளது. இது உய்ப்போன் செய்தது. இங்குதான் நிகழ்த்தல் என்கிற கூறு விளக்கமாகத் தெரிகிறது. பக்தியின் வெளிப்பாடு உடலின் மூலமாக நிகழ்கிறது. ஆழ்வாரின் உடல், பக்தியை நிகழ்த்த, மிக்க துணையாய் நிற்கின்றது. இங்கு, நிகழ்த்துபவரின் உடல் பெறும் பங்கு அவசியமான ஒன்றாகிறது. பக்தி இலக்கியங்களில் இது சிறப்புக்குரிய இடத்தைப் பெற்றுத் திகழ்கிறது. நிகழ்த்துபவரின் "சிறப்பான உடலுக்கும்" அவ்வுடல் வெளிப்படுத்தும் "பண்பிற்கும்" இடையே ஒரு இழுவிசை செயற்படுகிறது. அந்த இழுவிசை மானுடவியல் முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகிறது. அது நிகழ்த்துதலுக்கு ஒரு தனிச்சிறப்பைக் கொடுக்கிறது. இந்த இழுவிசை நிகழ்த்துக்கலையில் உடல்சார்ந்த தன்மையை உருவாக்குகிறது. மேலும் பார்வையாளர்களின் கவனத்தை எழுப்பி ஒரு இணைப்பை ஏற்படுத்துகிறது (லிசிற் 2008 : 76 – 77). அந்த வகையில் திருவாய்மொழியைப் பாடிய நம்மாழ்வாரின் பக்தி அனுபவங்கள் உடலின் மூலமே வெளிப்படுகிறது. உடல்படும் பாடே பார்வையாளர்களை உருவாக்குகிறது. அதாவது, திருவாய்மொழி என்னும் இலக்கியத்தின் நிகழ்த்துதல் உடலின் மூலம் பார்வையாளரை உருவாக்கி இணைக்கிறது எனலாம். திருவாய்மொழியில், உடல் என்பது பல நிலைகளைப் பெற்றுக் கொண்டே செல்கின்றது. உடலே இங்கு கூற்றுக்களாகிறது. கூற்றும் செயற்பாடும் என்பது திருவாய்மொழியில் அனுபவப் பேச்சுக்களும், உடல் நிலையும் என்றே அமைகின்றன.

மூன்றாவதாக, ஆழ்வார் நிகழ்த்தலில் பார்வையாளர்களின் இடம் முக்கிய பங்கு வகிக்கின்றது. ஆழ்வாரால் உருவாக்கப்படும் வெளி அடிப்படையிற் பார்வையாளர்களைப் பெரும்பான்மையாகக் கொண்டதாக அமைகிறது. நிகழ்த்துதலில் வெளியும் இடமும் வெவ்வேறு பொருள் பெறுகின்றன. இடம் என்பது நிலைபெற்ற, நிர்ணயிக்கப்பெற்ற, தயார் செய்யப்பட்ட ஒன்று. வெளி என்பது அதற்கு நேர்மாறானது. நிர்ணயிக்கப் பெறாத, அங்கங்கு உருவாக்கப்படும் ஒன்று. வெளி என்பது "விடுதலைச் செயற்பாடு" என்று கருதப்படுகிறது. வெளிச் சுதந்திரத்தைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிறது (கொறன் 2007 : 1000). மேலும், நிகழ்த்துபவருக்கு வெளி என்பது அடிப்படையில் **"இயங்குகின்ற அழகியல் உணர்வு"** என்று கூறப்படுகிறது. பார்வையாளருக்கும் அது **"இயங்குகின்ற அழகியல் உணர்வு"**தான். அதாவது, நிகழ்த்துபவரிடம் இயங்கு அழகியலை அடையாளம் காணுகின்ற உணர்வு. மேலும், பார்வையாளருக்கு வெளி என்பது இயல்பான அமைப்பு. இந்த அமைப்பு நிகழ்த்துபவரால் பின்னப்பெற்ற ஒன்றாக அமைகிறது (கொனன்செல், லோறி வுல்வ 2001 : 160).

திருவாய்மொழியைப் பொறுத்தவரை வெளி என்பது ஒற்றைத் தன்மை கொண்டது அல்ல. நம்மாழ்வாரால் அப்போதைக்கப்போது உருவாக்கப்படும் ஓர் இயங்கு அழகியல் உணர்வு. இது நிலைபெற்ற ஒன்றாகவும், அதே நேரத்தில் தொடர்ந்து நகர்ந்து கொண்டிருக்கின்ற ஒன்றாகவும் அமைகின்றது. ஆழ்வார் கட்டமைக்கும் வெளிக்குள் அவர் மட்டுமே உள்ள இடங்களும் உண்டு. தானே பலவாக நிற்கின்ற இடங்களும் உண்டு.

தான் மட்டும் உள்ள இடங்களும், தானே பலவாக நிற்கின்ற இடங்களும் பார்வையாளர்களுக்காக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டவை. உடல்நிலைக்கு அடுத்துப் பாடுபொருள் ஆழ்வாரையும் பார்வையாளரையும் இணைக்கின்ற இன்னொரு கண்ணியாக உள்ளது. பாடுபொருள் கிளத்தல், நிகழ்த்தல் என்கிற நிலைகளில் அமைகின்றது. நிகழ்த்தலிற் பாடுபொருள் மையம் முக்கியமான ஒன்று. அதுவே பார்வையாளருக்கும் நிகழ்த்துபவருக்கும் ஒரு பிணைப்பை ஏற்படுத்த முயல்கிறது என்று கூறப்படுகிறது (பேஜர் கிவோனா பி. டெல் நீக்ரோ 2002 : 72), (கொறன், 2007 : 57). திருவாய்மொழியைக் காணும்பொழுது அது ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் "பார்ப்போர் அவை" பல தரப்பட்டதாய் விளங்குகிறது. பக்திப் பாடல்களே இணைப்புகளின் கவிதை என்பதை நாம் மனத்திற் கொள்ளவேண்டும் (கற்லர் 1987 : 19 – 38). மேற்கூறியவற்றை நாம் பின்வருமாறு சுட்டலாம்.



பக்தி அனுபவமும் நிகழ்த்தலும்

வரையறுத்து அறியப்பட்ட நிகழ்த்துக் கூறுகள், திருவாய்மொழியில் அமைந்த விதமும், அது நமக்குக் கட்டமைத்துக் காட்டும் பண்பாட்டு நுண்புரிதலும் ஆராயப்பட வேண்டியவை. பொதுவாகப் பக்தி இலக்கியத்தின் மையப்பாடுபொருள் பின்வருவனவற்றைப் படிநிலைகளாகக் கொண்டு விளங்கும்.

1. இறைவன் தானே வந்து பக்தனை (பாடுபவர்) ஆட்கொண்ட விதம்.
2. இறைவனிடம் கலந்ததால் ஏற்பட்ட அனுபவம்.
3. அனுபவத்தால் ஏற்பட்ட மாற்றம்.
4. அதைப் பிறரிடம் பகிர்ந்து கொள்ளுதல்.
5. தனக்கு ஏற்பட்ட இறை அனுபவத்தை எடுத்துக்கூறி, இறைவனிடம் உலகத்தவரை ஐக்கியமாக்க முயற்சி செய்தல்.

திருவாய்மொழியில் ஆழ்வாருக்கு இறைவனிடம் ஏற்பட்ட அனுபவமும், அதை வெளிப்படுத்தும் விதமும், (மற்றவர்களிடம் பகிர்ந்துகொள்ளும் விதமும்) கருத்துக்குரியதாகிறது.

திருவாய்மொழியில் ஆழ்வார், இறைவனிடம் ஏற்பட்ட அனுபவத்தை இரண்டு நிலைகளிலே பாடுகிறார். அவை:

1. தன்னைத் தானே மொழிதல்.
2. தன்னை (தானே கட்டமைத்துக் கொண்ட) பிறரில் வைத்து மொழிதல்.

இவ்விரண்டு விடயங்களே கவனத்துக்குரியதாகிறது. திருவாய்மொழியில் இவை அமைந்த விதம் குறித்து ஆராய்வோம்.

தன்னைத் தானே மொழிதல்

ஆழ்வார் ஆழ்வாராகவே இருந்து பாடுவது நேரடியான கூற்றுக்களாக அமைக்கப்பட்டுள்ளன. வியாக்கியானக் கர்த்தர்கள், "தன்னைத் தானே மொழிதல்" என்பதை "தானான தன்மை" என்று அழைப்பர் (சுப்பு ரெட்டியார், 1997 : 444 , 445). அவர்கள் தானான தன்மையை ஒரே நிலையில் வைத்துப் பார்த்துள்ளனர். தானான தன்மை, அடிப்படையில் பக்தன் என்ற நிலையை எடுக்கிறது என்பதே பொதுவான கருத்து. திருவாய்மொழியை நன்கு ஆராய்ந்தோமேயானால், இதிலிருந்து மாறுப்பட்டு நிற்பது தெரியும். அதில் இரண்டு நிலைகள் உண்டு.

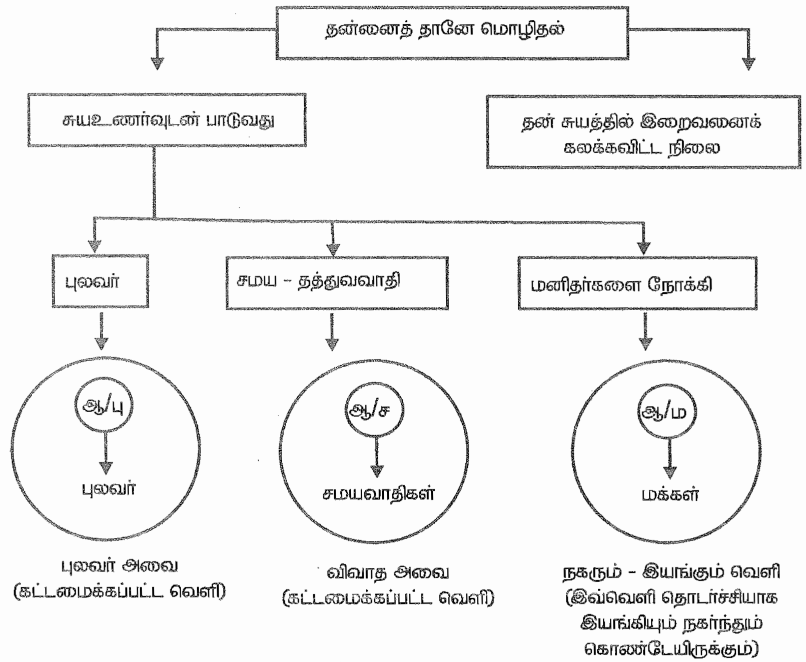
1. சுய உணர்வுடன் பாடுவது.
2. தன் சுயத்தில் இறைவன் கலந்த நிலை (அ) கலக்கவிட்ட நிலையிற் பாடுவது.

இப்பகுப்பை நாம், ஒரு திருவாய்மொழி, யாரை நோக்கிச் சுட்டுகிறது என்பதிலும், எந்த வெளியை அந்தத் திருவாய்மொழி கட்டமைத்துக் கொள்கிறது என்பதிலும் உள்ள நிலைகளைக்கொண்டு பெறலாம்.

சுய உணர்வுடன் பாடுவது மூன்று தளங்களில் இயங்குகிறது.

1. தான் புலவராக இருந்து பாடுவது. (3-9-6) (3-9-9) (4-5)
2. தான் தத்துவவாதியாக சமயவாதியாக, இருந்து பாடுவது. (4-10)
3. சக மக்களை நோக்கிப்பாடுவது. (2-5-8)(2-8)(3-6-9)(2-10)

இந்த மூன்று தளங்களிலும் அதற்கான வெளியை ஆழ்வார் கட்டமைக்கிறார். திருவாய்மொழியில் இந்நிலைப்பட்ட பாசுரங்களை நாம் பின்வருமாறு சுட்டலாம்.



ஆ-ஆழ்வார், பு - புலவர், ச- சமயவாதி / தத்துவவாதி, ம - மக்கள்

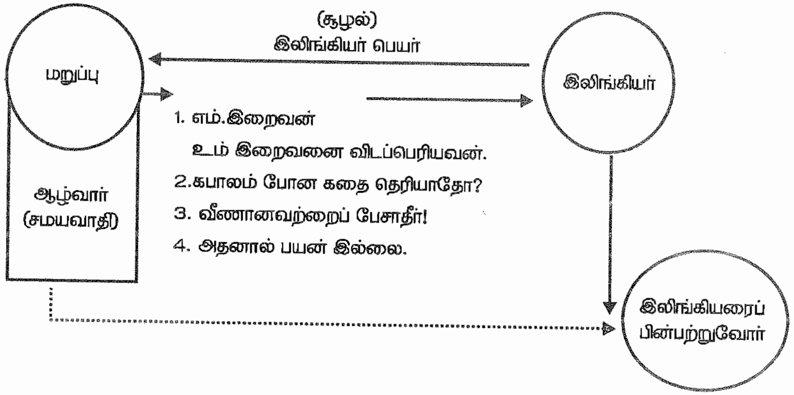
மேற்குறித்த சுட்டுப்படம் திருவாய்மொழியிற் கட்புலனாகாத நிகழ்த்துக் கூறுகளைக் காட்டுகிறது. இதை நாமே வகுத்துப் பெறுகிறோம். மூன்று வெளிகளிலும் பற்பல பாடு பொருள்கள் காணப்படுகின்றன. அதாவது, இங்கு வெளியைக் கூற்றுகளும் கூற்றுக்களில் அமைந்த பாடுபொருளும் கட்டமைக்கின்றன.

நாம் ஒன்றை இங்கு கவனிக்கவேண்டும். இங்கு நிகழ்த்தல் என்பது பெரும்பான்மையாக அமைவதில்லை. கிளத்தல் மட்டுமே அமைகின்றது. தன்னைத்தானே மொழிதல் என்ற நிலையில் அமைந்த பாசுரம் ஒன்றை எடுத்து ஆராய்வோம். இங்கு நிகழ்த்தல் இல்லை. ஆனால் அது கட்டமைக்கும் வெளி கவனத்திற்குரிய ஒன்றாகிறது.

பேசநின்ற சிவனுக்கும் பிரமன் தனக்கும் பிறர்க்கும்
நாயகன் அவனே கபால நன்மோக்கத்துக் கண்டு கொண்மின்
தேச மாமதில் சூழ்ந்து அழகாய் திருக்குருகூர் அதனுள்
ஈசன்பால்ஓர் அவம் பறைதல் என்னாவது இலிங்கியர்க்கே (4-10-4)

சிவன், பிரமன் மற்ற (எல்லாத்) தேவர்கள் எனப் பேசப்படுகின்றவர்களுக்குத் தலைவன்: என் இறைவன் ஆவான். இதனைக் கபாலம் விடுபட்ட கதையினால் தெரிந்து கொள்ளுங்கள் (ஒரு புராணக் கதையைச் சுட்டுகிறார்). "பெரிய மதில்கள் சூழ்ந்து அழகாக

உள்ள திருக்குருகூர் என்னும் தளத்தில் உள்ள ஈசன்மேல் பயனில்லாத சொற்களைக் கூறுதலால் என்ன ஆகப்போகிறது இலிங்கியர்களே?" என்பது இப்பாடலின் பொருள். இலிங்கியர்கள், லிங்கவாதிகள் என்று அழைக்கப்படும் மதத்தினர். இங்கு ஆழ்வார் ஒரு கருத்தை மொழிகிறார். இலிங்கியர்கள் திருக்குருகூர் திருமால்மீது அவம் பேசுகின்றனர். அதைக் கண்டிக்கும் விதமாக, ஆழ்வார் பாடுகிறார். இலிங்கியர்களின் செயலே இப்பாட்டிற்கான சூழல்.



இப்பாடல் இலிங்கியர்களை நோக்கிப் பாடப்பட்டது. இந்திய இலக்கியங்களும், அதனுள் நடைபெறும் உரையாடல்களும் தனக்கென அவையினரை (கேட்போரை) வைத்துக் கொள்கிறது. இவ்விலக்கியங்கள், அவ் அவையினரைச் சுட்டியே இயற்றப்பட்டிருக்கும். இலக்கியத்திற்குள் நடைபெறும் உரையாடலில் கேட்போராக உள்ளவரே அவையினர். இவர்களை இலக்கியமாக்கப்பட்ட அவையினர் என்று கூறுவர். (ப்ளாக் பேர்ன் 1990 : 9 – 15). அதாவது, மேற்கூறிய பாட்டில் ஆழ்வார், இலிங்கியரை நோக்கிப்பாடுகிறார். இங்கே இலிங்கியர் கேட்போர் (அவையினர்) ஆகின்றனர். இதை நன்றாக ஆராய்ந்தோமேயானால், இன்னும் சில விடயங்களை விளங்கிக் கொள்ளலாம். ஆழ்வார், இலிங்கியரை நோக்கிக் கூறுவதனால் இலிங்கியர் கேட்போர் என்றாகின்றனர். ஆனால், இந்நிகழ்த்தலில் இலிங்கியரும் பங்கு கொள்கின்றனர். இது இருவர் அமைந்த நிகழ்த்துதல் ஆகிறது. ஆழ்வாரின் கருத்து இலிங்கியரை மட்டுமல்ல, இலிங்கியரைப் பின்பற்றுவோரையும் மறைமுகமாகக் கொண்டுள்ளது. இங்கு வெளி என்பது இலிங்கிய மதத்தினரைப் பின்பற்றுவோரையும் உள்ளடக்கியுள்ளது எனலாம். மனிதர்களின் தன்மையைக்கொண்டே மதங்கள் அவர்களைப் பிரித்துள்ளன. இத்தன்மை உடையவர்களுக்கு இன்னின்ன நிலைகள் உண்டு என்று கூறப்பட்டுவந்துள்ளது. அதனாற்றான் நம்மாழ்வார் அவரவர் விதிவழி அடைய நின்றனரே (1-1-5) என்று முதற்பத்திலேயே பாடுகிறார். இங்கு 'விதி' என்பது கர்மப்பலன் என்ற மரபார்ந்த விளக்கத்தை விடுத்து, தன்மை என்ற நிலையில் ஆராய்ந்தால் மேலும் விரிவான தளத்திற்குக்கொண்டு செல்லலாம். ஆகவே இப்பாசுரம் கட்டமைக்கும் கேட்போர்

ஒரு தன்மையினர் எனத் தெளியலாம். இவ்வாறு "தன்னைத்தான் மொழிதல்" நிலைப் பாசுரங்களை மட்டும் தனியே விவரித்தால் ஒரு கேட்போர் தொகுதி கிடைக்கும். தன்னைத்தானே மொழிதல் பாசுரங்களின் பாடுபொருள்களைப் பின்வருமாறு சுருக்கிக் காணலாம்.

புலவன் என்கிற நிலையில், மானிடம் பாட வந்தவன் நான் அல்லன் (3-9-9), இறைவன்மேல் கவி சொல்ல வல்லவனான எனக்கு எதிர் இல்லை (4-5-9), கவிஞர்கள் தம்தம் இறைவனைப் பாடுகிறார்கள். அது திருமாலையே சென்று சேர்கிறது (3-9-6), வெறும் செல்வத்திற்காக அரசனையும் வள்ளலையும் பாடாதீர்கள் (3,4) என்பனவாகவும், தத்துவவாதி என்கிற நிலையில், ஒவ்வொரு சமயவாதத்திற்கு மறுப்பாக, தான் கட்டமைத்துள்ள இறை பக்தியையும், அனுபவத்தையும் காட்டுதல் (4-10) என்பனவாகவும், இறை அனுபவம் பெற்ற மனிதர் என்கிற நிலையில், இறைவன் புகழைக்கூறி, அவனைப் பாடுவது எவ்வாறு? (2-5-8), மக்களைப் பார்த்து உலக இன்பம் பற்றிக் கேள்விகள்கேட்பது (2-8) என்பனவாகவும் பாடுபொருள்கள் விரிகின்றன.

தன்னைத்தானே மொழிதல் என்கிற நிலையை நாம் கூர்ந்து ஆராய்ந்தோமேயானால், நமக்கு ஒன்று புலப்படும். இந்நிலையில் ஆழ்வார் தான் "ஆழ்வார்" என்ற நிலையை அடைவதற்கு முந்தைய நிலையிலேயே இருந்து பாடுகிறார் என்பதை ஒருவாறு ஊகித்து அறியலாம். ஆழ்வாராக மாறுவதற்குச் சற்று முந்தைய நிலை இது எனலாம். மேலும், தன்னைத்தானே மொழிதலில் சுய உணர்வுடன் பாடுவதின் பாடுபொருள்களே பெரும்பாலும் வெளியைக் கட்டமைக்கின்றன. இவ்வெளி, கவிதை பற்றிய பண்பு குறித்த ஆழமான கருத்தை நமக்குக் காட்டுகிறது. இத்தொகுதி பாடல்களைத் தனித்த தொகுநிலையில் வைத்து ஆராய வேண்டும்.

தன் சுயத்தில் இறைவனைக் கலக்கவிட்ட நிலை

நம்மால் வரையறை செய்யப்பட்டு ஆராயப்படுகின்ற பகுப்புகளில், இந்நிலை தனித்த முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாய் அமைகிறது. சுயத்தில் இறைவனைக் கலக்கவிட்ட நிலை என்பது மட்டுமல்லாமல், இறைவனிடம் தன் சுயத்தைக் கலக்கவிட்ட நிலை என்பதும் உணரப்படுகிறது. பாடல் தொகுப்பை ஆராயும்போது இவ்வுண்மை புலப்படுகிறது. இந்நிலையில் இறைவன் பேசவில்லை. இறைவன் இங்கு பங்கு எடுத்துக்கொள்ளும் நபர். அமைதியாகப் பகிர்ந்துகொள்ளும் நபர். தன்னையும் இறைவனையும் வைத்து ஆழ்வார் உருவாக்கிக்கொள்ளும் வெளி, நகரும்தன்மையை உடையது. இங்கு ஆழ்வாரும் இறைவனும் மட்டும் நிகழ்த்து நபர்கள். ஆழ்வாரே இறைவனை மையமாக வைத்து நிகழ்த்துகிறார். இங்கு கட்டமைத்துக்கொள்ளும் வெளியில் உள்ள பார்வையாளர்களும் கவனத்திற்குரியவர்கள். பாடல்களை ஆராயும்போது அவை சாதாரண மக்களை நோக்கிய கட்டமைப்பாகவே உள்ளன என அறிய முடிகிறது.

இந்நிலைப் பாசுரங்கள் இரண்டினை எடுத்து ஆராய்வோம்

1. எந்தாய்! தண் திருவேங்கடத்துள் நின்றாய்! இலங்கை
   செற்றாய்! மராமரம்
   பைந்தாள் ஏழ் உருவ ஒரு வாளி கோத்த வில்லா
   கொந்தார் தண் அம்துழாயினாய்! அமுதே! உன்னை
   என்னுள்ளே குழைத்த எம்
   மைந்தா! வான் ஏறே! இனி எங்கு போகின்றதே? (2-6-9)

2. சிரீதரன் செய்ய தாமரைக் கண்ணன்,
   என்று என்று இராப்பகலாய்
   வெரீஇ, அலமந்து கண்கள் நீர்மல்கி,
   வெவ்வுயிர்த்து உயிர்த்து
   மரீஇய, தீவினைமாள, இன்பம் வளர,
   வைகல் வைகல்
   இரீஇ, உன்னை என்னுள் வைத்தனை
   என் இருடீ கேசனே! (2-7-9)

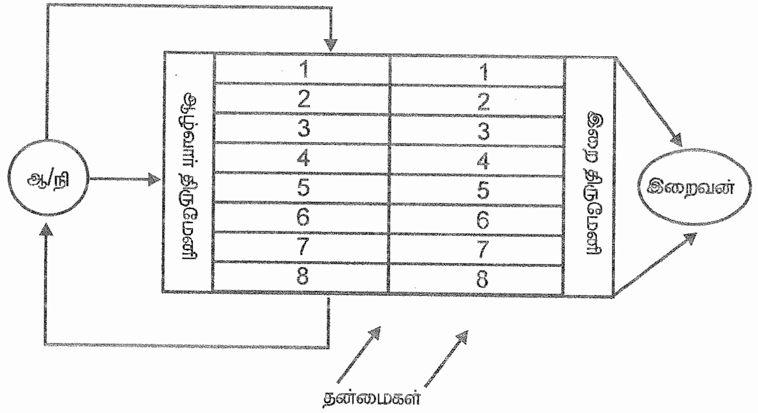
எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ள இரண்டும் தொடர்ந்து நிற்கும் பாசுரங்கள் அல்ல. ஆனால், தன் சுயத்தில் இறைவனைக் கலக்கவிட்டநிலைப் பாசுரங்கள் என்ற அடிப்படையில் ஒரு வித ஒற்றுமை காணப்படுகிறது. முதலிற் சுட்டப்பட்ட பாசுரம் இறைவனின் புகழைப்பாடுவது. அவரின் எட்டுத் தன்மைகளை இப்பாசுரம் கூறுகிறது.

1. என் தந்தையே.
2. குளிர்ச்சி பொருந்திய திருவேங்கடத்துள் நிற்பவனே.
3. இலங்கையை அழித்தவனே.
4. ஏழு மராமரங்களின் அடிப்பகுதி ஊடுருவும்படியாக அம்புகளை விடுத்த வில்லாளனே.
5. குளிர்ந்த துழாய்மாலை அணிந்தவனே.
6. அமுதமே.
7. உன்னை என்னுள் குழைத்தவனே (என் மைந்தனே).
8. பெரும் சிங்கமே (நீ என்னை விட்டு எங்கு போகின்றாய்?).

அடுத்த பாசுரம் வேறு நிலையில் அமைந்தது. இங்கே ஆழ்வாரின் அனுபவம் பேசப்படுகிறது. ஆழ்வாருடைய எட்டுத் தன்மைகள் கூறப்படுகின்றன.

1. சிரீதரனே, தாமரைக் கண்ணனே என்று இரவும் பகலும் இடைவிடாமல் உன்னை வாயாற் சொல்லிக் கொண்டு இருக்கிறேன்.
2. மனமானது அலமந்துகிறது (சுழல்கிறது).
3. கண்களில் நீர் மல்குகிறது.
4. வெவ் உயிர்த்து உயிர்த்து (பெருமூச்சு) விடுகிறேன்.
5. என் பாவங்கள் போகின்றன.
6. என்னுள் இன்பம் வளர்கின்றது.
7. என்னை உன்னுள் வைத்தாய்.
8. இருடீ கேசனே (இறைவன் பெயரை மொழிதல்).

இரண்டு பாசுரங்களிலும் ஒருவிதத் தனித்தன்மை காணப்படுகிறது. முதற் பாசுரம் இறைவனைப் பற்றியது. இரண்டாவது பாசுரம் ஆழ்வாரைப் பற்றியது. இதைப் பின்வருமாறு விளக்கலாம்.



ஆ - ஆழ்வார் நி - நிகழ்த்துபவர்

இப்பாசுரத்தைக் கூற்றும் வினையுமாக அமைந்துள்ள பாசுரம் எனலாம். அதாவது நிகழ்த்தல் இப்பாசுரத்தில் உள்ளது. இறைவனிடம் பெற்ற அனுபவங்களான வாய் அவன் பெயரைச் சொல்லுதல், கண்களில் நீர் மல்குதல், மனம் சுழல்தல், பெருமூச்சு விடுதல் போன்றவற்றில் கூற்றோடு செயற்பாடும் அமைகின்றன. இவை கூற்று நிலையில் மட்டுமிருந்தால் விளக்க நிலையில் அமைந்ததாகிவிடுகிறது. இப்பாசுரம் செயல் நிலையில் அமையும்போது அனுபவம் புலப்படத் தெரியும். ஆக, கிளத்தலும் நிகழ்த்தலும் அமைகிறது.

இந்நிகழ்த்தலில், இரண்டு நிலைக்களன்கள் உள்ளன. ஒன்று இறைதிருமேனி, மற்றொன்று ஆழ்வார் திருமேனி. திருமேனி என்பது மரியாதைக்குரிய, சிறப்பான, அழகிய உடல் என்று பொருள்படும். புனிதமான ஒன்று எனவும் விரியும். முதலில் ஆழ்வார் இறைவன் திருமேனியைப் பாடினார். இது முக்கியத்துவம் வாய்ந்த ஒன்று. தமிழ் அழகியலில் அடிப்படையான விடயம் "உருவம்" பற்றியது. எதையும் அழகிய உருவமாக வடித்துக் கொண்டு காண்பது தமிழர் அழகியலின் மிகமுக்கியகூறு என்று தெ.பொ.மீ. கூறுகின்றார் (மீனாட்சிசுந்தரன் 1977 : 3 - 4). இது அழுத்தம்பெறவேண்டிய கருத்து. தன் சுயத்தில் இறைவனைக் கலக்கவிட்டநிலைப் பாசுரங்களில் இது பெரும்பான்மையாகச் செயற்படுகிறது. இறை திருமேனியை ஆழ்வார் பாடுவதில் மிகுந்த கவனம் செலுத்துகிறார். இதன்மூலம் இறை

திருமேனியும் "பக்தி உருவாக்கக் கூறுகளுள்" ஒன்று என்று பெறப்படுகிறது. ஆனால், இந்நிலைக்கு அடுத்ததாகத் தன்திருமேனியை ஆழ்வார் குறிப்பிடுகிறார். இறைவனைக் காண்கிறார், கண்டவுடன் அவரது அழகை அனுபவிக்கிறார். அதனால் அவரிடம் சில செயற்பாடுகள் தோன்றுகின்றன. அவற்றைக் கூறுகிறார். இதை நாம் "பக்தி அனுபவ அசைவுகள்" எனலாம். இங்கு இறைதிருமேனி தன் திருமேனி என்கிற இரட்டை நிலைகளில், இரண்டிற்கும் இடையேயாக ஒருவித பரிவர்த்தனை நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது. இறைவனைத் தன்னுள் கலக்கவிட்ட பாசுரங்களிற் காணப்படும் பண்பு இது. இப்பரிவர்த்தனையை நாம் புரிந்துகொண்டோமேயானால் தமிழர் அழகியலையும் தாண்டி, தமிழ் பக்தியையும் வேறொரு தளத்திற்குக் கொண்டுசென்று விளக்கமுடியும். இறை உருவமும், இறை உருவ அனுபவம் தன்னுள் ஏற்படுத்தியுள்ள மாற்றமும் ஒரு தொகுதிப் பாடல்கள் முழுவதும் பேசப்படுவதை நாம் கூர்ந்து கவனிக்கவேண்டும். இப்பாசுரங்கள் ஆழ்வாரையும் இறைவனையும் நிகழ்த்துபவர்களாகக் கொண்ட பாசுரங்கள். இவை தன்னைச் சுற்றிக் கட்டமைத்துக் கொள்கின்ற வெளி என்பது ஆழ்வார் போன்றோரையும் இறைவனைக் காண்போரையும் உள்ளடக்கி நிற்கின்றது. அதாவது, ஆழ்வார் போன்று அனுபவம் பெற்றவர்கள் மற்றும் இறைவனைக் கண்டு வணங்குபவர்கள் அவையினர் ஆகின்றனர். இறைவனைத் தன்னுள் கலக்கவிட்டநிலைப் பாசுரங்களைப் பின்வருமாறு சுருக்கிக் கூறலாம்.

இறைவனிடம் ஏற்பட்ட அனுபவம் நாடகமே (5-2-4), துள்ளிக் குதித்து இறைவன் ஆட வைக்கிறார் (5-2-6), இறைவன் எனக்கு ஆற்றல் நல்ல வகைக் காட்டினார் (4-5-5), இறைவனின் குணங்கள் (1-1), இறைவனால் தனக்கு ஏற்பட்ட நிலை (2-6-9), (2-7-9), இறைவனிடம் கேள்விகள் பல கேட்கும் நிலை (2-9-2) என்பனவாகப் பாடுபொருள் அமைகின்றன. இங்கு "ஆழ்வார்" என்கிற நிலையை எட்டிய தருணம் வெளிப்படுகிறது எனலாம். ஆழ்வார் என்ற படி நிலையின் முதற் பகுதியைக் கூறுவனவாக இப்பாடல்கள் உள்ளன. இந்நிலையில், நிகழ்த்துதலே வெளியைக் கட்டமைக்கிறது எனலாம். ஆழ்வாரின் நிலையே, உடல் கொண்டு, இறை அனுபவத்தை வெளிப்படுத்தும் தன்மையே, வெளியைக் கட்டமைக்கிறது.

தன்னைப் பிறரில் வைத்து மொழிதல் :

தன்னைப் பிறரில் வைத்து மொழிதல் என்பது ஆழ்வார் பெண்ணாக மாறி மொழிதல். பிறர் என்பது "தலைவி நிலை". இந்தப் "பிறரை" ஆழ்வாரே கட்டமைத்துக் கொள்கிறார். பிறர் என்பது ஒரு நிலை அல்லாமல் மூன்று நிலைகளில் திருவாய்மொழியில் காணப்படுகிறது. ஆனால், தலைவி நிலையே, மையப்படுத்தப்பட்டுப் பேசப்படுகிறது. வியாக்கியானகர்த்தர்கள் இதைப் பிராட்டியான தன்மை என்று அழைக்கின்றனர் (சுப்பு ரெட்டியார். 1997 : 444-445). ஆழ்வாரே கட்டமைக்கும் "பிறரில்" ஆழ்வார் தன் அனுபவத்தைத்தான் கூறுகிறார். இது நடிப்பல்லாத ஒன்றை நடித்தல் எனலாம்.

"பிராட்டியான தன்மையில்" திருமாலுடைய பிராட்டிக்கும், ஆழ்வாருக்கும் (தலைவி) ஒப்புதல் காணப்படுகிறது. ஆழ்வாருடைய (தலைவி) ஆன்ம சொரூபம் ; திருமாலின் பிராட்டியுடன் ஒப்புமைக்கு உரிய தகுதியைப் பெறுகிறது. இதை ஆச்சாரிய ஹிருதயம் கூறுகிறது.

இன்பம் அன்பும் முற்படுவது
கொழுந்து விடுவதாகிறது கடிமலர்ப்
பாவையோடு உள்ள சாம்ய ஷட்கத்தாலே (ஆ.ஹி. 122)

சாம்ய ஷட்கம் (புருஷோத்தமநாயுடு 2001 : 306 - 313) என்பதற்கு மணவாள மாமுனிகள் ஆறு ஒப்புமைகளை விளக்கியுள்ளார்.

1. அவன் ஒருவனுக்கு அடிமைப்பட்டிருத்தல்.
2. அவன் ஒருவனையே புகலாக நம்பியிருத்தல்.
3. அவன் ஒருவனுக்கு இனியவனாக இருத்தல்.
4. சேர்க்கையில் தரித்திருத்தல்.
5. பிரிவில் தரியாதிருத்தல்.
6. அவன் ஒருவனாலேயே காப்பாற்றப்படுதல்.

இந்நிலைகள் பக்தி இலக்கியங்களின் மூலமே பிரிக்கப்பட்டுள்ளன எனக் கூறலாம். ஆனால், பக்தியின் படிநிலைகளை மட்டும் காட்டுவதாகவும், அதன் இலக்கணங்களைக் கூறுவதாகவும் பக்தி இலக்கியங்கள் அமைந்து விடுவதில்லை என்பதே நம் வாதம். அவற்றைத் தாண்டியும் அவை பல கூறுகளைக் கொண்டுள்ளன.

பிராட்டியான தன்மையை விளக்க, பிராட்டி (தலைவி) என்கிற ஒரு நிலையை மட்டும் எடுக்கவில்லை என்பதை நாம் திருவாய்மொழியைக் காணும்போது தெரிகிறது. தலைவியின் நிலைதான் பாடுபொருள். திருவாய்மொழியின் அடிப்படையும் அதுதான். ஆனால், அதைத் தலைவி, தலைவியின் தாய், தலைவியின் தோழி என மூன்று நிலைகளில் விளக்குகிறார். தலைவி தன் நிலையைத் தானே விளக்குகிறாள். தலைவியின் நிலையைத் தாய் விளக்குகிறாள். தோழியும் விளக்குகிறாள். இவை தமிழ் அகமரபைக் காட்டுகின்றன. தாய், தலைவி நிலையை விளக்கும்போது அவள் நிலை மட்டுமே பேசப்படுகிறது என்றில்லை. கூர்ந்து கவனித்தோமேயானால் தாயார் நிலையும் மறைமுகமாகக் கிடப்பது தெரியும். தோழியின் நிலையும் அவ்வாறே. ஆனால் மையம் திருவாய்மொழியில் இதுவல்ல. மூன்று பரிமாணங்களை எடுத்துத் தலைவி நிலையை விவரிக்கிறார் ஆழ்வார். மூன்றும் மூன்று தன்மையிற் கூறப்படுவதுதான் சிறப்பு. தலைவி, தாய், தோழி நிலையிற் பாசுரங்கள் சிலவற்றை எடுத்து ஆராய்வோம்.

தலைவி

நானும் நிறையும் கவர்ந்து என்னை நன் நெஞ்சம் கூவிக்கொண்டு
சேணுயர் வானத்திருக்கும் தேவபிரான் தன்னை

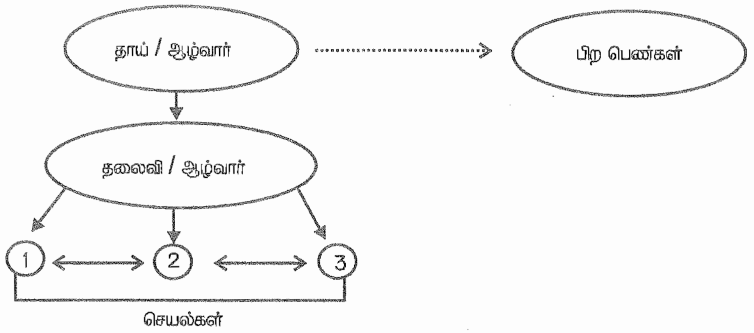
ஆணை என் தோழீ! உலகுதோறு அலர்தூற்றி ஆம்
கோணைகள் செய்து குதிரியாய் மடல் ஊர்துமே (5–3–9)

தலைவி தோழியிடம் கூறுவதாய் அமைந்துள்ளது இப்பாசுரம். "என்னுடைய தோழியே! என் நாணத்தையும் நிறையையும் கவர்ந்துகொண்டு, என் நல்ல நெஞ்சினையும் அழைத்துக் கொண்டு, மிக உயரமான வானத்திலே இருக்கிறான் தேவபிரான். இந்தச் செயலைச் செய்த அப்பெருமானை உலகமெல்லாம் அறிய அலர் (பழி) தூற்றுவேன். அடங்காத பெண்ணாய் நான் மடல் ஊர்வேன்" என்பது இதன் பொருள். இப்பாசுரம் இறைவன் செய்த இரண்டு செயல்களையும், தலைவி (ஆழ்வார்) செய்யப்போகின்ற இரண்டு செயல்களையும் கூறுவதாய் அமைந்துள்ளது. மடல் ஏறுதல் என்பது ஆண்களுக்கு உரியது என்று சங்க இலக்கியம் சொல்லும். மடல் ஏறுதல் என்றால் பனையால் செய்த குதிரையில் உடலை வருத்தி வலம் வருதல் என்று பொருள். அதை இங்கு அடங்காத பெண்ணாய்ப் போன தலைவி செய்கிறாள். இறைவன் செயல் பற்றிக் கூறும்போது கிளத்தல் நிலையிலும், அவன் இருக்கும் இடம் பற்றியும், தான் செய்யப்போகும் செயல் பற்றிக் கூறும்போதும் கிளத்தலும் நிகழ்த்தலுமாக அமைகின்றது. பின்வருமாறு இதைச் சுட்டிக்காட்டலாம்:

தாய்

கூத்தர் குடம் எடுத்து ஆடில் கோவிந்தனாம் எனா ஓடும்
வாய்த்த குழல் ஓசை கேட்கில், மாயவன் என்று மையாக்கும்
ஆய்ச்சியர் வெண்ணெய்கள் காணில் அவன் உண்ட வெண்ணெய் ஈது என்னும்
பேய்ச்சிமுலை சுவைத்தாற்கு என் பெண் கொடி ஏறிய பித்தே! (4–4–6)

தாயார், தன் மகளின் நிலையை வேறொரு பெண்ணிடம் விளக்குகிறார். "கூத்தாடுபவர்கள் குடங்களை எடுத்து ஆடினார்கள் என்றால், இது கோவிந்தன் ஆடும் குடக்கூத்து என்று ஓடுவாள். குழல் இசையைக் கேட்டால், இது மாயவன் என்று மயங்குவாள். ஆய்ச்சியருடைய வெண்ணெயைப் பார்த்தால், இது கிருஷ்ணன் உண்ட வெண்ணெய் என்று கூறுவாள். பேய்ச்சி முலையைச் சுவைத்து, அவள் உயிரை உண்ட கண்ணனின் விஷயத்தில், என் பெண் கொடியின் பித்து இவ்வாறு இருக்கிறது" என்பது இதன் பொருள். இப்பாசுரம் தலைவியின் நிலை சொல்லும் பாசுரம். தலைவி தன் நெஞ்சம் பற்றி மட்டும் அதிகம் பேசுவதாகத் தலைவி பாசுரங்கள் அமைகின்றன. ஆனால், தாயார் பாசுரங்கள் அவளுடைய செயற்பாடுகளைப் பற்றிப் பேசுகின்றன. தலைவி பாசுரங்களை அகத்தை நோக்கிய பாசுரங்கள் எனலாம். தாயார் பாசுரங்கள் அகநிலைகளைப் பேசாமல், அதனால் விளைந்த புறநிலைகளைப் பேசுகிறது எனலாம். மேலே காட்டிய பாசுரத்தில் தலைவியின் மூன்று செயல்கள் கூறப்படுகின்றன. கிருஷ்ணனிடம் ஏற்பட்ட அன்பினால், இவ்வாறு அவள் பித்துச்செயல்கள் செய்வதாகக் கூறப்படுகிறது. இங்கு தாயார் தலைவியின் நிலையை நிகழ்த்திக் காட்டுகிறாள். பிறர் உணரத் தான் கண்டவற்றை (தன்னாற் புரிந்து கொள்ள முடியாதவற்றை) நிகழ்த்திக் காட்டுகிறாள்.



மேற்கூறிய சுட்டுப்படம், தாயார் பாசுரத்தின் கருவை விளக்குகின்றது. தாய், பாசுரம் வேறொன்றிற்கு உரை எழுதும்போது நம்பிள்ளை (திருவாய்மொழி உரையாசிரியர்) தலைவியின் செயலை விரித்துக் கூறுகிறார்.

ஆடி ஆடி அகம் கரைந்து திசை
பாடிப் பாடிக் கண்ணீர் மல்கி எங்கும்
நாடி நாடி நரசிங்கா என்று
வாடி வாடும் இவ்வாணுதலே (2 – 4 – 1)

என்ற பாசுரத்திற்கு உரை எழுதும்போது

ஆடி = இருத்தல், நடத்தல், கிடத்தல் முதலியவைகளின் ஒரு நியதியின்றிப் பிரிவுத் துன்பத்தால் படுகிறபாடு திருத்தாயார்க்கு மனத்தைக் கவர்வதாக இருத்தலில் ஆடி என்கிறாள்.

ஆடி = முதலில் "ஆடி" என்றதற்கு அவ்வருகே ஒரு நிலை. இரண்டாம் ஆடி, முதலில் ஆடி என்றதனோடமையாது, இது கால்மட்டு "ஆடி" என்கிறாள். துன்பத்தின் மிகுதியைத் தாளம் கொண்டறியு மித்தனை

இவ்வுரை மிக நுணுக்கமாக உள்ளது. ஆடி ஆடி என்பதில் முதல் "ஆடி" க்கும் இரண்டாவது "ஆடி" க்கும் வேறுபாடு கூறுகிறார். முதல் ஆடியின் தன்மை இரண்டாவது ஆடியிற் குறைந்துள்ளது. வெண்கலத்தின் ஒலி போன்று ஒரு காலுக்கு ஒரு கால் ஓய்ந்து வருகிறது. (புருஷோத்தமநாயுடு 1952 : 91 – 92). இவ்வுரை தலைவியின் செயற்பாடுகளைக் குறித்து எழுந்துள்ளது எனத்தெரிகிறது.

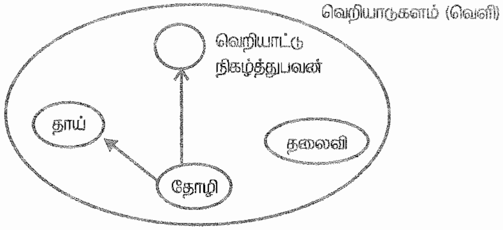
தோழி

தோழி நிலையில் அமைந்த பாசுரம் ஒன்றை எடுத்துக்கொள்வோம். தலைவியின் காதல் தெரியாமல், தெய்வம் ஏதோ அணங்கியிருக்கும் என்று வேலன் வெறியாட்டு நடத்த முடிவுசெய்து, அதற்கு ஏற்பாடு செய்து, அங்கு தலைவியைக்கொண்டு வருவாள் தாய். அப்போது தோழி இந்த நிலைக்குக் காரணமானவன் யார் என்று சூசகமாகத்தெரிவிப்பாள். இது

சங்ககாலப்பாடல்களின் முறை. அந்தமுறை நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழியிற் காணக் கிடைக்கின்றது. தோழி வெறியாடு களத்தில் நின்று தாயாரிடம் பேசுகிறாள்.

அணங்கு அருமருந்து என்று, அங்கு ஓர் ஆடும் கள்ளும் பராய்,
துணங்கை எறிந்து நும்தோள் குலைக்கப்படும் அன்னை மீர்!
உணங்கல் கெடக் கழுதை உதடு ஆட்டம் கண்டு என்பயன்,
வணங்கீர்கள் மாயப்பிரான் தமர்வேதம் வல்லாரையே. (4–6–7)

“இப்பெண்ணின் நோய்க்கு மருந்து என்று ஆட்டையும் கள்ளையும் வைத்துத் துதிக்கிறீர்கள். துணங்கை என்னும் கூத்தை ஆடித் தோள்களை வருத்திக் கொள்கிறீர்கள். காய வைத்துள்ள நெல்லைக் கழுதை தின்னும்போது அதன் உதட்டு ஆட்டத்தைக் கண்டு என்ன பயன்? மாயவனின் அடியார்களை வணங்குங்கள். அப்போதே இவள் பிழைப்பாள்” என்கிறாள். இதை நாம் பின்வருமாறு சுட்டலாம்.



இப்பாசுரம் தலைவியின் நிலைக்குத் தலைவன்தான் காரணம் என்று கூறும் இடத்தில், மற்றத் தெய்வங்களின் நிலைமையைக் கீழாகப் பேசுகின்ற விதம் தெரிகிறது. இங்கு தோழி பாசுரங்கள் சமூகவியலில் முக்கியத்துவம் உடையதாகத் தெரிகின்றன.

தலைவி, தாய், தோழி என்று மூன்று நிலைகளில் அமைந்த பாசுரங்கள் மிகப்பெரும் வெளியைக் கட்டமைத்துக் கொண்டுள்ளன. அவ்வெளியில் நிற்பவர்களும் இந்த மூவரே. ஒருவரே மூவராக நிற்கின்றார். பாடுபொருளுக்குத் தகுந்தாற்போல் நிலைகள் மாறுகின்றன. தலைவியாற்றான் மனத்தின் வேதனையை மற்ற எல்லாரையும்விடச் சிறப்பாகக் கூறமுடியும். தலைவியின் உடற் செயற்பாடுகளைத் தாயாரே சிறப்பாகக் கூறமுடியும். தாயார் அறியாமையாற் செய்யும் செயலைத் தோழியாற் கேட்கமுடியும். மூன்று நிலை மாற்றங்கள் பாடுபொருளுக்கு ஏற்றாற்போல் மாற்றம் அடைகின்றன. தோழியின் பாசுரங்கள் தலைவி, தாய் என்ற இருவரோடு வெறியாட்டு நடத்துபவனும் பங்குபெறுகிறான். இந்நிலைகளைக் கட்டமைக்கும் அவையினர் பலதரப்பட்டவராக இருக்கவேண்டும். ஒரு கருத்தை நாடக வடிவில் எடுத்துக்கூறுவதுபோல இருப்பதால், இது சாதாரண மக்களை நோக்கி நிகழ்த்தக் கைக்கொண்ட முறை என்று கூறலாம். தலைவி – தாய் – தோழி – பாசுரங்களைப் பின்வருமாறு சுருக்கிக் காணலாம்.

தலைவி – தாய் – தோழி

திருவாய்மொழியில் தலைவி நிலையிற் பாடப்படுகின்ற பாசுரங்களை மட்டும் நாயகி பாசுரங்கள் எனலாம். தலைவி அஃறிணைப் பொருட்களுடன் பேசுவது (1–4) (6–1) (5–8) (9–7). இவை தூதுப் பாசுரங்கள் என்றழைக்கப்படுகின்றன. தலைவி தானாக (தன் நெஞ்சைச் சில நேரங்களில் விளித்து) பாடுவது (4–8) (5–4), தலைவி தோழியிடம் பேசுவது (5–3) (5–9) (8–2) தலைவி தலைவனிடம் பேசுவது (6–2), தலைவி தாயிடம் பேசுவது (7–7) (5–5) (7–3) என்பனவாக அமைகின்றன. தனக்கு ஏற்பட்ட அனுபவத்தைத் தலைவி வார்த்தைகளாலே வடிக்க நினைக்கிறாள். அவளுக்குத் தலைவன் (இறைவன்) கொடுத்த இன்பமும், இறைவன் தன்னை விட்டுப் பிரிந்ததனால் ஏற்பட்ட பிரிவுத் துயரமும் பாடுபொருள் ஆகின்றன.

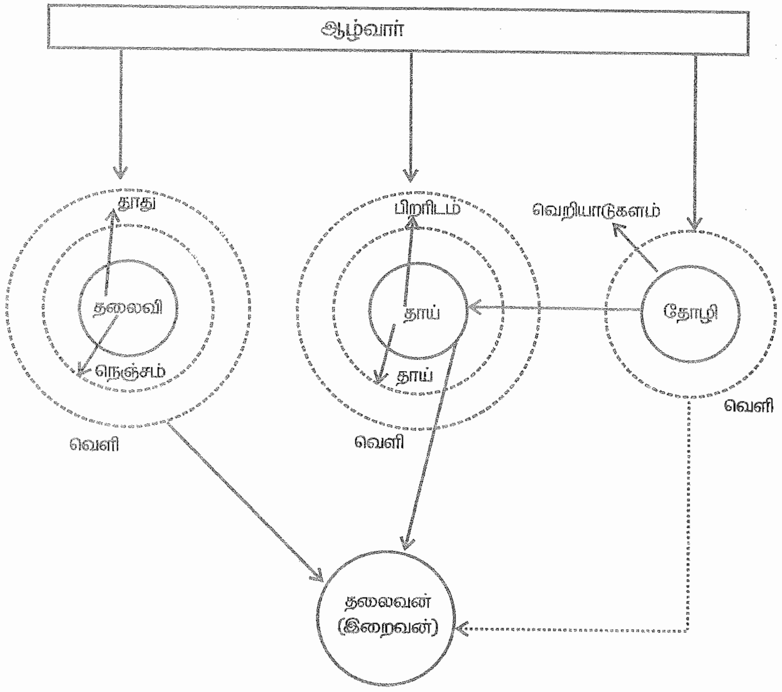
தாயாக நின்றுபாடுவது அடுத்த நிலை. இப்பாடல்கள் தாய் தன்னிடம் பேசிக் கொள்வது (6–6) (6–7) தாய் இறைவனிடம், அதாவது தன் மகளின் தலைவனிடம் பேசுவது (2–4) (7–2), வேறு பிற பெண்ணிடம் பேசுவது (4–4) (4–2) (5–6) என்பனவாக அமைகின்றன. தாயாக நின்று தலைவியின் நிலைபற்றிப் பேசும்போது இறை அனுபவங்கள் பேசப்படுவதில்லை. தாயாருக்கு இறை அனுபவத்தின் பண்பு தெரிந்திருக்க வாய்ப்பில்லை. இறை அனுபவத்தைப் பெற்றவள் நிலைபற்றிப் பாடுகின்றாள். ஏன் என் மகள் இதைச் செய்கிறாள்? ஏன் இவ்வாறாக அவள் உடல் மாறுகிறது? என்பதைப் பாடுகிறாள். இங்கு இவ்விடயம் அழுத்தம்பெற வேண்டிய ஒன்றாகும். ஆழ்வாராக இருந்து பாடும்போதும், இவ்வனுபவத்தால் ஏற்படுகின்ற மெய்ப்பாடுகளைக் கூறியுள்ளார் நம்மாழ்வார். ஆனால், தலைவி நிலையைத் தாயார் வழி கூறும்போது மிக ஆழமாகவே விவரிக்கிறார். தாயார் என்கிற நிலை இதற்குக் கைகொடுக்கிறது. தன் மகளைப் பிறந்தது முதல் பார்த்து வருகிற தாயே, மகளின் மெய்ப்பாட்டினைத் தெளிவாகப் பதிவுசெய்ய முடியும். உடல்நிலை இங்கு முக்கிய பண்பைப் பெறுகிறது. தலைவி கூறமுடியாதவற்றைத் தாய் கூறுகிறாள். மற்றப் பாசுரங்களைக் காட்டிலும் தாயார் பாசுரங்கள்தான் மிகச்சிறந்த ஆவணமாகின்றன. மானுடவியல் முக்கியத்துவம் உடையதாகின்றது. தாயார் பாசுரங்களிற் பெரும்பாலும் பேசப்படுபவை தலைவியின் உடல்நிலையும் அவள் செய்கைகளும்தான்.

தோழி பாசுரங்கள் என்பவை ஆழ்வார் தோழியாக நின்று பாடுகின்ற நிலை. மூன்றே பாசுரங்கள் அவ்வாறு யாக்கப்பட்டுள்ளன. (4–6) (6–5) (8–9). இவை அனைத்தும் தாயை நோக்கிக் கூறுவனவாக உள்ளன. சிலபோது கட்டுவிச்சியைப் பார்த்துப் பாடுவதாக அமைகின்றன.

திருமால் ஒருவனே உயர்ந்தநிலையில் உள்ளவன். மற்றத் தெய்வங்கள், (இங்கு குறிக்கப்படுகின்ற தெய்வங்கள் சமநிலையில் உள்ள பெருந்தெய்வங்கள் அல்ல என்பது நோக்கத்தக்கது. கீழ்நிலையில் உள்ளவை என்பனவாக அமைகின்றன.

தலைவி, தாய், தோழி என மூன்று நிலைகளில் இயங்கும் பாசுரங்கள் தொகுக்கப்பட்ட நிலையிற் சிதறியிருந்தாலும், நாம் அவற்றை ஒன்றுகூட்டி நோக்கும்போது

நமக்கு ஒரு நாடகத் தன்மை கிடைக்கிறது. மூன்றும் ஒரே தளத்தில் இயங்குகின்றன.



மேலே காட்டப்பட்டுள்ள சுட்டுப்படம், திருவாய்மொழியின் பெரும்பகுதி பாடப்பட்ட விதத்தைச் சொல்கிறது. இங்கு ஆழ்வார் தன்னுடைய இறை அனுபவத்தைப் பிறரில் வைத்து மொழிகிறார். ஒவ்வொரு "பிறரும்" (மூன்று நிலைகளிற் பிறர் சுட்டப்படுகின்றனர்) தனதளவில் ஒரே அனுபவத்தைக் கூறுகின்றனர். கவிதையில் இவர்கள் ஏற்படுத்தும் வெளியே பற்பல பரிமாணங்களைக் கூறுகிறது.

பக்தி என்னும் அனுபவத்தை நம்மாழ்வார் நிகழ்த்திக் காட்டியுள்ளார். தானேயாகவும், தானே பலராகவும் பரிமாணம் எடுத்துக்கொண்டு பக்தியின் பல்வேறு தளங்களை நிகழ்த்தி விளக்க முயன்றுள்ளார். பக்தியின் தன்மைக்கேற்று அவர் எடுக்கும் நிலைகள் , அதனதன் அளவிற் சிறப்புப் பெற்று விளங்குகிறது. கூற்றுடன் செயற்பாடும் சேர்ந்த நிலையிலே பக்தி நிகழ்த்தப்பட்டிருக்கவேண்டும். அதுவே பல்வேறு இடங்களில் அனுபவ வெளிப்பாடுகளாகக் கவிதையின் பெரும் இடத்தை நிரப்பியுள்ளன என அறியமுடிகிறது. அனுபவத்தை மற்றவர்க்கு மாற்றுதல், அதை அவர்களையும் உணரச் செய்தல் என்பதே பக்தி இயக்கத்தின் நோக்கமாக இருந்திருக்கிறது. திருவாய்மொழியை நோக்கும்போது, பல படிநிலைகளிற் பக்தி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது தெரிகிறது. படிநிலைகள் மக்களின் தன்மை அறிந்து கூறப்பட்டிருக்கிறது எனலாம். மேலும் வடநாட்டுப் பாகவத மரபு என்பதே ஒருவகை

நாடக மரபு என்று கூறுபவர்கள் உண்டு. வடமொழியில் அமைந்த நாட்டிய சாஸ்திரம் பத்து வகையான நாடகங்கள் பற்றிக் கூறுகிறது. அவற்றுக்கு அடிப்படை "விருத்தி" என்கிறது நாட்டிய சாஸ்திரம், இருபத்திரண்டாம் அதிகாரத்தில் விருத்தி விஷ்ணு கிருஷ்ணனிடம் இருந்து வருகிறது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அதாவது விஷ்ணு கிருஷ்ணனே எல்லா நாடகக் கலைகளுக்கும் மூலம் ஆவார். (வரட்பாண்டே 1983 : 79). விருத்தி என்பது உணர்வு வெளிப்படுத்து நிலை. அது பேச்சு, மனம், உடல் போன்றவற்றின் செயல்களைக் கொண்டு வெளிப்படுத்தும் (குப்த் 1994 : 212 – 214). ஆக, உணர்வு செயல்களைக் கொண்டு வெளிப்படுத்துகிறது. மேலும், திருவாய்மொழியின் உரையாசிரியரும் கூற்றுப்பற்றிச் சிந்தித்துள்ளார். திருவாய்மொழியில் அமைந்துள்ள கூற்று முறையை மிகக் கூர்மையாகத் தன் ஈட்டில் நம்பிள்ளை எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். திருவாய்மொழிக்கு மிகச்சிறந்த உரையாக நம்பிள்ளையின் ஈடு (நம்பிள்ளையின் உரையை வைணவர்கள் ஈடு என்று அழைப்பர்) கருதப்படுகிறது. நம்பிள்ளையே சில பாசுரங்களுக்குத் தொடர்பு உரையாடல்களை அமைத்துக் கொள்கிறார் (1–4) (1–5) (புருஷோத்தமநாயுடு 1952 : 112 – 113). பாசுரங்களிற் காணப்படாதவற்றை உரையாடல் வடிவில் நம்பிள்ளை கூறியுள்ளார். (புருஷோத்தமநாயுடு 1959 : 294 – 303) (அரங்கராஜன் 2002 : 128 – 129). நம்பிள்ளை தன்னுடைய உரைப்பாயிரத்தை மஹாப்ரவேசம் (பெரிய நுழைவு) என்றே அழைக்கிறார். ஒவ்வொரு பாசுரத்திற்கும் பிரவேசம் அமைக்கப்பட்டுள்ளது (அரங்கராஜன் 2009 : 92). இது நிகழ்த்து நிலைச் சிந்தனைகளைக் காட்டுகிறது எனலாம். மேலும், கேரள தோற்பாவை நிகழ்த்தலை ஆராய்ந்த ஸ்டுவர்ட் ப்ளாக்பர்ன், அந்நிகழ்த்துதலின் பார்வையாளர்கள் பற்றிக் கூறும்போது "இல்லாத அவையினர்" என்ற ஒரு நிலையை விளக்குகிறார். அதாவது, தோற்பாவைக் கூத்து நிகழ்த்துபவர்கள், தாங்களே அதற்கான அவையினர் ஆகின்றனர். அவர்கள் நிகழ்த்தலுக்குள்ளே, தங்கள் நிகழ்த்துதலைக் கேட்போருக்கான அவையினரை உருவாக்கிக் கொள்கின்றனர் என்கிறார் (ப்ளாக்பர்ன் 1990 : 12). நம்மாழ்வாரின், தன்னைப் பிறரில் வைத்து மொழிதல் நிலைப் பாசுரங்களைக் காணும்போது, இவ்வாறான ஒரு நிலையையும் நாம் கவனிக்கலாம். இவ்வகைப் பாசுரங்கள் பலதரப்பட்ட அவையினருக்கானது என மேலே சுட்டப்பட்டது. இதை இன்னொரு கோணத்தில் ஆராயும்போது, ஆழ்வார் தன் நிகழ்த்துதலுக்கான கேட்போராகத் தானேயாக நிற்கிறார் எனவும் வாதிக்கலாம்.

இடைக்காலப் பக்தி மரபு

இவ்வாறு ஒரு பக்தி இலக்கியத்தின் நிகழ்த்து அம்சத்தை எடுத்துக் கூறுவதன் மூலம், நாம் சில சமூகக் காரணங்களையும் பெறமுடியும். திருவாய்மொழியை நோக்கும்போது, நம்மாழ்வார் "இடைக்காலப் பக்திப் பாணர் மரபைக்" காட்டுகிறார் எனத் தோன்றுகிறது.

நம்மாழ்வாரைத் தன் குருவாக ஏற்றுக்கொண்டு அவரை மட்டுமே பாடிய மதுரகவியாழ்வார், நன்மையால் மிக்க நான்மறையாளர்கள், புன்மையாகக் கருதுவராதலின், அன்னையாய் அத்தனாய் என்னையாண்டிடும், தன்மையான் சடகோபன் என் நம்பியே (4) என்று பாடுகிறார். நம்மாழ்வாரின் மரபு ஏற்றுக்கொள்ளப்படாத ஒன்றாக இருந்திருக்க

வேண்டும் எனத் தெரிகிறது. இவ்வகையான தனித்த மரபை உருவாக்குவதன்மூலம் பக்தி இயக்கத்திற்கான இலக்கணத்தைக் கூறியுள்ளார் நம்மாழ்வார் எனலாம்.

மேலும் சிலவற்றை நாம் ஆராயலாம். தமிழில் அமைந்துள்ள பக்தி இலக்கியம் பெரும்பாலும் தமிழின் மரபு என்று கருதப்படுகின்ற "அகப்பொருளை" கைக்கொள்வதன் காரணம் என்ன என்பது பற்றியும் ஆராய வேண்டும். அகப்பொருளிற் பக்தியை வெளிப்படுத்த வேண்டிய கட்டாயம் கவிஞர்களுக்கு ஏன் ஏற்பட்டது? இவ்விடயம் பல்வேறு வரலாற்றுத் தரவுகளை வைத்து ஆராயப்படவேண்டிய ஒன்று. ஆனால், இங்கு சில சமூக காரணக் கருத்துக்களை எடுத்துக்கூறலாம். தமிழகத்திற் கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிறகு ஏற்பட்ட தந்திர மதச்சிந்தனை மரபுபற்றி நோக்கவேண்டும். தந்திர மரபு கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு தொடங்கி கி.பி. 15 நூற்றாண்டுவரை தமிழகத்தில் வலுவான இடத்தைப் பெற்றிருந்தது (கோவிந்தராஜன் 2008 : 99 – 105). தந்திரமரபிற் கூறப்படுகின்ற வழிபாடுகளுள் "ஆண் – பெண் சேர்க்கை வழிபாடு" தனியே ஆராயப்படுகின்ற ஒன்றாகும். வழிபாட்டில் பெண் பெறுகின்ற இடம் தவிர்க்க முடியாத ஒன்றாகிறது. தந்திரமரபிற் காணப்படுகின்ற யோகம் என்கிற நிலை, தன்னில் உள்ள பெண்மையைத் தேடுதலே என்று கூறுவார்கள் (சட்டோபத்தியாய 2006 : 279 – 286). இங்கு இக்கருத்தைப் பொருத்திப் பார்க்கவேண்டும். பெண்நிலையில் பக்தி அனுபவத்தைக் கவிஞர்கள் பாடவேண்டிய தேவையைத் தமிழகத்தில் வலுபெற்றிருந்த தந்திர சிந்தனைமரபு ஏற்படுத்தியிருக்க வேண்டும். இதற்குத் தமிழின் அக மரபு கைகொடுத்திருக்கலாம் என எண்ணத் தோன்றுகிறது. தமிழ் என்பதற்கு அகப்பொருள் என்ற பொருளும் உண்டு (வேங்கடசாமி 2002 : 57 – 60). அகநிலையில் பாடுவது தமிழைப் பாடுவது என்றே அமைகிறது. நம்மாழ்வாரை 'வேதம் தமிழ் செய்த மாறன்' என்று வைணவ உலகம் கூறும். வேதம் தமிழ் செய்தல் என்பது வேதத்தைத் தமிழில் மொழி பெயர்த்தல் என்ற பொருளில்லை. வேதத்தை (இங்கு இறைவனை) அகப்பொருளில் வைத்து விளக்குதல் எனப் பொருள்படுகிறது. நம்மாழ்வாரின் அகப்பயன்பாடு சிறப்புக்குரிய ஒன்று என்று ஹார்டி கூறுகிறார் (ஹார்டி1983 : 366– 369).

தமிழ் பக்தி மரபிற் கோயிலுக்குச் சென்று அக்கோயில் இறைவனைப் பாடும் மரபு உண்டு. இவ்வகைக் கோயில்களைப் பாடல் பெற்ற தலங்கள் என்று சைவ உலகம் கூறும். வைணவத்தில் இதற்கு மங்களாசாசனம் செய்யப்பெற்ற தலங்கள் என்று பெயர். நம்மாழ்வாரும் கோயிலைப் பாடியுள்ளார். ஒரு கோயிலுக்குச் சென்று அக்கோயிலின் இறைவனைப் பாடுகின்ற முறையை ஏன் பக்தி இலக்கியம் கைகொள்ளவேண்டும்? இதற்குத் தமிழர்களின் ஊர் பற்றிய கருத்தாக்கத்திற்குச் செல்ல வேண்டும். தமிழரின் ஊர் பற்றி வாலண்டைன் டானியல் மிக விரிவாகத் தனது நூலில் (டானியல் 1984) ஆராய்ந்துள்ளார். அவா ஊர் என்கிற பண்போடு தமிழரின் வாழ்வு முறை நெருங்கிய தொடர்புடையது என்று காட்டியுள்ளார். இந்நெருக்கமே இறையடியார்களை ஒவ்வொரு ஊருக்குச் சென்று அவ்வூர் இறைவனைப் பாடத் தூண்டியிருக்கலாம். இது மேலும் ஆராயப்பட வேண்டிய ஒன்று. மேலும், வடமொழியின் ஆற்றல் அம்சங்கள் பற்றிக்கூறும்போது ஷெல்டன் பொல்லாக் என்னும் அறிஞர், நான்கு நிலைகளைக் கூறுகிறார். அவை இடப் (தனி) பண்பு கடந்த நிலை,

இனக்குழுமம் கடந்த நிலை, வெளிப்படுத்தும் ஆற்றல், இலக்கணம் கட்டமைக்கும் மரியாதை (உயர்வும்)யும் நிலைபேறும் (பொல்லாக் 2006 : 254 255). இறுதியாகக் கூறப்பட்டுள்ள இரண்டும் பொதுவாகப் பழமையான மொழிகள் எனக் கொள்ளப்படுகின்ற மொழிகளுக்குப் பொருந்தும். முதலிரண்டு நிலைகள் கவனிக்கப்பட வேண்டியவை. வடமொழி இடம்சார்ந்த பண்பைக் கடந்த நிலையையும், இனம் கடந்த நிலையையும் தனக்குள் கொண்டிருந்தது என்று சொன்னால், இடம் சார்ந்த பண்பையும், இனக்குழுமப் பண்பையும், எந்நிலையிலும் கடக்காத தமிழ் அதற்கான ஆற்றலோடுதான் இருந்து வந்திருக்கிறது. வடமொழியின் வரலாற்றையும் தமிழ்மொழியின் வரலாற்றையும் ஒப்புநோக்கும்போது, மேலே கூறப்பட்ட நிலைகள் எதிர் எதிர் நிற்கின்றன. பக்திக் கவிஞர்கள் அரசனையோ, செல்வந்தர்களையோ பாடாமல் ஒவ்வொரு ஊராகச் சென்று ஊரின் சிறப்பையும், அவ் ஊர் இறைவன் சிறப்பையும் பாடியிருப்பது, இடம் சார்ந்த பண்பையும், இனப்பண்பையும் வலுவாகக் காட்டுகின்றது. தமிழ் கைக்கொண்டிருந்த, வடமொழிக்கு (பொல்லாக் வைக்கும் வாதத்தை ஏற்றுக் கொள்ளும்போது) எதிரான பண்பை நாம் தமிழ்நாட்டு வரலாற்று உணர்வோடுதான் ஆராய வேண்டும். கண்டிப்பாகத் தனியே ஆராயப்பட வேண்டிய ஒன்று இது. கவிஞர்கள், குறிப்பாகப் பக்திக் கவிஞர்களிடம் சார்ந்தவற்றைக் கவிதையிற் கூறி, அதை அழுத்தம்பெறச் செய்த காரணத்தை ஆராய்ந்தோமேயானால் இதுவரை கூறப்பட்டுள்ள தமிழ்மொழி நில வரலாற்றை மீண்டும் வேறு கோணத்தில் பார்க்க வேண்டிய அவசியத்தை இது ஏற்படுத்தும். இடைக்காலங்களில், தமிழகத்தில் (இந்தியாவின் பல்வேறு பகுதிகளிலிலும்) செழுமையான நிலங்கள் பல்வேறு சமூகங்களை (குடியிருப்புகளை) உருவாக்கியது. இது சமூக அசைவை இடைக்கால இந்தியாவில் உருவாக்கியது என பர்ட்டன் ஸ்டைன் கூறுகிறார். (ஸ்ரெயின் 1966 : 78 94). தென்னிந்திய இடைக்காலம் பற்றியும் (ஸ்ரெயின் 1994) சோழர்களின் நாட்டு அமைப்பு முறை பற்றியும் (சுப்பராயலு 2001 : 82–143) பக்தி கவிதைகள் கொண்டு ஆராய்ந்தால் பல விடயங்கள் தெளிவுபடும்.

பக்தி என்பதை அந்தந்த நிலப்பகுதியின் அடிப்படையில் ஆய்ந்தால் அதன் மூலத்தைக் காணலாம் எனக் கூறப்படுகிறது (லோறன்ஸன் 2004 : 196). அந்த வகையில், பக்தி என்னும் அனுபவத்தைப் புலப்படக்கூறுதல், வெளிப்படுத்தல் பற்றிய சில வரைவுகளை இக்கட்டுரை முன்வைத்துள்ளது. பக்தி என்பது வாய்ப்பாடுகளும் மெய்ப்பாடுகளும் கொண்ட ஒரு நிகழ்த்துக்கலை என்பதை இக்கட்டுரை ஆய்ந்துள்ளது. மேலும், இதுபற்றிய ஆய்வு வளர்த்தெடுப்பு பல தனித்தன்மைகளைப் தெளிவுபடுத்தும்.

(இக்கட்டுரை உருவாக்கத்தின்போது பல்வேறு தருணங்களில் கருத்துக்களை என்னோடு பகிர்ந்துகொண்டு இக்கட்டுரையைச் செழுமைப்படுத்திய முனைவர் சு.வேங்கடராமன், முனைவர் இராம. சுந்தரம், முனைவர் ஜா.எ. மனோகரன் ஆகியோருக்கு நன்றி. இக்கட்டுரை முன்மொழிவை விரிவான ஆய்வுக்குட்படுத்தி வளர்த்தெடுத்த ச.கார்மேகம், த.சனாதனன் ஆகியோருக்கு நன்றி. மேலும், இக்கட்டுரையைச் செழுமைப்படுத்திய மதிப்பாய்வுரையாளர்களுக்கும் நன்றி).

உசாத்துணை நூல்கள் :

அரங்கராஜன், இரா
2002, திருவாய்மொழிப் பேருரையாளர் நம்பிள்ளை உரைத்திறன், சிதம்பரம், மெய்யப்பன் தமிழாய்வகம்.

அருணாசலம் , மு
2005, தமிழிலக்கிய வரலாறு, ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு, பாகம் 2, சென்னை, தி பார்க்கர்.

ஆண்டியப்பன், தே
வருடம் இல்லை, தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம், மதுரை, பரணி.

கிருஷ்ணஸ்வாமி அய்யங்கார்
வருடம் இல்லை, நாலாயிரத் திவ்வியப்பிரபந்தம், திருச்சி.

கோவிந்தராஜன், ந
2008, தமிழிலக்கியங்களில் பெண்தெய்வ வழிபாடு, முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு, மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்.

சீனிவாசன், ம.பெ
2001, திவ்வியப் பிரபந்த இலக்கிய வகைகள், சிதம்பரம், மெய்யப்பன் தமிழாய்வகம்.

புருஷோத்தமநாயுடு, பி.ஆர்
1962, பகவத் விஷயம், திருவாய்மொழி, ஈட்டின் தமிழாக்கம் பகுதி I & II, சென்னை, சென்னை சருவகலாசாலை.

1959, பகவத் விஷயம், திருவாய்மொழி, ஈட்டின் தமிழாக்கம், பகுதி-10, சென்னை, சென்னை சருவகலாசாலை.

2001, ஆசாரிய ஹிருதயம் மூலம் மணவாள மாமுனிகள் அருளிச் செய்த வியாக்கியானத்தின் தமிழாக்கம், சென்னை, சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்.

மீனாட்சிசுந்தரன், தெ.பொ
2001, தமிழிலக்கிய வரலாறு, மதுரை, தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரனார் நினைவு அறக்கட்டளை.

மே.து.ராசகுமார், ப.சரவணன்
2002, மயிலை சீனி வேங்கடசாமி ஆய்வுக் கட்டுரைகள், தொகுதி 5, சென்னை, மக்கள் வெளியீடு.

வெள்ளைவாரணன் , க
1986, தொல்காப்பியம், மெய்ப்பாட்டியல் உரைவளம், மதுரை, மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம்.

Bauman, Richard
1975. Verbal Art as Performance, American Anthropologist, vol. 77, No.2.

Bauman, Richard, Charles L.Briggs
1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life, Annual review of Anthropology 19.

Berger M. Harris, Giovanna P.Del Negro
2002. Bauman's Verbal Art and the Social Organisation of Attention, The Role of Reflexivity in the Aesthetics of Performance, Journal of American folklore. Towards New Perspectives on Verbal Art as Performance, Vol. 115, No. 455.

Blackburn, Stuart
1986. Performance Marker in an Indian Story Type, In Stuart H.Blackburn and A.K.Ramanujan (eds)., Another Harmony, New essays on the Folklore of India. Delhi, Oxford University Press.

1987. Performance As Paradigm: Rhythm in a Tamil Oral Tradition, In Peter, J.Claus, Jawaharlal Handoo, et. al (eds) Indian folklore II, Mysore, Central Institute of Indian Languages.

Blackburn, Stuart
1990. Rama Stories and Shadow Puppets, Kampan's Ramayana in Performance, Delhi, Oxford University Press.

Burrow, T., Emeneau, M.B
1961. A Dravidian Etymological Dictionary, (DED) Oxford Clarendon press.

Chattopadhyaya, Debiprasad
2006. Lokayata, A Study in Ancient Indian Materialism, New Delhi, Peoples Publishing House.

Counsell colin, Wolf Laurie
2001. Performance Analysis, An Introductory Course Book, New York, Routledge.

Cutler, Norman
1987. Songs of Experience, The Poetics of Tamil Devotion, Bloomington, Indiana University Press.

Daniel, E., Valentine
1984. Fluid signs, Being a Person the Tamil Way, Barkly, University of California press.

Foley, John miles
1992. Word-power, Performance, and Tradition, Journal of American Folklore, vol. 105, No. 417.

Goran, Emma, Nicholson Helen et. al
2007. Making a Performance : Devising Histories and Contemporary Practices, New York, Routledge.

Gupt, Bharat
1984. Dramatic Concepts, Greek and Indian : A Study of the Poetics and the Natyasastra, New Delhi, D.K.Print World.

Hardy, Friedhelm
1983. Viraha Bhakthi, The Early History of Krishna Devotion in South India, Delhi, Oxford University Press.

Kapchan. A. Deborah
1995. Performance, Journal of American folklore, vol. 108. No. 430. 15.

Lichte, Erika Fischer
2008. The Transformative Power of Performance, A New Aesthetics, Saskya Iris Jain (Tr)., New York, Routledge.

Lorenzen, David
2002. Bhakthi, In Sushil Mittal, Gene Thursby (eds)., The Hindu World, New York, The Routledge, Taylor and Franscis group.

Meenakshisundaran, T.P
1977. Aesthetics of the Tamils, Madras, Univeristy of Madras.

Pollock, Sheldon
2006. The language of the gods in the world of men : Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India, New Delhi, Permanent Black.

Stein, Burton
1966. Social Mobility and Medieval South Indian Hindu Sects, In J.Silverberg (eds) Social Mobility and the Caste System in India. An inter Disciplinary Symbosium, The Hague.

Stein, Burton
1994. Peasant State and Society in Medieval South India, Delhi, Oxford University Press.

Subburayalu, Y
2001. The Chola State, In S.Rajagopal (ed), Kaveri : Studies in Epigraphy, Archaeology and History, Chennai, Panpattu Veliyettagam.

Subbu Reddiar, N
1977. Religion and Philosophy of Nalayram with Special Reference to Nammalvar, Tirupathi, Sri Venkateswara University.

Tamil Lexicon, (MTL) 1982. Vol. II & V, Madras, University of Madras.

Vaiyapuripillai, S
1988. History of Tamil Language and Literature, From the beginning to 1000 AD, Madras, NCBH.

Varadpande, M.L
1983. Religion and Theatre, New Delhi, Abhinav Publications.

Zvelebil, Kamil
1995. Lexicon of Tamil Literature, Leiden, E.J. Bril.

'பிறரை' உற்றுப்பார்த்தல்: லயனல் வென்ற் மற்றும் டேவிட் பெயின்ரரின் ஓவியங்களில் ஆண்தேகம்.

தா.சனாதனன்

> பிறர்த்துவம் என்பதன் எண்ணம் சிக்கலானது. ஆனால், பிறரைப் பெரும்பாலும் கையாளவும், நிர்வகிக்கவும், உரித்துடைமையாக்கப்படவும் கூடிய பண்டமாகவும், பொருளாகவும் காணுதல்; கொடியதானதாகவும், அச்சுறுத்துபவனாகவும், அபாயகரமானதாகவும் காணுதல் என்ற வகையிற் சில கருப்பொருட்கள் பொதுவானவை. மறுபுறத்திற் பிறர் தனது வேறுபடும் இயல்பினால், அறியும் ஆற்றலைத் தூண்டுபவராகவும், விசாரணைகளை வரவழைப்பவராகவும் காணப்படுகிறார்.
>
> (யோடனோவ 1989)

01. அறிமுகம்

ஆண் நிலைப்பட்ட சமூக ஒழுங்கினுள் உற்பத்தி செய்யப்படும் காண்பியப் பண்பாட்டினுள் கட்டமைக்கப்படும் பெண் உடல் பற்றிய படிமம் பற்றியும், அக்கட்டியமைத்தல் படிமுறையினூடு தொழிற்படும் ஆண் நிலைப்பட்ட உற்றுப்பார்த்தலின் அரசியல் பற்றியும், பார்வையாள உரிமைத்துவம் பற்றியும் பெண்ணிலைவாத விமர்சனம் சார்ந்த காண்பியப் பண்பாடு, மற்றும் கலை வரலாற்று எழுத்துக்கள் கவனத்திற்குக் கொணர்ந்துள்ளன. இதே சமூகச் சட்டகத்தினுள் ஆண் உடலின் பிரசன்னமாக்குதலும் நிகழ்ந்துவரும் நிலையில், அதற்குப்பின்னால் இயங்கும் பார்வை நிலைகளைத் திரைவிலக்குதல் என்பதும் இன்றைய கலை மற்றும் காண்பியம் தொடர்பான கருத்தாடலில் தவிர்க்கவியலாததொன்றாகும்.

அந்த வகையில், "அம்மணத்திலிருந்து நிர்வாணத்திற்கு" என்ற ஜெகத் வீரசிங்கவின் (2006) கட்டுரையானது, இவ்விடயம் சம்பந்தமான கலந்துரையாடலுக்கான முக்கிய திறப்பாக அமைகின்றது. அவர் மரபிற்குப் பிந்திய இலங்கைக் கலைவரலாற்றில் ஆண் உடல்களின் பிரசன்னம் என்பது இரண்டு முக்கிய சந்தர்ப்பங்களில் – அதாவது தேசநிர்மாணக் கால கட்டமாகிய ஆரம்ப நவீன ஓவியங்களிலும், பின்னர். தேசத்தின் உடைவு நிகழும் '90களிற் கலைப்போக்கிலும்' நிகழ்வதாக இனம் காண்கிறார். ஆனால், இந்தக் கால கட்டங்களில் இயங்கிய சிக்கலானதும். முரண்பாடானதும், போட்டியிடுவதுமான கருத்து நிலைகளையும், தேவைகளையும்; நோக்கங்களையும், அவர் இனம் காணாது விடுவதினூடு, இந்தப் பிரதிநிதித்துவங்களின் வேறுபட்ட காண்பிய அரசியலைத் தவறவிடுவதாக எனக்குப் படுகின்றது. ஒருவகையில் ஆண் உடல் என்ற உருவ வாதப்பிரிப்பினுள், அதன் உருவவியல் சார் கோலநிலை மாற்றங்கள் சம்பந்தப்பட்ட ஒரு கோடிழுப்பாக மட்டுமே அவரது கட்டுரை அமைகிறது. ஆனால் அவரால் ஆய்விற்கொடுக்கப்பட்ட ஓவியக்கூடத்தை மயப்படுத்திய கலைப்போக்கினுக்கப்பால், இலங்கையின் காண்பியப் பண்பாட்டில் ஆண் தேகத்தின் பிரசன்னமென்பது அரசியல், சினிமா, மத, இராணுவ விளம்பரங்கள், வாழ்த்து அட்டைகள், கலண்டர் படங்கள் எனப் பலவற்றில் மலிந்து கிடக்கின்றன. அத்துடன் இலங்கையின் மரபார்ந்த சிற்பங்களிலும், மதத்திற்கு உட்பட்டும், அதற்குப் புறம்பாகவும் பெண்ணுடலையும்

விடத் துருத்தியபடி ஆணுடல் காணப்படுகிறது என்பதை இங்கு கவனத்திற் கொள்ள வேண்டும். எனவே, ஒட்டுமொத்தமான இலங்கையின் காட்சிப்பண்பாட்டில் ஆணுடல் பார்க்கப்பட்ட மற்றும் பிரதிநிதித்துவம் செய்யப்பட்ட பொறிமுறையை வியாக்கியானித்தல் என்பது இவ்விடயம் தொடர்பான நுணுக்கமான உள்மடிப்புக்களைத் திறந்துவிட ஏதுவாகலாம்.

இந்தப் பின்னணியில் டேவிட் பெயின்ரர் (1990 – 1995) மற்றும் லயனல் வென்ற் (1900 – 1944) என்பன யூரோ – ஏசிய என்ற கலப்பு இனத்தைச்சார்ந்த. காலனியத்தின் இறுதிப் பாகத்தில் இயங்கிய இரு முன்னோடிப் படைப்பாளிகளின் படைப்புக்கள் பற்றிய எனது சில வாசிப்புக்களை முன்வைக்க இக்கட்டுரை முயல்கிறது. இதில் முன்னையவர் ஒரு விக்ரோறிய மெய்ப்பண்பு வாத ஓவியராகவும் (டார்லிங், தர்மசிறி 1982, வீரசிங்க 2006) பின்னவர் 43 குழுவில் அங்கம்வகித்த புகைப்படக்காரராகவும் அறியப்பட்டவர்கள். இவர்கள் ஒரே ஆண்டிற் பிறந்து, சமகாலத்தில் இயங்கியவர்கள் என்பதும், இருவருமே கலப்பு இனத்தவர் என்பதும், இருவரது படைப்புக்களுமே உள்ளூர் ஆண்களின் தேக உருக்களால் நிறைந்துள்ளன என்ற அவதானமும் எனக்கு இந்த விடயம் பற்றிய ஆய்விற்கான உந்துதலாக அமைந்தன.

இப்படைப்பாளிகளின் படைப்புக்களில் பொதுவாக, ஏதோ ஒரு செயற்பாட்டில் இணைந்து கொண்டிருப்பதுபோலத் தென்படும் ஆண்கள்; உண்மையில் தம்மை நேரடியாக உற்றுப்பார்க்கும் அல்லது இரகசியமாக உற்றுப்பார்க்கும் நபரின் காண்பிய ரீதியிலான மேய்தலுக்குத் தமது நிர்வாண, அரை நிர்வாண உடல்களை அளித்தவர்களாக, அனுமதித்தவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். கட்டிறுக்கமான, காரியக்கட்டியிற் செதுக்கியது போன்ற எண்ணெய் வடியும், சற்றுச்சதைப்பிடிப்பற்ற உள்ளூர் இளந்தாரிகளின் தேகமும், அதன் பல்வேறுபட்ட நிலையில் அமைந்த காட்சிகளுமே இங்கு பேசு புலங்கள் அன்றி, ஓவியத்தினுள் அவ்வுடல்கள் ஏற்றுக்கொண்டுள்ள பாத்திரமோ அல்லது செயற்பாடோ அல்ல என்பது இங்கு மிகுந்த கவனிப்பிற்குரியது. இந்தக் 'கிராமிய' நிலவுருவிற் கலந்துள்ள இளந்தாரிகளின் உடலுருக்களைத் தொகுத்து நோக்குகையில், உள்ளூர் ஆணுடல்கள் பற்றிய ஒருவகை மாதிரி உருவாக்கமும், மாறாத பண்பும், அவற்றில் இழையோடும் பெண்மைத் தன்மையும் தெளிவாகின்றன. இவை இவ்வுடல்களைப் புலனின்பத்திற்குரியனவாக மாற்றமுறுகின்றன. அதேவேளை இங்குள்ள உடல்களுக்கும் பின்னணிக்குமான தொடர்பு என்பது காலனிய இருமனப்போக்கினை வெளிப்படுத்துகின்றது. எனவே, இந்த உள்ளூர் இளந்தாரிகளை உடற் பண்டங்களாக்கும் கலையாக்கச் செயன்முறைக்குப் பின்னால் மறைந்து போயுள்ள படைப்பாளியின் கண்களைத் திரைவிலக்குதல் என்பது இந்த வியாக்கியானத்தின் படிமுறையில் தவிர்க்க முடியாததாக்குகின்றது. இந்தப் படைப்புக்களில் இழையோடும் படைப்பாளியின் ஒத்தபால் உறவுசார் காமக்கிளர்ச்சியும் (Homo erotic) பிறரின் அந்தரங்கத்தை இரசிக்கும் பாலியல் வேட்கையும் (Voyeurism) மற்றும் அதனாற் கிட்டும் பாலியல் இன்பமும் (Fetishim) கவனத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டிய ஆய்விற்குரிய விடயங்கள் எனினும், எனது கட்டுரையை வசதி கருதி காலனிய பிரதிநிதித்துவத்திற்குப் பின்னால் இயங்கும் மேலைத்தேய பார்த்தற் பொறிநுட்பத்தையும், அதன் பின்னாலுள்ள வர்க்கம். இனம், பாலியல்புசார் பிரக்ஞையையும் திரை விலகுவதுடன் தற்போதைக்கு எல்லைப்படுத்தியுள்ளேன்.

02. பிரதிநிதித்துவத்தின் அரசியல்

Representation (பிரதிநிதித்துவம்) என்ற ஆங்கிலவார்த்தையானது Present (அளித்தல் / முன்வைத்தல்) என்ற இன்னொரு வார்த்தையையும் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது. இது எதையோ அளித்தல் / முன்வைத்தல் என்பதுடனும், யாரால் யாருக்காகப் பிரதிநிதித்துவம் வழங்கப்படுகிறது என்பதுடனும் சம்பந்தப்பட்டது. அந்த வகையிற் பிரதிநிதித்துவமானது நடுநிலையான வெளியில் நிகழும் ஒன்றல்ல என்பதுடன்; அது அடிப்படையில் அதிகாரத்தின் வழிமுறையால் ஏதுவாகிறது எனலாம் (முக்கர்ஜி 1999:123) எனவே, பார்ப்பவர் அல்லது பிரதிநிதித்துவம் செய்பவர், பார்க்கப்படுபவர் அல்லது பிரதிநிதித்துவப்படுத்தப்படுபவர் என்பவர்களுக்கிடையேயுள்ள அதிகார ரீதியிலான ஏற்றத் தாழ்வு அல்லது அடுக்கமைவானது, பிதிநிதித்துவத்தின் தன்மையைத் தீர்மானிக்கின்றது எனலாம். பிரதிநிதித்துவமானது பார்ப்பவரின் கருத்தியல்சார் மனவெளியினின்று பிறப்பதால் (சுமார் 1992), அது அவரின் கருத்தியல்சார், அதாவது பால், வகுப்பு, இனம், சாதி போன்றவற்றின் சார்பு நிலைக்கும், ஆர்வத்திற்கும், மேலாட்சிக்கும், இடையீட்டிற்கும், தகவுபடுத்தலுக்கும் உட்பட்டது. எனவே முக்கர்ஜி வாதிடுவது போன்று பிரதிநிதித்துவத்தின் அரசியலானது அர்த்தத்தைக் கட்டியமைக்க அதிகாரம் உடையோரையும் [பிரதிநிதித்து வத்தின் உட்பொருள் (Subject)] / பிரதி நிதித்துவத்திற்காக ஊடகத்தை வழங்குபவர் களையும் [பிரதிநிதித்துவத்தின் பொருள் (Object)] வேண்டி நிற்கின்றது (1999:125). அந்த வகையிற் கலையிற் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தப் பட்டுள்ளதிற்கும், அது காட்சி உலகில் எதை உசாவி நிற்கிறதோ, அதற்குமான உறவு முடிந்த முடிபானதோ, மாறாததோ அல்ல என்பதுடன் அது பண்பாட்டிற்குத் தற்குறிப்பானது. இன்னொரு வழியிற் சொன்னால், பிரதிநிதித்துவத்தின் அர்த்தமானது காட்சி உலகில் அது பிரதிநிதித்துவம் செய்யும் பொருளுடன் முற்று முழுதாகச் சம்பந்தப்பட்டதல்ல, மறுதலையாக அக்குறித்த பொருள், குறித்த பண்பாட்டுக் கணத்தினுள் வைத்து எவ்வாறு படிக்கப்பட்டது என்ற காண்பியத்தனம் பற்றியதாகும்.

இப்பின்னணியில் ஐரோப்பிய எண்ணெய் வர்ண ஓவியங்களிலுள்ள பெண்ணுடல் பிரதிநிதித்துவங்கள் பற்றி ஜோன் பேஜரின் வாசிப்புக்கள், பால்நிலைப்பாட்டுப் பிரிந்து போயுள்ள பார்த்தல். பார்க்கப்படுதல் என்ற செயற்பாட்டினைத் திரை விலக்குகின்றது (பேஜர் 1972:47).

> ஆண்கள் தொழிற்படுபவர்களாகவும் (Act) பெண்கள் தோற்றமளிப்பவர்களாகவும் (Appear) காணப்படுகின்றனர். பெண்கள் தாங்கள் பார்க்கப்படுவதைப் பார்க்கிறார்கள். இது ஆண், பெண் என்ற இருபாலருக்கிடையிலான பெரும்பாலான உறவுமுறையையும், அத்துடன் பெண்கள், தம்மீது கொண்டுள்ள உறவினையும் தீர்மானிப்பதாயுமுள்ளது. பெண்ணினுள் உள்ளே பெண்ணின் அளவையாளர் ஓர் ஆண் : அளக்கப்படுபவர் ஒரு பெண் எனவே, அவள் தன்னை ஒரு பொருளாக மாற்றிக் கொள்கிறாள். அதுவும் குறிப்பாகப் பார்வையின்; காட்சியின் ஒரு பொருளாக (பேஜர் 1972:47).

இந்த வாதத்தினூடு பெண்கள் எப்போதும் பார்க்கப்படுபவர்களாகவும், ஆண்கள், எப்போதும் செயலூக்கமான பார்வையாளராயும் இருக்கும் பால்நிலை அதிகாரம் சம்பந்தப்பட்ட பார்த்தலின் அரசியலை அவர் திரை விலக்குகின்றார். மேலைத்தேய எண்ணெய் வர்ண ஓவியத்தினுள் உள்ள நிர்வாணப் பெண், தனது செயற்பாடுகளினூடு எவ்வாறு ஓவியத்தினுள் உள்ள ஆண் பாத்திரத்தின் பார்வைக்கு அல்லது ஓவியத்திற்கு

வெளியேயுள்ள ஆண் நிலைப்பட்ட பார்வையாளரின் கண்களின் செயலூக்கமான காண்பிய மேய்தலுக்கு, தனது உடலை விரும்பத்துடன், மறைமுகமாக விருந்தாக்குகிறாள் என்பதனையும், அவளது செயற்பாடுகள் எவ்வாறு ஆண் பார்வையாளரைக் கூசாமல், வெட்கப்படாமல் அவளை முனைப்புடன் பார்க்கத் தூண்டுகின்றன என்பதனையும், இதனால் எவ்வாறு ஆண் நிலைப்பட்ட பார்வையாளரின் அதிகாரத்தினால் பரிவர்த்தனை செய்யப்படவும், கையாளப்படவும், கைக்கொள்ளப்படவும் ஏற்ற பண்டமொன்றாகப் பெண்ணுடல் மாறுகிறது என்பதையும் பேஜர் விளக்கிச் செல்கிறார் (பேஜர் 1972).

'சூசனாவும் வயோதிப ஆண்களும்' / ரின்ரொறன்ரோ

உதாரணமாக ரின்ரொறன்ரோவின் "சூசனாவும் வயோதிப ஆண்களும்" என்ற ஓவியத்தில் நிர்வாணமான ஒரு பெண் தன்னை தளவாடியிற் பார்த்து இரசிப்பதாகக் காட்சி காணப்படுகிறது. அவளின் அழகினைச் சுற்றுப்புறத்தில் மறைந்திருந்து ஆண்கள் இரசிக்கிறார்கள். அவ்வாறு தாம் இரசிக்கப்படுகிறோம் என்பது ஓவியத்தில் உள்ள பெண்ணிற்கு நன்கு தெரிந்திருக்கிறது. அவள் இந்தப் பார்வை இரசிப்பிற்குத் தனது உடலை பிரக்ஞைபூர்வமாகவும், விரும்பியும் அளித்தவளாகக் காணப்படுகிறாள். மேலும், அவள் தனது உடலைத் தானே பார்த்து இரசிப்பதும், இதனூடு ஓவியத்தினுள் உள்ள ஆண்கள் கூச்சமற்றுப் பார்க்க ஏற்புடைமையாக்குவதும், மறைமுகமாக ஓவியத்திற்கு வெளியில் உள்ள பார்வையாளனை உற்றுப் பார்த்தலில் ஈடுபடத் தூண்டுவதாக அமைகிறது.

> ஆனால், இதே ஓவியங்களில் ஆண் பிரதிநிதித்துவம் செய்யப்பட்ட முறையை நோக்கும் போது, ஆண் தேகத்தின் பிரசன்னம் என்பது அவனின் உறையும் அதிகாரத்தில் அல்லது ஆற்றலில் தங்கியுள்ளது....... இந்த அதிகாரமானது பௌதிகத் தோற்றப்பாடு, உளப்பெறுமானம், பொருளாதாரம், சமூகம், பாலியல் என்பன சார்ந்ததாக அமையலாம். ஆனால் அதன் புலவெளிப்பாடு என்பது ஆணில் வெளிப்படையானதொன்று, ஓர் ஆணின் பிரசன்னம் என்பது அவன் உங்களுக்காக, அல்லது உங்களுக்கு எதைச்செய்யும் தகுதியுடையவன் என்பதைச் சுட்டி நிற்கின்றது. அவனது பிரசன்னமானது அவன் அல்லாத ஒன்று பற்றிய பாசாங்காகக்கூட அமையலாம். ஆனால் இப்பாசாங்குகூட அவன் மற்றவர்கள்மீது செலுத்தும் அதிகாரத்தினையே எப்போதும் நோக்கியது (பேஜர் 1977:45-46).

மேற்குறித்த பேஜரின் பால் நிலைப்பட்டுப் பிரிந்து போயுள்ள பார்த்தல், பார்க்கப்படுதல் என்ற செயற்பாட்டின் அடிப்படையில் டேவிட் பெயின்ரரினது ஓவியங்களையும், லயனல் வென்றின் புகைப்படங்களையும் நோக்கினால், அவற்றின் இந்தப் பிரதிநிதித்துவ முறையானது தலைகீழாக அமைவதை அவதானிக்கலாம். இவர்களின் ஆண் பிரதிநிதித்துவங்களிற் பேஜரின் பெண் உடலின் பிரதிநிதித்துவம் பற்றிய பண்புகளே இடம் பெற்றுள்ளதை இனம்காணலாம்.

03.1. டேவிட் பெயின்ரரின் ஓவியங்கள்

இலங்கைக் கலைச்சங்கத்தின் முக்கிய உறுப்பினராக விளங்கிய டேவிட் பெயின்ரர் ஐரோப்பிய, விக்ரோறிய யதார்த்தவாத அணுகுமுறையிற் பயிற்சியும், பயில்வும் கொண்டவராக நம்பப்படும் டேவிட் பெயின்ரரின் டார்லிங் (தர்மசிறி 1982) ஓவியங்களில் ஒருவகை மேலைத்தேயச் செந்நெறி மரபின் சாயல் இழையோடுகின்றது. அதுவும் குறிப்பாக உடல் நிலைகளில் கிரேக்க சிற்பங்களின் தன்மை காணப்படுகின்றது. பொதுவாக இவரால் கிறிஸ்தவ பைபிள் உள்ளடக்கங்களும் மற்றும் கிராமியக் காட்சிகளும் ஓவியங்களாக வரையப்பட்டிருப்பினும், இவை அனைத்துமே அடிப்படையிற் கிராமிய நிலவுருவினைப் பின்னணியாகக் கொண்ட ஆண் உருவங்களின் புனைவுகள். ஆடை உடுத்திய கிறிஸ்தவ உருவங்களின் உள்ளூர் உடற்தோற்றப்பாடுகளும், தொல்சீர் உடல் நிலைகளும் ஒருங்கு

மீனவர்கள் / டேவிட் பெயின்ரர் / 1931

பலாப்பழம் / டேவிட் பெயின்ரர் / 1933

கலக்கப்பட்டுள்ளன. மறுதலையாகக் கிராமியச் சித்திரிப்புக்கள் இயல்பாகவே அரை நிர்வாண ஆணுடல்களைச் சித்திரிப்பதற்கு உரிய வசதியான பாத்திரங்களை ஓவியனுக்கு வழங்கியுள்ளன. இந்த ஆணுடல்களின் மேலாதிக்கமானது, காலனித்துவத்தின் பிற்பகுதிய நிலபரங்கள், தேசியவாதத்தின் எழுச்சி மற்றும் வளர்ந்துவரும் நகரம். இதனால் உருவாகும் கிராமியம் பற்றிய விநோதம் என்பவற்றுடனும் தொடர்புபட்டதாக வாசிக்கக்கூடியது. அத்துடன், சர்வதேச அளவிற் பல்வேறு ஓவியக்காட்சிகளிற் பங்குபற்றியுள்ள டேவிட் பெயின்ரர், இப்பேற்பட்ட உள்ளூர் உடல்களை மேலைத்தேயக் கலை நுகர்வோருக்காகப் படைத்தார். எனவே, இதில் ஒருவகை "கீழைத்தேயவாத" உற்றுப்பார்த்தலும் காணப்படுவதாகக் கூறமுடியும்.

அறுவடை / டேவிட் பெயின்ரர்

இக்காட்சிகள் நேரடியாகப் பார்த்து வரையப்பட்டவை என்பதிலும், படைப்பாளியாற் கற்பனை கலந்து தொகுக்கப்பட்டவை அல்லது ஒழுங்கு செய்யப்பட்டவை. இந்தக் தொகுப்பில் அடங்கும் ஆணுடல்களில் வயது, வகுப்பு, இனம் சார்ந்து ஒரு பொதுமைப்பாடு காணப்படுவதால், இங்கு உள்ளூர் தேக வகைப்பாடு என்பது தெரிந்தோ, தெரியாமலோ பின்பற்றப்பட்டுள்ளது. சில வேளைகளில் கொண்டையிடப்பட்ட, எண்ணெய் பூசி வாரப்பட்ட கட்டுக்கடங்காத கேசம், உயர்த்திக் கட்டப்பட்ட சாரத்தினால், அல்லது கோவணத்தினால் வெளிக்கொணரப்படும் கட்டுடல், எண்ணெய் வடியும் பளபளக்கும் இறுக்கம் குறையாத உருக்கி வார்த்த உடல்வாகு, கரு மாநிறம் எனக் காட்சி ரீதியாக

இவ்வகைப்பாட்டினை விபரிக்கலாம். புகைப்படங்களுக்காகக் கமராவின் 'முன்னர் தோற்றம் காட்டுபவர்களைப்போல்' ('pose') தமது கவர்ச்சியான உடல் நிலைகளை ஓவியத்திற்கு வெளியே நிற்கும் பார்வையாளனின் பார்வைக் கோணத்திற்கு ஏற்றாற்போல் எடுத்துக்காட்டுபவர்களாக இந்த ஆடவர்கள் காணப்படுகிறார்கள். அந்தவகையில் ஐரோப்பிய எண்ணெய் வர்ண ஓவியங்களிலுள்ள பெண்களைப்போல இந்த ஆண்கள் தமது கட்டுடல்களைக் காட்சிக்கு வைக்கிறார்கள். இதனால், அப்பெண்களில் உள்ளதுபோல "தாங்கள் பார்க்கப்படுகிறோம்" என்ற பிரக்ஞை இந்த ஆணுடல்களிற் காணப்படுகிறது. இவ்வாறு, தெரிந்துகொண்டே வெளிப்பார்வையைத் தம் உடல்கள்மீது அனுமதிக்கும் இயல்பானது மறைமுகமாகச் செயலூக்கமான பார்த்தற் செயற்பாட்டை ஊக்குவிப்பதாக உள்ளது. அந்தவகையில், இவ்வுடல்கள் அதிகாரத்தின் பிரதிநிதித்துவங்கள் இல்லை. அதிகாரத்தினால் கீழ்நிலைப்படுத்தப்பட்டவை – மறு தலையாகப் பெண்ணியல்பானவை. இக்கட்டிறுக்கமான, நேர்த்தியான, வார்க்கப்பட்டது போன்றிருக்கும் ஆண் தேகங்கள் முரண்நகையாக அவற்றின் முகவாகிலும் பார்வையாளருக்காக முன்வைக்கப்படும் உடல் நிலைகளிலும் பெண் தன்மையானவை; இதனால் பொதுவான ஆண் தேகப் பிரதிநிதித்து வங்களில் எதிர்ப்பார்க்கப்படும் ஆண்மையின், புருஷத்துவத்தின், நாயகத்தனத்தின் கொண்டாட்டங்களை இவை கொண்டிருக்கவில்லை.

3.2 லயனல் வென்ற் இன் புகைப்படங்கள்

முற்றுமுழுதாகவே ஆண் பிரதிநிதித்துவங்கள் என்று கூறும்படியான லயனல் வென்ரின் கறுப்பு வெள்ளைப் புகைப்படங்கள் பொதுவாக மூன்று வகைப்படுகின்றன. மெய்யுருக்கங்கள், மானிடவியல் ஆவணங்கள், கறுப்பு அல்லது கிராமியப் பின்னணியிலுள்ள முழு / அரை நிர்வாரண ஆணுடல்கள் – இந்த மூன்றாவது வகையிலேயே நான் இங்கு கவனம் செலுத்துகின்றேன். இந்த மூன்றாவது வகையில் காலனிய மானிடவியல் ஆவணங்களின்

கிணற்றடியில் / லயனல் வென்ற்

இளந்தாரியின் பின்புறம் / லயனல் வென்ற்

காட்சிப் பண்பும், மெய்யுருக்களின் காட்சிப் பண்பும் ஒருங்கு கலக்கப்பட்டுள்ளன. இதனூடு "பிறரை" பதிவு செய்தல் என்பது கலைத்துவமாக நிகழ்கிறது.

கறுப்பு வெள்ளைப் பிரதிநிதித்துவம் என்ற வகையிற் காட்சி ரீதியிலாக ஒளி நிழலும், இழைமமும் இங்கு முக்கிய பங்காற்றியுள்ளன. இவைதான் மனிதனை தேகமாகவும், தேகத்தைக் காண்பிய நுகர்விற்கான பண்டமாகவும் நிலை மாற்றுகின்றன. மறுபுறத்தே இக்காட்சிக்கூறுகள்தான் கமரா வில்லையின் பின்னால் ஒழிந்துள்ள பார்வையாளனின் –

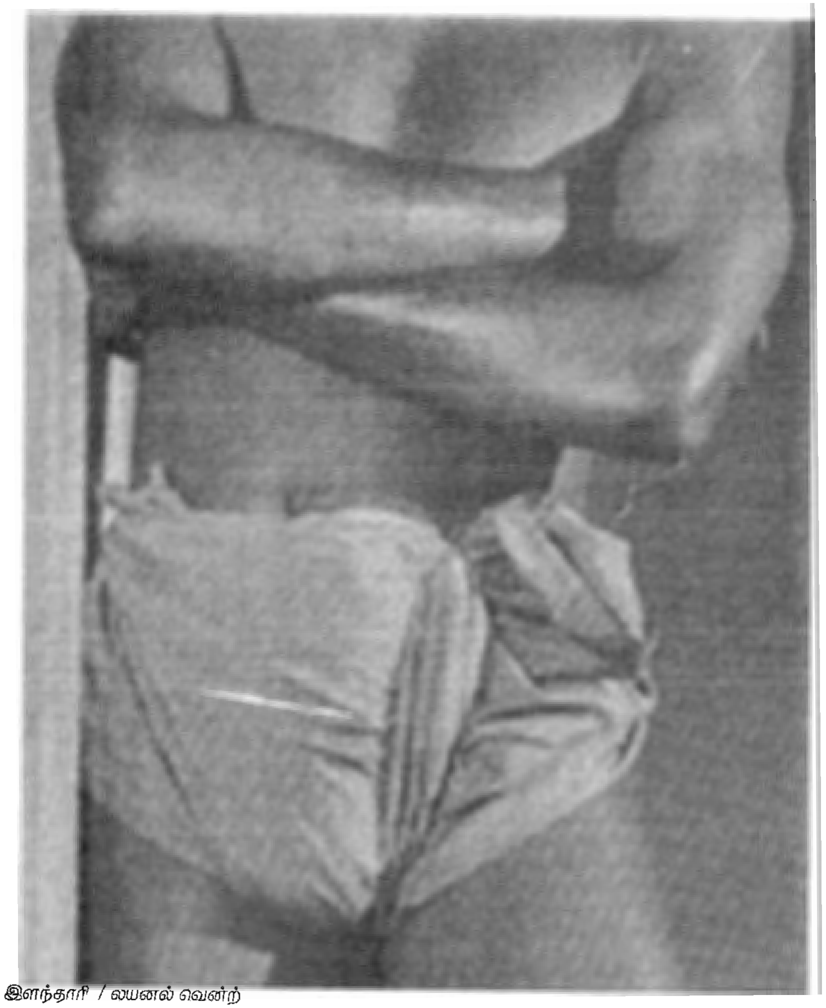
தென்னந்தோப்பில் / லயனல் வென்ற்

கலைஞனின் கண்களைப்பற்றி நினைக்கவும் பல வேளைகளில் மறக்கவும் செய்து விடுகின்றன. கறுப்புப் பின்னணிக்கெதிராக லயனல் வென்ற் என்ற படைப்பாளியின் பார்வையின் தெரிவினால் "வெட்டி" எடுக்கப்படும் உள்ளூர் ஆணின் உடற்பகுதிகள் (முண்டம், பிட்டம், முதுகு, புயம், தொடை, ஆண்குறி என) அவற்றின் நிஜப்பின்னணியினின்று (சமூக, பொருளாதார, அரசியல்) பிரித்து எடுக்கப்பட்டு அழகியல் நுகர்விற்கான பண்டமாகவும், காம வேட்கைக்கான பொருளாகவும் மாற்றப்படுகின்றது.[2] கிராமப்பின்னணி கொண்ட உருவங்களிலும் இதே காட்சி அரசியல் நிகழ்கின்றது. இங்கு கிராமத்துப் பின்னணியானது

புகைப்படத்திற்கு அர்த்தத்தினை வழங்குகிறது என்பதிலும், தேகத்தை முதன்மைப்படுத்தவும், இதனோடு புலன் நுகர்விற்குரியதாக்கும் நடவடிக்கைக்கும் வேண்டிய ஒளி நிழல் வேறுபாட்டிற்கும், இழைம வேறுபாட்டிற்குமான பின்னணியை வழங்குகின்றது. புகைப்பட நிலையத்தில் எடுக்கப்பட்ட கறுப்புப் பின்னணிப் புகைப்படங்களில் எவ்வாறு தேகங்கள் பார்வையாளனை நோக்கிக் காட்சிக்கு வைக்கப்படுகின்றனவோ, அவ்வாறே கிராமிய நாளாந்த வாழ்க்கைச் சித்திரிப்புப் புகைப்படங்களிலும் தேகங்கள் இயல்பான செயற் பாடுகளின்போது எதேட்சையாகப் பதிவுசெய்யப்பட்டவை என்பதிலும், புகைப்படத்திற்காக "நிறுத்தப்பட்டு" சிறைப்பிடிக்கப்பட்டவையெனத் தோன்றுகின்றன. ஏனெனில், கறுப்புப் பின்னணியிற் புகைப்படத்திற்காகக் காட்சி கொடுக்கும் உடல்களிலுள்ள, தமக்கு முன்னால், தம்மை உற்று நோக்கி அனுபவிக்கும், தம்மிலும் அதிகாரம் கூடிய பார்வையாளனின் / அளவையாளனின் / கலைஞனின் உற்றுப்பார்த்தல் பற்றிய பிரக்ஞையானது நாளாந்த காட்சிகள் சம்பந்தப்பட்ட தேகங்களிலும் ஆழப்பதிவாகியுள்ளது. இத்துடன் குளித்தல், கிணற்றில் நீர் வாருதல் போன்ற புகைப்படங்கள் மனப்பதிவுவாத ஓவியர்களான டேகாஸ் இன் ஓவியங்களில் வரும் அந்தரங்க நடவடிக்கைகளில் ஆழ்ந்துள்ள பெண்களையும் மற்றும் ஓவியர் கொய்லிபெட்டின் ஓவியங்களில் உள்ள நிர்வாணமான தலைதுவட்டும், குளிக்கும் ஆடவர்களையும், உள்ளடக்கும் மற்றும் பார்வைமுறை என்ற வகையில் நினைவிற்குக் கொண்டுவருகின்றன. இவ்வோவியங்கள் அனைத்தும் இன்னொரு வகையிற் பிறரின் நிர்வாணத்தையும் அந்தரங்கத்தையும் இரசிப்பதால் ஏற்படும் பாலியல் இன்பம் பற்றியனவாகும் (பாபர் 1999:154). டேவிட் பெயின்ரரின் உள்ளூர் ஆடவரின் தேக மாதிரிகளுக்கும், லயனல் வென்றின் ஆடவ தேக மாதிரிகளுக்கும் இடையே உடல் வகை மாதிரி என்ற வகையிலும், தெரிவு, காட்சிப்பண்பு, கவனஈர்ப்பு என்ற வகையிலும் நெருங்கிய தொடர்புகள் காணப்படுகின்றன. இத்துடன் இவற்றிலும் செயலூக்கமற்ற மென்மையான பெண் இயல்பு மேலோங்கிக் காணப்படுகின்றது.

04. ஆணுடலும் பெண்மைத் தன்மையும் பால் நிலைப்பட்ட பார்த்தற் பொறிமுறையும்

ஆண் நிலைப்பட்ட அதிகாரமானது ஒவ்வொரு பண்பாட்டிலும் இயங்கிய முறை வேறுபட்டது. இதனால் ஒவ்வொரு பண்பாட்டிலும் இயங்கிய பார்த்தலின் அரசியலுக்கிடையிலும் கணிசமான வேறுபாடு காணப்படுகின்றது. மேற்கத்தேய எண்ணெய் வர்ணங்களில் தெளிவாகும் பார்வை முறையானது கீழைத்தேயத்திற்குக் காலனித்துவத்தி னூடு அறிமுகமாகியது. காலனிகளில் புகைப்படமும், எண்ணெய் வர்ணமும் உத்தி நுட்பமாகவும், கலையாக்க ஊடகங்களாகவும் மட்டுமல்லாமல் "முன்னேற்றகரமான" பார்வை முறையாகவும் (way of seeing) அறிமுகமாயின.[3] எண்ணெய் வர்ணத்தையும், புகைப் படத்தினையும் உள்ளூர்க் கலைஞர்கள் கைக்கொள்ள மேற்கொண்ட பிரயத்தனமானது ஒரு வகையில் அவர்கள் இவ்வதிகார நிலைப்பட்ட பார்வை முறையை தம்வசப்படுத்தவும் உள்ளூர் மயப்படுத்தவும் எடுத்த முயற்சியாக நான் வாதிடுவேன்.[4] இவ்வுத்திநுட்பங்களும் அவற்றுடன் இயங்கிய பார்வை முறையும் காலனிய கால கட்ட மேட்டுக்குடிசார் படைப்பாளிகளால் "பிறரை" "தமரில்" இருந்து வேறுபடுத்தும் வேலைத்திட்டத்தில் முதலிடப்பட்டு நிறுவனமயப்படுத்தப்பட்டன.



இளந்தாரி / லயனல் வென்ற்

பெண்ணியவாதக் கோட்பாட்டின் பிரதான அம்சங்களில் ஒன்று பார்வை உரிமைத்துவம் பற்றியதாகும். அது பார்வை உரிமைத்துவப் படிமுறையைச் சிக்கலான தொன்றாக இனம் காண்கிறது. இவை பார்த்தல் என்ற செயற்பாட்டினை இருபால் உறவுக்கார ஆண்மைத்தன்மையின் மையத்திலிருந்து நோக்குகின்றது. இதனால் இப்பார்வை பெண்ணுடலை நுகர்வுக்குரிய பண்டமாக்குவதுடன், தன்னூக்கமற்ற பாலுணர்வுடன் இனம் காணவும் செய்கிறது என பாபர் வாதிடுகின்றார் (பாபர் 1999: 152).

நான் இங்கு கவனம் செலுத்தும் இலங்கைப் படைப்பாளிகளின் படைப்புக்களிலுள்ள ஆண் தேகங்களின் பெண்தன்மை பற்றி மேலும் புரிந்துகொள்ள குபினா மேசரின் கருத்துக்கள் உதவுகின்றன. வெள்ளை இனப்புகைப்படக்காரரான ராபேட் மயின்தெரெப் என்பவரால் பிடிக்கப்பட்ட கறுப்பின ஆடவரின் தேகங்களின் புகைப்படங்கள் மீது மேசர் தனது வாதங்களை முன்வைக்கின்றார். இதனோடு இனரீதியான அதிகாரச் சமநிலையற்ற பார்ப்பவனுக்கும், பார்க்கப்படுவனுக்கும் இடையில் நிகழும் உற்றுப்பார்த்தல் அரசியலையும், ஒத்தபால் உறவுக்கார அடையாளத்தால் உற்பத்திசெய்யப்படும் ஆண் உடல்சார் காமக்கிளர்ச்சியையும் அவர் பதிவு செய்கிறார். அவரும் இந்தக் கறுப்பின ஆனுடல்களில் இழையோடும் தன்னூக்கமற்ற, பணிவான, ஆண்மைத் தன்மையற்ற, பெண்ணியல்பான தன்மையை இனம் காண்கின்றார். ஆண்கள் பார்க்கப்படுவதான, வழமைக்கு மாறான, தன்முனைப்பற்ற, பெண்மைத் தன்மை நிலையில் வைக்கப்படுகையில் மரபார்ந்த ஆண்மைத் தன்மைக்கான வரையறுப்புகளுக்கு அது அச்சுறுத்தலாக, சவாலாக அமைகின்றது. இதன்போது, ஏற்கனவே பால் நிலைப்பட்ட பார்த்தல் / பார்க்கப்படுதல் என்ற இருமை நிலைகளிற் காணப்பட்ட சில சட்டதிட்டங்களாலும், விதிமுறைகளாலும் பதிலீடு செய்யப்பட்டு, சமன் செய்யப்படுவதற்கான ஏது நிலைகள் உருவாகின்றன" என்ற ரிச்சட் டையரின் கருத்தை மேசர் மேற்கோள் காட்டுகின்றார். மேலும் இந்தப்பதிலீடுகள் இறுகிய உடல் நிலைகள், பாத்திர வகைமாதிரிகள், கதையாக்கப்பட்ட பகைப்புலன்கள் என்பவற்றினூடு நிகழ்கிறது (மேசர் 1994). அதாவது, ஆண்கள் பார்க்கப்படுவதான சந்தர்ப்பத்தில், பார்க்கப்படுபவன் பாரம்பரியமாகப் பெண் பார்க்கப்படும் செயற்பாட்டில் உள்ள காண்பியப் பொறிமுறைக்குள்ளும் தோற்றப்பண்புகளுக்குள்ளும் சட்டகமிடப்பட்டு, தோற்றமளிப்பவனாக மாறுகின்றான். அதாவது, பார்க்கப்படுபவன் அதிகாரம் குறைந்த பெண்ணாகவும், நுகர்ச்சிப் பண்டமாகவும் அளக்கப்படுபவனாகவும், பார்ப்பவன் அதிகாரம் கூடிய ஆணாகவும், நுகர்வோனாகவும், அளவையாளனாகவும் மாறும் பாரம்பரிய பார்வை முறையின் மறு முதலீடு நிகழ்கிறது எனலாம். இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில், எனது ஆய்விற்குட்படும் இரு படைப்பாளிகளின் கலப்பின அடையாளம் என்பது முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது.

05. பிறர்பாடும், பால் நிலைப்பட்ட பிரதிநிதித்துவ அரசியலும்

ஐரோப்பிய – ஆசிய கலப்பினத்தவர் அனைவரையும் குறிக்க (யூரோ–ஏசியன்) என்ற சொற்பிரயோகத்தைக் குமாரி ஜெயவர்த்தன மேற்கொள்கிறார். மேலும் இக்கலப் பினத்தவரின் அரசியல் என்பது அந்நிய ஆட்சியாளருடன் இணைந்து செயற்படுவதாக இருந்ததாகவும், பலவிடயங்களில் இவ் யூரோ – ஏசியன்கள் அவதானமும், கட்டுப் பெட்டித்தனமும் கொண்ட நிலைப்பாட்டினைக் கொண்டிருந்ததாகவும் அவர் குறிப்பிடுகிறார். எனினும் இவர்களே காலனிய கால கட்டத்தில் நவீனத்துவத்தினதும், சமூக மாற்றத்தினது கருவியாகவும், முகவர்களாகவும் அமைந்தார்கள் (ஜெயவர்த்தன 2007). இவ் யூரோ – ஏசியர்கள் பற்றிக் கனிசமான ஆய்வை மேற்கொண்டுள்ள மைக்கல் றொபேட் இவர்களை "இடைப்பட்ட மக்கள்" என்கிறார் (1989). இதனூடு அவர்களது மொழி மற்றும் இன அடையாளத்தை மட்டுமல்லாமல், ஆளப்படுபவனுக்கும் ஆள்பவனுக்கும் இடையிலான அவர்களின் நிலையையும் அவர் சுட்டிக்காட்டுகின்றார். காலனிய அரசியலில் இருந்த இடைப்பட்ட நிலையானது அவர்களுக்கு அதிகாரத்தைத் தந்தது எனினும் அவர்கள் ஆள்பவர்களாலும், ஆளப்படுபவர்களாலும் 'வெளியாராக' அல்லது 'பிறராகவே' பார்க்கப்பட்டனர். அந்தவகையில் டேவிட் பெயின்ரர் ஆங்கிலத் தந்தைக்கும் சிங்களத் தாய்க்கும் பிறந்தவர். இவரது தந்தையார் 1924இல் (பெயின்ரரின் இல்லம்) என்ற அமைப்பை உருவாக்கி யூரோ – ஏசிய குழந்தைகளின் கல்விக்கும் மறுவாழ்விற்கும் தொண்டாற்றியவர். ஆனால் லயனல் வென்ற் ஒரு பறங்கியர். இவரது தந்தை ஒல்லாந்தர் வழிவந்தவர்.

இலங்கையிற் பறங்கியர் தம்மை மற்றைய போர்த்துக்கேய, ஆங்கிலேய, பிரெஞ்சு யூரோ-ஏசியர்களிடம் இருந்து "வேறாக" இனம்கண்டதுடன். இவர்களிற் பலர் உயர் வகுப்பினராகவும் இருந்தனர் (ஜெயவர்த்தன 2007).

இலங்கையிற் போர்த்துக்கேயர் உள்ளூர்வாசிகளுடன் திருமண உறவு கொள்வதினூடாக கத்தோலிக்கத்தைப் பரப்பும் கொள்கையைப் பின்பற்றினர். இவர்களைத் தொடர்ந்து ஆட்சி செய்த ஒல்லாந்தரும் ஆங்கிலேயரும் ஐரோப்பியப் பெண்கள் பற்றாக்குறையாக இருந்த இலங்கையில் இக்கலப்பினத்தவருடன் திருமண உறவு கொண்டனர். 1796இல் இலங்கை ஒல்லாந்தரிடமிருந்து பிரித்தானியருக்குக் கைமாறியபோது பல ஒல்லாந்த வம்சாவழியினர் நாட்டைவிட்டு வெளியேற முடிவு செய்தனர். ஆனால் இவர்களில் வர்த்தகர்களும், மதகுருக்களும், அரச உத்தியோகத்தர்களுமாக இருந்தவர்கள் இலங்கையிலேயே தங்கிவிட முடிவுசெய்தனர். அவர்களே "பறங்கியர்" என அழைக்கப்பட்டனர். இவர்களிடம் இருந்த ஆங்கில அறிவும், கிறிஸ்தவ மத நம்பிக்கையும், பிற உள்ளூர் இனங்களைப் பின்தள்ளி இவர்கள் பிரித்தானியர் காலத்தில் முன்னுக்கு வர உதவியது (ஜெயவர்த்தன 2000:232).

> 19ஆம் நூற்றாண்டில் தாய் நாடாக ஒல்லாந்தை அல்லாமல் இங்கிலாந்தையே பறங்கியர் கருதினர். இவர்களில் வசதி படைத்தவர் இங்கிலாந்து சென்று வந்தனர். தம்மை ஆங்கிலேயக் குடிகளாகவும், விக்ரோறிய மகாராணியைத் தமது மகாராணியாராகவும், ஆங்கிலேயப் பாராளுமன்றத்தை தமது பாராளுமன்றமாகவும் கருதினர் என்பார் டிக்பி (மேற்கோள் ஜெயவர்த்தன 2000:236).

அந்தவகையில் பறங்கியரின் ஆங்கிலேயக் கற்பனையானது, அவர்களை மற்றைய இலங்கையரிடம் இருந்து வேறுபிரித்து அதிகார நிலைப்படுத்த உதவியது. அதுவும் குறிப்பாக அடையாள அரசியல் நிறைந்த 19ஆம், 20ஆம் நூற்றாண்டுகளிற் பறங்கியரின் மேலான அடையாளக் கற்பனையானது சிங்களவரையும் தமிழரையும், பிற யூரோ - ஏசியர்களையும் அவர்களின் வலுக்குறைந்த பிறராக உருவாக்கியதில் வியப்பில்லை.

இந்த இன சம்பந்தப்பட்ட நிலைப்பாடும், அத்துடன் ஐரோப்பிய நிலைப்பட்ட கலைப்பயில்வும், கலைப்பயிற்சியும், அதனால் விளைந்த பார்வை முறையும் இந்தப் பறங்கியப் படைப்பாளியின் உள்ளூர் ஆடவர்களின் உடல்கள் பற்றிய பார்வையைச் சட்டகமிட்டுள்ளதாக இப்போது வாதிடப்படலாம். இவற்றுடன் நகரத்தவரான படைப்பாளிக்கும், கிராமத்து இளந்தாரிக்குமான அதிகார நிலைப்பட்ட உறவும், பெயருள்ள கலைஞர், அனாமதேய கிராமத்து இளந்தாரியின் "தேக மாதிரி; என்ற அடுக்கமைவும், படைப்பாளியின் ஒருபால் உறவு அடிப்படையிலான காம வேட்கையும், உள்ளூர் ஆண்களைப் பார்க்கப்படுபவர்களாக. தன்னூக்கமற்ற, பெண் போன்றவர்களாகத் தோற்றப்படுத்தி இருக்கலாம். இதன்போது மேலைத்தேயக் காட்சி அரசியலில் உள்ள பார்ப்பவன் / பார்க்கப்படுபவன், ஆள்பவன் / ஆளப்படுபவன், அளப்பவன் / அளக்கப்படுபவன், ஆண் / பெண் என்ற இருமைகள் மறு வடிவமைப்புச் செய்யப்பட்டுள்ளன. இந்தப் பார்க்கப்படும் பொருளாகியுள்ள உள்ளூர் ஆண்கள் - ஆண்மையும், புருஷத்துவமும், நாயகத்தனமுமற்ற பெண்மைப் பண்பினர், ஒயிலானவர், மென்மையானவர், மேசர் குறிப்பிடுவதுபோல

> இவர்களின் உடல்கள் நுகர்விற்கும், பண்டமாக்கவும், சுரண்டவும், சட்டகமிடப்படவும், வாசிக்கப்படவும் கூடிய வேறுபாடான, மிகையான பிறராக உருவாகிறது. அதாவது கறுப்பு ஆண் / காம வேட்கை / அழகியல் என்றாவதாக மேசர் குறிப்பிடுகின்றார் (மேசர் 1994).

இலங்கை மண்ணிற உடல்களைப் பறங்கியர் தமது வெள்ளையர் அடையாளக் கற்பனைக்குள் விநோதங்களாகக் கண்டுள்ளதை இக்காட்சிகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இது காலனித்துவ வாதிகள் காலனியத்திற்கு உட்பட்டோரை நோக்கிய முறையின் ஓர் இயல்பாகும்.

06. பெண்மைப் பண்பான ஆண் தேகம் - காலனிய வகை மாதிரி

கலையாக்கத்தினூடு நிகழ்ந்த உள்ளூர் ஆடவர்களைப் பெண்மையானதாக வகைப்படுத்தும் வகைமாதிரி உருவுக்குப்பின்னால் காலனித்துவ சிந்தனையில் இந்திய ஆண்கள் பற்றி இருந்த ஒட்டுப்பாடு (fixity) என்பதற்கு முக்கிய பங்குண்டு. இந்த ஒட்டுப்பாட்டினைக் காலனித்துவக் கருத்தாடலிற் காணப்பட்ட பயன்பாட்டு ரீதியிலான / வரலாற்று ரீதியிலான / இன ரீதியிலான வேறுபாட்டின் குறியாகவும் முரண்பாட்டின் பிரதிநிதித்துவ முறையாகவும் ஹோமி பாபா இனம் காண்கிறார் (1993:94).

> இது மாறாத இறுக்கமான ஒழுங்கையும், ஒழுங்கீனத்தையும் பற்றியதாக அவர் வாதிடுகின்றார். இதைப் போலவே மாறாத வகைப்பாடு என்பதும், ஏற்கனவே அறியப்பட்டு நிலைப்படுத்தப்பட்டதிற்கும் ஆவலுடன் மீள உருவாக்கப்பட வேண்டிய ஒன்றுக்கும் இடையேயான ஓர் அறிவின் வடிவமும் இனங்காணலுமாகும். அத்துடன் பிரதான கருத்தாடல் தந்திரோபாயமும் ஆகும் (பாபா 1993).
>
> மேலும் காலனித்துவக் குடிகளைக் கருத்தாடல்களிற் கட்டியமைப்பதும், அத்துடன் காலனித்துவ அதிகாரத்தினைக் கருத்தாடலினூடு பிரயோகித்தலும், இனம் மற்றும் பால்/பால் சம்பந்தமான வேறுபாட்டின் வடிவங்களின் கையாள்கையை வேண்டி நிற்கின்றன (பாபா 1993: 94 - 121).

எனவே, மாறாதவகை மாதிரிகளை உருவாக்குதினூடு வேறுபாடுகளைக் கட்டியமைத்தல் என்பது காலனிய கருத்தாடலில் அதிகாரம் பற்றிய பயில்வு ஆகின்றது. காலனித்துவ இலங்கை ஆண்கள் பற்றிக் காலனித்துவ ஒட்டுப்பாடு என்பது ஒருவகையில் தென்னாசிய ஆண்கள் பற்றி அவர்கள் கொண்டிருந்த கருத்தின் ஒரு பகுதியேயாகும். கருத்தாடலில் தென்னாசிய ஆணின் உடலானது உற்சாகமற்று ஓய்ந்து போனதாக மேற்கிளம்புகிறது. பிரித்தானியர்கள், பெண்ணியல்பு சார்ந்த தமிழ் / வங்காளப் புத்திஜீவிகளை வெறுத்தார்கள் (நந்தி 1980). இந்தியாவில் வீரியமும் உற்சாகமும் வாய்ந்த இராஜபுத்திரர்கள், சீக்கியர்கள் மற்றும் சில எல்லைப்புற முஸ்லீம் குழுக்கள் என்பவர்களே பிரித்தானிய உயர்வர்க்கத்தின் விக்ரோறிய ஆண்மை வரையறைக்குள் மிக அருகில் வரக்கூடியவர்களாக விளங்கினர் என்கிறார் சின்கா (1995 : 1-5). இதேபோன்று பெண்மைத் தன்மையான சிங்கள ஆணுடல் பற்றிய ஒட்டுப்பாடு பற்றிய சுவாரசியமான தகவல்களை நிரா விக்கிரமசிங்க குறோசற்றினால் 19ஆம் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்ட La Feeric Cinghalaise என்ற சன ரஞ்சக பிரஞ்சு நாவலை அடிப்படையாகக் கொண்டு தருகிறார் (விக்கிரமசிங்க 2003). இந்த நாவலில் வெளிப்படுவது சிங்கள வழக்காறு என்பதிலும், பிரஞ்சு முற்கற்பிதமும்,

பிரித்தானிய மனப்பாங்குமே என அவர் குறிப்பிடுவது கவனத்திற்குரியது. இந்த நாவலிற் சிங்கள ஆடவரின் நீண்ட கூந்தலும், தலையில் சீப்பு அணிகின்ற வழக்கமும், நீண்ட கண்ணிமைகள், எண்ணெய் வடியும் தேகம், நிர்வாணம் போன்ற பாலியல் ஆர்வத்தினைத் தூண்டும் பண்புகளும், பால்ரீதியான பெண்ணியல்புமே ஊடுபாவன கருப்பொருட்கள் என்கிறார் விக்கிரமசிங்க (2003:89).

> "பெட்டைத்தனமான கூந்தலும், வியர்வையால் பின்புறமொட்டிய சாரத்தின்கீழ் நிர்வாணமான ஒரு சிங்கள ஆடவன்" (குறேய்சற், மேற்கோள் விக்கிரமசிங்க 2003:89).
>
> வெண்ணிற ஆடையிலுள்ளான். கவரான சீப்பினால் அவனது எண்ணெய் வைக்கப்பட்டகேசம் படிய வைக்கப்பட்டுள்ளது. மண்ணிற நிலக்கரியில் சிற்பமாக்கப் பட்டவன். அவனது போலியாகத் தென்படும் கண்ணிமைகள்... நீண்ட மினுங்கும் கூந்தல் கொண்ட, பூனை போன்ற பணியாட்கள். (குறேய்சற், மேற்கோள் விக்கிரமசிங்க 2003 : 89).

இங்கு விக்கிரமசிங்க வாதிடுவதுபோல சிங்கள ஆடவர்கள் பூனையைப் போன்றவர்களாக வர்ணிக்கப்படுகிறார்களே ஒழிய, வீறுமிக்கவர்களாக அல்ல. சிங்கள ஆடவரின் பெண்ணியல்பு என்பது பிரித்தானிய ஆட்சியாளரின் இந்திய ஆண்கள் பற்றிய பொதுவான இரசனையின் பகுதியே. பாலியல்பு நிலையானது உண்மையில் ஆள்பவனுக்கும் ஆளப்படுபவனுக்கு மிடையிலான எதிர்நிலைப்பாடுகளை வரையறுப்பதில் உதவியுள்ளது. (விக்கிரமசிங்க 2003 : 90). இதில் சுவாரசியம் என்னவென்றால், குறேய்சற் பெண்ணாக இருந்தபோதும் அதிகார நிலையில் தன்னை ஆணாகவும், "பிறத்தி ஆண்களைப்" பெண்ணாகவும் கண்டுள்ளமையாகும். இது பாலியல்பிற்கும் அதிகாரத்திற்குமான தொடர்பின் அடிப்படையிற் பார்க்கப்பட வேண்டியது. அத்துடன் அவரது ஆண் தேகம் சம்பந்தமான வர்ணிப்புக்கள் நாம் கருத்திலெடுக்கும் காண்பியப் படைப்புக்களின் காட்சிப் பண்புடன் அச்சொட்டாகப் பொருந்திப் போகின்றன.

மேலும், சிங்கள ஆடவர்களைப் பெண்மைத் தன்மையுடையோராய், பிரித்தானிய விக்ரோறிய புருஷத்துவம் கருதிய அதேவேளை, சிங்களப் பெண்கள் அவர்களின் இந்தியப் பெண்கள் பற்றிய பொதுவகைப்பாட்டினுள் பொருந்தாது போனது அவர்களை மலையாளப் பெண்களைப்போல ஆண்மையுடையோராய்க் காணவைத்தது (விக்கிரமசிங்க 2003 : 91). இந்தப் பறங்கியப் படைப்பாளிகளின் சிங்களப் பெண்ணுடல் பேசப்படாது போனத்திற்குப் பாரம்பரிய பார்த்தல் / பார்க்கப்படுதல் பிரதிநிதித்துவத்திற்கு உள்ளூர் பெண் உடலின் தோற்றப்பாடு சவாலாக அமைந்தது ஒரு காரணமாக இருக்கலாம் எனக்கருத இடமுண்டு. பேசப்பட்ட சந்தர்ப்பத்தில் அது பண்டமாக்கப்படாமல் நேரடியானதாக அமைந்தது.

07. பிரதிநிதித்துவமும் காலனிய இருமனப்போக்கும்

திரைப்படங்களில் ஆண், பெண் உடல்களின் காட்சிப்படுத்தலில் உடலுக்கும் பின்னணிக்குமான தொடர்புபற்றிய லைறா முல்வே ஒரு வாசிப்பை முன்வைக்கிறார். அதாவது, கிட்டக்காட்சிகளினூடு பெண்ணுடலானது பின்னணியில் இருந்து பிரித்தெடுக்கப்பட்டு, அங்கம் அங்கமாக நுகர்விற்கான பண்டமாக முன்வைக்கப்படும் அதேவேளை, ஆண் தேகமானது நீண்ட காட்சிகளில முழுமையாக நிலவுருவின்

பின்னணியில் தோன்றுவதாக அவர் இனம் காண்கிறார் (முல்வே 1999). இந்த அடிப்படையில் லயனல் வென்ற் இனதும், டேவிட் பெயின்ரரினதும் படைப்புக்களில் இந்தக் கிட்டக்காட்சி களும், நீண்ட காட்சிகளுமற்ற இடைப்பட்ட காட்சிகள் முன்வைக்கப்படுதல் இந்த இடத்தில் சுவாரசியமான தொன்றாகும். பெண்மையான ஆணின் உருவாக்கத்தில் இந்தக் காட்சிச்சட்டகம் முக்கியமானது என்பதுடன், இதைக் காலனிய இருமையின் விளைவால் தோன்றும் மூன்றாம் வகையாகவும் காண இடமுண்டு.

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் மேற்குலகில் நிர்வாண உடல்களின் நவீன சித்திரிப்பு என்பது பெண்ணுடல் சம்பந்தப்பட்டதாகவே அதிகம் காணப்பட்டது என்பதுடன், நவவேட்கைவாதத்தின் வருகையுடன் ஆண் உடலானது பிரதிநிதித்துவத்தினைப் பொறுத்தமட்டில் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டது. இதற்குமுன் பிரஞ்சுப் புரட்சியின்போது நாயகத்தனமான ஆண்மையின் பிரதிநிதித்துவமானது மேலோங்கியிருந்த நிலையில் நவசெவ்வெறிவாத ஓவிய வரலாற்றில் ஆண் தேகமானது பிரதான பாத்திரத்தை ஏற்றிருந்தது (பாபா 1999: 49). இந்தப் பின்னணியில் இருபதாம் நூற்றாண்டின் முன்னரைப்பகுதியில் இலங்கைக் கலையில் ஆண் உடலின் பிரசன்னம் என்பது காலனிய சுதேசிய முரண்பாட்டின் வரலாற்றுக் கணத்தில் மிகவும் கவனத்திற்குரியது. அதாவது காலனியத்திற்கு எதிரான தாக்குப் பிடித்தலின் விளைவாகக் கற்பனை செய்யப்பட்ட தேசத்தின் (அன்ரசன் 1993) வெளிகளை ஆணுடல் நிரம்பிய காட்சிச்சட்டகங்களால் நிரப்புதல் என்பது அரச அதிகாரம், குடியுரிமை, தேசியவாதம், புரட்சி, அரசியல் வன்முறை, சர்வாதிகாரம், மற்றும் சனநாயகம் என்பனவெல்லாம் ஆண்மைத்துவத் திட்டங்களாகவும், ஆண்மைசார் நிறுவனங்கள் சம்பந்தப்பட்டதாகவும், ஆண்மைப் படிமுறையையும், ஆண்மைச் செயற்பாடுகளையும் கொண்டனவாக அறியப்படும் நிலையுடன் (நகல் 1998) சம்பந்தப்பட்டதாகக் கருத இடமுண்டு. எனினும், படைப்புகளில் காணப்படுவது ஆண்மை என்பதிலும் பெண்மை என்பதே இங்கு எழும் காட்சி ரீதியிலான முரண்பாடாகும். இது படைப்பாளிக்கும், படைக்கப்படுவதற்கும் இடையிலான இன, வர்க்க, பாலியல்புசார் "வேறுபாட்டினால்" இடையீடு செய்யப்படுவது காரணமாகத் தோற்றும் பிறர்பற்றிய கருத்தாடலாக வாதிடமுடியும். அல்லது 'தேசத்தின் பிறரான' யூரோ – ஏசியர்கள், தேசத்தின் 'தமரை' 'வேறுபடுத்தி' நோக்கியதன் விளைவு எனவும் வாதிடலாம். ஏனெனில், இருபதாம் நூற்றாண்டின் முன்னரை என்பது இலங்கை வரலாற்றில் அடையாள முரண்பாடுகளின் அரசியல் நிறைந்த காலகட்டம் ஒன்றாகும். (விக்கிரமசிங்க 2003, ஜெயவர்த்தன 2000). அந்தவகையில் காலனிய கலப்பினத்தவரான பறங்கியர்கள் தம்மை, ஒரேவேளை இலங்கையராகவும், வெளியாராகவும் காண முற்பட்டதினதும், இலங்கையரை "தமராகவும்" "பிறராகவும்" ஒரே வேளையில் கற்பனை செய்த அடையாள இருமைத்தனமையின் வெளிப்பாடாகவும் இந்த பிரதிநிதித்துவங்கள் அமைகின்றன. இது காலனித்துவ சமுதாயங்களில் அடையாளம் பற்றிக் காணப்பட்ட ஓர் இருமைத்தன்மையின் வெளிப்பாடுமாகும்.

முடிவுரை

டேவிட் பெயின்ரர், லயனல் வென்ற் என்ற இரு படைப்பாளிகளினதும் படைப்புக்களில் உள்ள ஆண் தேகத்தின் பிரதிநிதித்துவம் பற்றி எனது மேற்கண்ட வாசிப்புக்களைத் தொகுத்து நோக்கும்போது இப் பிரதிநிதித்துவங்களில் பெண்மைத்

தன்மையும், வகைமாதிரி உருவாக்கமும் காணப்படுகின்றன. இது காலனிய காலகட்டத்தின் இப்படைப்பாளிக்கும், படைக்கப்படுபவனுக்கும் இடையிலான அதிகார மற்றும் கருத்தியல் ரீதியான ஏற்றத்தாழ்வுகளைப் பிரதிபலிக்கின்றது. அத்துடன் பிரதிநிதித்துவ முறையில் மேலைத்தேயப்பார்வை முறையானது அதனுடன் ஒன்றிணைந்த பார்வை அரசியலுடன் உள்ளூர் நிலவரங்களுக்கு ஏற்றாற்போலத் தகவுபடுத்தப்பட்டுள்ளது. அந்தவகையில் இந்தப் பிரதிநிதித்துவங்கள் தொண்ணூறுகளில் இலங்கைக் காண்பியக் கலையிற் புலப்படும் ஆண் தேகங்களில் இருந்து அடிப்படையில் வேறுபடுகின்றன. அதாவது காலனித்துவக் காலகட்டப் படைப்பாளிகளின் படைப்புக்கள் தமது "பிறரை", "வேறுபாட்டை" கையாளப்படத்தக்க, ஆர்வத்தைத் தூண்டும், நுகர்விற்கு உரியதாகக் கண்டுள்ளன. இது தொண்ணூறுகளின் ஆண்படைப்பாளிகள், தேசத்தினதும் சுயத்தின் சிதைவினதும், சுய சித்திரவதையினதும் மையமாக, கலைவெளிப்பாட்டின் பிரதான காட்சிமையமாகத் தமது உடலைக் கையாண்டதிலிருந்து அரசியல் ரீதியாகவும், இதனால் பிரதிநிதித்துவம் என்ற வகையிலும் வேறுபாடானது.

அடிக்குறிப்புக்கள்

01. *இந்த அவதானங்களுக்கு இதுவரை பிரசுரமாகாத, என்னாற் பார்க்க முடிந்த தனிப்பட்ட சேகரிப்புக்கள் சிலவற்றையும் ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளேன்.*

02. *இங்கு குபினா மெசரின் (1994) இதையொத்த வாசிப்பினைப் பயன்படுத்தி உள்ளேன்.*

03. *ராஜா ரவிவர்மா பற்றிய வாசிப்பில், கீதா கபூர் , இந்தியாவின் எண்ணெய் வர்ணம் பார்வைமுறையாக உள்வாங்கப்பட்டதுபற்றி வாதிடுகிறார்* (Kapur 1995)

04. *புகைப்படக் காட்சிப்படுத்தலினூடு உள்வாங்கப்பட்ட மேலைத்தேய எண்ணெய் வர்ண ஓவியங்களின் பார்த்தலின் முறை பற்றி உள்ளூர் படைப்புக்கள் பற்றிய மேலதிக வாசிப்பிற்கு மெய்யுரு யாழ்ப்பாணத்து புகைப்படங்களின் காட்சிக் கையேடு, கலை வட்டம், நுண்கலைத்துறை, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம் 2002.*

உசாத்துணை நூல்கள்

Andeson , B

1991. Imagined Communities: Reflection in the Origin and Spread of Nationalism. Landon. New York : Verso

Barber, Fionna

1999. Callebtte, Masculinity and the Bourgeois Gaze. In Paul Wood (eds)-The Challenge of Avant garde, New Haven & London. Yale University Press.

Bhabha ,Homi

1994. The Location of Culture.New York; Rotledge.

Berger, Jhne

1972. Ways of Seeing. London:BBC.

Darling, Eve & Albert Dharmasiri

1982. David Paynter. Colombo: M.D Gunasena & Co. Ltd.

Jayawardena ,Kumari

2000. Nobodies to Some bodies: The Raise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka. New Delhi: Left World Books.

2005.Erasure of The Euro-Asian; Recovering Early Radicalism and Feminism in South Asia. Colombo: Social Scientist's Association.

Jordanova,L

1989. Sexual vision. New York: Harvester.

Kapur, Geeta

1995. Ravi Varma Historicizing Representation. In B. N. Goswamy (eds) Indian Painting. New Delhi: Lalith Kala Akadami.

Mercer ,Kobena

1994. Welcome to Jungle. London: Routledge.

Mukerji, Parul Dev

2003. Rethinking Gender Issues in Indian Art. In Paniker Sivji , Parul Dev Mukerji, Deeptha Achar (eds) Towards A New Art History: Studies in Indian Art. New Delhi.

Mulvey, Laura

1999, Visual Pleasure and Narrative Cinema, In Jessica Evans and Stuart Hall (eds) Visual Culture: The Reader. London: Sage Publications Ltd.

Nagel, Joane

1998.Masculinity and Nationalism-Gender and sexuality in the making of Nations. In Philip Spener and Haward Wollman (eds) Nations and Nationalism. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nandy, Ashis

1980. At the Edge of Psychology. New Delhi: Oxford University Press.

Robert, Michalael, Ismath Raheem and Colin-Thome, P

1989.People In Between: The Burghers and the Middle Class in the Transformation within Sri Lanka. Moratuwa: Sarvodaya Books.

Sinha, Mirnalini

1995. Colonial Masculinity. The 'Manly' Englishman and the 'Effeminate' Bengali in the Late Nineteenth Century. New York: Manchester University Press.

Summers, David

1996. Representation In Robert S, Nelson & Richard Shiff (eds) Critical Terms for Art History. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Van Geyzel, L.C

Lionel Wendt's Ceylon. Colombo: Lake House Book Shop.

Waugh Thamas

2002. The Third Body, Patterns in the Construction of the Subject in Gay Male Narrative Film. In Nichlas Mirzoeff (eds)The Visual Culture Reader. London & New York: Routledge.

Weerasinghe, Jagath

2006. From Naked to Nude, Maze : Exhibition catalouge. Colombo: Theertha International Artist Collective.

Wickramasinghe Nira

2003. Dressing The Colonized Body- Politics, Clothing and Identity in Colonial Sri Lanka. New Delhi: Orient Logman Pvt. Ltd.

ஜா - எல பிரதேசத்தில் ஏற்பட்ட தமிழ் இந்து அடையாள மாற்றத்தில் எவான்ஜலியன் சமயச் செயற்றிட்டத்தின் தாக்கம்

அனுஷ்கா கஹந்தகம
தமிழில்: சாமிநாதன் விமல்

அறிமுகம்

சமூகத்தில் வாழும் அனைவரும் ஓர் அடையாளத்தின் வழியாகவே சமூக மயநிலையினை அடைகின்றனர். தனிநபர் குடும்பம், உறவினர்களின் கூட்டம், அயல் மற்றும் பிரதேசம் போலவே அரசுக்குள் செயற்படும்போதுகூட அவருக்குத் தன்னுடைய அடையாளத்திலிருந்து விலகிச் செயற்படமுடியாதவராக இருப்பார். ஆயினும் தன்னுடைய அடையாளம் காரணமாக ஒருவர் அல்லது ஒரு சமுதாயம் ஒதுக்கப்படுவதாகவோ அல்லது விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படுவதாகவோ இருக்கும்பட்சத்தில், அவர் அந்த நிலையில் இருந்து விடுதலையடைவதற்குப் பல்வேறு வழிகளை மேற்கொள்வார். சிலர் தம்முடைய அடையாளத்திலிருந்து விலகி மேலும் சிறந்த சமூக அடித்தளத்தையும் மதிப்பையும் அடைவதற்கு முயற்சிப்பர். இன்னும் சிலர் இருக்கும் அடையாளத்தையே மேலும் பலப்படுத்திக்கொண்டு சமூக அடித்தளத்தையும் மதிப்பையும் அடைவதற்கு முயற்சிப்பர். ஒதுக்கப்படுதலுக்கும் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்படுதலுக்கும் ஆளாகும் ஒருவர் அல்லது ஒரு சமுதாயம் தன்னுடைய அடையாளத்திலிருந்து விலகி வேறொரு அடையாளத்தின் வழியாகச் சமூக அடித்தளத்தையும் மதிப்பையும் பெறுவதற்கு முயற்சித்தல் என்ற விடயமே இக்கட்டுரையில் மிக விரிவாகக் கலந்துரையாடப்படுகிறது. இலங்கைக்குள் தமிழ்ச் சமுதாயம் ஒதுக்கப்படுவதையும் விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படுவதையும் பொதுவாக இரண்டு வகையில் அவதானிக்க முடிகின்றது. அதாவது இனக்குழு என்ற வகையிற் பெரும்பான்மைச் சிங்களவர்களால் தொழில் மற்றும் கல்வித்துறைகளில் தமிழ் மக்கள் ஒதுக்கப் படுகின்றார்கள். இரண்டாவதாக, மிகவும் அகன்ற இனக்குழுச் சமுதாயத்திற்குள்ளேயே சாதி அடுக்குமுறை காரணமாகவே இலங்கைத் தமிழ், இந்தியத்தமிழ் என்ற பாகுபாட்டின் அடிப்படையிலும் உட்புறத்தில் சிலர் ஒதுக்கப்படுகின்றனர். அதேபோல சுகாதாரத்தைச் சார்ந்த காரணங்கள் ஆண், பெண் சமூக சமநிலை, பெண்கள் எதிர்கொள்ளும் பல்வேறு வகையான நெருக்கீடுகள், பொருளாதாரக் காரணங்கள், பாரம்பரிய சமய நிறுவனங்களின் வீழ்ச்சி மற்றும் சமுதாய நிலைப்பட்ட விமர்சனங்கள் தொடர்பான காரணங்களும் தமிழ் மக்கள் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்களின்பால் ஈர்க்கப்படுவதற்கான காரணங்களாகச் சுட்டிக்காட்டப்படுகின்றது. மறைமுகமாக அவை அடையாள நெருக்கடியுடன் தொடர்புடையது என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. அடையாளத்தி லிருந்து விலகுதல் என்ற நிலையை அடைவதற்கு முன்பு மிகவும் அமைதியான முறையில் தன்னுடைய அழுத்தத்தை வெளிப்படுத்த நினைக்கும் ஒருவர் சமயத்தின்பால் ஈர்க்கப்படுவார். ஆயினும் பாரம்பரிய சமூக நிறுவனங்களால் அவருக்குத் தேவையான உளரீதியான ஒத்துழைப்பும், சமூக அங்கீகாரமும் வழங்கப்படாத

பட்சத்தில், அந்த உளநிலைப்பட்ட ஒத்துழைப்பையும், சமூக அங்கீகாரத்தையும் வழங்குவதற்கு தனது வீட்டின் கதவைத் தட்டும் எவான்ஜெலியன் குழுக்களின்பால் ஈர்க்கப்படுவது என்பது மிகவும் இயல்பானது. அதன் அடிப்படைகள் தொடர்பாக இக்கட்டுரையிற் கலந்துரையாடப்படுகிறது.

எவான்ஜெலியன் சமயங்கள் என்பவை எவை?

பொதுவாக புரட்டஸ்தாந்து கிறிஸ்துவக் குழுக்களைக் குறிக்க எவான்ஜெலியன் என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இச்சொல்லின் தோற்றமானது evangelion என்ற கிரேக்கச் சொல்லுடன் தொடர்புடையது. இதன்பொருள் "நற்செய்தி" என்பதாகும். கத்தோலிக்க சமயச் சீர்திருத்தங்களின்போது மார்ட்டின் லூதரால் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட கிறிஸ்தவ இயக்கத்தை எவான்ஜலிக்கல் சபை என்று அழைக்கப்பட்டது (எஸ்கிறீஜ் 1995). பெரேராவின் கருத்துப்படி அடிப்படைவாதம் என்ற சொல்லானது இக்குழுக்களாற் பயன்படுத்திக்கொள்வது அரிதாகவே உள்ளது. இலங்கைக்குள்ளேயும், அதற்கு வெளியிலும் ஜனரஞ்சகமான கதையாடலுக்கும் கத்தோலிக்கமல்லாத கிறிஸ்தவ சமயங்களை ஒட்டுமொத்தமாகக் குறிக்கவும் அடிப்படைவாதம் என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படுகின்றது. (பெரேரா 1998). எவ்வாறாயினும் இந்த ஆய்வில் பெரேராவின் ஆய்வைப் பின்பற்றி எவான்ஜலியன் என்ற சொல்லானது, றோமன் கத்தோலிக்கம் அல்லாததும் இலங்கையின் பாரம்பரிய கிறிஸ்தவப் பீடங்களைச் சாராததுமான அடிப்படையில் 1970களுக்குப்பின் இலங்கையிற் செயற்படத் தொடங்கிய புதிய கிறிஸ்தவக் குழுக்களைக் குறிக்கவே பயன்படுத்தப்படுகிறது. (பெரேரா 1998). அதேபோல, உலகளாவிய நிலையிலும், உள்ளூர் நிலையிலும் "அடிப்படை வாதம்" என்ற பதப்பிரயோகத்தால் தோன்றியுள்ள அறிவுத்தோற்றவியல் நெருக்கடி நிலைக்குள் குறிப்பிட்ட சொல் இவ்வாய்வின்போது ஜனரஞ்சக அர்த்தத்திற் பயன்படுத்தப்படவில்லை என்றாலும் ஜனரஞ்சகமான உள்ளூர்க் கதையாடலுக்குள் தற்போதும் இச்சொல் எவான்ஜலியன் குழுக்களைக் குறிக்க பௌத்த கத்தோலிக்கப் பாரம்பரிய கிறிஸ்தவ மற்றும் இந்துக்குழுக்களாற் பயன்படுத்தப்படுகின்றது என்பதும் நினைவிற் கொள்ளத்தக்கது. (பெரேரா 1998). இந்த ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட்ட பிரதேசத்திற் பாரம்பரிய றோமன் கத்தோலிக்க மக்கள் புதிய எவான்ஜெலியன் குழுக்களை அடிப்படைவாதிகளாகக் குறிப்பிடுவது இக்கருத்தை மேலும் பலப்படுத்துவதாக உள்ளது.

ஒரு சமயத்தின் பிரதான நூலில் உள்ளடங்கியுள்ளவற்றை அதேமாதிரியே பொருள் விளக்கப்படுவதையும் குறிப்பிட்ட நூலில் உள்ளடங்கியிருக்கும் விடயங்களை, சமூக, பொருளாதார மற்றும் அரசியல் அம்சங்களிலும் எல்லாம் அவ்வாறே பின்பற்றவேண்டு மென்று நம்பப்படுகிறதையும் அடிப்படைவாதமென அச்சொல்லின் கலைச்சொல் சார்ந்த அர்த்தத்திற் குறிப்பிடலாம். (கிட்ன்ஜ் 2001: 557) வெளிப்புற மற்றும் உட்புறமாகிய இருவகையில் அடையாள மாற்றங்கள் நிகழ்ந்துள்ளமை எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின்பால் மக்கள் ஈர்க்கப்படுவதற்குக் காரணமாகியுள்ளதை அவதானிக்க முடிகிறது. ஒரு நபரின் அடையாளம் எவ்வாறு மாற்றமடைகிறது என்பது பற்றியும், குறிப்பிட்ட நபரின் சமூக, பொருளாதார, அரசியல் நிலைமைகளின்மீது அது எவ்வாறு செல்வாக்குச் செலுத்துகிறது என்பது பற்றியும் இக்கட்டுரையின் பிற்பகுதியிற் கலந்துரையாடப்படுகிறது.

எவான்ஜலியன் சமயங்களும் அடிப்படைவாதமும்

1920ஆம் ஆண்டு வடஅமெரிக்கச் சீர்திருத்தக் குழுக்கள் சிலவற்றினை அறிமுகப்படுத்த எடுத்த முயற்சியின்போதே அடிப்படைவாதம் என்ற சொல் பிறந்தது என்பது பொதுவாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கருத்தாகும். (ஸ்ரிராட் மற்றும் ஹென்கல்: மேற்கோள் பெரேரா 1998, ஆமெர்மன் 1994 : 13–14). ஆமெர்மன் புரட்டஸ்தாந்து பீடத்தைச் சார்ந்த மக்களை அமெரிக்கச் சூழலில் அடிப்படைவாதிகளாக அறிமுகப்படுத்துகிறார் (1994 : 13 – 14). சமயத்தின் அடிப்படைகளுக்காகப் போராடவேண்டுமென்பது அவர்களுடைய குறிக்கோளாக இருந்தது. தங்களுடைய சமயபீடத்தில் உள்ளதுபோலவே அமெரிக்கப் பாடசாலை முறையிலும் சீரழிந்த நிலைகளுக்கும், தரங்களுக்கும் எதிராகவே அவர்களின் போராட்டம் அமைந்திருந்தது. அவர்கள் பாரம்பரிய தேவாலயங்களில் நிலவிய சமயரீதியான கட்டுப்பாடற்ற நிலைமைகளுக்கும், பாடசாலைகளில் டார்வினுடைய பரிணாமவாதத்தைக் கற்பிப்பதற்கும் எதிராகப் பல இயக்கச் செயற்பாடுகளில் ஈடுபட்டனர். அவர்கள் இந்த நிறுவனங்களிற் கொண்டுவர முயற்சித்த மாற்றங்கள் வெற்றியடையவில்லை என்றாலும், அவர்களுடைய நீண்டதூரப் பயணத்தைப் பொறுத்தவரை இத்தோல்வியானது ஒரு தற்காலிகப் பின்னடைவு மட்டுமேயாகும் (பெரேரா 1998 :4) .

வரலாற்று ரீதியாக முக்கியத்துவம் பெறுகின்ற மூன்று விடயங்களை ஆதாரமாகக் கொண்டு அடிப்படை வாதத்தின் பிறப்பை அவதானிக்கமுடியும். வ்றயிகன்பேக் (மேற்கோள் பெரேரா 1998) அமெரிக்க சமயத்திற்குள் பகுத்தறிவு, புலமை மற்றும் விஞ்ஞான ரீதியான தன்மை என்பவற்றினை வலியுறுத்திய இறையியல் இயக்கங்களின் தோற்றத்துடன் இந்த அடிப்படைவாதம் என்ற சொல் பிறந்தது என்பது முதலாவது விடயமாகும். இரண்டாவதாகப் பக்தி உணர்வுடன் பகுத்தறிவற்ற நிலைமையை அடிப்படையாகக்கொண்ட, பலமான ஒழுக்கம் சார்ந்த இயக்கங்களை விபரிப்பதற்கு இந்த அடிப்படைவாதமென்றசொல் பயன்படுத்திக்கொள்ளப்பட்டது. இந்த இயக்கங்கள் நவீனத்துக்கும் பாரம்பரியத்துக்கும் இடையிலான போராட்டத்தை மேற்கொண்டவையாக இனங்காணப்படுகிறன்றன. (வ்றயிகன் பேர்க் மேற்கோள் பெரேரா 1998). இவருடைய கருத்தின்படி "அடிப்படைவாத"மென்ற சொல்லானது மேற்கத்தேயத்தில் சுயாதீன, நவீனத்துவச் சமயப்பிரிவுகளால் கலாசார நவீனத்துவச் செயற்பாடுகளுக்கு எதிராகச் செயற்பட்ட இயக்கங்களை இகழ்ச்சியான அர்த்தத்திற் குறிப்பதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்ட சொல்லாகவும் வழக்கிலிருந்துள்ளது. உலக அடிப்படை வாதத்தை மேலும் விபரிக்கும் பீரிஸ் அமெரிக்கப் புரட்டஸ்தாந்து சபைகளிலிருந்து தோன்றிய இந்த அடிப்படைவாதப் பிரிவுகள் இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் ஒருவகையான நட்புக் கூட்டமைப்பொன்றினை உருவாக்கிக்கொண்டதைக் காண முடிகின்றது என்கிறார். 1905–1920 வரையான காலகட்டத்திற்குள் லொஸ்ஏன்ஜலிஸ் பிரதேசத்தில் எண்ணெய் உரிமையாளராக இருந்த ஒருவர் ஒரு புத்தகத்தை இலவசமாக விநியோகித்தார். பன்னிரண்டு தொகுதிகளைக்கொண்டதும், 300,000 பிரதிகளைக் கொண்டதுமான, இந்தப் புத்தகத்துடனே அடிப்படைவாதம் என்ற சொல் நடைமுறைக்கு வந்தது. பிறின்ஸ்ரனில் கத்தோலிக்கம் அல்லாத ஓர் ஆலயத்தில் இந்தப் புத்தகம் உருவாக்கப்பட்டது. எவ்வாறாயினும் "அடிப்படைவாதி" என்ற அழைச்சொல் 1920 இல்

வொச்மன் எக்ஷமினற்" எனப்படும் சமயப் பத்திரிகைக்கு கற்ரீஸ் லீ லோஸ் என்ற பத்திரிகையாளர் எழுதிய கட்டுரையிலே முதன்முதலில் வழக்கத்திற்கு வந்தது (பீரிஸ் 2001).

தற்போது இலங்கையிற் செயற்படும் எவான்ஜலியன் குழுக்களின் தோற்றமானது இந்த உலகளாவிய வரலாற்று நிலைமைக்குள்ளேயே இடம்பெற்றுள்ளது. எனவே, இலங்கையில் இந்தக் குழுக்களின் வியாபகம் என்பது உலகளாவிய வியாபகத்தின் அம்சமாகவே கருதப்படக்கூடியது. அதேபோல இலங்கையில் இந்த எவான்ஜலியன் குழுக்களைக் குறிக்க "அடிப்படைவாதிகள்" என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்திக் கொண்டாலும் அது மேலே கூறப்பட்ட கலைச்சொல்லாக அல்லது வரலாற்று ரீதியான சூழ்நிலைகளிற் பயன்படுத்திக்கொள்ளப்படுவதில்லை. மாறாக, நிராகரித்தல் மனப்பான்மையை வெளிப் படுத்தும் ஒரு சொல்லாகவே பயன்படுத்திக்கொள்ளப்படுகிறது.

கிறிஸ்தவ சமயங்களின் இலங்கை வருகை

கிறிஸ்தவ சமயத்தவரின் இலங்கை வருகையானது காலனித்துவக் காலப்பகுதியில் நிகழ்ந்தது. போர்த்துக்கேயர் மற்றும் கிறிஸ்தவ சீர்திருத்தச் சமயங்களின் செல்வாக்கு இலங்கையில் ஏற்பட்டது. ஆயினும் மிகப் பெரியளவிலான செல்வாக்கானது 1815 ஆம் ஆண்டு பிரித்தானியர்களால் முழு இலங்கையும் கைப்பற்றப்பட்ட பின்புதான் ஏற்பட்டது. இலங்கையைக் கைப்பற்றிக்கொள்ள காலனித்துவவாதிகள் மேற்கொண்ட தந்திரோபாய வழிகளின், நடவடிக்கைகளின் விளைவாகவே இந்தச் செல்வாக்கு ஏற்பட்டது எனலாம். பிரித்தானியர்கள் தங்களுடைய காலனித்துவ ஆட்சியின் கீழிருந்த ஒரு மிகப்பெரிய நாடான இந்தியாவைப் பாதுகாத்துக் கொள்வதற்கான ஒரு பிராந்தியக் கோட்டையாகவே தொடக்கத்தில் இலங்கையைப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர் (ஸ்கொற் 1994 : 139). ஆயினும் 1815 இலங்கை முழுமையாகவே கைப்பற்றப்பட்ட பின்பு, பொருளாதாரச் செயற்பாடுகளை அபிவிருத்தி செய்துகொண்டு, தமது தாய் நாட்டைப் போஷிக்கும் விடயத்தின்மீது அவர்கள் கவனம் செலுத்தினர். அதற்காக உழைப்பாளிகளும், உழைப்பைச் செயற்றிறன்மிக்க முறையிற் கைப்பற்றிக் கொள்ளக்கூடிய நிர்வாகிகளின் அணியும் அவர்களுக்குத் தேவையாக இருந்தன. காலனித்துவவாதிகள் இதற்காக மிகவும் தந்திரோபாயமான கொள்கை யொன்றினைக் கடைப்பிடித்தனர். அதன்படி மற்றவரை நாகரிகமாக்குவதில் முக்கியத்துவம் வழங்கப்பட்டது. பட்டித தொகுப்பாசிரியர்களைப் பொறுத்தவரை காலனியவாசிகளைக் காட்டுவாசிகளாக, காட்டுமிராண்டிகளாகக் கருதி அந்த மக்களை நாகரிகப்படுத்தும் ஆர்வம் வல்லரசுவாதிகளிடம் நிலவியது. இதன்படி துப்பாக்கி, வெடிமருந்து மற்றும் கடற் றொழிநுட்பம் என்பவற்றினை முதன்மையாகக்கொண்ட விஸ்தரிப்புவாத இராணுவத் தொழில்நுட்பத்தைப்போல, அவற்றிற்கு மேலதிகமாகக் காலனித்துவத்திற்குக் கருத்தியற் பின்னணியும் தேவையாக இருந்தது. இந்தக் கருத்தியற் பின்னணி (தளம்) கிறிஸ்தவ சமயத்தைப் பொருள்விளக்கம் செய்யப்பட்ட ஆதிக்க முறைமையின் வழியாகக் கிடைத்தது. (பட்டித ஆசிரியர்கள் 2005 :5)

இந்த வகையிற் பிரித்தானியரின் காலகட்டத்தில் மிகவும் நுண்மையான முறையிற் செயற்பட்ட கிறித்தவ சமயத்தைப் பரப்பும் திட்டத்தின் தொடக்கமானது போர்த்துக் கேயர்களின் ஆக்கிரமிப்புக் காலகட்டத்திலேயே நிகழ்ந்தது. 16ஆம் நூற்றாண்டிற் போர்த்துக்கேயர்களின் ஆக்கிரமிப்பு இடம்பெறும்வரை, இலங்கையிற் கத்தோலிக்க சமயத்தை ஸ்தாபிப்பதில் ஒரு ஆக்கிரமிப்புக் கொள்கையையே கடைப்பிடித்தனர். அவர்கள் ஒரு கையில் விவிலிய நூலையும், மறுகையில் வாளையும் கொண்டு வந்தனர் என்பதுதான் பொதுவான கருத்தாகும். (ஸ்றிறாட் 1992: 1–14). போர்த்துக்கேயர்களுக்கு அடுத்ததாக ஒல்லாந்தர்கள் இலங்கையின் கரையோரப் பிரதேசங்களைக் கைப்பற்றிக்கொண்டனர். அவர்கள் புரட்டாஸ்தாந்து அல்லது சீர்திருத்த கிறிஸ்தவ சமயத்தையே இலங்கையிற் பரப்பினர்.

1970ஆம் தசாப்தத்திற்குப் பின்பு புதிய எவான்ஜலியன் சமயங்களின் தோற்றத்துடன், இலங்கையிற் சமயப் பல்வகைமை மற்றும் சமய அசைவியக்கம் சார்ந்ததாக மாற்றங்கள் நிகழ்ந்துள்ளன. (பெரேரா 1998 : 49). காலனித்துவ காலகட்டத்திற்குப் பின்பு சமீபத்தில் உலகமயமாக்கற் செயற்பாட்டின் காரணமாக இலங்கையில் எவான்ஜலியன் குழுக்களின் செயற்பாடுகள் அதிகரித்துள்ளன.

இலங்கையிற் கிறித்தவ எவான்ஜலியன் சமயங்களின் தற்போதைய செயற்பாடுகள்

தற்போது இலங்கையிற் செயற்படும் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்களின் எண்ணிக்கையைக் கணிப்பிடுதல் என்பது மிகவும் சிக்கலானது எனப் பெரேரா கூறுகிறார். அவ்வாறான குழுக்களை முறையாகப் பதிவு செய்தல் முறைமையொன்று நடைமுறையில் இல்லாமையே அதற்குக் காரணமாகும் (பெரேரா 1998). அத்தோடு இப்புதிய எவான்ஜலியன் குழுக்கள் ஒரே கட்டமைப்புக்குள் செயற்படுவதில்லை என்பதும், இலங்கையிற் செயற்படும் இவ்வாறான குழுக்களின் எண்ணிக்கையை அறிந்துகொள்ளத் தடையாக உள்ளது. இவ்வாறான குழுக்களிற் சில 1970ஆம் தசாப்தத்தில் இருந்தே இலங்கையிற் செயற்படுகின்றன. இன்னும் சில குழுக்கள் 1980ஆம் தசாப்தத்தில் இருந்து செயற்படத் தொடங்கியவையாகும். உதாரணமாக "அஸம்பளி ஒவ் கோட்" என்ற குழுவானது கிட்டத்தட்ட ஐம்பது வருடங்களாக இலங்கையிற் செயற்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் ஒரு குழுவாகும். ஆயினும் இந்தக் குழு 1980ஆம் தசாப்தத்தின் நடுப்பகுதியில் இருந்தும் 1990 ஆம் தசாப்தத்தின் தொடக்கத்திலிருந்தே வேகமாகவும், வெளிப்படையாகத் தெரியக்கூடியதாவும் செயற்படத் தொடங்கியது (பெரேரா 1998 : 49).

இலங்கையில் எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின்பால் மக்கள் ஈர்க்கப்படுவதற்கு சமூக, அரசியல், மற்றும் பொருளாதாரப் பிரச்சினைகள் காரணமாக இருந்துள்ளன என்பதை, இதுவரை மேற்கொள்ளப்பட்டட சொற்ப எண்ணிக்கையான ஆய்வுகள்மூலம் சுட்டிக்காட்டப் படுகிறது. உலகத்தில் அங்கீகரிக்கப்பட்ட சமயங்களின் தற்போதைய வகிபாகத்தையும் (பெரேரா 1998 : 64) பாரம்பரிய சமய நிறுவனங்களிற் சமயப்பூசகர்களுடைய பணி

உரியமுறையில் மேற்கொள்ளப்படாமையும், அதேபோல பாரம்பரிய சமயத்தைச் சார்ந்த பக்தரிடம் தான் ஒரு சமுதாயத்தைச் சார்ந்தவன் என்ற உணர்வு பலவீனமடைந்த நிலையில் உள்ளமையும் எவான்ஜலியன் சமய குழுக்களின்மீது மக்களை ஈர்ப்புக்கொள்ளவைக்கும் முக்கிய காரணங்களாகச் சுட்டிக்காட்ட முடியும் (நாணயக்கார 2006 : 14). அதேபோல நகரமயமாக்கலும், அபிவிருத்திச் செயற்பாடுகளால் உருவாக்கப்பட்டுள்ள பதற்றமான சூழ்நிலையும்கூட இந்த ஈர்த்தலுக்குக் காரணங்களாக உள்ளன என்கிறார் பெரேரா (1994 : 64).

ஆயினும், பலவீனமான பொருளாதார நிலைமைகள் காரணமாகவே மக்கள் இந்தக் குழுக்களின்பால் ஈர்க்கப்படுகிறார்கள் என்பதுதான் மிகவும் ஜனரஞ்சகமான கருத்தாக உள்ளது. மூன்றாம் உலகத்தைச் சார்ந்த ஒரு நாடு என்றவகையில், இலங்கையில் நிலவும் வறுமை இந்த எவான்ஜலியன் குழுக்கள் தங்களுடைய செயற்பாடுகளைக் கொண்டு செல்வதற்கு அடித்தளமாக அமைந்துள்ளது (பெரேரா 1995 : 67–68, நாணயக்கார 2006 :13). ஆயினும் இலங்கையில் எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின் வெற்றியினைப் பெரும் நிதியங்கள் மற்றும் ஆக்கிரமிப்பான நிலைமை என்பவற்றினை மட்டுமே கவனத்திற் கொண்டு விபரிக்க முடியாது. அவ்வாறு விபரித்தலானது மிகவும் எளிமையானதும், குறுகிய தன்மைகொண்டதுமான பொருள் விளக்கத்தை வழங்குவதாகவுமே அமையும். மேலும் அது ஒரு சிக்கலான சமூகச் செயற்பாட்டினைச் சரியான முறையிற் புரிந்துகொள்வதற்கும் இடையூறாக அமையும் (பெரேரா 1998 : 64). இந்த நிலைமைகளைக் கவனத்திற்கொள்ளும் போது கிறித்தவ எவான்ஜலியன் குழுக்களின் செயற்றிட்டமானது, பலவீனமான பொருளாதார நிலைவரங்களுக்கு அப்பாற்சென்று சிக்கலான சமூகவியல் அசைவியக்கங்களுடன் தொடர்புபட்டிருப்பது தெளிவாகிறது.

தமிழ்ச் சமுதாயத்தை ஒடுக்குதலுக்குள்ளாக்கலும் விளிம்பு நிலைக்குட்படுத்தலும்

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டதுபோலவே தமிழ்ச்சமுதாயம் இரண்டு விதமாக ஒடுக்கப்படுவதாகவும், விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படுவதாகவும் உள்ளது. அவை உட்புற மற்றும் வெளிப்புற நிலைகளில் நிகழ்கிறது. வெளிப்புறத்திற் சிங்களப் பெரும்பான்மையினரால் உயர்கல்வி மற்றும் அரச தொழில்வாய்ப்புகள் போன்ற சந்தர்ப்பங்களின்போது விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்படுகிறது. அதேபோல உட்புறத்தில் இந்துசாதி அடக்குமுறைப் பிராந்தியவாதம் என்பவற்றால் (பிரதேசவாதம்) விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படுவதாகவும், ஒடுக்கப்படுவதாகவும் உள்ளது.

காலனிய நாடாக இருந்து சுதந்திரமடைந்ததிலிருந்து தொடங்கி, எண்பதுகளில் உச்சக்கட்டத்தை அடைந்த போர்ச்சூழலும் இலங்கைக்குள் தமிழ்ச் சமுதாயத்தை விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளுவதிலும், ஒடுக்குமுறைக்குள்ளாக்குவதிலும் பெரும்பங்காற்றியுள்ளது. அதேவேளை, காலனித்துவத்திற்கு முந்திய இலங்கையில் இருந்த இன அடையாளங்களின் சுபாவங்களும் இந்த அடையாளங்கள் மறு பொருள் விளக்கம் செய்யப்பட்டமையும் பற்றிக்

கவனம் செலுத்துவதென்பது முக்கிய தேவையாக உள்ளது. காலனித்துவத்திற்கு முந்திய காலகட்டத்திற் சிங்கள, தமிழ் என்ற கருத்தாக்கங்கள் இருந்தன என்பது உண்மை. ஆயினும் அவை அதிகம் சிக்கலானவையாகவும், சிலமட்டங்களிற் கலப்படைந்தவையாகவும்தான் இருந்தன. சிங்கள–பௌத்த நாகரிகத்தின் வரலாற்று ரீதியான இடங்களாகக் கருதப் படுகின்ற அனுராதபுரம், பொலனறுவை போன்ற இடங்களில் தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்தவர்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடம் சில சாசனங்கள் உள்ளன. அதேபோல தற்போது தமிழ் இனத்தவர்கள் தங்களுடைய தாயகமாகக் குறிக்கப்படும் யாழ்ப்பாணத்தில் உள்ள சில இடப்பெயர்கள் சிங்களப் பெயர்களாகவுள்ளன (நிசன் மற்றும் ஸ்ரிராட் 1987 : 9–10). அதேபோல, தேவராஜாவின் கருத்துப்படி கண்டி இராசதானியின் இறுதி அரசர்கள் மதுராபுரத்திலிருந்து வந்தவர்களாகவும், தமிழ் மொழியைப் பேசியவர்களாகவும் இருந்த நாயக்கர் வம்சத்தைச் சார்ந்தவர்கள் ஆவர். இந்த வம்சாவழியைச் சார்ந்தவரான கீர்த்தி சிறி இராஜசிங்க அரசன் பௌத்த துறவிப் பாரம்பரியத்தைப் பயன்படுத்தியதுடன், பௌத்த ஆலயங்களின் சீர்திருத்தத்திலும் அதேபோல முன்னேஸ்வரம்போன்ற புராதன இந்து ஆலயங்களின் சீர்திருத்தத்திலும் முக்கிய பங்களிப்பை வழங்கினார். அதேபோல கெப்பெட்டிப்பொல திசாவ போன்ற சில கண்டியத் தலைவர்கள் கண்டி ஒப்பந்தத்தில் தமிழ் எழுத்துக்களாலே கையொப்பமிட்டுள்ளார்கள் என்று தம்பையா கூறுகிறார் (தம்பையா மேற்கோள் காட்டுதல் நிசன் மற்றும் ஸ்ரிராட் 1987 : 9–10). சிங்கள அரசர் தமிழ்ப் பெண்களை விவாகம் செய்து கொள்ளல் என்பது, கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டிலிருந்தே அவதானிக்கக் கூடியதாக உள்ளது (வீரசூரிய 2006 : 380). இலங்கையை இறுதியாக ஒரே குடையின்கீழ் கொண்டுவந்த ஆறாவது பராக்கிரமபாகு அரசனுக்கு யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்து உதவியவர் சபுமல்குமார எனப்படும் சம்பகப்பெருமாள் ஆவார். அவருடைய தந்தை நண்ணூர் துணையாவார். தாய் உலகுடதேவி ஆவார். அதன்படி சபுமல் குமராவின் தந்தை தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்தவராவார் (வீரசூரிய 2006 : 380) வரலாற்றினை ஆராயும்போது இவ்வாறான கலப்புகளைப் பெருமளவில் அடையாளங்காணக் கூடியதாக உள்ளது. இவ்வாறான கலப்புகளும் இனப் பல்வகையும் இலங்கையைப் பொறுத்தவரை அந்நியமானவையல்ல. ஒரு காலனித்துவ உத்தியோகத்தர் 1803இல் இலங்கையைப்பற்றி எழுதியுள்ள ஓர் அறிக்கையின்படி, இனக்குழு சார்ந்த இவ்வளவு பழக்கவழக்கங்களையும் சமய கலப்பினையும் கொண்டுள்ள பிரதேசமானது உலகில் எங்கேயும் இல்லை என்றே கூறலாம் (சேனாநாயக்கா 2002). ஐரோப்பியர்களுக்கும் நாட்டின் சுதேசிகளுக்கும் மேலதிகமாக ஆசியாவைச் சார்ந்த பல இனத்தவர்கள் நகரத்திற் சிதறி வாழ்கின்றமையைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது என்று அவர் கூறுகிறார் (சேனாநாயக்கா 2002 : 51). இந்தச் சிக்கலான நிலைமையுடன் செயற்படுவது என்பது காலனித்துவ ஆட்சியாளர்களைப் பொறுத்தவரை மிகவும் கடினமாக இருந்தது. எனவே, தெளிவாகக் காணக்கூடியதாக இருந்த மேற்பரப்பு வித்தியாசங்களைக் கவனத்திற்கொண்டு காலனித்துவ ஆட்சியாளர்கள் மக்களை வகைப்படுத்தினர். குடிசனத்தொகை மதிப்பீடு மற்றும் பிரதிநிதித்துவத் தேர்தல் முறைமை என்பனவற்றின் வழியாக இந்த வகைப்படுத்தல் சமூக நிலையாக்கப்பட்டது. மேலும் வல்லரசுகள் இலங்கையின் அரசியற் பிரதிநிதித்துவத்தை இனக்குழு அடித்தளத்தில் ஒழுங்குபடுத்தினர் (நிசன் மற்றும் ஸ்ரிராட் 1987 : 18). இந்தப் பிரதிநிதித்துவம் சிங்கள, தமிழ் மற்றும் பறங்கியர் என்ற பிரிவுகளைக் கொண்டிருந்தது. பின்பு

மலையகச் சிங்களவர்கள் மற்றும் இஸ்லாமியர்கள் என்ற பிரிவுகளும் சேர்க்கப்பட்டன (கோபர ஹேவா 1999 : 125 – 126). மேலும் குடிசனத்தொகை மதிப்பீட்டின் வழியாக இந்த வேறுபாடு மேலும் உறுதிப்படுத்தப்பட்டது. பிரித்தானியர் 1871இல் இருபத்தினான்கு குழுக்களையும் எழுபத்தெட்டு இனங்களையும் அடையாளங் கண்டிருந்தனர். எனினும் 1881இல் ஏழு குழுக்கள் மட்டுமே இருந்தன (சேனாநாயக்கா 2002 : 54 – 55). இந்த நிலைமைகளின்கீழ் சிங்கள மற்றும் தமிழ்ச் சமுதாயங்கள் இலங்கையில் வித்தியாசங்களைக் கொண்ட இரு சமுதாயங்களாகவே வளர்ச்சியடைந்தன. அத்துடன் பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட நிலைமைகளின்கீழ் தங்களுடைய அடையாளத்தினதும் கூட்டு வரலாற்றினதும் கலப்பினப் பண்புகள் அவர்களிற் பலருக்குத் தெரியாமல் மறைந்து போயுள்ளமை அவதானிக்கக் கூடியதாக உள்ளது.

1956ஆம் ஆண்டு ஏற்பட்ட அரச மொழிப்பிரச்சினை (கோபரஹேவா 1999 : 153), கல்வியை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்த தமிழ்ச் சமூகத்தினது பல்கலைக்கழகத்துக்கான நுழைவு வாய்ப்பு 1970ஆம் ஆண்டு மாவட்டப் பங்குவீத முறைக்கு மாற்றியதன்மூலம் குறைக்கப்பட்டமை (மொறிசன் 2002 : 30 – 31), 1983 ஆம் ஆண்டு யாழ்ப்பாணத்தில் வைத்து 13 இராணுவ வீரர்கள் சுட்டுக்கொல்லப்பட்ட பின்பு, தென்னிலங்கையில் தமிழ் மக்களுக்கெதிராக மேற்கொள்ளப்பட்ட பழிவாங்கும் செயற்பாடுகள் (நிசன் மற்றும் ஸ்ரிராட் 1987 : 34) என்பன இலங்கையின் வரலாற்றில் தமிழ்மக்கள் ஒடுக்கப்பட்டமை பற்றிய தெளிவான சந்தர்ப்பங்களாகும். 1983ஆம் ஆண்டு கறுப்பு யூலை தமிழர்கள் பெருமளவிற் படுகொலை செய்யப்பட்ட சந்தர்ப்பங்களில் ஒன்றாகும். இவ்வாறான ஒடுக்குமுறைகளுக்கும் தீவிரமான படுகொலைகளுக்குமான எதிர்ப்பைக் காட்டும் வகையிற் தீவிரவாதக் குழுக்களை உருவாக்குதல், அவற்றுடன் இணைந்துகொள்ளுதல்போன்ற புரட்சிகரமான செயற்பாடுகளுக் கப்பால் மக்கள் தங்களுடைய அழுத்தங்களையும் வேதனைகளையும் வெளியேற்றும் இன்னும் பல செயற்பாடுகளிலும் ஈடுபாடு கொண்டனர்.

கறுப்பு யூலையின் கசப்பான நினைவுகள் அவர்களின் வாழ்க்கையை விட்டுச் செல்லாமல் உள்ளமையும், அதேபோல, அவர்களுடைய சமுதாயத்தைச் சார்ந்த ஒரு பகுதியினராற் தீவிரவாதக் குழுக்கள் தோன்றின. இதனால் அடிக்கடி அரசின் சந்தேகங் களிற்கு, ஒட்டுமொத்தமாகத் தமிழ்ச்சமுதாயமும் உட்படுகின்றமையும் இதன்போது கவனத்திற்கொள்ளப்படவேண்டிய விடயங்களாகும். இன்னொரு வகையிற் கூறுவதானாற் பயங்கரவாதிகளாக இல்லையென்றாலும் ஒட்டுமொத்தத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தையும் "இவர்கள் பயங்கரவாதிகள்" என்ற சந்தேகங்களைக் கொண்டு பார்க்கப்படுகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது. அதன்படி தங்களால் வெளிப்படுத்தப்படும் வெளிப்புறத் தமிழ்க் கலாசாரப் பண்புகளின் காரணமாக அரசினதும் பெரும்பான்மைச் சிங்களச் சமுதாயத்தினதும் சந்தேகத்திற்கும், சோதனைக்கும் உட்படுபவர்களாக இவர்கள் உள்ளனர். அதேபோல தமிழர் என்ற காரணத்தினாற் பெரும்பான்மைச் சிங்கள மக்கள் வாழும் பிரதேசத்திலுள்ள தொழில்செய்யும் இடங்கள், பாடசாலைகள் முதலியவற்றில் இவர்கள் விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படுவதையும், தேவையற்ற பிரச்சினைகளில் சிக்கிக்கொள்ள விரும்பாத தொழில் வழங்குபவர்களால்

தொழில்வாய்ப்பும் பறித்தெடுக்கப் படுகின்றமையும் சிலசந்தர்ப்பங்களின்போது தோட்ட வேலைகள் மற்றும் வீட்டுவேலைகள் போன்ற தொழில்களைத் தமிழ்ப் பிரசைக்கென மட்டுப்படுத்தப்படுகின்ற போக்குகளை வெளிப்படையாகக் காணமுடியாவிடினும், சமூக சூழ்நிலைக்குள் மறைந்துகிடக்கும் விடயங்களாகவுள்ளன. உதாரணமாக, பார்வதி என்ற யுவதியின் கருத்துப்படி,

> தான் பாடசாலையிற் சிங்கள மாணவ, மாணவிகளுடைய கொடும்பேச்சுக்கு உட்பட்டமைக்குக் காரணம், அவள் தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்தவள் என்ற ஒரே காரணத்தினாலேயேயாகும். பல ஆசிரியர்கள்கூட அவ்வாறு நடந்துகொண்டுள்ளார்கள் என்று அவள் கூறுகிறாள். "பள்ளிக்கூடத்திற் பகிடிபண்ணுவாங்கள். சில ஆசிரியர்கள் கூட அப்படிச் செய்கிறாங்கள். பக்கத்திற் போய்க்கொண்டிருக்கும்போது "புலிகள், புலிகள்" என்று கூறுவார்கள். அயல் ஆக்கள் நல்லவர்கள். ஆயினும், நாங்கள் அதிகம் அவர்களோடு பழகப்போவதில்லை" (நேர்காணல், 2007.06.15).

அதேபோல, பலிவதமான தேவைகளுக்கு அரச அலுவலகங்களுக்குப்போன சந்தர்ப்பங்களில் தமிழர் என்ற காரணத்தால் தன்னை வித்தியாசமான கண்கொண்டு பார்த்ததாக அவள் கூறுகிறாள். மேலும் மீனாச்சியின் அனுபவம் இவ்வாறு இருந்தது. மீனாச்சியின் கணவன் தனியார்துறை நிறுவனம் ஒன்றிற் பாதுகாப்பு உத்தியோகத்தராகச் சேவை செய்துகொண்டிருந்தார். அரச பாதுகாப்புப் படைகளாற் குறிக்கப்பட்ட அந்த நிறுவனம் சோதனைக்குட்படுத்தப்பட்டபோது, தமிழர் ஒருவரைப் பாதுகாப்பு உத்தியோகத்தராக வைத்திருந்த காரணத்தால் அடிக்கடி சோதனைக்கு உட்படுத்தப்படும் நிலைமை ஏற்பட்டது. நிறுவன உரிமையாளருக்கு இந்த நிலைமை பெரும் பிரச்சினையாக மாறிவிடவே மீனாட்சியின் கணவன் தொழிலில் இருந்து நீக்கப்பட்டார். சிங்கள இனத்தைச் சேர்ந்த ஒருவரைத் திருமணம் செய்துகொண்ட மரியாவின் அனுபவம் இவ்வாறு அமைந்தது. தான் தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்தவர் என்ற காரணத்தாலே அவளுடைய கணவனின் உறவினர்கள் அவர்களின் திருமணத்தை எதிர்த்துள்ளார்கள். ஏன் ஒரு தமிழ்ப்பெண்ணைத் திருமணம் செய்துகொண்டார் என்று அயலவர்கள் அவரிடம் விசாரித்ததாக அவர் மரியாவிடம் கூறியுள்ளார். எனவேதான் அயலவர்களுடன் பழகுவதில்லை என்று அவள்கூறினாள்.

இலங்கைக்குள் ஒட்டுமொத்தத் தமிழ்ச் சமுதாயமும் (இது வடக்குக் கிழக்குத் தமிழர்கள் போலவே தோட்டத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் விடயத்திலும் பொருந்தும்). மேலே குறிப்பிட்டுள்ளபடி, சிங்களச் சமுதாயத்தினாற் பாதிக்கப்படுவதாக உள்ளது. உட்புறத்தில் அதாவது தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் சில பகுதியினர் பிரதேச ரீதியாகவும், சாதி அடையாளத்தின் படியும் பாதிப்புக்கு உட்படுகின்றனர். அபயவர்த்தனாவின் கருத்தின்படி, பெருந்தோட்டப் பயிர்ச்செய்கைக்காக இந்தியாவிலிருந்த கொண்டுவரப்பட்ட தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் பெரும்பகுதியினர் ஆதித் திராவிடர் அல்லது தீண்டத்தகாத சாதிகளைச் சார்ந்தவர்கள் (1999:10). எனவே, யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள வேளாளர்போன்ற உயர் சாதியினர்; இந்தத் தோட்டத் தொழிற் சமுதாயமும் தாமும் ஒரே அடையாளத்தைச் சார்ந்தவர்கள் எனக் காட்ட விரும்பவில்லை என்று அபயவர்த்தனா கூறுகிறார். (1999:10), 1948, 1949ஆம் ஆண்டுவரை வடக்குக் கிழக்குத் தமிழ்ச் சமுதாயத்திற்கு இலங்கையின் ஏனைய பிரதேசத்துத் தமிழ்ச்

சமுதாயங்கள் தொடர்பாக, குறிப்பாக மலையகப் பிரதேசத்துத் தமிழ்ச் சமுதாயங்கள் தொடர்பாக விழிப்புணர்வு இருக்கவில்லையென்று அபயவர்த்தனா கூறுகின்றார் (1999:10). ஒரு நண்பருடைய உதவியுடன்தான் தெனியாய பிரதேசத்திலிருந்து ஜா–எல பிரதேசத்திற்குத் தொழில் வாய்ப்பைத்தேடி வந்ததாக தங்கராஜா கூறுகிறார். தங்கராஜாவின் நண்பன், தங்கராஜாவை வந்து யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்து ஜா – எல பிரதேசத்திற் குடியேறி வாழும் வசதி படைத்த ஒரு நபரிடம் கூட்டிச்சென்றுவிட்டார். தங்கராஜா தெனியாய பிரதேசத் தோட்டமொன்றினைச் சார்ந்தவர் என்பதை அறிந்துகொண்ட இந்தத் தமிழ் வர்த்தகர், தங்கராஜாவை மிகவும் கீழ்த்தரமாகக் கவனித்ததாகவும், தங்கராஜா சாதாரணதரப் பரீட்சையிற் சித்தியடைந்தவராக இருந்தபோதும் ஒரு தொழிலாளி தரத்திலான வேலையை வழங்கவே தயாராகியதாகவும் தங்கராஜா கூறுகிறார். பூபதியின் அனுபவமும் இதனையொத்த ஒன்றாக இருக்கிறது. பூபதி கீழ்நிலைச் சாதியைச் சேர்ந்தவன் என்ற காரணத்தினால் உயர்நிலைச் சாதியினருடைய வீடுகளில் தனக்கும் தன்னுடைய குடும்பத்தவர்களுக்கும் கட்டையான (திந்த) இருக்கைகளை வழங்கியதாகவும், தனியான பாத்திரங்களைத் தங்களுக்கு உணவு வழங்குவதற்கு ஒதுக்கியிருந்ததாகவும் பூபதி கூறுகிறார். கோவிலுக்குச் சென்றாலும் பூசகர் தங்களைக் கவனிப்பதில்லை என்றும் அவன் கூறினான். எவான்ஜலியன் சமயப் போதகர் ஒருவரும் இந்த, இந்துசாதி வழக்குமுறை பற்றித் தன்னுடைய கருத்துக்களை வெளியிட்டுள்ளார். அவருடைய கருத்தின்படி, ஒரு நாளும் காலணிகளை அணியாதவர்கள் தோட்டத் தமிழ்ச் சமுதாயத்திற்குள் உள்ளார்கள். இந்தச் சமுதாயம் சுகாதார ரீதியாகப் பாதுகாப்பற்ற வாழ்க்கைப் பணியொன்றுடன் பழகிப்போன ஒரு சமுதாயமாகும் என்றும், எனவே தோட்டத் தமிழர் என்று அடையாளங் காணக்கூடியவராக இருக்கின்றனர் என்றும் அவர் கூறினார்.

வேபரின் கருத்துப்படி பொருளாதாரச் சக்தி மட்டும் சமூக அங்கீகாரத்தைப் பெறுவதற்குப் போதுமானதில்லை. அத்துடன் சமூகத்திலிருந்து கிடைக்கும் மதிப்பும் மிகமுக்கிய தேவையாக உள்ளது. சமூக மரியாதையை அடிப்படையாகக்கொண்டு, சமூக அந்தஸ்தைத் தீர்மானித்துக்கொள்ளும் சமுதாயங்களை "அந்தஸ்துச் சமுதாயங்கள்" என்று அழைக்கப்படுகின்றது. இவ்வாறானதொரு சமுதாயத்தைச் சார்ந்த ஒருவருடைய எல்லா நிலைமையுமே அவருக்குச் சமூகத்திடம் இருந்து கிடைக்கும் சமூகரீதியான மதிப்பீட்டை அடிப்படையாக்கொண்டே கிடைக்கிறது (கர்த் மற்றும் மில்ஸ் 1946: 180).

புதிய அடையாளமும் சமூக அடித்தளமும்

மேலே விபரிக்கப்பட்டுள்ள நிலைமைகளின்கீழ், சமூகத்துடன் ஒன்றிணைந்து கொள்ளக்கூடிய திறமை, குறிப்பிட்ட சமுதாயத்தில் இருந்து விலகிச் சென்றுள்ளமை தெளிவாகிறது. அதுமட்டுமல்ல, பாடசாலை மற்றும் தொழில் என்பவற்றுடன் தொடர்பான பிரச்சினைகளும் இவர்களுடைய சமூக அசைவியக்கங்களின்மீது பாதகமானதாகவே அமைந்துள்ளன. ஆயினும் எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின் ஊடாக இந்த மக்களுக்குப் புதியதோர் அடையாளமும், புதியதோர் சமூக அடித்தளமும், அதேபோல பாதுகாப்புக் குறிகளும் கிடைக்கின்றன என்பது தெளிவு. எவான்ஜலியன் சமயக் குருக்கள் ஒருவருக்கு

இரு புதிய அடையாளங்களை வழங்குகின்றன. அவை கீழ்வருமாறு:

(1) வெளிப்புறத்து அடையாளம் (புறநிலை)

(2) உட்புறத்து அடையாளம் (உள்ளார்ந்த)

வெளிப்புறத்து அடையாளம் (புறநிலை அடையாளம்)

ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்த எவான்ஜலியன் பக்தர்களான பெண்களிற் பலர் கூறிய விடயங்களில் ஒன்று, அவர்கள் எவான்ஜலியன் சமயத்திற் சேர்ந்ததிலிருந்து அணிகளை அணிதல், பொட்டு வைத்தல் மற்றும் தலையிற் பூ வைத்தல் என்பவற்றினைத் தவிர்த்துக்கொண்டமையைக் குறிப்பிடலாம். மேலும் முன்புபோல் இல்லாமற் கடும் நிறச்சேலைகளை அணிவதையும் தவிர்த்துக்கொண்டுள்ளார்கள் என்றும் ஒரு பெண் கூறினார். ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட பெண்களிற் பலர் வெளிப்புறத்தில் மிகவும் எளிமையான தன்மையுடன் இருந்தார்கள் என்பதையும், தமிழ்இனப் பாரம்பரியத்தில் மற்றும் கலாசாரத்தில் இருந்து தோன்றும் தமிழ்த்தேசிய அடையாளம் அவர்களுடைய வெளிப்புறத் தோற்றத்தால் வெளிப்படுத்தப்படுவதாக இருக்கவில்லை என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. வெளிப்புற அடையாளத்தை இந்த எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்கள் மாற்றியுள்ளமை இதன்போது தெளிவாகிறது. "காலனித்துவ காலகட்டத்தின்போது மனதை மாற்றுவதற்கான முயற்சிகளுக்கு முன்பு, உடல் ஒழுங்கை மாற்றியமைக்கும் முயற்சிகள் தையல், பின்னல் வழியாக மேற்கொள்ளப்பட்டதாக அல்விஸ் கூறுகிறார் (1997: 122). அவருடைய கருத்தின்படி நடத்தையில் இருந்து மனது வரையிலான ஒரு மாற்றியமைக்கும் செயற்பாடு நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டுள்ளது (1997: 120). மேலும் இந்தக்கால கட்டத்தில் வெற்றிலை சப்புதல், மூக்குக் குத்துதல் என்பன தடை செய்யப்பட்டன. மனதைத் தயார்படுத்துவதற்கு உதவும்படி இந்தச் செயற்பாடுகளால் உடலை ஒரு ஒழுங்குமுறைக்குக் கொண்டுவந்தது. பின்காலனித்துவ சமூகத்தில் உலகமயமாக்கலின் விளைவாக வியாபித்துக் கொண்டுள்ள இந்த எவான்ஜலியன் சமயக் குளுக்களும் இதனையொத்த தந்திரோபாயமொன்றினை மேற்கொள்கின்றன என்பதை இந்தப்பெண்கள் பாரம்பரிய ஆடையணிகளில் இருந்து விடுவித்துக்கொண்டுள்ளமை ஊடாக வெளிப்படுத்தப்படுகின்றது.

அதேபோலக் கடந்த காலத்துக் காலனித்துவ சமூகத்தை விபரிக்கும் அல்விஸ் கிறிஸ்தவக் குழுக்களுக்கு வல்லரசு இராச்சியம் முழுவதிலும் வியாபித்துச் செயற்படுவதற்கு அந்தந்தச் சமுதாயங்களுக்குக் குறிப்பான நிலைமைகளை மற்றும் உள்ளூர் பழக்க வழக்கங்களை இணைத்துக் கொள்ளக்கூடியதாக இருந்தமை சாதகமாக அமைந்தன என்று கூறுகிறார். எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்கள் தங்கள்பால் மக்களைக் கவர்ந்தெடுப்பதில் மிகவும் நவீன சமூகவியல் மற்றும் உளவியல் உத்திகளைத் தந்திரோபாங்களைப் பயன்படுத்திக் கொள்கின்றன (சமடீன்டிறிய 2005). இலங்கையில் எழுத்தறிவு மிகவும் உயர் மட்டத்தில் உள்ளது. விவிலிய மொழி பெயர்ப்புக்கள், இலக்கிய வெளியீடுகள் என்பவற்றின் ஊடாக இலங்கையில் எவான்ஜலியன் சமயத்திற்கு அடித்தளமிடப்பட்டது (சமடீன்டிறிய 2005). அதன்படி அந்தந்தச் சமூக தேவைகளுடன் பொருந்தும்படியும், உள்ளூர்ச் சமூக நிலைகளுக்கு ஏற்புடையதாகவும், அதேநேரம் உள்ளூர் சமூக, அரசியல் மற்றும் பொருளாதார

பலவீனங்களைப் பயன்படுத்திக்கொண்டும் இந்தக் கவர்ந்திழுத்தல் / ஈர்த்தெடுத்தற் செயற்பாடு மேற்கொள்ளப்படுகின்றது. சமூக தேகத்தின் உட்புறத்திற்குள் நுழைவதற்கான சந்தர்ப்பம் அவர்களுக்கு இதன் வழியாகக் கிடைத்துள்ளது. எவான்ஜலியன் சமயக்குருக்கள் எந்த நோக்கத்துடன் அணிகள் அணிதல் தடுப்பதாக இருந்தாலும், அணிகளை அணியாமல் இருக்கும் காரணத்தால் தமிழ்த் தேசிய அடையாளம் வெளிப்புறத்தில் மறைந்து போவதாக உள்ளது. பொட்டுவைத்தல், தலையில் பூவைத்தல் என்பன காரணமாகக் கடும் சோதனைக் குட்பட்டவர்கள் அவற்றினைத் தவிர்த்துக்கொள்ளுதல் காரணமாகச் சோதனைக்கு உட்படுதல்போன்ற பிரச்சினைகளில் இருந்து தப்பித்துக்கொள்ளக் கூடியதாகவுள்ளது. எனவே, இவ்வாறு அணியலங்காரங்களைத் தவிர்த்துக்கொள்ளல் என்பது தமிழ்ப் பெண்களைப் பொறுத்தவரை பெரிய பிரச்சினையாகத் தென்படுவதில்லை.

மேலும் தோட்டத் தமிழ்ச் சமுதாயத்தைப் பற்றிக் குறிப்பான கவனத்தைச் செலுத்தும்போது, இந்தச் சமுதாயமானது மிகவும் "அசுத்த" மற்றும் சுகாதார ரீதியாகச் சீர்கெட்ட நிலையிலே இருந்தது என்று எவான்ஜலியன் சமயக்குழுப் போதகர் ஒருவர் கூறியமை குறிப்பிடத்தக்கது. ஆயினும் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுவினர் அவர்களிடம் நற்செய்தியைக் கொண்டுவந்தனர் என்றும், வாழவேண்டிய நெறிமுறைகளையும் தூய்மையைப் பற்றியும் அவர்களிடம் போதனைகளை மேற்கொண்டனர் என்றும், கல்வி அறிவைப்பெற்றுக் கொண்டார்கள் என்றும், இவற்றின் வழியாக உயர்ந்த வாழ்க்கைத் தரத்திற்கு அவர்களைக் கொண்டுவரக் கூடியதாக இருந்தது என்றும் இந்தப் போதகர் மேலும் கூறினார். அதன்படி அவர்களின் வெளிப்புற அடையாளத்தை ஓரளவுக்கு மாற்றிப்பார்த்த உடனே அவர்களைத் தோட்டத் தமிழர்கள் என்று அடையாளங்காணக்கூடியதாக இருந்த வெளியை இல்லாமற் செய்துள்ளமையை அவதானிக்கக்கூடியதாகவுள்ளது. புறநிலையாகக் கிடைக்கும் புதிய அடையாளமும் ஓரளவுக்கு மங்கிப்போயுள்ளது என்பதையும் கலந்துரையாடப்பட்ட விடயங்களின் வழியாக மேலே உய்த்துணரமுடிகிறது.

உட்புற அடையாளம்

ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட பக்தர்களால் "பலர், மீட்பு என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தினர். இதனை எளிமையாகப் பொருள் விளக்கம் செய்வதாயின்" "மீட்பு" என்பது பாவத்திலிருந்து விடுதலையாகி மீண்டும் பிறத்தல்போன்ற கருத்தைக் கொண்டுள்ளது என்று பலர் கூறினர். நாற்பத்தியெட்டு வயதுடைய செல்லம்மா கீழ்வருமாறு கூறினார்.

> "மீட்புக் கிடைப்பது என்பது சரியாக விளக்கப்படுத்த முடியாத ஒன்று; எங்களால் அதனை அறிந்துகொள்ளக் கூடியதாகத்தான் உள்ளது; அது ஒரு புதியனுபவமாக இருக்கிறது; நாங்கள் செய்த எல்லாப் பாவங்களிலிருந்தும் விடுதலை பெற்றதுபோல் எங்களுக்குத் தெரிகிறது; எது உண்மையென்று எங்களால் அறிந்துகொள்ளக்கூடிய நிலைமை உருவாகிறது; அது சரியாகப் புதிதாகப் பிறந்ததுபோலத்தான் உள்ளது" (செல்லம்மா 2007.06.10).

முப்பத்தியெட்டு வயதுடைய செல்வராஜா என்பவரின் அனுபவமும் இப்படியிருந்தது:

> "நாங்கள் எல்லாம் கடவுளின் குழந்தைகள்: ஒருவருக்குப் பிரச்சினையொன்று வந்தால் நாங்கள் அனைவரும் அவரைக் கவனிக்கின்றோம். சகோதரி, சகோதரன் என்று சொல்லித்தான் நாங்கள் ஒருவரையொருவர் அழைக்கின்றோம். வெளியில் எங்களை அப்படிக் கவனிப்பதில்லை" (செல்வராஜா 2007.06.13).

தேவாலயத்திற்குள் போலவே எவான்ஜலியன் சமுதாயத்திற்குள்ளும் தாங்கள் சம அந்தஸ்துடன் மதிக்கப்படுகிறதாகவே பலருடைய கருத்துக்கள் அமைந்துள்ளது. ஒரு புறத்திற் சிங்களப் பெரும்பான்மையினராலும், மறுபுறத்தில் இந்து சாதி அதிகாரப் படிநிலையாலும் ஒதுக்கப்பட்டு, விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படும் யதார்த்தத்தில் நிலைகொண்டிருந்த இந்தச் சமுதாயத்திற்கு, சமநிலையாற் புதியதோர் அடையாளம் வழங்கப்பட்டுள்ளது. அதேபோல, மீட்பு என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்திக்கொண்டு அவர்களால் விளக்கப்படும் / சுட்டப்படும் நிலைமையானது, பழைய அடையாளத்திலிருந்து விலகிப் புதிய அடையாளத்திற்குள் தங்களைப் பரிவர்த்தனை செய்துகொள்ளும் சாத்தியப்பாட்டை வழங்கியுள்ளது. ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டவர்களில் எட்டுப்பேர் தோட்டத் தொழிற்றுறை சார்ந்த பிரதேசங்களில் இருந்து ஜா – எல மற்றும் அதனைச் சுற்றியுள்ள பிரதேசங்களுக்குக் குடிபெயர்ந்தவர்கள் ஆவர். உறவினர்களைத்தவிர அவர்களைத் தெரிந்தவர்கள் அந்தப் பிரதேசத்தில் மிகவும் குறைவு எனலாம். எனவே அது அவர்கள்மீது ஏற்றிவைக்கப்பட்டிருந்த இந்து சாதி அடையாளத்திலிருந்து விலகிப் புதியதோர் அடையாளத்தைக் கொண்டவர்களாக மாறுவதை இலகுவாக்கியுள்ளது. அவர்களுடைய சொந்தச் சமுதாயத்தில் இருந்து கிளம்பக்கூடிய எதிர்ப்புகளைக் குறைவான மட்டத்திற்குக் கொண்டுவந்துள்ளமையே அதற்குக் காரணமாகும். எவான்ஜலியன் சமயக்குழுவொன்றுடன் சேர்தல் என்பது குறிப்பிட்ட ஒரு நபருக்குப் புதிய அடையாளமொன்று கிடைப்பதாகும் என்று பெரேரா கூறுகிறார். பெரேராவின் கருத்துப்படி வேறொரு சமயத்திற்கு மாறுதல் என்பது ஒருவர் தன்னுடைய சமயத்தை மாற்றிக்கொள்ளல் மட்டுமல்ல; அது வேறு அடையாளத் திற்குப் பிறப்பை வழங்குவதுமாகும் (பெரேரா 1998). அதன்படி எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின் வழியாக ஒரு நபருக்குப் புதியதோர் அடையாளம் வழங்கப்படுகிறது என்பது தெளிவு.

எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்களின் வழியாக மக்களுக்குக் கிடைப்பது ஒரு புதிய அடையாளம் மட்டும்தான் என்றுகொள்ளமுடியாது. தன்னுடைய சமூகத் தொடர்புகளைப் பற்றியும் சமூகப் பிணைப்புகளைப் பற்றியும், நிச்சயமற்ற உணர்வுகளைக்கொண்டுள்ள மக்களுக்கு எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்களின் ஊடாக ஒழுக்கம் மற்றும் பாதுகாப்புக் குறிகளை வழங்கி, அதன் வழியாக ஒரு புதிய சமூக அடித்தளத்தையும், திசையையும் ஏற்படுத்திக் கொடுக்கமுடிகிறது (றொபின்ஸ் 2004 : 123 – 124). உதாரணமாக, பிரதீபாவைச் சார்ந்த தகவல்களைக் குறித்துக் கவனம் செலுத்துவோம். அவள் தன்னுடைய தொழில் நிலையத்தில் அசௌகரியமான நிலைக்கு முகம்கொடுத்துள்ளாள். பின்பு அவளுக்கு எவான்ஜலியன் சமய அலுவலகத்தில் ஒரு தொழில்கிடைத்தது. அவள் கீழ்வருமாறு கூறுகிறாள்:

> "தொடக்கத்தில் எனக்கு இந்தச் சமயத்தைப்பற்றிப் பெரிசா நம்பிக்கை இருக்கவில்லை. ஆயினும் பின்பு என்னிடம் நம்பிக்கை தோன்றியது. நான் என்னுடைய வாழ்க்கையின் வருங்காலத்திற்காக என்ன செய்யவேண்டும் என்று அவர்கள் சொல்லித் தந்தார்கள். நானும் உலகத்திற்குப் பெறுமதியானவள் என்பதைக் கடவுள் என்னிடம் சொல்லித்தந்தார்" (பிரதீபா 2007.07.11).

இவ்வாறு விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்பட்டவர்களுக்குத் தேவாலயத்தின் வழியாகப் பாதுகாப்புக்குறி முறைமையொன்றினையும், சமூக அடித்தளமொன்றினையும் பெறமுடிந் துள்ளது. இன்னொரு விதத்திற் கூறுவதாக இருந்தால் இதன்வழியாக அவர்களிடம் "சுயமதிப்பு" பற்றிய தீவிரமான உணர்வு தோன்றியுள்ளது. ஒருபுறத்தில் விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்பட்ட ஒரு சமுதாயத்திற்குச் சமூக அங்கீகாரத்தை வழங்குவதன்மூலம் சமூக அடித்தளத்தை வழங்கியுள்ளது. மறுபுறத்தில் வெளிப்புறச் சமூகத்தில் முகம்கொடுக்க வேண்டிய பல பிரச்சினைகளிலிருந்து இந்தச் சமூகத்தை மீட்டெடுக்கவும், இந்தக் குறிப்பிட்ட சமய சமுதாயத்திற்குள் அவ்வாறான ஒடுக்கப்படுத்தல்கள் இடம்பெறாமல், பரஸ்பர செயற்பாடுகளில் ஈடுபடவும் சந்தர்பத்தை வழங்கியுள்ளது. தமிழ்த்தேசிய அடையாளம் மற்றும் இந்துசாதி அடையாளம் இரண்டும் எவான்ஜலியன் சமய அடையாளமாக மாற்றமடைந்துள்ளது. "மெல்ரிங் பொட்" எனப்படும் கோட்பாட்டினால் தெளிவுபடுத்தப் படும்படி (ஹற்னிக் 1991:34) பரஸ்பரச் செயற்பாட்டின்போது எல்லா மக்கட் பிரிவுகளும் தங்களுடைய முந்திய அடையாளங்களிலிருந்து விலகி, எவான்ஜலியன் எனப்படும் ஒரேயொரு அடையாளத்திற்குள் ஒன்று சேர்கின்றன. அதன்படி இந்த எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்களின் மிகமுக்கியமான ஒரு அடையாளமானது இனக்குழு, பால்நிலை அல்லது இனத்துவத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டவையல்ல. மாறாகக் கடவுளின் குழந்தைகள் என்பதையே அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது (பர்டிக் 1998 :125).

எவான்ஜலியன் சமயங்களின்பால் ஈர்க்கப்படுவதற்கான ஏனைய காரணங்களும். அக்காரணங்கள் அடையாளத்துடன் கொண்டுள்ள தொடர்புகளும்

எவான்ஜலியன் சமயங்களின்பால் ஈர்க்கப்படுவதற்கான காரணங்களாக முன்வைக்கப்படுபவற்றுள் நோய்களைக் குணப்படுத்தல் என்பது மிகவும் முக்கியமானதும், சனரஞ்சகமானதுமான காரணமாக இருந்தது. ஆய்வுக்காகத் தகவல்களை வழங்கிய பக்தர்களிற் பலர், தங்களுடைய பல நோய்கள் செபம் செய்தல்மூலம் குணமடைந்தன என்ற நம்பிக்கையைக் கொண்டிருந்தனர். எனவே, செபங்களை நெறிப்படுத்தும் எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின்பால் ஈர்க்கப்படும் போக்கைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. நீண்ட காலமாக வேதனையளிப்பதாக இருந்த தலைவலி மற்றும் வயிற்றுவலி என்பன இப்பக்தர்களால் கூறப்பட்ட நோய்களுக்குள் முக்கியத்துவம் பெற்றவையாக இருந்தன. இதைவிடப் பேய்த்தாக்கங்களும் குறிப்பிடத்தக்கதாக இருந்தது.

அதேபோல பக்தர்கள் முகங்கொடுத்துக்கொண்டிருந்த பல்வேறுபட்ட உலகியற் பிரச்சினைகளுக்காகவும், விசேட செபங்கள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. "அற்புத ... இரவு" என்பது

அவ்வாறானதொரு சந்தர்ப்பமாகும். இதன்போது பலவிதமான நோய்களாற் பீடிக்கப்பட்ட பக்தர்களுக்கு முக்கியத்துவம் வழங்கப்பட்டது. இவ்வாறான நோய்களாற் பீடிக்கப்பட்டுள்ள பக்தர்களை இந்தச் செபபூசையின்போது முன்னுக்கு வருமாறு பகிரங்கமாக அழைப்பார்கள். அப்போது ஒருமுறை ஒரு பக்தர் என்றவகையில் நெறிதழுவி முன்னுக்கு வந்தார்கள். ஒரு போதகரால் அந்தக் குறித்த பக்தரை ஒரு கையால் தன்னுடன் நெருக்கமாக்கிக்கொண்டு, மறுகையை மேலே உயர்த்திச் செபம் செய்வதையும் மன்றாடுவதையும் காணக்கூடியதாக இருந்தது. இந்தச் சந்தர்ப்பத்தின்போது செப ஆராதனையுடன் பங்குகொள்ளும் சகலரும், குறிப்பிட்ட நோயாளியைக் குணப்படுத்துமாறு கடவுளிடம் வேண்டி மன்றாடுகிறார்கள். செபம் முடிந்த பின்பு அந்த நோயாளியான பக்தர் ஏனைய பக்தர்களுடன் மீண்டும் சேர்கிறார். இந்தச் சந்தர்ப்பத்தின்போது பக்தர் அழுது புலம்புவதைக் காணமுடியும்.

இந்தச்செயற்பாட்டின் மிக முக்கியமான விடயம் என்னவென்றால், நோயாளியைச் சுற்றிப் பெருங் கூட்டம் இருக்கின்றது என்பது உணர்த்தப்படுவதும், நோயாளிக்கு வழங்கப்படும் அதிக கவனிப்புமாகும். ஒரு நோயாளியைச் சார்ந்து இந்த எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்கள் செயற்படும் முறைபற்றி பெரேரா விபரிக்கிறார். ஆயினும் நோய் குணமாவதற்கான ஒரு காரணமாக ஈர்க்கப்படுதலை அவர் எடுத்துக்காட்டவில்லை. நாணயக்காராகூட தன்னுடைய ஆய்வில் நோயைக் குணப்படுத்தல் என்பது எவான்ஜலியன் சமயங்களின்மீது மக்கள் ஈர்க்கப்படுவதற்கான காரணமாக விபரிக்கப்படவில்லை (நாணயக்காரா 2006). ஆயினும் ஆய்விற்குட்படுத்தப்பட்ட சமுதாயத்தைப்பற்றிக் கவனஞ் செலுத்தும்போது அவர்கள் புதிய எவான்ஜலியன் சமயங்கள்மீது ஈர்க்கப்படுவதற்கு செல்வாக்குச் செலுத்திய மிக முக்கியமான காரணமாக நோய்களைக் குணமாக்குதல் காணப்பட்டதை அவர்கள் வலியுறுத்தினார்கள்.

நான் ஏற்கனவே சுட்டிக்காட்டியதன்படி, தமிழ்ச் சமுதாயமானது பலவழிகளாற் பாதிக்கப்படும் ஒரு சமுதாயமாகும். இந்தச் சூழ்நிலையில் இவ்வாறானதொரு சனப்பிரிவு, தேவாலயத்தின் ஒரு வழியாகக் கிடைக்கும் கவனத்துடன் குறிப்பிட்ட சமயத்தின்மீது கடும் நம்பிக்கையை வளர்த்துக்கெண்டுள்ளமை தெளிவாகிறது. அவர்களுடைய மனநிலை மேலும் நம்பிக்கைகொண்டதாகவும், சாதகமானதாகவும் மாறியுள்ளதுடன், ஒட்டுமொத்த சுகாதாரத்தின் வளர்ச்சிக்கு அது காரணமாக அமைந்துள்ளமையும், அவர்களால் விபரிக்கப்படும் விடயங்களின் ஊடாகத் தெளிவாகிறது.

தற்கொலை என்ற விடயத்துடன் அதிகம் சம்பந்தப்பட்டதொன்றாக, சமூகத்துடன் கொண்டுள்ள பிணைப்பு என்ற விடயம் உள்ளது. என்பதை டுர்க்கைமின் பிரபல்யமான ஆய்வுகளில் எடுத்துக்காட்டப்படுகின்றது. அதன்படி அதிகமாக சமூகப் பிணைப்பைக் கொண்டுள்ள நபர்களுக்குள், குழுக்களுக்குள் தற்கொலை செய்துகொள்ளும் சதவீதம் மிகக் குறைவாகும் (கிட்னஸ் 2001 : 150). அதுபோல வில்கின்ஸ்ரனின் கருத்தின்படி சமூக உறவுகளின் ஆற்றல், சமுதாயங்களுக்கிடையிலான பிணைப்பு, சமூக ஒத்துழைப்புக்கான வாய்ப்புக்கள், மற்றும் சமூகப் பாதுகாப்பு என்ற விடயங்கள் ஒரு சமூகத்திற்குள்

நோய்நிலைகளின்மீது செல்வாக்குச் செலுத்துபவையாகும் (கிட்னஸ் 2001 : 150). தலைவலி, வயிற்றுவலி என்பது நிம்மதியற்ற மனநிலைகளுக்கு உடல்ரீதியாகக் காட்டப்படும் ஒருவகை எதிர்வினையாக இருக்கலாம். இதனை உளவியலில் Psycho Somatic நிலைமை என அழைக்கப்படுகிறது. ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட சமுதாயத்தைச் சார்நத நபர்கள் இவ்வாறான நோய்களாற் பாதிக்கப்பட்டுள்ளமைக்கு அவர்கள் நீண்டகாலமாக விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டவர்களாக இருந்துள்ளமையும், அதன் காரணமாக, சமூக அசைவு மட்டுப்படுத்தப்பட்டதாக இருந்தமையும் காரணமாக இருக்கலாம். எனவே ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட இந்தத் தமிழ்ச் சமுதாயமானது பெரும்பான்மைச் சிங்களவர்களிடம் இருந்தும் மிகவும் அகன்ற தமிழ் இனக்குழுவில் இருந்தும் ஒடுக்கப்படுவதாக, விளிம்பு நிலைக்கு தள்ளப்படுவதாக இருந்த சமுதாயமொன்றாகும். அதன் காரணமாக ஏற்பட்ட மனஉளைச்சல், பதற்றம் என்பன இவ்வாறான நோய் நிலைக்குக் காரணமாக அமைந்திருக்கலாம். அதேபோலத்தான் எவான்ஜலியன் சமய சமுதாயத்தில் அவர்களுக்குக் கிடைக்கும் மன ஒத்துழைப்பும், பிணைப்பும் அவர்களிடம் நோய்களைக் குணமாக்கும் என்ற நம்பிக்கையைத் தோற்றுவித்துள்ளது என்பது புரிந்துகொள்ளக்கூடிய ஒரு விடயம் ஆகும். நோய்கள் குணமாகியமைக்கு இந்த மனநிலைதான் ஒரேயொரு காரணமாக இல்லையென்றாலும், அவ்வாறானதொரு வலுவான நம்பிக்கையானது, உடல் மற்றும் உள ஆரோக்கியம் சார்ந்த ஒரு வலுவானதும், சாதகமானதுமான செல்வாக்கைச் செலுத்தக் கூடியது என்பது தெளிவு.

வேறுபல வைத்திய முறைகளையும், சடங்குகளையும் தங்களுடைய நோய்களைக் குணப்படுத்துவதற்குப் பயன்படுத்திக்கொண்டாலும் அவை வெற்றியளிக்கவில்லை என்றும், எவான்ஜலியன் சமயத்தாலேயே தமது நோய்கள் குணமாக்கப்பட்டன என்றும், இந்தப் பக்தர்கள் கூறுகின்றார்கள். இலங்கையானது பலவகையான மருத்துவ முறைகளைப் பின்பற்றும் மக்களைக்கொண்ட ஒரு நாடாகும். எனவே, நோயாளிகள் பல்வேறு வைத்திய முறைகளைப் பயன்படுத்தித் தங்களுடைய நோய்களைக் குணப்படுத்திக் கொள்ள முயற்சித்தல் என்பது இயல்பானது. ஆயினும் இலங்கையில் அதிகம் பிரபல்யமாக இருக்கும் மருத்துவ முறையானது மேற்கத்தேய மருத்துவ முறையேயாகும். மேற்கத்தேய மருத்துவத்தினைப் பொறுத்தவரை நோயாளி என்பவர் ஓர் உடல் மட்டுமே ஆகும். நோயாளியின் மனநிலை தொடர்பாக மருத்துவரிடம் எந்தவொரு புரிதலோ அல்லது கவனிப்போ கிடையாது. மருத்துவர்களின் தொகை பற்றாக்குறையாக உள்ள இலங்கை போன்ற மூன்றாம் உலகத்தைச் சார்ந்த ஒரு நாட்டில், அவ்வாறான புரிதலுக்கோ அல்லது கவனமெடுத்தலுக்கோ எந்தவொரு மருத்துவருக்கும் நேரம் கிடையாது. அதேபோல இலங்கையில் பிரபல்யமாக இருக்கும் மேற்கத்தேய மருத்துவ முறையில் நோயாளியிடம் காட்டப்படும் நெருங்கிய உணர்வோ அல்லது நோயாளியின் ஒட்டுமொத்த நிலையையோ புரிந்துகொள்வதற்கு எடுக்கப்படும் முயற்சியில் பெரும் சிக்கல்களும், குறைபாடுகளும் உள்ளன. எனவே நோயாளியின் மனநிலை பற்றிக் கவனத்தைச் செலுத்தாமல் வாழ்க்கை சார்ந்த தகவல்களை விசாரிக்காமல் மேற்கொள்ளப்படும் சிகிச்சையானது ஒருபுறத்தில் நேரடியாகவே பிரயோசனமற்றதாக அமையலாம். மறுபுறத்தில் நோய் குணமாகும் என்ற நம்பிக்கை நோயாளியிடம் இல்லாமற் போதலும் நோய் குணமாவதைத் தடுக்கலாம். நோய்களுக்கான சமூக பொருளாதார நிலைமைகளைப்பற்றி மருத்துவர் கவனம் செலுத்தாது விடுவது நோய் குணமாகுவதைத் தடுப்பதாகவே அமையும். இவ்வாறானதொரு சூழ்நிலையில் தேவாலயத்தால் வழங்கப்படும் மனரீதியான ஒத்துழைப்பும் கடும் நம்பிக்கையும் நோய் குணமாகும் என்று பக்தர்களிடம் நம்பிக்கை தோன்றுவதற்குக் காரணமாக அமையலாம்.

பெண்களுக்கு நிம்மதி கிடைத்தல் என்பது ஒருவகையில் நேரடியாக நிகழ்கிறது. அதேபோல தன்னுடைய கணவனின் துர்நடத்தைகளில் இருந்து விலகுதல் காரணமாகவும் மறைமுகமாக நிம்மதி கிடைக்கிறது. ராஜினியின் அனுபவம் இதனை வெளிப்படுத்துவதாக உள்ளது. மஸ்கெலியப் பிரதேசத்தில் பெருந்தோட்டச் சூழ்நிலை சார்ந்ததான ஒரு கிராமத்தைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்ட ராஜினியின் வயது முப்பத்திரண்டாகும். ராஜினி சிறுவயதிலிருந்தே சிங்களவர்களது வீடுகளில் பணிப்பெண்ணாக வேலை செய்துள்ளாள். கல்வி அறிவில்லாதவளான அவளுடைய அனுபவத்தின்படி, அவள் ஒரு பெண் என்ற காரணத்தினாலே அவளுக்குக் கல்வி கற்கும் வாய்ப்புக் கிடைக்காமற்போயுள்ளது. இதன் காரணமாக சமூக அசைவியக்கம் என்பது அவளுக்குக் கிடைக்கவில்லை. பதினான்கு வயதிலிருந்து வீடுகளில் வேலை செய்யத் தொடங்கிய அவள் பலவிதமான அடக்கு முறைகளுக்கும், தண்டனைகளுக்கும் முகங்கொடுக்கவேண்டியிருந்தது. எவ்வாறாயினும் கல்வி வாய்ப்புப் பறிக்கப்பட்ட ஒருத்தியாக இருந்த அவளுக்கு எவான்ஜலியன் சமயச் சமுதாயத்துடன் இணைந்த பின்பு எழுத்தறிவு கிடைத்துள்ளது. அதன்படி பெரும்பான்மைச் சிங்களவர்களிடம் இருந்ததுபோல, இலங்கைத் தமிழர் சமுதாயத்திலிருந்தும் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டவர்களான தோட்டத்தமிழர் சமுதாயத்திற்குள்ளேயே மேலும் விளம்புநிலைக்குத் தள்ளப்பட்ட ஒரு பெண் தனக்குச் சிறந்ததொரு சமூக நிலையை உருவாக்கிக்கொள்ள அவள் துணைநாடிச்சென்ற எவான்ஜலியன் தேவாலயத்தால் முடிந்துள்ளது. இதன்வழியாக அவளுக்குக் கிடைத்தது. கல்வி மட்டுமல்ல, மாறாக சமூக மரியாதை, சுயநம்பிக்கை மற்றும் சமூகத்தின் அனைத்துத் தரப்பினருடனும் தயக்கமின்றித் தொழில்புரியும் திறமை என்பனவும் அவளுக்குக் கிடைத்துள்ளன. இதனை அவள் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றாள்.

> “முந்தி எனக்குத் தனியாகப் பயணம் போகச் சரியான பயம் ஏனென்றால் பஸ்வண்டி எந்த இடத்திற்குப்போகிறது என்று தெரிந்துகொள்ளக்கூட முடியாது. காரணம் எழுத்து வாசிக்கத் தெரியாது. ஆனால் இப்ப அந்தப் பயம் இல்லை. எனக்கு எழுத வாசிக்கத் தெரியாதே என்று மற்றவர்கள் அறிந்துகொள்ளக்கூடும் என்ற பயமும் இருந்தது. இப்போது அந்தப்பயமும் இல்லை. கடவுள் ஞானத்தைத் தருகிறார். என்றுதான் பாஸ்ரர்மாரும் கூறினர்...”
>
> (ராஜினி 2007.05.31)

மேலும் மதுபானத்திற்கு அடிமையானவர்களை அந்தப் பழக்கத்திலிருந்து மீட்டெடுக்க எவான்ஜலியன்சபை நடவடிக்கை எடுத்ததாக ஐம்பத்தியேழு வயதுடைய ரேவதி கூறுகிறார்.

"கடவுளுக்கு எவ்வாறு நன்றி சொல்வது என்று தெரியாது. இந்த உலகத்தின் பெரும்பாலான பெண்கள் கண்ணீரோடுதான் வாழ்கின்றார்கள்..."

(ரேவதி – 2001 .06.10)

ரேவதியின் கணவன் அதிகம் மதுபானத்திற்கு அடிமையானவராக இருந்தால் அது அவளுக்குப் பெரும் பிரச்சினையாக இருந்ததுடன், குடிபோதையிற் கணவன் தன்னைத் தாக்கியதாகவும் அவள் கூறினாள். ஆயினும் அவர்கள் /ஜா – எல பிரதேசத்திற்கு வந்த பின்பு எவான்ஜலியன் போதகர்கள் அடிக்கடித் தங்களுடைய வீட்டிற்கு வந்ததாகவும், மதுபாவனையைத் தவிர்த்தல் பற்றி அடிக்கடி ஆலோசனை வழங்கியதாகவும், அதன் காரணமாகவே அவர் மதுபானத்தைக் கைவிட்டார் என்றும், தன்னைப் பொறுத்தவரை அதுபெரும் அழுத்தத்திலிருந்து விடுதலை பெற்றதாக அமைந்தது என்றும் ரேவதி கூறினாள். அதேவேளை, இந்து சமயத்தில் அவ்வாறான ஆலோசனைகளை வழங்கி வழிகாட்டும் முறைமையொன்று கிடையாது என்றும் குறிப்பிட்டாள். எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்கள் பெண்ணை விலக்கி வைப்பதில்லை என்று அவள் மேலும் கூறினாள். மாத விலக்கு ஏற்படும் நாட்களில் கோவிலுக்குச் செல்லமுடியாது என்றாலும் எவான்ஜலியன் சமயத்தில் எந்நேரமும் கடவுளிடம் போகலாம் என்று கூறினாள்.

"எங்களைச் சுத்தமானவர்களா அல்லது அசுத்தமானவர்களா என்பது பற்றிக் கடவுள் விசாரிப்பதில்லை. எங்களுடைய மனது சுத்தமாக இருக்கவேண்டும். கடவுள் எல்லோரையுமே ஏற்றுக்கொள்வார்."

(ரேவதி 2007 – 06 – 11)

மனநிம்மதியை அடைவதற்கு அவள் ஏற்கனவே நாடிய சமயம் அவள்மீது கட்டுப்பாடுகளை விதித்திருந்தது. இத்தகைய சூழ்நிலையிலிருந்த அவளுக்கு எவான்ஜலியன் சமய சமூகத்தால் வழங்கப்பட்ட சமூக ரீதியான கவனிப்பும், சமூக அங்கீகாரமும் அவளுடைய மன அழுத்தத்தைக் குறைத்துள்ளது. அதேபோல "நற்செய்தி"யைப் பரப்புவதற்கு வீடுவீடாகச் செல்வதற்கும், இந்துசமய நிறுவனத்துடன் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது, அதிகமாகத் தேவாலயச் செயற்பாடுகளுக்குப் பங்களிப்புச் செய்யச் சந்தர்ப்பம் கிடைத்துள்ளமையும் காரணமாகத் தனிப்பட்ட வெளிக்குள் அடைக்கப்பட்டவளாக இருந்தவளுக்குப் பொது வெளியுடன் தொடர்புகொள்ள வாய்ப்புக் கிடைத்திருக்கிறது. இது பெண்கள் எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களுடன் செயற்றிறன்மிக்க வகையில் இணைந்துகொள்ள வழிவகுத்துள்ளது. அழுத்தத்தைக் குறைத்துக்கொள்ளச் சமயத்தால் வழங்கப்படும் ஒத்துழைப்பானது மிக முக்கியமானதாகும். அத்துடன் அது குறிப்பிட்ட ஒருவரது சுயமரியாதையை வளர்ச்சியடையச் செய்வதற்கும் காரணமாக அமையும் என்பது அலெக்ஸான்டர் மற்றும் டவ் என்பவர்களுடைய கருத்தாகும் (அலெக்ஸான்டர் மற்றும் டவ் 1991 : 6). ஒரு நபரைப் போதைப் பொருளிலிருந்து அல்லது மதுபானத்திலிருந்து மீட்டெடுக்கச் சமயப் போதைகளால் மட்டும்முடியாது என்றாலும், சமய சமுதாயத்திலிருந்து கிடைக்கும் மன ஒத்துழைப்பானது இந்த விடுதலைக்குப் பெரும் உதவியாக அமைகின்றது என்கிறார். அலெக்ஸான்டர். தனிநபர்களுக்கு அடிக்கடி இந்த எவான்ஜலியன் சமயப் போதகர்களிடமிருந்து கிடைக்கும் ஆலோசனைகள் மிகவும் உதவியாக அமைகின்றது. ஆயினும் இதன்போது முக்கியமான

விடையமானது இந்த நபர்கள் போதைக்கு அடிமையாக இருந்த காலத்தில் அவர்கள் சார்ந்திருந்த இந்துசமய சமுதாயத்திலிருந்தும், அதேபோல பெரும்பான்மைச் சிங்களச் சமுதாயத்திடமிருந்தும் அவர்களுக்குக் கிடைத்தவை பரிகாசங்களே. ரேவதியின் கணவர் அந்தக்காலப் பகுதியில் தெனியாய பிரதேசத்தில் தோட்டத்தொழிற்றுறை சார்ந்த ஒரு தொழில் செய்து கொண்டிருந்தார். அவர் சாதி அதிகாரப்படிநிலையில் மிகவும் தாழ்த்தப்பட்ட பிரிவைச் சார்ந்தவராக இருந்த காரணத்தால் அவரும் அவருடைய குடும்பத்தைச் சார்ந்தவர்களும் மிகவும் குறைந்தளவிலேயே கோவிலின் கவனத்தைப் பெற்றவர்களாக இருந்தனர். அதேபோலப் பொருளாதாரச் சிக்கல்கள் காரணமாகப் பலவிதமான தொழில்களைத் தேடியபோதும் தோட்டத்துறை சாராத ஒரு தொழில் அவருக்குக் கிடைக்கவில்லை. அதற்கு அவர் தமிழினத்தைச் சார்ந்தவராக இருந்துள்ளமையே காரணமாகியுள்ளது. ஆனால், எவான்ஜலியன் சமயக்குழுவானது இந்த முழுக்குடும்பத்திற்கும் பொருளாதாரப் பிரச்சினைகள் இல்லாமல் வாழ்வதற்கு ஏற்ற ஒரு தொழிலை வழங்கியுள்ளது. (இந்தவிடயம் குறித்துப் பிற்பகுதியிற் கலந்துரையாடப்படும்). இவ்வாறு அவருக்குக் கிடைத்த சமூக சந்தர்ப்பம், சமூக அங்கீகாரம் மற்றும் கவனிப்பு என்பன அவருடைய மதுபானப் பழக்கத்தை நிறுத்துவதற்குக் காரணங்களாகியுள்ளன. அதன் அடுத்த விளைவாகப் பெண்ணின் நிலைமை மேலும் சிறப்பானதாக அமைந்துள்ளது. பல சமூகங்களிற் "பெண்" எச்சரிக்கையான, அபாயகரமான ஒரு பிறவியாகவே பார்க்கப்படுகிறாள். இலங்கைச் சமூகத்திற்குள் சிறுபான்மைத் தமிழ்ச் சமூகம் பல்வேறுவகையில் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்படுகிறதாகவும், இகழ்ச்சிப்படுத்தப்படுவதாகவும் உள்ளது என்பதை முன்பு கூறினோம். இந்தத் தமிழச் சமுதாயத்திற்குள்ளேகூட பெண் கடுமையான அழுத்தத்திற்கு உட்படுபவளாக உள்ளாள் என்பது ஆய்வின்மூலம் தெளிவாகிறது. கல்வியை மட்டுப்படுத்தல், வீட்டு வன்முறைக்கு உட்படுத்தல் போலவே, இந்து சமய நிறுவனங்களாலும் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்படுபவளாகவே அவள் உள்ளாள். இதன்படி தமிழ்த் தேசிய இந்து அடையாளமானது ஆணுக்குச் சார்புடையதாகப் பார்க்கும்போது அது, "பெண்"ணை மிகவும் அழுத்தமான கீழ்நிலைக்குத் தள்ளிவிடும் ஒன்றாகவே உள்ளது. ஆனால், எவான்ஜலியன் சமய அடையாளமானது இந்த அழுத்தமான நிலைமைகளைப் பலவீனப்படுத்துவதற்கு முயற்சித்துள்ளது என்பதும், இந்த விடயம் எவான்ஜலியன் சமயங்களின் வியாபித்தலுக்கு ஒரு காரணமாக அமைந்துள்ளது என்பதும் தெளிவாகிறது. அதாவது, ஆண், பெண், பால்நிலைச் சமத்துவமும், அதனூடாகப் பெண்ணுக்குக் கிடைக்கும் நிம்மதியும் இந்தப் புதிய திசையை நோக்கிச் செல்வதற்கு உத்வேகத்தை வழங்குகிறது என்பதும் தெளிவாகிறது.

தற்போதைய உலகமானது பெருமளவிலே போட்டி நிறைந்ததாக மாறி வருகிறது. மூன்றாம் உலகத்தைச் சார்ந்த ஒரு நாடான இலங்கையில் வறுமையும், தொழில் இல்லாத நிலைமையும் உயர் சதவீதத்தை அடைந்துள்ளன. இவ்வாறான ஒரு சூழலில் தன்னுடைய பொருளாதார நிலைமையை விருத்தி செய்து கொள்வதற்குப் பலவகையான முயற்சிகளை மேற்கொள்வது இயல்பானது. இந்த வறுமைக்கும், தொழில் இல்லாத நிலைமைக்கும் தீர்வு காண்பதன்மூலம் ஒருவருடைய உலகியல் வாழ்க்கை சிறப்பாக அமைவதற்கு வழியேற்படுத்துவதோடு, மனநிம்மதி அடைவதற்கும் காரணமாக அமையும். இத்தகைய நெருக்கடி நிலைமைகளின்போது சமுதாயம் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்களின்பால்

ஈர்க்கப்படுவதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. கீழே விபரிக்கப்படும் பல சம்பவங்கள் இந்த விடயத்தை மேலும் உறுதிப்படுத்துபவையாக உள்ளன.

ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட ரேவதியின் கதையை மேலும் விரிவாக முன்வைத்தல் பிரயோசனமானதாக அமையும் எனக் கருதுகிறேன். ஐம்பத்தியேழு வயதுடைய ரேவதி றக்வான எனப்படும் பிரதேசத்திற் பிறந்தவள். அவள் தெனியாய பிரதேசத்தில் தேயிலைத் தோட்டமொன்றில் வேலைசெய்த ஒருவரைத் திருமணம் செய்துகொண்டாள். அவர் அதிகம் குடிப்பழக்கமுடையவராக இருந்தார். தோட்டத்திற்கு வெளியே பல வேலைகளைத் தேடிப்போனாலும் ஒரு வேலைகூட அவருக்குக் கிடைக்கவில்லை. இந்தக் காலகட்டத்தில் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுவொன்றினைச் சேர்ந்த போதகர்கள் சிலர் தங்களுடைய சமயம் பரப்பும் நடவடிக்கைகளுக்காக இந்தப் பிரதேரசத்திற்கு வந்திருந்தனர். அவர்களின் நற்செய்தி இந்தக் குடும்பத்திடமும் அறிவிக்கப்பட்டது. பல நாட்கள் அவர்களுடைய வீட்டிற்கு வருகை தந்த இந்தப் போதகர்கள் (தேவ ஊழியக்காரர்) ஜா-எல பிரதேசத்தில் இயங்கும் எவான்ஜலியன் சபைக்குச் சொந்தமான ஒரு பண்ணைக்கு நம்பிக்கைக்குரிய ஒரு குடும்பத்தைத்தேடிக் கொண்டிருப்பதாகவும் அங்கு போவதற்கு விரும்புவதாக இருந்தால் அறிவிக்குமாறும் அவர்களிடம் கேட்டுக்கொண்டனர். அதன் விளைவாக, கணவன், மனைவி மற்றும் இரு குழந்தைகளைக் கொண்ட இந்தக் குடும்பம் துடல்ல பிரதேசத்தில் அமைந்துள்ள விவசாயப் பண்ணைக்கு வந்து சேர்ந்தது. இந்தக் குடும்பம் வசிப்பதற்குச் சபையால் விவசாயப் பணணையிலே ஒரு வீடு கட்டித்தரப்பட்டதாகவும், விவசாயப் பண்ணைப் பராமரிப்பு வேலைகளுக்காகப் பணம் வழங்கப்படுகின்றதாகவும் அவள் கூறினாள். றக்வான பிரதேசத்தில் லயன் அறைகளில் வசித்த அவளுக்கு ஒரு வீட்டை அமைத்துத் தந்தமையானது அவர்களைப் பொறுத்தவரை பெரும் நிம்மதியாக அமைந்தது. அத்துடன் முன்னரைவிடப் பணம் சம்பாதித்துக் கொள்ளக்கூடிய தொழிலை வழங்கியுள்ளமையும், அதேயளவு முக்கியமானதாகும். சபையைச் சார்ந்த தொழில்களைச் செய்யும் இன்னும் சிலரை இந்த ஆய்வின்போது சந்திக்க முடிந்தது. மேலும், பிரதீபா என்ற பெண் தேவாலயத்தின் அலுவலகத்தில் தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்தவர்கள் சம்பந்தப்பட்ட பிரிவுக்குப் பொறுப்பாக இருந்தாள். நாற்பத்தி மூன்று வயதுடைய சரோஜாவின் கணவன் தேவாலயத்துடன் இணைந்திருக்கும் விவிலியப் பாடசாலையிற் பாதுகாப்பு உத்தியோகத்தராக வேலை செய்கிறார்.

மேலே குறிப்பிட்ட மூன்று சந்தர்ப்பங்களிலும் தொழில் வாய்ப்பு அல்லது சீவனோபாயம் என்ற விடயத்தின்போது தேவாலயம் நேரடியான அனுசரணை வழங்கியுள்ளது. அதேநேரம் மறைமுகமாகவும் தன்னுடைய சமுதாயத்தின் பொருளாதார நிலையை உறுதிப்படுத்துவதிலும் தேவாலயம் நடவடிக்கைகளையும் எடுத்துள்ளது. உதாரணமாக: பார்வதி, அவளுடைய தாய், தந்தை மற்றும் மூத்த சகோதரன் ஆகியோர் முன்பு கண்டிப்பிரதேசத்தில் வசித்து வந்தனர். அதாவது பார்வதியின் பெற்றோர்கள் தோட்டத் தொழிலில் ஈடுபட்டு வந்தனர். ஆனால் பார்வதியின் கணவனுடைய மூத்த சகோதரன் கந்தான பிரதேசத்தில் வசித்து வந்தார். அவனுடைய வழிகாட்டலின் பேரில் இந்தக் குடும்பமும் கந்தானப் பிரதேசத்திற்கு வந்துள்ளது. அவளுடைய கணவனுக்கு வெள்ளவத்தையில்

சலவைத்தொழில் நிலையமொன்றில் வேலை கிடைத்துள்ளது. ஆயினும், தங்களுக்கென்று ஒரு வீடு இல்லையென்பது அவர்களுக்குப் பெரும் பிரச்சினையாக இருந்தது. சிறிதுகாலம் சகோதரனின் வீட்டில் வசித்துவந்த அவர்கள், பின்பு வாடகை வீடுகளில் நீண்டகாலம் வசித்தார்கள். ஒருநாள் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுவொன்றைச் சார்ந்த போதகர்கள் இவர்கள் வசித்த வாடகை வீட்டிற்கு வந்தார்கள். நற்செய்தியைக் கொண்டு வந்த அன்றிலிருந்து, அடிக்கடி அவர்கள் வசித்த வீட்டிற்கு வந்த இந்தப் போதகர்கள், இந்தக் குடும்பத்திற்கு ஒரு வீடு வழங்குமாறு கடவுளிடம் வேண்டிச் செபம் செய்தார்கள். தற்போது அவர்கள் வசிக்கும் வீடு இவ்வாறு செபம் செய்த பின்பே அவர்களுக்குக் கிடைத்துள்ளது. இவ்வாறுதான் குடிக்கு அடிமையாக இருந்த தன்னுடைய கணவன் எவான்ஜலியன் சமயக்குழுவின்பால் ஈர்க்கப்பட்ட பின்பே குடிப்பழக்கத்தில் இருந்து விடுதலை பெற்றார் என்றும் அவள் கூறினாள்.

குறிப்பிட்ட நபர்களுக்குப் பொருளாதார ரீதியாக வளர்ச்சியை அடைவதற்கு எவான்ஜலியன் சமயக்குழு பெரும் உதவிபுரிந்துள்ளது என்பதை மேலே விபரிக்கப்பட்ட சம்பவங்கள் எடுத்துக்காட்டுகிறது. புரட்டஸ்தாந்த ஒழுக்க விழுமியங்களின் வழியாகவே மேற்கத்தேய முதலாளித்துவத்தின் எழுச்சி ஏற்பட்டது என்ற வேபரின் கருத்துடன் மேலே கூறப்பட்ட விடயங்கள் தொடர்புடையதாக உள்ளன. "எளிமையான" வாழ்க்கை முறை புரட்டஸ்தாந்த ஒழுக்க விழுமியங்களின் முக்கியமான ஒன்றாக இருந்தது. அதன்படி தன்னிடம் வருகின்ற பக்தர்களுக்கு அணிகளை அணிவதில் உள்ள ஆசையைக் குறைத்தல், எளிமையான ஆடைகளை அணிவதற்கு ஊக்குவித்தல் என்பன மேற்கொள்ளப்பட்டன. இதன் நோக்கம் எளிமையான வாழ்க்கை முறையை நிலைநிறுத்துவதேயாகும். இது பக்தர்களின் நிதிவளம் (பொருளாதாரம்) விரயமாகுவதைத் தடுக்கப்பயன்படுகிறது. அத்துடன் குடிப்பழக்கத்திற்கு அடிமையானவர்களாக இருந்த ஆண்களை, அந்தப் பழகத்தில் இருந்து மீட்டெடுத்தல்கூட குறித்த குடும்பங்களின் செலவுகளைக் குறைப்பதற்குக் காரணமாகும். அதே நேரம் அந்தக் குடும்பங்களின் சமய ஈடுபாடு வளர்ச்சியடையவும் காரணமாகிறது. மேலும், வீடுகளுக்கு அடிக்கடிவந்து, செபம் செய்வதன் காரணமாக, குறிப்பிட்ட நபர்களின் மன ஆற்றலும், தன்னம்பிக்கையும் வளர்ச்சியடைகின்றன. அது அந்த நபர்களுக்குத் தங்களுடைய குறிக்கோள்களை அடைவதற்கான வலிமையைத் தருவதாக உள்ளது. வறுமையையும் பொருளாதாரப் பிரச்சினைகளையும் தங்களுடைய தந்திரோபாயங்களாகக் கொண்டு எவான்ஜலியன் சமயக்குழுக்கள் தங்களுடைய சமயம் பரப்பும் நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்கின்றன என்று பெரேரா போலவே, நாணயக்காராவும் கூறுகிறார். (1998:50-54, 2006 : 13).

சமயம் என்பது ஒரு புறத்தில் ஒருவரின் பிறப்பில் இருந்து இறப்பு வரையான எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும், குறிப்பானதும் பலவிதமான வடிவங்களிலும் காட்சி தருகின்ற அதேநேரம், மறுபுறத்தில் அவருடைய நடத்தையின் எல்லா அம்சத்துடனும் இணைந்திருக்கக் கூடியதாகவும் உள்ளது. ஒருவர் தனது பிறப்பில் இருந்தே சமய ரீதியான சமூக மயமாக்கலுக்கு உட்படுபவராக இருக்கின்றமை அதற்குக் காரணமாகும். ஒருவரது

வாழ்க்கையின் முக்கியமான சந்தர்ப்பங்களான பிறப்பு, திருமணம் போன்ற சந்தர்ப்பங்களைப் போலவே மரணம், மனவிரக்தி, நோய் பீடிப்பு போன்ற எந்தவொரு துன்பத்தின்போதும் அவர் சமயத்தின் துணையை எதிர்பார்க்கிறார். இவ்வாறான அனர்த்தம் அல்லது பாதிக்கப்படும் சந்தர்ப்பங்களின்போது சமயத்தின் துணையை நாடுவதற்குக் காரணம் அது மீண்டும் வழமையான வாழ்க்கைக்குள் நுழைவதற்கான ஒரு தந்திரோபாயம் என்பதேயாகும். ஆயினும், ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட நபர்களைப் பொறுத்தவரை அவர்கள் ஏற்கனவே சார்ந்திருந்த இந்து சமய நிறுவனத்தில் இருந்து இந்த ஒத்துழைப்புக்கிடைக்கவில்லை. இதன்போது, எவான்ஜலியன் சமயப் போதகர்களுக்கும், இந்துசமயப் பூசகர்களுக்கும் இடையிலான வேறுபாடுகள்பற்றித் தமிழ் இனத்தைச் சார்ந்த எவான்ஜலியன் சமய பக்தர்களால் முன்வைக்கப்பட்ட கருத்துகளைப் பற்றிக் கவனம் செலுத்துவது பயனுள்ளதாக இருக்கும். இருபத்தியிரண்டு வயதுடைய திருமணமான பிரதீபாவின் கருத்துப்படி, இந்துசமய பூசகர்களுடன் நட்பு ரீதியாகக் கருத்துக்களைப் பரிமாறிக் கொள்ளக்கூடிய சந்தர்ப்பம் இந்து சமயப் பக்தர்களுக்கு மிகவும் குறைவாகவே கிடைக்கின்றது. அதேபோல, தங்களுடைய தனிப்பட்ட பிரச்சினைகளைப்பற்றி நேரடியாகக் கலந்துரையாடக்கூடிய சந்தர்ப்பமும் அவர்களுக்குக் கிடைப்பதில்லை. ஆனால், எவான்ஜலியன் போதகர்கள் மிகவும் நட்புறவைக் கொண்டவர்களாக இருப்பதுடன், பக்தர்கள் பலவகையான பிரச்சினைகளை, துன்ப துயரங்களை எதிர்கொள்ளும்போது பக்தர்களுடைய வீடுகளுக்கே வந்து செபம் செய்கிறார்கள் என்றும், வழிகாட்டுகிறார்கள் என்றும் அவள் கூறினாள்.

சமய நிறுவனத்திடம் இருந்து ஒரு துணையை, ஒரு வழிகாட்டலை எதிர்பார்க்கும் சந்தர்ப்பங்களின்போது, பாரம்பரிய சமய நிறுவனங்கள் பக்தர்களுக்கான தன்னுடைய பணியை உரியமுறையில் நிறைவேற்றவில்லை என்பதே இங்கு தெளிவாகும் விடயமாகும். சமயரீதியான ஒத்துழைப்புக் கிடைக்கும்போது ஒருவருடைய பிரச்சினைகள், சிக்கல்கள் முதலியன குறைந்த மட்டத்தையடைகின்றன என்கிறார் சார்லம் (2006:7). சமய மத குருமார்களுடைய பலவீனங்களைப் போலவே, சமயத்திடம் இருந்து மக்கள் எதிர்பார்க்கும் அமைதி கிடைக்காத காரணத்தாலும் இந்து சமய நிறுவனங்களில் இருந்து பக்தர்கள் விலகுகின்றார்கள் என்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. அதேநேரம் ஆய்வுக்குட்பட்ட எவான்ஜலியன் சமயப் போதகர்கள், பக்தர்களிடம் சமத்துவ அந்தஸ்துடன் பழகுகிறார்கள். போதகர்களுக்கு போதகர்கள் என்ற காரணத்திற்காகச் சிறப்பான, கௌரவமான நிலை வழங்கப்படவும் இல்லை. சகோதரன், சகோதரி என்ற சொற்களையே போதகர்களுக்கும் பக்தர்களுக்கும் இடையிலான தொடர்பாடலின்போது அவர்கள் பயன்படுத்துகின்றனர். அதேபோல, செபம் செய்யும்போதும், ஆராதனையின்போதும் போதகர்கள் பக்தர்களைத் தொட்டுணரக்கூடியதாக இருப்பதனால் அது பாரம்பரிய சமய நிறுவனங்களில் இடம் பெறுவதைவிட நெருங்கிய தன்மையைக் கொண்டிருக்கிறது.

விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டவர்களாக இருக்கும் ஒரு மக்கள் பிரிவினரைப் பொறுத்தவரையிற் சமூகக்கவனிப்பு என்பது எவ்வளவு முக்கியமானது என்பதை ஐம்பத்தைந்து வயதுடைய மீனாட்சியின் கருத்து வெளிப்படுத்துகிறது.

> "பாஸ்ரர்மார்களுக்கு எங்களை நன்றாகத்தெரியும். அத்தோடு எங்களுக்கு இருக்கின்ற பிரச்சினைகளும் தனித்தனியாகத் தெரியும். ஆனால், பூசகர்கள் அப்படியில்லை. அவர்களுக்கு ஒவ்வொரு நாளும் ஒரு நல்ல பழக்கூடை அல்லது நிறையப் பணத்தைக் கொண்டுபோய் கொடுத்தாற்றான் எங்களை அவர்களுக்குத் தெரியும். ஆனால் பாஸ்ரர்மார் அப்படி இல்லை" (மீனாட்சி 2007-06-28)

உலகியல் வாழ்க்கையை வெற்றிகரமாக அமைத்துக்கொள்ள வேண்டும் என்பதிற் கவனமாக உள்ள இந்த வறிய மக்கள், சமய நிறுவனத்திற்குள் ஒருவகையான சுரண்டலுக்கு உட்படுகிறார்கள் என்பது தெளிவாகிறது. ஆனால், எவான்ஜலியன் சமயம் தங்களுடைய பக்தர்களின் பொருளாதார நிலைமையை உயர்த்திக் கொள்ளக்கூடிய வழிகளையும், அதேபோலத் தொழில் வாய்ப்புக்களுக்கான மன ஒத்துழைப்பையும் வழங்குகிறது. இவ்வாறான சூழ்நிலை காரணமாக, இந்து சமய நிறுவனங்களிலிருந்து விலகி எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்ககளின்பால் ஈர்க்கப்படுவது அதிகரித்துள்ளது. இருபத்தியிரண்டு வயதுடைய ரூபி என்ற பெண் இந்து சமய நிறுவனத்தின் வீழ்ச்சிபற்றிக் பின்வருமாறு கூறுகின்றாள்.

> "நோயாற் பாதிக்கப்பட்டாலும்கூட, பாஸ்ரர்மார்கள் உதவி செய்கிறார்கள். பூசாரிகள் வித்தியாசமான வேலைகள்தான் செய்யவேண்டும் என்று கூறுவார்கள். எங்களுடைய பணத்தை செலவாக்கும் வேலைகளைத்தான் அவர்கள் செய்யச் சொல்கிறார்கள். அவர்கள் நிறைய எதிர்பார்க்கிறார்கள். இருக்கிறவர்கள் நேர்த்திக்கடன் எல்லாம் செய்வார்கள். இல்லாதவர்களால் என்ன செய்யமுடியும்? மற்றது பூசாரிகள் கடவுளுடன் எங்களுக்கு விளங்காத ஒரு மொழியிற்றான் பேசுவார்கள்...."
>
> (ரூபி 2007-07-28)

இந்துசமயத்திற்குள் பூசகர்கள் மொழி காரணமாகச் சிறப்பான இடத்தைக் கொண்டுள்ளமை மேலே எடுத்துக்காட்டியுள்ள உதாரணத்தால் தெளிவுபடுத்தப்படுகிறது. பூசகர் கடவுளுடன் மேற்கொள்ளும் உறவு அல்லது தொடர்பானது, தனிப்பட்ட நிலையில் உள்ளதுடன், பக்தருக்கு அதற்குச் சந்தர்ப்பமே கிடையாது. சமூகத்தில் இருப்பதுபோலவே சில சந்தர்ப்பங்களின்போதும் தமிழ்ச் சமுதாயத்தினால் விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டவர் களாக இருக்கும் இந்த மனிதர்கள், கடவுளின் முன்கூட விளிம்பு நிலைக்குத் தள்ளப்படுபவர்களாகவே உள்ளார்கள். ஆயினும், எவான்ஜலியன் தேவாலயத்திற் பக்தருக்கு நேரடியாகவே கடவுளுடன் தொடர்பாடலை மேற்கொள்ளக்கூடியதாக உள்ளது. ஆராதனையின்போது இந்தப் பக்தர்கள் கோஷமிட்டுக்கொண்டும், அழுது புலம்பிக்கொண்டும் தங்களுடைய விருப்பத்திற்கு ஏற்பக் கடவுளை அழைப்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. பாரம்பரிய சமய நிறுவனங்களின் வீழ்ச்சியைப் பற்றி நாணயக்காரா போலவே, பெரேராவும் கருத்துக்களை முன்வைத்துள்ளார் (2006:13-14, 1998:65-69). கட்டமைப்பு ரீதியாக மாறிக்கொண்டுள்ள உலகமயமாக்கல் நிலைமைகள் காரணமாகப் பாரம்பரிய சமய நிறுவனங்கள் உடைந்து போகவில்லையென்றாலும், அந்த நிறுவனங்கள் வித்தியாசமான வடிவங்களைக் கொண்டவையாக மாறிக் கொண்டுள்ளன என்கிறார் சில்வா (2006:6-7). பாரம்பரிய கத்தோலிக்க சபையில் இருந்து பிரிந்து, புதிய எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்கள் வளர்ச்சியடைந்தமைக்குக் கத்தோலிக்க சபையின் வீழ்ச்சி என்பதைவிட, கிறிஸ்தவ நெறியின்

தேர்வுகளுக்கான வடிவத்தின் மாற்றமடைதலாகவே கொள்ளவேண்டும். அதேபோல, புதிய எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின் உலகளாவிய வியாபகமானது, நேரடியாகவும் மறைமுகமாகவும் உலகமயமாக்கலின் செல்வாக்கைக் கொண்டுள்ளது. அதாவது, போக்குவரத்து மற்றும் தொடர்பாடல் என்பவற்றின் பெருவளர்ச்சியினால் ஏற்பட்டுள்ள வெளி ரீதியான அசைவு காரணமாகப் புதிய எவான்ஜலியன் சமயங்கள் உலகம் முழுவதும் பரவியுள்ளன. மறுபுறத்தில், உலகமயமாக்கல் காரணமாக அதிகமாகச் சுரண்டப்படும் மூன்றாம் உலகச் சமூகங்களிலும், குறிப்பாக அந்தச் சமூகங்களில் மிகவும் கீழ்மட்டத்திலுள்ள மக்களின் பாரம்பரிய சமூக நிறுவனங்களால், நிறைவேற்றப்படாத தேவைகள் புதிய எவான்ஜலியன் சமய நிறுவனங்களால் நிறைவேற்றிக் கொடுக்கப்படுகின்றன. இதன் காரணமாக இந்த மக்களை இம் மத நிறுவனங்கள் இலகுவாக அணைத்துக் கொண்டுள்ளன. மேலும் இந்து சமய நிறுவனமானது சாதி அதிகார படிநிலையின்படி தன்னுடைய வகிபாகத்தை நிறைவேற்றிக் கொண்டுள்ளது. அது உலகமயமாக்கல் காரணமாகவோ அல்லது பின்காலனித்துவம் காரணமாகவோ இலங்கைச் சமூகம் தற்போது எதிர் கொண்டுள்ள சமூகப்பிரச்சினைகளை உரியமுறையில் அணுகுவதில்லை. குறிப்பாக, வறுமை, சமூக அசைவியக்கத்தை மட்டுப்படுத்தல், விளிம்பு நிலைக்கு தள்ளப்படுதல் போன்றவை பற்றிக் கவனம் செலுத்துவதில்லை. இதுகாரணமாக இந்துசமயத்தின் வல்லமை பலவீனமடைந்துள்ளது. மறுபுறத்தில் இலங்கைக் கத்தோலிக்க சமய நிறுவனம்கூட வல்லமை மிக்க தலைமைத்துவத்தைக் கொண்டிருக்கும் பட்சத்தில், தேவாலயங்கள் மிகவும் பிரபல்யமாகக் கூடும் என்ற நிலைமையைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. அவ்வாறான ஒரு தலைமைத்துவம் குடாகமக் கிராமத்தில், 1970இல் ஜெயக்கொடி அடிகளால் வழங்கப்பட்டது. அது பெருந்தொகை மக்கள் தேவாலயத்தின்பால் கவர்ந்திழுக்கப்படுவதற்குக் காரணமாக அமைந்தது (ஸ்ரிராட் 1969). கத்தோலிக்க சபையால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட றோமன் கத்தோலிக்கத் தேவாலயங்களில் இவ்வாறான வல்லமைகொண்ட தலைமைத்துவத்தைச் சிறிதளவு காணக்கூடியதாக இருந்தாலும் எவான்ஜலியன் சமயத்தைச் சேர்ந்த தேவாலயங்களில் எல்லாப் போதகர்களும் ஆளுமைமிக்க தலைமைத்துவத்தைக் கொண்டுள்ளனர் என்பதைக் காணமுடிகிறது. இந்தப் போதகர்கள் பக்தர்களுடன் மிகவும் நெருங்கிய உறவைக் கொண்டுள்ளமை இதற்குக் காரணமாகும். இந்தப் போதகர்கள் அடிக்கடி தங்களுடைய பக்தர்களின் வீடுகளுக்குச் செல்வதுடன், பக்தர்கள் எதிர்நோக்கும் உலகியற் பிரச்சினைகள், சுகாதாரப் பிரச்சினைகளின்போது தங்களுடைய ஒத்துழைப்பை வழங்குகிறார்கள்.

ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டவர்களிற் பலர் வேறு பிரதேசங்களில் இருந்து ஜா–எல பிரதேசத்திற்கு வந்தவர்கள். இதனால் அவர்கள் பாரம்பரிய உறவுகளின் தொடர்புகளில் இருந்து விலகி, புதிய சூழ்நிலையிற் புதிய சமூக உறவுகளுடன் ஒத்துப்போக வேண்டியவர்களாக உள்ளனர். பெரும்பாலானவர்கள் உறவினர்களின் அல்லது நண்பர்களின் தொடர்பு அல்லது உதவியுடனேயே ஜா–எல மற்றும் அதனைச் சுற்றியுள்ள பிரதேசங்களுக்கு வந்திருந்தாலும், ஏற்கனவே இருந்த சமுதாயத்தின் வலுவான பிணைப்பு அவர்களுக்கு இனிமேற் கிடையாது. நகரமயமாதற் சூழலில் ஒவ்வொருவரும் தனிப்பட்ட நிலையினை அடைகின்றனர். அதிகரித்த சனத்தொகையும், மக்கள் பல்வேறு பிரதேசங்களில் இருந்து வந்தவர்களாக இருக்கின்றமையும் இதற்குக் காரணங்களாகும். இந்த ஆய்விற்குட்படுத்தப்பட்டவர்களிற் பலர் தோட்டத்துறை சார்ந்தவர்களாக இருந்தவர்கள். தங்களையொத்த வாழ்நிலையில் இருந்த தோட்டத்துறைச் சமுதாயத்துடன் கூடி வாழ்ந்தவர்கள். ஒரு நண்பனின் அல்லது ஓர் உறவினரின் துணையோடு பொருளாதார நிலையினை விருத்திசெய்துகொள்ளும் நோக்கத்துடனோ அல்லது சமூக அசைவியக்கத்தை உருவாக்கிக் கொள்ளும் நோக்கத்துடனோதான் அவர்கள் ஜா–எல மற்றும் அதனைச் சுற்றியுள்ள பிரதேசத்திற்கு வந்துள்ளனர். தோட்டத்துறைச் சமுதாயத்துடன் நெருங்கி வாழ்ந்த இவர்கள் ஜா–எல பிரதேசத்திற்கு வந்தபின்பு, முன்பு தங்களுடன் வெளி ரீதியாக நெருங்கி இருந்தவர்களுடன் பழகுவதற்குச் சந்தர்ப்பம் கிடைக்கவில்லை. வெளிசார்ந்த இந்தச் சமீபமான நிலைமையினைத் தேவாலயமே வழங்கியுள்ளது.

ராஜினி மற்றும் சரோஜா ஆகிய இருவரும் ஒரேவகையான கருத்துக்களையே முன் வைத்தனர். சார்புடையதாகப் பழகுவதற்குச் சந்தர்ப்பம் கிடைக்கிறது என்றும் அயலவர்களுடன் அவ்வாறு பழகுவதற்குத் தமிழர்கள் என்ற காரணத்தாற் சந்தர்ப்பம் கிடையாது என்றும் அவர்கள் கூறினர். அதேபோல ஆய்விற்கு உட்படுத்தப்பட்ட இவர்களிற் பலர் சமய குடும்ப முகாம்களைப் பற்றிக் கூறினார்கள். மாதத்திற்கு ஒருமுறை அல்லது இருமுறை நடைபெறும் இந்த முகாம்களிற் பெரும் எண்ணிக்கையான குடும்பங்கள் கூடிச் சில நாட்களுக்கு ஒன்றாக வசித்தல், ஆராதனை செய்தல் மற்றும் செபம்செய்தல் போன்ற நிகழ்வுகளை மேற்கொள்கின்றனர். இத்தகைய சந்தர்ப்பத்தில் ஏனைய குடும்பங்களை ஒன்றாக அறிந்து கொள்வதற்கும், கூட்டாகச் சேர்ந்து சந்தோஷமடைவதற்கும் சந்தர்ப்பம் ஏற்படுகிறது என்று அவர்கள் கூறினர்.

இவ்வாறு குடிப்பெயர்வு வழியாகப் புதிய சமூகச் சூழலுக்குள் நுழைந்தவர் களாகவும், சமூக சூழ்நிலைக்குப் புதியவர்களாகவும், தமிழர்கள் என்ற காரணத்தாற் புதிய சமூகச் சூழலால் விளிம்பு நிலைக்கு தள்ளப்பட்டவர்களாகவும் இருக்கின்ற இந்த நபர்களுக்குச் சமுதாயத்துடன் ஒன்றாக வசிக்கவும், பரஸ்பரச் செயற்பாடுகளில் ஈடுபடுவதற்குமான சந்தர்ப்பம் தேவாலயத்தால் வழங்கப்படுகின்றது. இது பக்தர் தேவால யத்தின்பால் ஈர்க்கப்படுவதற்கான காரணங்களில் ஒன்றாக உள்ளது. இங்கிலாந்தில் லண்டன் நகருக்கு குடிபெயரும் தமிழர்கள், எவான்ஜலியன் சமயங்களைத் தழுவிக் கொள்வதற்கு அடிப்படைக்காரணம் சிதறிவாழும் தங்களுடைய சமுதாயத்துடன் ஒன்று சேர்ந்து செயற்படுவதற்கு இந்த எவான்ஜலியன் தேவாலயங்கள் சந்தர்ப்பத்தை வழங்கியுள்ளமையேயாகும் (ஹர்னிக் 2004:146). நாணயக்காராகூட எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களிடம் நிலவும் சமுதாயம் மீதான உணர்வை விபரிக்கிறார். அவருடைய கருத்தின்படி எவான்ஜலியன் தேவாலயங்களில் நிலவும் வெளிசார்ந்த அமைப்பானது, சமுதாயத்தில் உள்ளவர்களை ஒருவருக்கொருவர் நெருங்கியவர்களாக்கியுள்ளது (2006:14). ஒரு பௌத்த விகாரையின் அல்லது கத்தோலிக்க தேவாலயமொன்றின் அமைப்பானது அதிகம் சிக்கலானதாக இருந்தாலும் இந்த எவான்ஜலியன் தேவாலயத்தின் அமைப்பானது அடிப்படையில் அதிகம் எளிமையானது. மேலும், எல்லாப் பக்தர்களையும் ஒரே

நோக்கத்திற்காக, அணிதிரட்டுவதில் இந்த எளிமையானதன்மை உதவுவதாக உள்ளதைக் காணக்கூடியதாக இருக்கிறது. றோமன் கத்தோலிக்க ஆலயங்களிற் காணப்படும் சிலுவை காணக்கூடியதாக இல்லாமையும், பௌத்த விகாரையைப்போல வழிபடும் இடங்கள் வெளிரீதியாகத் தனித்தனியாக அமைந்ததாக இல்லாமையும், பக்தர்களின் கவனத்தை ஒரு நிலைப்படுத்தவும், பக்தரின்மீது அதிக கவனம் செலுத்தப்படுகின்றதென்பதை ஏற்றுக் கொள்வதற்கும் ஏதுவாக அமைந்துள்ளது.

முடிவுரை

கிறிஸ்தவ எவான்ஜலியன் சமயக் குழுக்களின்பால் ஈர்க்கப்படுவதற்கான காரணங்களாக முன்வைக்கப்படும் விடயங்கள், தனித்தனியாகப் பிரித்துப் பார்க்கக் கூடியவை அல்ல என்பது கட்டாயமாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டிய ஒரு விடயமாகும். அதேபோல ஒரு பக்தரால் முன்வைக்கப்படும் விடயங்களைப் பற்றிக் கவனம் செலுத்தும்போது, அவர் அவ்வாறு ஈர்க்கப்பட்டமைக்கு பல காரணங்கள் உள்ளமை தெரியவரும். அவை ஒன்றோடொன்று பின்னிப்பிணைந்துள்ளமை ஆழ்ந்து நோக்கும்போது தெளிவாகிறது.

மேலே கலந்துரையாடப்பட்ட விடயங்களின்படி, ஒரு சமூகம் விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்படும் பட்சத்தில், வேறொரு வழியில் தனக்கான சமூக அங்கீகாரத்தை உருவாக்கிக் கொள்ள முயற்சிக்கின்றது என்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. இவ்வாறு கைப்பற்றிக் கொள்ளும் புதிய அடையாளங்களையும், சமூக அங்கீகாரத்தையும் எவான்ஜலியன் சமுதாயத்திற்குள் சிறப்பாக அமைத்துக் கொள்ளமுடியும் என்றாலும், சிங்கள–பௌத்த சமூகத்திற்குள் மற்றும் இந்து சமூகத்திற்குள் இந்த அடையாளத்தையும், அங்கீகாரத்தையும் அமைத்துக்கொள்ள முடியுமா என்பது ஆய்விற்குரிய விடயமேயாகும். அடையாளம் என்ற நேரடிக்காரணத்திற்கு அப்பால் சுகாதாரத்துடன் தொடர்புடைய விடயங்கள், ஆண், பெண் பாற் சமநிலை சார்ந்த விடயங்கள், பெண்கள் முகங்கொடுக்கும் விரக்தியான நிலைமைகள் மற்றும் பொருளாதாரக் காரணங்கள் போலவே பாரம்பரிய சமயங்களின் அசமந்தப் போக்கும் விளிம்புநிலைக்குத் தள்ளப்பட்ட மக்கள் எவான்ஜலியன் சமயங்களின்பால் ஈர்க்கப்படுவதற்குக் காரணமாக அமைகிறது.

உசாத்துணை நூல்கள்

Alexander, F. & R.W. Duff
1991. 'Influence of Religiosity and Alcohol Use on Personal Well being.' Journal of Religious Gerontology, Vol. 08: No 02.

Ammerman, Nancy
1994. 'The Dynamics of Christian Fundamentalism: An Introduction' Quoted in Sasanka Perera, New Evangalical Movements in South Asia: Sri Lanka and Nepal in Perspective. Colombo: RCSS Publishers.

Bhayawardana, Hector
1999. 'Tamil Nationalism and the Sinhalese.' Polity, Vol. 6 No 2. Colombo: Polity Publishers.

Burdick, J
1998. Blessed Anastacia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil. New York: Routledge.

De Alwis, Malathi
1997. 'The Production and Embodiment of Respectability.' In, Michael Roberts Ed.,Sri Lanka Collective Identities. Colombo: Marga Institute.

De Silva, Premakumara
2000. Globalization and the Transformation of Planetary Rituals in Southern Sri Lanka. Colombo: ICES.

Eskridge, Larry
1995. Defining Evangelicalism. Online. Accessed 22nd bruary 2007 <http://www.wheaton.edu/isae/defining_Evangelicalism>

Gerth H.H. & C. Wright Mills
1946.From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press.

Giddens, Anthony
2001. Sociology 4th edition. Cambridge: Polity Press.

Hutnik, N
1991. Ethnic Minority Identity. New York: Oxford University Press

Jebaneason, A.W
2004. The Changing of the Gods: The Process and Experience of Religious Conversion among Sri Lankan Tamil Refugees in London. Delhi: ISPCK.

Morrison, B.M
2002. 'Overwhelming Change and Faltering Institutions, 1948-2002'. In, S.H.Hasbullah & Barrie M. Morrison Eds., Sri Lankan Society in an Era of Globalization: Struggling to Create a New Social Order. New Delhi: Sage Publications.

Nanayakkara, Sankajaya
2006. 'Evangelical Christian Dynamics in Sri Lanka. 'Polity, Vol. 03, No 04. Colombo: Polity Publishers.

Perera, Sasanka
1998. New Evangalical Movements & Conflict in South Asia. Sri Lanka and Nepal in Perspective. Colombo: RCSS Publishers.

Robbins, J
2004. 'The Globalization of Pentcostal and Charismatic Christianity'. Annual Review of Anthropology, Vol. 33. Department of Anthropology, San Diego, La Jolla, University of California.

Samadhindriya, K
2005. Tilling the Mission Fields in Sri Lanka. Accessed on 10th November 2006. <http://www.lankaweb.com>

Scott, David
1994. Formation of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil. Minnesota: Minnesota University Press.

Sivarathnam.C
1968. Who is a Tamil. Accessed on 10th November 2006. http://Tamilnation.org/heritage/sivarathnam/htm.

Stirrat, R.L
1992. Power and Religiosity in a Post Colonial Setting: Sinhala Catholics in Contemporary Sri Lanka. Cambridge: Cambridge University Press.

නිසන්ල එලිසබෙත් සහ ආර් එල්ල ස්ටිරාට් (පරිවර්තනය- ජගත් බණ්ඩාර පතිරගේ)
2002. 'ප්‍රජා අනන්‍යතාවයන්ගේ උත්පාදනය'. ඇතුළත් වූයේල සසංක පෙරේරා සහ හරින්ද්‍ර දසනායක (සංස්). ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: තෝරාගත් නිබන්ධල දෙවන වෙළුම. කොළඹ: කොළඹ ආයතනය.

පඨිත සංස්කාරකවරු
2005. 'යටත්විජිතවාදය සහ පශ්චාත් යටත්විජිත මතකය'. පඨිත. විශේෂිත කලාපයල තුන්වන වෙළුම. කොළඹ: කොළඹ ආයතනය.

පීරිස්ල ආර්.
2001. මූලධර්මවාදීන් නගන ප්‍රශ්නවලට කතෝලික පිළිතුරු. කොළඹ: ධර්මදූත කටයුතු පිළිබඳ ජාතික කතෝලික කොමිසම.

වීරසූරියල ගුණසිරි
2006. සිංහල සමාජය හා සංස්කෘතිය. වරකාපොළ: ආර් ප්‍රකාශකයෝ, සේනානායකල

දරණී රාජසිංහම් (පරිවර්තනය- සසංක පෙරේරා)
2002. 'මායිම් අනන්‍යතාවයල තුන්කනත්වයල නව ජනවාර්ගිකත්වය සහ ශ්‍රී ලංකාවේ බහු සංස්කෘතිකවාදය බොඳ කිරීම.' ඇතුළත් වූයේල සසංක පෙරේරා සහ හරින්ද්‍ර දසනායක (සංස්). ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම: තෝරාගත් නිබන්ධල තෙවන වෙළුම. කොළඹ: කොළඹ ආයතනය.

பொசன் : பின்-காலனிய இலங்கையில் பௌத்த யாத்திரையின் அரசியல் -

ஜொனதன் எஸ். வால்டர்ஸ்

இளவரசரும், துறவியும், அசோகரின் மகனுமான மகா அர்ஹந்த் மகிந்தவுடன் வந்து சேர்ந்த என்றென்றைக்குமான சட்டம், தேசத்தின் தலைவிதியை வடிவமைத்துத் தொடக்கி வைத்தது.

அறிமுகம்

பொசன் மாதத்தின் (ஜூன் – ஜூலை மாதத்தின்போது வருகிற நிலவை அடிப்படையாக வைத்துக் கணக்கிடப்படும் மாதம்) பௌர்ணமி தினத்தன்று (இலங்கைக்கு மகிந்த வந்ததாக கருதப்படும் தினம்) நாடு முழுவதும் சிங்கள பௌத்தர்கள் மிகப்பெரும் விழாக்களைக் கொண்டாடுகிறார்கள். அர்ஹந்த மகிந்தலை பற்றிய கதையுடன் துவங்காத இலங்கை வரலாறு மற்றும் மதம் பற்றிய எந்த ஒரு புத்தகமும் அசாதாரணமானதாகவே இருக்கும். கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பௌத்த துறவியும், இந்தியப் பேரரசர் அசோகரின் மகனுமான மகிந்த இலங்கை புத்தமதத்தின் நிறுவனராக நம்பப்படுகிறார். சக்திகொண்ட துறவியான அவர், சாஞ்சியிலிருந்து (மத்திய இந்தியாவிலுள்ள போபாலின் அருகே உள்ளது) வான் வழியே பறந்துவந்து மிகிந்தலை மலையின் உயர்ந்த பீடபூமியின் சிலகூட்டாவின் உச்சியில் வந்து இறங்கினர் (மிகிந்தலை என்றால் “மகிந்தவின் பூமி” என்று அர்த்தம்). இலங்கையின் பழங்காலத் தலைநகரான அனுராதபுரத்திலிருந்து இது சுமார் எட்டுமைல் தூரத்தில் உள்ளது). கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டிலிருந்து திரும்பத் திரும்ப விபரமாகச் சொல்லப்பட்டுவரும் கதையின்படி, அந்தக் குறிப்பிட்ட தினத்தில் அனுராதபுரத்தின் மன்னன் தேவனம்பியதீசன் ஒரு விழாவை ஏற்பாடு செய்திருந்தான். அவன் மிகிந்தலை மலைக்கு 40,000 வீரர்களுடன் வேட்டைக்குச் சென்றிருந்தான். மான் வடிவில் இருந்த ஒரு தெய்வம் அவனை அந்தத் துறவியின் பாதம்வரை அழைத்துச் சென்று பின்பு மறைந்துவிட்டது. மன்னன் உடனே மதம் மாறினன். அடுத்து நடந்தவை வரலாறு என்று நமக்கு சொல்லப்படுகின்றது.

இந்தக் கதை சொல்லப்படுவது என்பது ஆராய்ச்சிப் புத்தகங்கள் மற்றும் விரிவுரைகளுடன் நிற்பதில்லை. மகிந்தவின் இந்தக் கதை இலங்கையில் நீக்கமற நிறைந்திருக்கிறது. அதிலும் குறிப்பாகப் பொசன்/ ஜூன் மாதத்தின்போது, இது சுற்றுலா புத்தகங்களில், வெகுஜன பத்திரிகைகளில், அரசுச் செய்தித்தாள்களில், வானொலியில், தொலைக்காட்சியில், பக்தி இலக்கியங்களில் சிங்களக் கிராமவாசிகளின் வாய்வழி வரலாற்றில், கொழும்பில் விற்கும் பாப் பாடல் கேசட்டுகளில் திரும்பத் திரும்ப வருகிறது. மகிந்தவின் புகழ் அவரது மதச் சாதனைகளோடு முடிந்து விடுவதில்லை. மகிந்த, பௌத்த மதத்தின் புத்தகங்கள் மற்றும் நடைமுறைகளுடன், அதிக முன்னேற்றம் கண்டிருந்த இந்திய நாகரிகத்தின் கலாசாரம் முழுவதையுமே தன்னுடன் இலங்கைக்குக் கொண்டு வந்ததாகக் குறைந்தபட்சம் ஆராய்ச்சி நூல்களிற் காணப்படும் அதிகார பூர்வ அறிவிப்புகளிலும்,

செய்தித்தாள்களின் சிறப்புப் பதிப்புகளிலும், ஜனதிபதி பேச்சுக்களிலுமேனும் கூறப்படுகிறது. மகிந்த கிரேக்கக்கடவுள் புரோமீத்தஸ் போன்றவர். அவர் கலை, கல்வி, விவசாயம், மருத்துவம், இலக்கியம், அரசியல், கட்டடக்கலை என அனைத்தையும் தன்னுடன் கொண்டு வந்தார். அதேநேரத்தில், சிங்கள–பௌத்த கலாசாரத்தை நிறுவி, அதை ஒரு எடுத்துக்காட்டாக விளங்கச் செய்தார்.[2] இந்தச் சிங்கள பௌத்த கலாசாரமானது ஐரோப்பியர்கள் வருகின்றவரை இலங்கையைக் குணாம்சப்படுத்துவதாக இருந்தது என்றும், சுதந்திரம் கிடைத்த பிறகு இது மீண்டும் நிலைநிறுத்தப்பட்டது எனவும் இந்தக் கதைகள் அனைத்தும் அதன் இறுதியிற் கூறி முடிக்கின்றன.[3]

மகிந்தவின் கதை மற்றும் வழிபாட்டைப் பற்றிய ஒரு பெரிய புத்தகத்தின், தற்போது எழுதப்பட்டுள்ள ஒரு பகுதியே இந்தக் கட்டுரையாகும். கடந்த நூற்றாண்டின் பல வரலாற்று ஆய்வுகளைப்போல் அல்லாமல் என்னுடைய ஆய்வு மகிந்தவைப் பற்றியது மட்டுமல்ல, “வரலாற்று ரீதியான மகிந்த” பற்றிப் பேசுவதற்கான எந்த வரலாற்று ஆதாரமும் நம்மிடையே இல்லை என்பது ஒரு சாதாரண உண்மையாகும். மாறாக, இது சம்பந்தமான கல்வெட்டு ஆதாரமானது மகிந்தவின் வருகைக்கு ஒரு நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டதாகவுள்ளது. இன்றும் காணப்படுகின்ற இலக்கிய ஆதாரங்களானவை அவரது வருகைக்கு ஆறு நூற்றாண்டு களுக்குப் பின்பு எழுதப்பட்டவை. “வரலாற்றுப் பூர்வமான மகிந்த” (ஆதாரம் இல்லாததானது அவர் இருந்திருப்பதற்கான சாத்தியக் கூற்றை தடைசெய்துவிடவில்லை)வைப் பற்றிய கேள்விகளை ஒரு தொகுப்பிற்குள் கொண்டுவருகிறபோது, நான் முதன்மையான ஆதாரங்களின் அடிப்படையில் மறுகட்டமைப்புச் செய்யப்படக்கூடிய வரலாற்றின்மீது என் கவனத்தைக் குவிக்கிறேன். அதாவது, கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டிலிருந்து இன்று வரையிலான புண்ணிய யாத்திரை மற்றும் இந்தக் கதையைக் கூறுவது என்பதைப் பற்றிய வரலாற்றின்மீது கவனம் செலுத்துகிறேன்.

அதன் மேற்பரப்பில் இந்த வரலாறு திரும்பத் திரும்ப நிகழ்வதாகத் தோன்றினாலும், மகிந்தவைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தக் கூடிய இலக்கியம் மற்றும் வழிபாட்டு முறைகளும், கடந்த பல நூற்றாண்டுகளில் அந்தந்தக் காலகட்டத்திய இலங்கையினருக்கு மகிந்தவின் முக்கியத்தவமும் பெருமளவிலான மாற்றத்திற்குள்ளாகியிருப்பதை எனது ஆய்வு வெளிப்படுத்துகிறது. அந்தக் கதையும், சடங்கும் பெருமளவிற்கு மாறாதிருப்பது உண்மைதான். மாறும் சமூக – வரலாற்று மற்றும் அரசியற் சூழலில் இந்தக் கதை ஒவ்வொரு முறையும் திரும்பச் சொல்லப்படுவதையும், யாத்திரையையும், இலங்கை மன்னர்கள் அந்தச் சூழலுக்கே உரித்தானதாக, புதிதாக, தனிச்சிறப்பு மிக்கதாக காட்டினார். இது, ஒவ்வொரு தலைமுறையின் பிரச்சனைகள் மற்றும் வாய்ப்புகள் வரலாற்றின் அந்தக் காலகட்டத்திற்கே உரியதாகவும், சாத்தியமானதாகவும், முக்கியத்துவம் உடையதாகவும் காட்டியது.

இந்த வளர்ச்சியின் காலப்போக்கில் மகிந்த இலங்கையினருக்குப் பலவிதமானதாக இருந்திருக்கிறார். கி. மு. முதல் மற்றும் இரண்டாம் நூற்றாண்டுகளிலும், கி. பி. முதல் நூற்றாண்டிலும் பேரரசு ஒன்றின் தூதுவராக மகிந்த சித்தரிக்கப்பட்டார். அனுராதபுரத்தை

இந்தியாவின் சுங்க மற்றும் சாதவாகனப் பேரரசுகளின் ஒரு பகுதியாகக் காட்டுவதன்மூலம் அனுராதபுரத்தின் யதார்த்தமும், மையத்தன்மையும் கட்டமைக்கப்பட்டது. கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திற் சாதவாகனப் பேரரசு மறைந்த பிறகு மகிந்த ஒரு பகுதியினரின் சித்தாந்தவாதியாக, பழங்கால அனுராதபுரத்திற் செழித்து வளர்ந்து கொண்டிருந்த மற்ற பௌத்தப் பிரிவுகளுக்கு எதிராக ஒரு குறிப்பிட்ட பௌத்தப் பிரிவை முன்னெடுத்துச் செல்பவராக சித்தரிக்கப்பட்டார். 10ஆம் நூற்றாண்டுவாக்கில் அவர் இரண்டாவது புத்தர் என்ற நிலையைப் பெற்றார். இது அனுராதபுரத்தை முன்னெப்போதும் கேள்விப்பட்டிராத பேரரசு என்ற தகுதிக்கு உயர்த்தியது. ஆனால் 13ஆம் நூற்றாண்டுவாக்கில் அவர் மென்மையான கோயிற் போதகராக மாற்றம் பெற்றார். இக்காலகட்டத்தில் இலங்கையின் பேரரசுக் கனவுகளை என்றென்றைக்குமாய் நசுக்கிய மைய நிலப்பரப்பை (தலை நிலப்பரப்பை)ச் சேர்ந்த மதத் தலைவர்களுக்கு ஆபத்தை விளைவிக்காத ஒருவராக மாற்றம் பெற்றார். 19ஆம் நூற்றாண்டுவாக்கில் மீண்டும் ஒருமுறை மாற்றம் பெற்றார். இம்முறை “மதத்தை பரப்பும் சிந்தனை” கொண்ட ஒரு “மதப் பரப்பாளராகப் பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக்காலத்தில்” (1796 – 1948) முழுமைபெற்ற, காலனியாதிக்கக் கிறித்துவ மதப் பரப்பாளர்களின் செயற்பாடுகளுக்கு எதிராகப் பௌத்தர்களுக்கான ஒரு உதாரணமானவராக மாற்றம் பெற்றார். ஆனால், இந்த வேறுபட்ட மகிந்தக்களில், நவீன மகிந்த சிங்கள கலாசாரத்தைக் கொண்டுவந்த புரோமீத்தஸ் மகிந்த, அதிலும் குறிப்பாகத் தேசியவாதம் மற்றும் வளர்ச்சியின் முன்மொழிவாளராக மாற்றத்திற்குள்ளான மகிந்த – 20ஆம் நூற்றாண்டிற்கே உரிய மகிந்த ஆவார்.

மகிந்தவின் மிகச் சமீபத்திய இந்த மாற்றத்தைப் பற்றி, தேசியவாதி மகிந்த என்று நான் அழைக்கின்ற நவீன மகிந்தவைப் பற்றி இந்தக் கட்டுரையில் ஆராய்கிறேன். சுதந்திரத்திற்குப் பிறகு, குறிப்பாக 1950களில் மேட்டுக்குடிப் பௌத்தர்களால் மகிந்தவைப் பற்றிய கதையும், அவரைக் கௌரவிக்கும் விழாக்களும் மறு கருத்தாக்கம் செய்யப்பட்டது. இது 1950 களில் அவர்கள் ஆண்கள் என்ற வகையில் (சில சமயங்களில் பெண்கள்) எதிர்கொண்ட பிரச்சனைகள் அடிப்படையில் இது நிகழ்ந்தது. காலனிய காலகட்டத்திற்குப் பின்வந்த வரலாற்றாளர்கள், தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளர்கள், அரசியல்வாதிகள், அதிகாரிகள், புத்தபிக்குகள், பத்திரிகை ஆசிரியர்கள் ஆகியவர்களால் மறு உருவாக்கம் செய்யப்பட்ட அர்ஹந்த் மகிந்தவின் கதையும், சடங்கும் மாறாதிருக்கும் சிங்கள பௌத்த சாராம்சத்தின் (வழக்கமாக சித்தரிக்கப்படுவதன்படி) வெறும் மீட்சி மட்டுமல்ல. மாறாக அது தேசிய அடையாளத்தைக் கட்டியமைப்பதையும், தேசிய அடையாளத்தின் அடிப்படையில் சிங்களவர்களை ஒன்று திரட்டுவதையும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தியது. சிங்களவர்கள் எதிர்நோக்கிய யதார்த்தத்தை வடிவமைப்பதில், குறியீட்டாக்கம் செய்வதில் இது ஆற்றிய பங்கு அசாதாரணமானது. ஆனால், இந்த நவீன மகிந்த, தேசியவாதி மகிந்த, முன்பிருந்த மகிந்தக்களைப்போலவே நிரந்தரமற்றவர். சுதந்திரத்திற்குப் பிந்தைய இலங்கையின் அதிகாரப்பூர்வமான பேச்சுக்களிலும், எழுத்துக்களிலும் குறிப்பிட்ட அரசியல், பொருளாதார மற்றும் சமூக நிலைமைகளுக்கு ஏற்றவாறு மகிந்த தொடர்ந்து மாறிக் கொண்டிருக்கும் நிகழ்காலத்தை விவரிப்பவராக, ஊக்கப்படுத்துபவராகவும் இருக்கிறார்.

19ஆம் நூற்றாண்டின் மகிந்தாக்கள்

தேசியவாதி மகிந்த 20ஆம் நூற்றாண்டில் உருவாக்கப்பட்டிருந்தாலும், குறிப்பாக சுதந்திரத்திற்கு(1948)ப் பிறகு, அதிலும் கடந்த இருபது வருடங்களில் உருவாக்கப் பட்டிருந்தாலும், அவரை 19ஆம் நூற்றாண்டின் மகிந்தாக்களின் பின்புலத்தில் வைத்தே புரிந்துகொள்ளவேண்டும். இது ஒருபுறத்தில் உண்மை. ஏனெனில், தேசியவாதி மகிந்தவின் தனிச்சிறப்பான குணாம்சங்கள், எந்த மகிந்தாக்களிலிருந்து அவர் உருவாக்கப்பட்டாரோ அவர்களைப் பரிந்துகொள்கிறபோது தெளிவாகிறது. மறுபுறத்தில், பொது மக்களின் சிந்தனையிலிருந்தும் சரி, அதிகாரபூர்வமான சொல்லாடல்களிலும் சரி, தேசியவாதி மகிந்த கடந்தகால மகிந்தாக்களின் இடத்தை முற்றிலுமாக நிரப்பிவிடவில்லை. மாறாக, தேசியவாதி மகிந்த தனது கடந்தகால மகிந்தாக்களைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளதன்மூலம் அவர்களுடன் போட்டியிடுகிறார். தேசியவாதி மகிந்தாவைக் கட்டமைப்பதில் எந்த வகையிற் போட்டியிடுதலும் தன்னகத்தே உள்ளடக்கியிருப்பதும் செய்யப்படுகிறது என்பதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டுமாயின், இந்தப் போட்டியிடுதலும், தன்னகத்தே, உள்ளடக்கியிருப்பதும் எந்த வடிவங்களைக் கொண்டுள்ளன என்பதை நாம் அறிந்து கொள்ளவேண்டும்.

19ஆம் நாற்றாண்டில், சிங்களம் பேசும் பௌத்தர்களிடையே குறைந்தபட்சம் இரண்டு மகிந்தாக்கள் ஒரே நேரத்தில் இருந்து வந்தனர். இதில் கோயிற் போதகர் மகிந்த மூத்தவர். இவர், தென்னிந்தியச் சோழப் பேரரசிடம் 13ஆம் நூற்றாண்டிற் சிங்கள அரசு படுதோல்வி அடைந்த பிறகு கண்டெடுக்கப்பட்டவர். 13இலிருந்து 19ஆம் நூற்றாண்டு வரையிலான இலக்கியங்கள் சித்தரிப்பதுபோல் அவருக்கு புத்தரின் போதனைகளை அலசி ஆராய்வது, புரிந்து கொள்வதைத் தவிர, பிக்குகளிடமிருந்து அசாதாரண சாதனைகளைக் கொண்டு வருவதைத் தவிர வேறெந்தப் பணியும் இல்லை. அவர் மிகவும் பணிவானவர். மன்னரிடம் மிகுந்த மரியாதையுடையவர். ஏனெனில் மன்னரால் மிகவும் மதிக்கப்படுபவர். உள்ளூர் மக்களிடம் பேசுவதால் உள்ளூர் மொழியிலேயே பேசுபவர். போதனை செய்வதில் அவரது திறனும், அவரது போதனை நிகழ்த்தப்பட்ட சூழல் பற்றிய விவரங்களும் கோயிற் போதகர் மகிந்தவைப் பற்றி ஆய்வாளர்களின் கவனத்தை ஆக்கிரமித்திருந்தது.

19ஆம் நூற்றாண்டின் மற்றொரு மகிந்தவான சமயப் பரப்பாளர் (மதப்பரப்பாளர்) 19ஆம் நூற்றாண்டின் கண்டுபிடிப்பு ஆவார். இவரும் அதே கதையின் அடிப்படையில் உருவாக்கப்பட்டவர் என்றாலும், இவர் கோயிற் போதகர் மகிந்தவிடமிருந்து மிகவும் வேறுபட்டவர். உள்ளூர், கோயில்களில் மதபோதனை நிகழ்த்துவதற்குப் பதிலாக இந்தச் சமயப் பரப்பாளர் மகிந்த, "சமயத்தைப் பரப்பும் எண்ணமுடைய" மகிந்த, இலங்கையைப் பௌத்தத்திற்கு மாற்றுபவராகவும், உலகத்தைப் பௌத்தத்திற்கு மாற்றும் சிந்தனையைச் சிங்களவர்களுக்குள் உருவாக்குபவராகவம் இருந்தார். சமயத்தைப் பரப்பும் அவரது களம் பிரபஞ்சம் தழுவியது என்பதால், அவர் சாதாரண மக்கள் பேசும் மொழியைப் பயன்படுத்தினார். பணிவானவராக இல்லாமல் தீவிரத்தன்மை கொண்டவராக (ஆக்ரோஷமானவராக) அரசியல் அதிகாரத்திற்கும், பௌத்தமற்ற மற்றைய மதங்களுக்குச் சவால்விடுபவராக, பௌத்தத்தை "நாகரிகப்படுத்து" பவராக இருந்தார்.

கோயில் போதகர் மகிந்த மேற்கத்தேய சிந்தனைகளாற் பாதிக்கப்படாத, குறிப்பாக, கிராமப்புறங்களைச் சேர்ந்த 19ஆம் நூற்றாண்டுச் சிங்கள பௌத்தர்களால் மதிக்கப்பட்டார். (கொண்டாடப்பட்டார்). இத்தகைய பௌத்தர்களால் எழுதப்பட்ட, 19ஆம் நூற்றாண்டிற் கோயிற் போதனைகளுக்காகப் பிரபலமாக இருந்த (இதேபோல, கோயில் போதகர் மகிந்த தேவனம்பியதிசா மற்றும் அவனது படையினருக்குப் போதனை செய்தார்)[4] இலக்கியங்களி லிருந்து இவர் கண்டெடுக்கப்பட்டார். இதற்கு மாறாக, சமயப் பரப்பாளர் மகிந்தவிற்கான தனித்துவமான ஆதாரங்கள் காலனியாதிக்க, காலனியாதிக்கத்திற்குட்பட்ட மேட்டுக்குடி மக்களின் சொல்லாடல்களிற் கிடைக்கிறது (பெரும்பாலும் ஆங்கிலத்தில் எழுதப்பட்டட, பெருமளவிற்கு நகரமயமான கீழ்நாட்டுப் பகுதிச் சொல்லாடல்கள்). ஏனெனில், 19ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முந்தைய சிங்கள. பாளி, சமஸ்கிருத மொழிகளிற் பௌத்த சமய பரப்புப்பணி என்பதற்கு வார்த்தைகளே இல்லை. மகிந்த சமயப் பரப்பாளர் என்பதற்கான ஆதாரம் முதன்முதலில் – பௌத்த சமயப் பரப்புப் பணி" என்ற கருத்தாக்கமே இலங்கை வரலாற்றைப் பற்றிய பிரிட்டிஷ் ஆய்வுக் கட்டுரைகளிற்றான் கிடைக்கிறது என்பது ஆச்சரியம் ஊட்டும் விஷயமல்ல. பிரிட்டிஷ் அறிஞர்கள், குறிப்பாகக் கிறிஸ்துவ சமயப் பரப்புப் பணியில் ஈடுபட்டிருந்த அறிஞர்கள்தான் வரலாற்றில் முதன்முதலாக "சமயத்தைப் பரப்பும் சிந்தனை" யுடைய மகிந்த பற்றிய ஆதாரத்தைக் கண்டவர்கள்.

19ஆம் நூற்றாண்டின்போது "சமயத்தைப் பரப்பும் பணி" என்பது கிறிஸ்துவர்களின் அக்கறைக்குட்பட்டதாக இருந்ததே தவிர, பௌத்தர்களின் அக்கறைக்குட்பட்டதாக இல்லை ("ஆசிய களத்தில்" கிறிஸ்துவர்களால் தொந்தரவிற்கு ஆளாக்கப்பட்டது என்பதைத் தவிர்த்த இதிற் பௌத்தர்கள் அக்கறை காட்டவில்லை) பௌத்தர்களின் செயலின்மையைக் கண்டு கிறிஸ்துவ சமயப் பரப்பாளர்கள் எரிச்சலுற்றனர். பௌத்தர்களை பணிவானவர்களாகவும், தூண்டப்பட்டபோதுகூட (வம்பிற்கு இழுக்கப்பட்டபோது கூட) விவாதங்களிற் பங்கேற்க மறுப்பவர்களாகவும், கிறிஸ்துவ சமயபரப்பாளர்கள் வர்ணித்தனர். பிரிட்டிஷ் அல்லது கிறிஸ்துவ பாதிரிமார்கள் நடத்தும் பள்ளிகளில் படித்த பௌத்த மேட்டுக்குடி மக்கள் மற்றும் இலங்கையின் வரலாறு மற்றும் மதம் பற்றி நல்ல புலமையடைய ஆங்கிலம் அறிந்த மேட்டுக்குடி மக்கள் கிறிஸ்துவ சமயப் பரப்பாளர்களே தங்களையும் அறியாமல் இவர்களுக்காகச் சமயப் பரப்பாளர் மகிந்தவைக் கண்டுபிடித்தனர்.

கொழும்பில் மகாபோதி சங்கத்தை (1892) நிறுவிய கையோடு பௌத்த சமயப் பரப்புப் பணி இலங்கையில் நகர்ப்புறங்களில் தொடங்கியது. இது காலனியாதிக்கத்திற்கு உட்படுத்தப்பட்ட இலங்கை மேட்டுக்குடி மக்கள் மத்தியில் தங்கள் இறையாண்மையைக் கையில் எடுத்துக்கொண்டுவிட்ட, தங்கள் செல்வங்களைக் கொள்ளைகொண்டுவிட்ட கிறிஸ்துவப் பேரரசை எதிர்ப்பதற்கான ஒரு வலிமை வாய்ந்த மேடையாகப் பௌத்தம் உருவானதன் ஒரு பகுதியாகும். இலங்கையின் மீதான பிரிட்டிஷ் ஆதிக்கத்திற்கும், அவர்களின் கிறிஸ்துவ மதத்தைப் பரப்புவதற்கான பணிக்கும் எதிரான தேசிய எதிர்ப்பிற்காக ஆக்ரோஷம் மிக்க மதமாக, மதத்தைப் பரப்புவதில் நம்பிக்கைக்கொண்ட மதமாகப் பௌத்தம் திரட்டப்பட்டது.[5] இந்தப் பின்புலத்தில் 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலும் பௌத்தர்கள் மகிந்தவின் உருவத்தை தாங்கிய ஊர்வலங்களை நடத்தியவாறு பொசனை கொண்டாடத்

தொடங்கினர். இது காலனி இலங்கையில் கீழ்நாட்டிலும், மலை நாடுகளிலும் கொண்டாடப் பட்டது. மகிந்தவை "சமயப் பரப்பாளராக" தங்களது சமயப்பரப்பாளராக உயர்த்திப் பிடித்தனர்.[6] அங்கிருந்த பள்ளிகளுக்கும், கோயில்களுக்கும் மகிந்தவைக் கௌரவிக்கும் வகையில் பெயரிட்டனர். "இலங்கையின் மதிப்பிற்குரிய ராஜ இறைதூதரின் அடியொற்றி இளம் பௌத்த பிக்குகளை வெளிநாடுகளுக்குச் சமயப் பரப்பாளராக அனுப்புவது" என்ற பணியுடன் அவை நிறுவப்பட்டன.[7]

கொழும்பு, கண்டி, மாத்தளை, பதுளை, குருனாகலை, கேகலை, தம்பகினியா, நீர்கொழும்பு, வத்தளை, சிலாபம், களுத்துறை, பெந்தோட்டை, அம்பலாங்கொடை, டோடன்டுவா, காலி, திசமாரகமை உட்படப் பல நகரங்களில் 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும், 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலும் உருவான மகிந்த ஊர்வலமானது மிகப்புதுமையானது. இலங்கையில் 10ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து நகரங்களில் ஊர்வலங்கள் நடக்கவே இல்லை என்பது இருக்கட்டும், என்னால் உறுதியாகக் கூறமுடிந்தவரையில் மகிந்தவின் ஒரே ஒரு உருவப்படம் கூட உருவாக்கப்பட்டதில்லை. சமயப் பரப்பாளர் மகிந்த என்பது காலனிய காலகட்டத்திற்கு முந்தைய பாரம்பரியத்தின் மீட்சி என்றால் அந்தப் பாரம்பரியம் சிங்களம் பேசும் பௌத்த மக்களால் ஐரோப்பிய காலனியாதிக்கம் வருவதற்கு வெகு காலத்திற்கு முன்பே கைவிடப்பட்டுவிட்டது. காலனிய நகரங்களில் நடந்த பௌத்தம் பற்றிய காலனியப் புரிதலின் அடிப்படையில் அமைந்த 19ஆம் நூற்றாண்டில் மறு கண்டுபிடிப்புச் செய்யப்பட்ட மகிந்த வழிபாடானது பண்டைக்கால அல்லது நவீன கால விழாக்களின் களமான மிகிந்தலையில் நடக்காது அதை விடுத்து வெகுதூரத்திலேயே நடந்தது. கீழ்நாடுகளில் இருந்து சில யாத்ரிகர்கள் 19ஆம் மற்றும் 20ஆம் நூற்றாண்டுகளில் மிகிந்தலையில் நடக்கும் பொசன் விழாவிற்குக் கடுமையான யாத்திரை மேற்கொண்டாலும் அந்த விழா உள்ஊர் அளவினதாகவே இருந்துவந்தது.[8] இந்த யாத்திரைக்கும், மலையேற்றத்திற்கும் வந்தவர்கள் மிக சொற்பமானவர்களே. அதிலும் மிகிந்தலையின் வடமத்திய பகுதியிலுள்ள கிராமத்தவர்களே இதிற் கலந்துகொண்டர்.[9] புத்தர் பிறந்ததாகவும், ஞானம் பெற்று நிர்வாணமடைந்ததாக நம்பப்படும் ஏப்ரல் – மே மாதத்தில் வரும் பௌர்ணமி அன்று கொண்டாடப்படும் வெசாக் விழாவோடு ஒப்பிடும்போது பொசன் விழா இரண்டாம் பட்சமானதே. 1950கள் வரை இதுதான் நிலை (பிரிட்டிஷ் காலனிய ஆதிக்கத்தின்போது வெசாக் கொண்டாட்டங்கள் மிகப்பிரபலமாயின. வாழ்த்து அட்டைகள், பஜனைப் பாடல்கள் என இது ஒரு பௌத்த கிறிஸ்துமஸ் விழா மாதிரியாகியது.[10]

சுதந்திரத்தின்போது, 1948இல் மிகிந்தலைப் பகுதி காடாக இருந்தது. மிகிந்தலை என்ற நகரம் உருவாகியிருக்கவில்லை. இதற்கு மோட்டார் வண்டிகள் போகும்படியான ஒரே ஒரு ஒற்றைப்பாதைதான் இருந்தது (அனுராதபுரம் – திரிகோணமலைச் சாலை). இந்தப் பகுதி காட்டு யானைகள், பாம்புகள் மற்றும் கொள்ளையர்களால் நிரம்பி இருந்தது. இன்று பொசன் திருவிழாவின் அடையாளங்களாக விளங்கும் விளக்குகள், ஒலிபெருக்கிகள், பொருட்களைக் கூவி விற்பவர்கள் என எதுவும் அப்போது இல்லை. பழுதுபார்க்கப்படாத ஒரே ஒரு கல்லாலான படிக்கட்டு வழிதான் இருந்தது.

19ஆம் நூற்றாண்டிலும், 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலும் இங்கு உள்ஊர் உழவர்கள் மத்தியிலிருந்த பக்திமான்களே இங்கு யாத்திரை மேற்கொண்டனர். என்னுடைய கள ஆய்வு காட்டுவதுபோல இந்த யாத்திரையானது அர்ஹந் மகிந்தவை நினைவுகூரச் செய்யப்பட்டது போலவே இந்த யாத்திரை அவர்களுக்கு அளித்த மகிழ்ச்சி, மற்றும் தேவைகளுக்காகவும் மேற்கொள்ளப்பட்டது. அவர்கள் நினைவுகூர்ந்த மகிந்த கோயிற் பிரச்சாரகர். சமயப் பரப்பாளர் மகிந்த அல்ல. 19 ஆம் நூற்றாண்டின் மிகிந்தலைப் பகுதியிற் செல்வாக்குடன் விளங்கிய பாரம்பரியமான சிங்களப் பிரதிகளிற் சமயப் பரப்பாளர் மகிந்த காணப்படவில்லை. 19ஆம் நூற்றாண்டில் யாத்திரை மேற்கொண்டவர்கள் தேவையான பொருட்களை எடுத்துக்கொண்டு மாட்டுவண்டியிலோ அல்லது நடந்தோதான் செல்ல வேண்டும். யாத்திரை மேற்கொள்வது எளிதாக இல்லாததும், குறைவான யாத்திரிகர்களே சென்றதும் அன்று நிலவிய சூழலின் காரணத்தால் ஆகும். இந்த வழிபாட்டைப் பற்றிய என்னுடைய வரலாற்று ஆய்வின்படி கி. பி. 11ஆம் நூற்றாண்டு வாக்கில் அனுராதபுரம் கைவிடப்பட்டவுடன் இந்த வழிபாடும் கைவிடப்பட்டுவிட்டது. மகிந்தவின் கதை உள்ஊர் வட்டார இலக்கியங்களிற் சொல்லப்படுவது தொடர்ந்தாலும், துணிவானவர்கள் யாத்திரை மேற்கொள்வதைத் தொடர்ந்த போதிலும் மிகிந்தலை நிலையை மேம்படுத்துவதை அரசர்கள் முற்றிலுமாக நிறுத்திவிட்டனர். இதன் விளைவாக, இன்று கிடைக்கக் கூடிய வசதிகளோ, தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியினராற் பாதுகாத்து வைக்கப்பட்டிருக்கக்கூடிய விடயங்களோ அன்று யாத்திரை மேற்கொண்டவர்களுக்கு கிடைக்கவில்லை. 1935இற்றான் தொல்பொருள் ஆராய்ச்சி இங்கு மேற்கொள்ளப்பட்டது. கடந்த நாற்பது ஆண்டுகளிற்றான் இன்று மலைபோல் குவிந்திருக்கும் நினைவுச் சின்னங்கள் தோண்டியெடுக்கப்பட்டு மறுகட்டமைப்பு செய்யப்பட்டு இன்றைய யாத்திகர்களின் பார்வைக்குக் கிடைக்கிறது.[11] 1960கள் வரைகூட வசதிகள் மிகக் குறைவே. மிகிந்தலையில் மின்சாரமோ, விளக்குகளோ, தொலைபேசியோ, போதுமான தங்குமிடம் மற்றும் உணவு வசதியோ, மருத்துவ வசதிகளோ, பொதுக் கழிப்பிடங்களோ கிடையாது. தொல்பொருள் அடையாளங்களோ, செருப்புகளை விட்டுவைப்பதற்கான கடைகளோ, குடிப்பதற்கான நீரூற்றுகளோ, ஓய்வறைகளோ, தேனீர்க்கடைகளோ, குளிர்பானக் கடைகளோ, மற்ற எந்த அடிப்படை வசதிகளோ கிடையாது. பல பழங்காலக் கோயில்களுள் (இவை அர்ஹந் மகிந்த மற்றும் அவர் காலத்திய கதைகளுடன் தொடர்பு கொண்டவை) ஒன்றான ராஜமகா விகாரை என்ற இடத்திற்றான் எல்லாத் துறவிகளும் ஒன்றாகத் தங்குவர். இது சற்றுப் பூச்சு வேலைப்பாடு நிறைந்த ஒரு குகை மட்டுமே.

நவீன பொசன் திருவிழா, நவீன மிகிந்தலை மற்றும் தேசியவாதி மகிந்த ஆகியவற்றின் தோற்றுவாய் 19ஆம் நூற்றாண்டில் உருவான சமயப்பரப்பாளர் மகிந்தவின் தோற்றுவாயில் உள்ளது. 10ஆம்நூற்றாண்டிற்கு பிறகு மிகிந்தலைக்கு வந்த புதிய வரவுகளில் (சேர்க்கைகளில்) 1888ஆம் ஆண்டின் கல்வெட்டும் ஒன்று. இது முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளக்கூடியதாக இல்லை. இது மிகிந்தலை மலையில் உள்ள நீர்த் தேக்கத்தைச் சுத்தம் செய்வதற்காக அளிக்கப்பட்ட நன்கொடையைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. 1914ஆம் ஆண்டைச் சேர்ந்த மகிந்தவின் உருவச்சிலை ஒன்றும் இந்த புதிய வரவுகளில் அடக்கும். இந்த

இரண்டுமே காலனியக் காலகட்ட கொழும்பைச் சேர்ந்த மேட்டுக்குடி மக்களால் நன்கொடையாகத் தரப்பட்டது. இது சமயப் பரப்பாளர் மகிந்த கலாசாரம் மிகிந்தலை, பொசன் யாத்திரை என்பனவற்றை ஊடுருவி மாற்றம்பெறவைத்ததன் தொடக்கத்தை காட்டுகிறது.[12] இந்த ஆரம்பகாலப் பக்திச் செயற்பாடுகள் அன்று பிரபலமாக இருந்த சமயப் பரப்பாளர் மகிந்தவின் புனிதத் தன்மையை காட்டுவதாக இருந்தது. கோயிற் பிரசாரகர் மகிந்தவைப் போலல்லாமல், தற்போது உருவாகிய தேசியவாதி மகிந்த சமயப் பரப்பாளர் மகிந்தவைப்போல் மாற்றத்தில் தீவிரமானவராக, அரசியல் தீர்வுகளுக்காகத் தெருக்களில் மக்களைத் திரட்டுபவராக இருக்கிறார்.

ஆனால் சமயப் பரப்பாளர் காலனியக் காலகட்டத்தைய நகரங்களைச் சேர்ந்தவர். வட மத்திய பகுதியின் கிராமப்புறத்தைச் சேர்ந்தவரல்ல. இவர் எதிரிகளான கிறிஸ்துவ சமயப் பரப்பாளர்களுக்கு எதிராக உயர்த்தி பிடிக்கப்பட்டார். பிரிட்டிஷார் நாட்டைவிட்டுச் சென்ற பிறகு கிறிஸ்துவ சமயப் பரப்பாளர்கள் காணாது போயினர். தேச இறையாண்மையை மீட்டெடுத்தமை, காலனியகால மேட்டுக்குடி மக்கள் பின் – காலனிய காலகட்ட மேட்டுக்குடி மக்களாக மாற்றம்பெற்றமை என்பன நிகழ்ந்தன. மிகிந்தலையில் நடைபெற்ற புதைபொருள் ஆராய்ச்சி மற்றும் அதில் மீட்டெடுக்கப்பட்ட பொருட்கள். உணர்வுபூர்வமாக மூலாதாரங்கள் திரட்டப்பட்டமை என்ற புதிய சூழ்நிலையில் நவீன பொசன் திருவிழாவும், தேசியவாதி மகிந்தவும் உருப்பெற்றார்கள்.

சமயப் பரப்பாளர் என்பதிலிருந்து தேசியவாதிக்கு

கீழ்நாட்டு நகரத் தெருக்களில் நடந்த சமயப் பரப்பாளர் மகிந்தவின் ஊர்வலமானது ஓரளவிற்கேனும் காலனிய நிர்வாகத்தின், கிறிஸ்துவ மதத்தின் தாராளவாதச் சிந்தனைகளின் அடிப்படையில் நியாயப்படுத்தப்பட்ட சுரண்டலுக்கு எதிரானதாகும். சொல்லப்போனால், பௌர்ணமி தினத்தின் மகிமை அரிசியல்மயப்படுத்தப்பட்டது. இது காலனிய அரசின் அதிகார பூர்வமான கிறிஸ்துவ விடுமுறை தினங்களுக்கு (ஞாயிற்றுக்கிழமை, கிறிஸ்துமஸ், ஈஸ்டர் மற்றும் பல) எதிரானதாகும். இந்தப் பின்புலத்திற்றான் வெசாக்கிற்குப் போட்டியாகப் பொசன் இலங்கையின் மிக முக்கியமான பௌர்ணமி விழாவாகப் பரிணமித்தது. இப்படி இந்தக் குறிப்பிட்ட பௌர்ணமித் தினங்களை ஒன்றுக்கொன்று எதிராக நிறுத்துவது என்பது எனக்குத் தெரிந்தவரை 20ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முந்தைய இலங்கையின் பௌர்ணமி நாட்களின் முக்கியத்துவத்தைப் பற்றிய சிந்தனைக்கே அந்நியமானது.[13]

20ஆம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் மகிந்த பற்றிய கொண்டாட்டங்கள் (விழாக்கள்) இலங்கை முழுவதும் மின்னலெனப் பரவியது. மகிந்த ஊர்வலங்கள் பரவியபோதே பொசன் சம்பந்தமான செயற்பாடுகளான வீதியோரங்களில் அமைக்கப்படும் இலவச தண்ணீர் மற்றும் உணவுப் பந்தல்கள்[14], மிசாக பவ்வா ("மிகிந்தலை மலை" அதாவது மகிந்த, தேவனம்பியதீசன், மற்றும் மான் கடவுளின் அழகான தோற்றங்கள்)[15] உருவப் படங்களைக் கொண்ட சிறந்த பந்தலுக்கான போட்டி ஆகியவையும் பரவின. பம்பலப்பிட்டி மற்றும் கொழும்பில் உள்ள

நவீன கோயில்களான வஜ்ஜிராமா கோயிலிற் சிறப்புப் பொசன் நிகழ்ச்சிகள், பிற்காலத்திற் சிறப்பு வானொலி நிகழ்ச்சிகள், "பேய்பிடித்த வீடுகள்" போன்ற விழா நிகழ்ச்சிகள், சிறப்பு உணவு வகைகள், திருவிழாக்கள் ஆகியவையும் பரவின. 20ஆம் நூற்றாண்டின் நகரங்களிற் பொசன் மிகப் பிரபலமானதால் பொசனின்போது பண்டைத் தலைநகரத்திற்கு யாத்திரை மேற்கொள்பவர்கள் அதிகரித்தனர். ஒரு புறத்தில் அனுராதபுரம் ரயில் போக்குவரத்தும், சாலை வசதிகள் மேம்பட்டதும் அதிகரித்தது. மறுபுறத்திற் பண்டைக்கால அழிவுகள் (மிச்சசொச்சங்கள்) மீதான பிரிட்டிஷாரின் ஆதிக்கத்திற்கெதிரான அரசியல் ரீதியான எதிர்ப்பும் அதிகரித்தது. 1903 ஆம் ஆண்டு பொசன் தினத்தன்றுதான் பிரிட்டிஷாருக்கு எதிரான கலவரங்கள் அனுராதபுரத்தில் வெடித்தன.[16] 20ஆம் நூற்றாண்டின் முதற் சில பத்தாண்டுகளில் ஒவ்வொரு வருடமும் பொசன் தினத்தின்போது ஆயிரக்கணக்கான மக்கள் அனுராதபுரத்தில் கூடினர்.[17]

இன்னமும் மிகிந்தலையை அணுகுவதற்கு மிகவும் கடினமான அழிந்த நிலையில் இருந்த காரணத்தினால், ஜூன் மாதத்தில் நடக்கும் பௌத்த கலாசார விடயங்களுக்குரிய இடமாக அனுராதபுரம் ஆனது. மிகிந்தலைக்கு அருகிலுள்ள பகுதியின் வளர்ச்சி தவிர்க்க வியலாததாக ஆனது. மற்றும் யாத்ரிகர்களின் அதிகரிப்பு முதலியன "முன்னாள் மிகிந்தலை நகரம்" என்று அழைக்கப்படுகிற சில நிரந்தரக் கடைகளுடன் கூடிய மலைக்குப் போவதற்காக சரி செய்யப்பட்ட பாதையுடன் கூடிய நகரம் உருவாக்கத்திற்குக் காரணமாகியது. யாத்ரிகர்களின் எண்ணிக்கை அதிகரித்தமை, யாத்திரையைப் பாதுகாப்பானதாக ஆக்கியதுடன் அந்த இடமும் சுத்தமானது. 1935இல் எஸ். பரணவிதான அவர்களின்கீழ், மிகிந்தலையின் தலைமை அதிகாரியாக அன்று இருந்தவரான வணக்கத்திற்குரிய ரத்னபாலா (1910– 1911) அவர்களின் ஒத்துழைப்புடனும், இலங்கையின் தொல்பொருள் ஆராய்ச்சி நிறுவனம் புதைபொருள் ஆராய்ச்சியை மேற்கொள்ளவும், மிச்சசொச்சங்களை மீட்டெடுக்க வும் நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டது.

காலனிய நகரங்களிலும், அனுராதபுரம் மற்றும் மிகிந்தலையிலும் பொசன் விழாவின் பிரபல்யமும், சிக்கலான தன்மையும் அதிகரித்த வேளையில் அதிகாரபூர்வமான அளவில் (ஆங்கில பத்திரிகைகளால் குறிப்பிடப்பட்டதைப்போல) ஒரு பிரச்சனைக்குரிய விடயமாகவே பதிவானது. 1920 ஜூன் மாதம், சிலோன் ஒப்சேவர் பத்திரிகையின் அனுராதபுரம் உள்ளூர் செய்தியாளர் அங்கு நிலவிய கழிவறை வசதிகள், ஒவ்வொருவரையும் அவர்களுடைய நல்ல உடல் நலத்துடன் வைத்திருந்ததற்காக மருத்துவ அதிகாரிகளைப் பாராட்டினாலும், இந்தச் செய்தி முக்கியத்துவம் பெறுவதற்குக் காரணம் இது பொசனைப் பற்றிய செய்தி என்பதே ஆகும்.[18] தேசிய ஆவணக் காப்பகங்களிலும், கொழும்பிலுள்ள லேக்ஹவுஸ் உட்படப் பல இடங்களில் தேடியும் கிடைக்காமல் இருக்கக்கூடிய 1940க்கு முற்பட்ட இலங்கைப் பத்திரிகைகளில் பொசனின்போது நடந்தவை பற்றிக் கிடைக்கும் சில அதிகாரப்பூர்வ செய்திகளில் இதுவும் ஒன்று. பொசனைப் பற்றிய செய்திகள் 1940களில் அதிகரித்தபோதிலும், சிலோன் டெய்லி நியூஸ் அல்லது சிலோன் ஒப்சேவர் பத்திரிகையிற் போரைப்பற்றிவந்த செய்திகளுடனோ அல்லது மன்னரின் பிறந்த நாளைப் பற்றிய

செய்திகளுடனோ ஒப்பிடும்போது குறைவுதான். இதிலும்கூடச் செய்தியாளர்கள் (அரசின் கவலைகளை (சிந்தனைகளை) வெளியிடுபவர்கள் அல்லது கட்டமைப்புச் செய்பவர்கள்) "ஊர்மக்கள்" இப்படி மிகப் பெரும் அளவில் ஒன்று கூடுகிறபோது உருவாகக் கூடிய போக்குவரத்துப் பிரச்சனை, கழிவறைப் பிரச்சனை (சுகாதாரப் பிரச்னை), உணவு மற்றும் குடி நீர்ப் பிரச்சனை மற்றும் சமூக ஒழுங்கு பற்றியே அதிக கவனம் கொண்டிருந்தனர்.[19] சிறப்புக் காவற்படையும், சிறப்பு ஒழுங்கு முறையும் இன்றியமையாததாயின.[20] அரசாங்கம் மிகிந்தலையில் பொசன் விழாக் கொண்டாட்டங்கள் அதிகரிப்பதை எந்த அளவிற்குக் கட்டுப்படுத்தவும், அதன் பிரபல்யத்தைக் குறைக்கவும் முயற்சி செய்ததோ அந்த அளவிற்கு அது அதிகரித்தது என்ற எண்ணம் உருவாவதை காலனிய அறிக்கைகளை படிக்கிறபோது அறியமுடிகிறது. 1944ஆம் அண்டு போரின் காரணமாக விதிக்கப்பட்டிருந்த பயணக் கட்டுப்பாடுகளையும் மீறி யாத்ரீகர்கள் பயணம் செய்தனர். இவர்கள் அனுராதபுரம் வழியாக தொலைதூரப் பகுதிகளுக்குப் பயணம் செய்வதுபோல் தோற்றம் ஏற்படுத்திப் பயணசீட்டுகளைப் பதிவுசெய்தனர்.[21]

சுதந்திரத்திற்கு பிறகு (1948) போசனைப் பற்றிய செய்திகள் அதிகரித்ததன் வெளிச்சத்திற் பார்க்கிறபோது, பொசனைப் பற்றிய 1940கள் மற்றும் அதற்குமுன் பத்திரிகைகளில் வெளிவந்த "செய்திகளின்" முக்கியத்துவமின்மை குறிப்பிடத் தகுந்தாகும். கொழும்பு பௌத்த இளைஞர்கள் சங்கத்தின் (Y.M.B.A) அதிகாரபூர்வ ஏடான 'தி புத்திஸ்ட்' பத்திரிகையும், அதன் இரண்டு ஆசிரியர்களான ஜி.பி. மலலசேகர (1899-1973) மற்றும் டபிள்யூ. எஸ். கருணரத்ன என்ற இரு தேசியவாதிகள் சுதந்திரத்திற்கு முன்புவரை பொசனைப் பற்றி அநேகமாக எதுவும் எழுதவில்லை. 'தி புத்திஸ்ட்' இதழானது வெசாக் பற்றி அதன் நிகழ்ச்சிகள் பற்றி ஏராளமாக எழுதியது; வெசாக் அலங்காரப் போட்டிகள் நடத்தியது. ஆனால் பொசன் சம்பந்தமான எதிலும் ஈடுபடவில்லை. ஆனால், சிந்தனை மாறியதன் விளைவாக அதன் ஆசிரியர்களுள் ஒருவர் 1954இல் இவ்வாறு எழுதினார். பொசன் நாள் இலங்கை வரலாற்றின் மாபெரும் நாள். எல்லோரும் ஏன் இதற்கு அதிக முக்கியத்துவம் தரக்கூடாது என்று ஆச்சர்யப்படுகிறேன். இது இலங்கையை இருட்டிலிருந்து வெளிச்சத்திற்கு கொண்டு வந்த நாள். அது அனைத்துச் சிங்களவர்களாலும் கொண்டாடப்படவேண்டும்.[22]

அடுத்து வந்த பொசன் மாதங்களில் தி புத்திஸ்ட அதற்கு அதிக முக்கியத்துவம் அளித்தது. 1954 ஜூன் மாத இதழில் முன்னெப்போதும் இருந்திராத வகையில் மிகிந்தலையில் நடந்த புதைபொருள் ஆராய்ச்சியில் கிடைத்த பொருட்களின் படங்கள், பொசன் பற்றிய கட்டுரைகள் வெளியிடப்பட்டன. இந்தக் கட்டுரைகள் 1950களின் பௌத்த தேசியத்தை விவரித்தன. 1956இல் நடந்த புத்தர் பிறந்த நாள் கொண்டாட்டங்கள் (புத்தர் ஞானம்பெற்று 2500ஆவது ஆண்டு), அது உருவாக்கிய உற்சாகம் ஆகியனவும், மற்றைய சில காரணங்களும் சேர்ந்து மகிந்தவை ஒரு புதிய வழியிற் புகழின் வெளிச்சத்திற்குக் கொண்டுவந்தது. 1957 தொடக்கத்திலிருந்து பொசனைப்பற்றிச் சிறப்புக் கட்டுரைகள் வெளியிடுவது பத்திரிகைகளின் வழக்கமாயிற்று. இந்தக் கட்டுரைகளிலிருந்தும், இதுபோன்ற நாளிதழ் கட்டுரைகளிலிருந்தும், வானொலி நிகழ்ச்சிகள் மற்றும் கோயிற் பிரசங்கங்களி லிருந்தும் தேசியவாதி மகிந்த

பிறப்பிக்கப்பட்டு, வளர்க்கப்பட்டு இலங்கையை அதன் எதிர்காலத்திற்கு இட்டுச்செல்லும் பணிக்கும் அழைக்கப்பட்டார்.[23]

1950களில் பொசன்மீதும், தேசியவாதி மகிந்தமீதும் புதிய கவனத்தைச் செலுத்தியது நகர்ப்புற பத்திரிகையான தி புத்திஸ்ட் மட்டுமல்ல. இதே அளவிற்கு கவனமும் வாய்ப்பும் சிலோன் டெய்லி நியூஸ் பத்திரிகையிலும், லேக் ஹவுஸ் தொடர்பான பத்திரிகைகளிலும் கிடைத்தது. லேக் ஹவுஸ் இலங்கையின் மிகப் பெரும் பத்திரிகைக் குழுமம் ஆகும். சுதந்திரத்தின்போது இதை இலங்கையின் மிகப்பெரிய பணக்கார மற்றும் செல்வாக்கான குடும்பமான விஜேயவர்த்தனாக்களின் கைவசம் இருந்தது.[24] 1950களின் இறுதியிற் பொசன் அடைந்த மிகப்பெரும் பிரபல்யத்தைப் பற்றி வரலாற்றாளர்களுக்கு நிரந்தரமான ஆவணங்களை பொசன் பற்றிய ஊடகத்தின் ஆர்வம் விட்டுச் சென்றுள்ளது. குறிப்பாக லேக் ஹவுஸ் பத்திரிகை நிறுவனம் (குழுமம்).

தொல்பொருள் ஆய்வாளர்கள், பத்திரிகைகள், அரசியல்வாதிகள்

1950களில் பொசன் பிரபல்யம் அடைந்ததைக் காலனிய காலகட்டத்தின் செயற்பாடுகளின் ஒரு தொடர்ச்சியாக விளக்கம் தர முடியும். இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதல் பாதியில் வளரத்தொடங்கிய பொசனின் பிரபல்யமானது இரண்டாவது பாதியிலும் தொடர்ந்தது கூடுதலாக, புதிதாக வென்றெடுக்கப்பட்ட சுதந்திரத்தின் ஒரு செயற்பாடாக, சந்தேகத்திற்கிடமில்லாமல் முன்னர் பிரிட்டிஷ் ஆதிக்கத்தின் கட்டுப்பாடுகளுக்கு எதிரான திசையில் அமைந்த செயற்பாடாக இது விளங்கியது. மேலும் அனைவரும் அறிந்ததைப் போல் 1956 ஆம் ஆண்டு புத்தர் பிறந்த நாள் கொண்டாட்டங்கள்மீது கவனம் குவித்த சிங்கள பௌத்த தேசிய உணர்வும், பொதுத் தேர்தலும் 50களின் தொடக்கத்திலும், அதற்குப் பிறகும் இதைத் தொடர்ந்தன. நான் கீழே குறிப்பிட்டுள்ளதைப்போல இந்தப் பொசன் விழாவின் பிரபல்யத்திற்கான மற்றொரு காரணம் பத்திரிகைகள் அளித்த செய்தித் தொகுப்புகளும், அரசாங்கத்தின் மிகைப்படுத்தலும் ஆகும். ஆனால் இவை எல்லாவற்றிற்கும் அடிநாதமாக இருப்பது எஸ். பரணவிதான அவர்களும் மற்றும் அவரது தொல்பொருள் ஆராய்ச்சிக் கழகமும் மிகிந்தலை மீது செலுத்திய புதிய கவனமே என்று நான் நம்புகிறேன்.

பரணவிதானவும் மற்றவர்களும் புதைபொருள் ஆய்விற்கான ஆரம்பத் திட்டங்களை உருவாக்கியபோதுதான் நான் குறிப்பிட்டதைப்போல மிகிந்தலையில் உண்மையிலேயே தொல்பொருளைக் காப்பாற்றுதல் (பாதுகாத்தல்) என்பது தொடங்கியது. அந்தச் சமயத்தில் மகாசாயாவும், அம்பாஸ்தல ஸ்தூபம் அழிவில் இருந்தன (1980களிற்றான் அம்பாஸ்தலாவின் தூண்கள் பழுதுபார்க்கப்பட்டன). இப்போது மகிந்தவின்பீடம் என்று நம்பப்படுகிற மாகசாயவிற்கு மேற்கிலிருந்து சிறிய ஸ்தூபம் வெறும் செங்கற்களாகவும், மண்ணாகவும் அடையாளம் காணமுடியாததாக இருந்தது. கந்தக சைத்தியாவின் அற்புதமாகச் செதுக்கப்பட்ட வாகல்கடை மண்ணிற்கு அடியில் அறியப்படாமல் இருந்தது. அர்ஹந்தின் மிச்ச சொச்சங்கள் என்று கருதப்பட்டவையுடன், பரணவிதானவின் அற்புத கண்டுபிடிப்பான மகாசாயாவிற்கு மேற்கில் அழிந்த நிலையில் இருந்த சிறிய ஸ்தூபமும் சேர்ந்தது. 1951இல் மிகிந்தலையின்

அதிர்ஷ்டம் தொடங்கியது.[25] இந்தக் கண்டுபிடிப்பை வெளிப்படுவதற்காக பரணவிதான பொசன்வரை திட்டமிட்டபடி காத்திருந்தார். மகிந்தவின் மிச்ச சொச்சங்கள் என்று கருதப்பட்டவையும், ஸ்தூபத்திலிருந்து மீட்டெடுக்கப்பட்ட மற்ற பொருட்களும் முதல் முறையாக பொசன் விழாவின்போது மிகிந்தலையில் பொதுமக்களின் காட்சிக்கு வைக்கப்பட்டது. அந்த வருடம் முன்னெப்போதும் இல்லாத கூட்டம் கூடியது. 'தி புத்திஸ்ட்' மற்றும் 'தி சிலோன் டெய்லி நியூஸ்' உட்படத் தேசிய பத்திரிகைகள் இந்த நிகழ்ச்சியைப் பற்றிய ஆரவாரமாகச் செய்திகள் வெளியிடுதல் மேலும் அதிகரிக்கப்பட்டது.[26] மேலும் பல கண்டுபிடிப்புகளும், அவற்றைக் காட்சிக்கு வைப்பதும் பொசன் விழாவின்போது மிகிந்தலையில் தொடர்ந்தன. மகிந்தவின் ஆசிரியரின் மிச்சங்கள் எனக் கருதப்பட்டவை மகியங்கனையில் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட இரண்டாவது மகிந்த ஸ்தூபம் (1962) ஆகியவையும் இதில் அடங்கும். 1951 பொசனின்போது தொல்பொருள் ஆராய்ச்சி, பௌத்த தேசியம் மற்றும் ஊடகம் ஆகியவை கைகோர்த்து 1951 ஆம் ஆண்டு பொசனின்போது தெளிவானது. ஆனால் அன்றிலிருந்து இன்றுவரை தேசிய சொல்லாடலிலும், பத்திரிகைகளிலும் அர்ஹந்த் மகிந்தவின் கதை, தொல்பொருள் ஆராய்ச்சி ரீதியில் புதிதாக மறுகட்டமைப்புச் செய்யப்பட்ட மற்றும் புதிதாக அடையாளம் காணப்பட்ட "அழிவுகள்"[27] ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் விவரிக்கப்பட்டது. இந்த அழிந்த நிலையில் இருப்பன அதிகரித்துவரும் கூட்டத்தின் வசதிக்கேற்ப (மறு) கட்டமைப்புச் செய்யப்பட்டன.

பொசன் விழாவின் வளர்ந்து வரும் பிரபல்யமானது பத்திரிகைகளிற் செய்தியானது. பத்திரிகைகளிற் கிடைத்த இந்த விளம்பரம் அதன் பிரபல்யத்தை அதிகரித்தது. 1950களின் இறுதியில் ஆங்கிலம் மற்றும் சிங்கள மொழியில் வெளியாகும் பெரிய பத்திரிகைகளில் பொசன் பற்றிச் சிறப்புக் கட்டுரைகள், கவிதைகள், படங்கள் ஆகியவையும் 1959இலிருந்து "பொசன்" சிறப்பு இணைப்பும் வெளியிடப்பட்டன. இடவசதி, போக்குவரத்துப் பிரச்சனை, சிறப்புப்புகையிரதங்கள், காவற்றுறை ஆகியவற்றைப் பற்றிய சிந்தனையில் பின் காலனியவாதிகள் மூழ்கியிருந்தாலும், இவை பொசனைக் கொண்டாடுவதில் பிரச்சனையை உண்டாக்கவில்லை. மாறாக இவை மேலும் செம்மையாக்கப்பட வேண்டிய நிலையில் இருந்தன.[28] இப்பொழுது பத்திரிகைகள் இது போன்ற பிரச்சனைகளைப் பற்றி மட்டும் செய்தி வெளியிடுவதோடு நின்றுவிடாமல், விழாக் கொண்டாட்டங்கள் பற்றியும் மகிந்தவின் கதையைப் பற்றியும், அவரின் வரலாற்றைப் பற்றியும், அன்றைய நிகழ்காலத்திற்கான அதன் முக்கியத்துவம் பற்றியும் விரிவாக எழுத ஆரம்பித்தன. இந்தக் கட்டுரைகளில் பழைய மகிந்தாக்களைப் பற்றிய சுவடுகள் இருந்தாலும், இந்தக் கட்டுரைகளிலிருந்துதான் தேசியவாதி மகிந்த உருவாகிறார். மகிந்தவைப் பற்றிய இந்தப் பக்திமயமான புகழாரங்கள் பொசனின் முக்கியத்துவத்தை மேலும் உறுதியாக்கியது.

1963இலிருந்து லேக் ஹவுஸ் குழுமம் "ஒளியேற்றி கௌரவிப்பது" (அலோக பூஜா, நிகழ்ச்சியை மிகிந்தலையில் நடத்த நிதி உதவி செய்தது. மேலும் அந்த மலை முழுவதும் மின்சார வசதி செய்யவும், ஒளியேற்றம், ஒலிபெருக்கிகள் அமைக்கவும், கழிப்பிட வசதிகளுக்கும், "தொலைந்து போனதைத் தேடித்தருவது" மற்றும் மற்ற வசதிகளுக்கும் நிதி அளித்து உதவி செய்தது. இதற்கு முன்பு இருந்திராத போட்டிகள் மற்றும் பொசனின்போது

பாடுவதற்காக பொப் வடிவிலான பக்திப் பாடல்களின் போட்டி ஆகியவை நடத்தப்பட்டன. இதனுடன் ஏராளமான சிறப்பு நிகழ்ச்சிகள் (திட்டங்கள்) அந்த இடத்திலும், அருகிலுள்ள மிகிந்தலை புதிய நகரிலும் நடத்தப்பட்டன.[29] லேக் ஹவுஸ் குழுமத்தின் நிறுவுனரும் – இயக்குனருமான மறைந்த டி.ஆர்.விஜேவர்தனேயைக் கௌரவிக்கும் விதத்திற்றான் இவை செய்யப்பட்டன. பொசனின் அலோக பூஜா நிகழ்ச்சி ஊடகத்தின் கட்டுப்பாட்டிற் பொசன் வந்ததை உறுதி செய்தது. விளக்கு அலங்காரம், ஒலிபெருக்கி வசதி முதற்கொண்டு புத்தர், மிகிந்தலைத் துறவிகள் (பிக்குகள்) மற்றும் கடவுள்களுக்கான வழிபாடுகளை நடத்துவதுவரை அனைத்தும் லேக் ஹவுஸ் குழுமத்தால் அரசு மற்றும் தனியார்களின் உதவியுடன் நடத்தப்பட்டன. புதுசரண இதழின் சிறப்பு வெளியீடான பொசன் பற்றிய இதழ் சரியான, திட்டமிடப்பட்ட விளம்பரத் தட்டிகள் மூலமும், ஒலிபெருக்கிகள் மூலமும் தொடர்ந்து விளம்பரம் செய்யப்பட்டது. இந்தப் பத்திரிகை தேசியவாதி மகிந்தவின் கட்டமைப்பை உறுதி செய்வதுடன், தேசத்தின் முக்கிய விடயமாகப் பொசனை ஆக்கியது. பண்டாரநாயக்க தலைமையிலான அரசால் லேக் ஹவுஸ் தேசியமயமாக்கப்பட்ட பிறகு பொசன் விழாவில் அதன் பங்கேற்பும், பொசனை பிரபல்யப்படுத்தும் அதன் செயற்பாடும் அதிகரிக்கவே செய்தது (1978 இலிருந்து மிக வெளிப்படையாகவே மிகிந்தலையில் ஒளிவிளக்கு அலங்காரத்தைத் தேசிய அரசாங்கமே மேற்கொண்டது).

சுதந்திரத்திற்கு முன்பாகவே புகழ்பெற்ற சிங்கள பௌத்தவாதிகள் பொசன் விழா விரிவடைவதில் பங்குபெற்றனர்.[30] காலனிய, மற்றும் பின் காலனிய காலகட்டத்தில் புகழ்பெற்ற குடும்பமாக விளங்கிய ஒன்றைச் சேர்ந்த டொன் சாள்ஸ் சேனநாயக்க, மகிந்தவின் உருவத்தை மிகிந்தலையில் அர்ப்பணித்தார். இதுவே மகிந்தவின் இன்றிருக்கக் கூடிய சிலைகளுள் (உருவத்தில்) மிகப்பழையதாகும். 1950களில் நிகழ்ந்த இந்தப் பொசன் விழாவின் அசாதாரண வளர்ச்சிக்குப் பின்புதான் சிங்கள பௌத்த அரசியல்வாதிகள் இந்த விழாவைப் பற்றிக் கவனம் செலுத்தத் தொடங்கினார்கள்.

1957இல் தர்ம ஜெயந்தி (புத்தரின் கன்னிச் சொற்பொழிவின் 2500ஆவது ஆண்டு விழா) கொண்டாட்டங்களை மிகிந்தலையிற் பிரதமர் எஸ்.டபிள்யூ.ஆர்.டி. பண்டாரநாயக்க தொடக்கி வைத்தார். பொதுமக்கள் ஊர்வலமொன்று கொழும்பிலிலுள்ள சுதந்திரச் சதுக்கத்தில் நடத்தப்பட்டதன்மூலம் இந்தத் தொடக்க விழா நடந்தது. நாட்டின் முக்கியமான புத்த பிக்குகளைக் கொண்ட கார் அணிவகுப்பு ஒன்று மிகிந்தலைக்கு புறப்பட்டது. அதனுடன் மகிந்தவின் ஆசிரியரின் (மொகாலிபுத்ததிசா) மகியங்கனை மிச்சங்களை எடுத்துச்சென்ற தேரும் புறப்பட்டது. மகியங்கனை ஸ்தூபத்திற்கு பர்மியர்கள் கொடையாக அளித்த படிக கலசத்தையும் எடுத்துச் சென்றனர். பண்டாரநாயக்கவோ அல்லது அன்றைய ரு.தே. கட்சியைச் சேர்ந்த பிரதமர் டட்லி சேனநாயக்கவோ தாங்கள் பத்திரிகைகளில் ஒரு வாரத்திற்கு முன்பு கலந்துகொள்ள உறுதியளித்ததைப்போல விழாவிற் கலந்து கொள்ளவில்லை. ஆனால் அவர்களது பதிவு செய்யப்பட்ட பேச்சுக்கள் ஒலிபெருக்கிகள் மூலம் ஒலிபரப்பப்பட்டன என்பதுடன் இந்த விழாவில் ஒரு லட்சத்திற்கும் மேற்பட்ட யாத்திரிகர்கள் கலந்துகொண்டனர். மகியங்கனையில் மிச்சங்களைக் கையளிப்பதற்காக உள்ளூராட்சி மற்றும் கலாசாரத்துறை

அமைச்சர் ஹெலிகொப்டர் மூலம் வந்தார். போக்குவரத்துத்துறை அமைச்சர் அதைத் தலையில் சுமந்தவாறு மேடைக்கு எடுத்துச் சென்றார். இந்தச் சடங்குகள் தொடர்பான பௌத்தக் குழுவின் ஜேர்மனியப் பயணமும் மிகிந்தலையிலேயே தொடக்கி வைக்கப்பட்டது.

1960இல் பிரதமர் டட்லி சேனநாயக்க (தனது அமைச்சரவையின் முக்கிய சகாக்களுடன்) அநுராதபுரத்தில் பொசன் விழாக் கொண்டாட்டங்களில் கலந்து கொண்டனர். இதன்போது நாடு தழுவிய சில் பிரசாரம் (இரண்டு லட்சம் யாத்திரிகர்கள் அனுராதபுரத்தில் கலந்துகொண்டனர். கொழும்பிலுள்ள ஆலயங்கள் "நிரம்பி வழிந்தன") தொடக்கி வைக்கப்பட்டது. அனுராதபுரத்திலுள்ள தொல்பொருள் அருங்காட்சியகம் கட்டி முடிந்ததற்கான விழா, புத்தரின் தலைமைச் சீடர்களான சாரிபுத்த மற்றும் மொகல்லானவின் எச்சங்களின் பொருட்காட்சியும், உலகம் முழுவதிலுமிருந்து வந்திருந்த பௌத்த கலைகளின் பொருட்காட்சியும், Y.M.B.A வால் கொழும்பிலும். கொழும்பைச் சுற்றியும் நடத்தப்பட்ட மரம் நடு விழாவும் இதன்போது நடந்தன. 1961 பொசன் விழாவில் சீனாவிடமிருந்து கடன் பெறப்பட்ட புத்தருடைய பல், அரசாங்கத்தால் காட்சிக்கு மிகிந்தலையில் வைக்கப்பட்டது. தெருக்களிலிருந்து பிச்சைக்காரர்கள் அப்பாற்படுத்தப்பட்டனர். மூன்று லட்சத்திலிருந்து ஐந்து லட்சம் வரையிலான யாத்திரிகர்கள் கலந்துகொண்டனர்.

1962ல் மிகிந்தலைக்கு திருமதி சிறிமாவோ பண்டாரநாயக்க அவரது முதல் விஜயத்தை மேற்கொண்டார். பிரதமர் என்றவகையில் அதுவே அவரது ஒரே அதிகாரப்பூர்வமான விஜயமாகும். அவர் 50,000 யாத்திரிகர்களை (மொத்த யாத்திரிகர்கள் மூன்று லட்சம்) சில்லில் பங்கேற்க வழிநடத்தினர் (தலைமை தாங்கினர்). ஆனால் 1963ஆம் ஆண்டு பொசன் விழாவில் அவர் பங்கேற்கவில்லை. 1963இற்றான் முதல் முறையாக லேக் ஹவுஸ் மலை முழுவதையும் விளக்குகளால் அலங்கரித்திருந்தது (புத்தர் மற்றும் மகிந்தவின் மிச்சங்கள் காட்சிக்கு வைக்கப்பட்டன). திருமதி பண்டாரநாயக்காவிற்கு முன்பும், பின்பும் நடந்ததைப் பார்க்கிறபோது அவர் பொசனில் கலந்துகொள்ளதாது மிகவும் குறிப்பிடத்தகுந்தது. விஜேவர்த்தன குடும்பத்தையும், மிகிந்தலை பொசன் விழாவை நடத்துபவர்களையும் அவருக்குப் பிடிக்காததே இதற்கு மூலகாரணமாக இருந்திருக்கலாம் என்றாலும், அந்த விழாவிற் கலந்துகொள்ளாது இருப்பது என்பது S.L.F.P கட்சியின் கருத்தாகவே ஆகிவிட்டது. அரசாங்கத்தின் சிறிய அதிகாரிகளே விழாவிற் கலந்துகொள்வர். ஆனால் 1963இல் பொசன் விழாவை முற்றிலுமாகப் புறக்கணிப்பது என்பது ஒரு பெரிய பௌத்த தலைவருக்குச் சாத்தியமல்ல. ஆகவே, திருமதி பண்டாரநாயக்க வேயங்குடாவில் பொசன் ஊர்வலத்தையும், கொண்டாட்டங்களையும் தொடக்கிவைத்தார். இதில் இவரது கூட்டணியைச் சேர்ந்த ஐந்து கட்சிகளும் சேர்ந்து பெரிய ஊர்வலம் ஒன்றை நடத்தின. 1964இலும் அவர் இந்த விழாவிற் கலந்துகொண்டார். அதன் பிறகு டட்லி சேனநாயக்க மற்றும் U.N.Pயிடம் (1965-1970) ஆட்சியை இழந்த பிறகு பொசன் விழாக்களில் அவர் பங்கேற்கவில்லை.

U.N.P ஆட்சியின்போது (1965-1970) பொசன் விழாவில் தேசியவாதி மகிந்தவிற்கு தன் ஈடுபாட்டைக்காட்ட U.N.P தவறியதேயில்லை. பண்டாரநாயக்காவின் ஆட்சிகளின்போது

பொசன் விழாவில் அரசாங்கத்தின் பங்கில் ஏதேனும் தெளிவின்மை இருந்திருக்கும் எனில், U.N.P அந்தக் கேள்விக்கே இடமில்லாது செய்து உணர்வுபூர்வமாக இதைச்செய்ய ஆர்வம்காட்டியது. இவ்வாறாக 1968ல் மிகிந்தலை மிச்சங்களைப் புதிதாக, மீண்டும் கட்டப்பட்ட மகிந்தவின் ஸ்தூபத்தில், மீண்டும் வைக்கும் விழாவிற்கு பிரதமர் டட்லி சேனநாயக்க தலைமை தாங்கினர். அதே விழாவின்போது திசமாராகாமையை அட்டமஸ்தான குழுவிடம் கையளித்தார். இந்தக் குறியீட்டளவிலான செய்கை கி.மு. 243 ஆம் ஆண்டு பொசனின்போது நடந்திருக்கக் கூடியவற்றை அப்படியே மீண்டும் நிகழ்திக் காட்டுவதாக அமைந்தது. அடுத்த U.N.P அரசாங்கத்தின் (1977-1994), வரலாறு மற்றும் மதக்குறியீடுகளைக் கையாளும் விதத்தைக் காட்டும் எச்சரிக்கை மணியாக இது அமைந்தது.

இரண்டாவது, முறையாக பிரதமரான புதிதில் (1970-1977) திருமதி.பண்டார நாயக்காவும், அவரது அமைச்சரவையும் மிகிந்தலையில் லேக் ஹவுஸ் குழுமம் நடத்தும் விழாவிலிருந்து கவனத்தைத் திருப்பும் முயற்சியாக சிறப்பு புத்தர் பூசையை பொலநறுவையில் கல் விகாரையில் நடத்தியது. ஜே.வி.பி.யின் முதல் எழுச்சிக்குப் பிறகு 1971இல் பண்டாரநாயக்க அரசு மிகிந்தலை பொசன் விழாவை இரத்துச் செய்தது (இதற்கு கண் தொற்றுநோய் காரணமாக கூறப்பட்டது) பொதுமக்கள் போகவேண்டாமென கேட்டுக் கொள்ளப்பட்டனர் (பூசைகள் சிறிய அளவில் நடத்தப்பட்டன என்ற போதிலும்). 1972இல் ஐந்து லட்சம் பேர் குழுமியதாக லேக் ஹவுஸ் செய்தி வெளியிட்டபோதிலும் பாசனம், ஆற்றல் மற்றும் நெடுஞ்சாலைத் துறை அமைச்சரை தவிர்த்து முக்கியமானவர்கள் எவரும் கலந்து கொள்ளவில்லை. 1973-1977க்கு இடைப்பட்ட காலத்தில் தேசிய அரசாங்கம் பிரநிதித்துவப்படுத்தப்படவேயில்லை. கலந்து கொண்டவர்களில் முக்கியமானவர் அரசின் அனுராதபுர அரச அதிபர் மட்டுமேயாவார். 1974இல் எந்தக் காரணமும் கூறாமலே மிகிந்தலைக்கான பேருந்துகள் இரத்துச் செய்யப்பட்டன. இது ஆயிரக்கனக்கான யாத்திரிகர்களுக்கு அவஸ்தையை உண்டு செய்தபோதிலும், யாத்திரிகர்கள் விழாவிற் கலந்துகொண்டனர்.

S.L.F.P இன் ஐக்கிய முன்னணி வீழ்ந்து 1977 இல் ஜனாதிபதி ஜே.ஆர்.ஜெயவர்த்தன தலைமையில் U.N.P ஆட்சியேற்றவுடன் பொசனின் தேசிய அளவிலான முக்கியத்துவம் மீண்டும் நிலைநாட்டப்பட்டது. பொசனின்போது மிகிந்தலையில் விளக்கு அலங்காரத்தை அரசே ஏற்று நடத்தும் என 1978இல் பிரதமர் பிரேமதாசா அறிவித்தார். 1978ஆம் ஆண்டு பொசன் விழாவின்போது கபிலவஸ்துவிலிருந்து மிகிந்தலைக்குக் கொண்டு வரப்பட்ட புத்தரின் எச்சங்களின் கண்காட்சியிலும், மற்ற பக்தி நிகழ்ச்சிகளிலும் ஜே.ஆர்.ஜெயவர்தன கலந்து கொண்டார். 1979இல் கபிலவஸ்து மிச்சங்கள் மீண்டும் காட்சிக்கு வைக்கப்பட்டபோது (இந்த மிச்சங்களை கொண்டு வந்ததற்கான காரணம் "தான்தான்" என்று பிரேமதாசா கூறிக்கொண்டார்) அதற்கு பிரேமதாசா தலைமை தாங்கினார். மிகிந்தலை மகாசாயாவிற்கு ஏற்கனவே இருந்த தங்க கோதாவுடன் படிகக் கலசத்தை ஜே.ஆர்.சூட்டினார். 1980இற் புதிதாக அடையாளம் காணப்பட்ட தேசிய தலைவரான துட்டகைமுனு அரசனின் சாம்பல் மிகிந்தலையில் காட்சிக்கு வைக்கப்பட்டது. இது கலாசாரத்துறை அமைச்சரின்

நேரடிப்பார்வையின்கீழ் நடைபெற்றது. 1981 இல் தந்திரிமலை (மகிந்தவின் சகோதரியுடன் சம்பந்தப்பட்டது) புனித இடமாக அறிவிக்கப்பட்டு, அனுராதபுரத்தில் பெரும் பூசைகள் நடத்தப்பட்டன. இதில் ஜே.ஆர்.கலந்துகொண்டு தந்திரிமலை புனித இடமாக அறிவித்தார். பொசனில் மேலும் ஒரு புதிய விஷயம் சேர்க்கப்பட்டது. அது வேளாண் கண்காட்சியாகும்.

1982இல் மிகிந்தலை மலைக்குச் செல்லும் தேவனம்பியதீசன் சாலையை ஜே.ஆர்.திறந்து வைத்தார். அதன் இரு மருங்கிலும் மகிந்த, தேவனம்பியதீச மற்றும் மகிந்தவின் கதையில்வரும் பாத்திரங்களின் சிலைகளை நிறுவினர். அதே நேரத்தில் மிகிந்தலை புதிய நகரத்தை பிரமேதாச திறந்து வைத்தார். இந்தக் காலகட்டத்திலிருந்து பொசனில் மத்திய அரசின் ஈடுபாட்டைக் காட்டுவதில் முன்னணி வகித்தவர் பிரேமதாசாவே தவிர, ஜே.ஆர். அல்ல. 1984இல் பிரேமதாசா மிகிந்தலை அலோக டிரஸ்ட் ஒன்றை நிறுவினார். இது பொசனுக்கான தேவைகளைப் பார்த்துக் கொள்வதற்கான நிரந்தரமான சிறப்பு நிதி அமைப்பாகும். பொசன் சிறப்பு இணைப்பிற்கான அசோகர் மற்றும் தன் மீதான புத்த மதத்தின் தாக்கத்தைப்பற்றி ஜே.ஆர். ஒரு கட்டுரை எழுதினார். 1985இல் பிரச்சாரத்தை பிரேமதாச வழி நடத்தினார். மிகிந்தலை விளக்கு அலங்காரத்தின் மின்ஆழியை தானே தட்டி விளக்கேற்றினார். 1987இல் பிரேமதாசா துரதிர்ஷ்டவசமான மிரிசாவித்தியா ஸ்தூபாவில் எச்சங்களை வைத்தார் ; சில அனுஷ்டானங்களுக்குத் தலைமை தாங்கினர். விளக்குகளை ஏற்றி அனுராதபுரத்திற் புதிய சாலையையும் பிரேமதாசா தொடக்கி வைத்தார்.

U.N.P பலவீனமடைந்த பிறகு, ஜே.வி.பி கலகத்தைத் தீவிரமாக ஒடுக்கிய பிறகு 1991 இல் ஜெயவர்தனாவை அடுத்து பிரேமதாச ஜனாதிபதியானார் (தன்னத்தானே நிர்வாக ஜனாதிபதி எனக் கூறிக்கொண்டார்). அவர் மீண்டும் விளக்கேற்றினர். மாபெரும் அளவில் தினமின புதுசரண நூலகத்தைத் திறந்து வைத்தார் (இது லேக் ஹவுசின் நன்கொடையாகும்). 1992இற் றான் மிகுந்து ஜெயந்தி (அர்ஹந்தின் வருகையின் 2300ஆவது ஆண்டு விழா, கி.மு. 308இல் அர்ஹந்த் வருகை தந்தார் என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இப்போது இந்த வருட மதிப்பீடு ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதில்லை) என்று அழைத்த விழாவை பிரேமதாசா நடத்தினார். 1992 பொசனின்போது அபயகிரி ஸ்தூபாவிற்கு எதிரே மகாதிச–பாயின் என்ற கலாசார மாளிகையையும், நவலோகா மருத்துவமனையையும் அனுராதபுரத்தில் திறந்து வைத்தார். புத்த சாசன அமைச்சகத்துடனும், மிகிந்தலை அலோகா டிரஸ்டுடனும் (எல்லா வர்க்க மக்களையும் ஒன்று சேர்த்த, சில சமயங்களில் எல்லா இன மத சமூகங்களையும் வெள்ளையடிக்க (சுண்ணாம்பு அடிக்க) ஏற்பாடு செய்தார். மிகிந்தலையில் முன்னெப்போதும் இருந்திராத வகையில் நடந்த பொசன் பெரஹராவில் (யானை ஊர்வலம்) தலைமை விருந்தினராக கலந்து கொண்டார். இது பொசன் விழாவை அதன் 19ஆம் நூற்றாண்டிற்கே கொண்டு சென்றது. இந்தப் புதிய ஊர்வலத்திற்காக தாய்லாந்தில் வடிக்கப்பட்ட மகிந்தவின் சிலையைத் தன் கைப்படப் பிரேமதாசா திறந்து வைத்தார்.

U.N.P அரசாங்கம் வழிபாடுகளில் நேரடியாக பங்குபெற்ற இந்தக் காலகட்டத்தில் ஒன்றுமில்லாத அந்த இடத்தில் மிகிந்தலை உருவானது. இந்த வழிபாடுகளுக்கு இணையாக

உருவான சிக்கலான வரலாற்றில் ஜெயவர்தனவும், பிரேமதாசவும் சாலைகள் அமைப்பது, பள்ளிகள் கட்டுவது, மின்சார நிலையங்கள், தொலைபேசித் தளங்கள் ஆகியவற்றை அமைத்தனர். தொலைபேசி வசதி, மத்திய அரசுக் கட்டடங்கள், மிகிந்தலையின் "புதிய நகரில்" கடைகள், சுற்றுலா விடுதி ஆகியவற்றிற்குச் சர்வதேச நிறுவனங்கள் நிதியுதவி செய்தன. இந்த இடம் மறுபடியும் கட்டப்பட்டது; வெள்ளையடிக்கப்பட்டது. கொழும்பு நகருக்கு வெளியே அமைந்துள்ள வடமத்திய மகாணத்திற்கான இந்தச் சிறு நகரம் இவ்வாறுதான் உருவானது.[31] இந்த இரண்டு திட்டங்களின் பொது ஒற்றுமையானது U.N.P இன் கொள்கைப் பிரகடனங்களைக் கூறும் கருங்கற்கள் வெளிப்படுத்தியுள்ளது. இது மத மற்றும் தொல்பொருள் ரீதியான மிகிந்தலையையும் "புதிய நகரத்தையும்" இணைத்தது. இவற்றிற் சில சிங்கள மொழியில் மட்டும் உள்ளது. மற்றவை, மற்ற மூன்று தேசிய மொழிகளிலும் உள்ளது. இந்தச் சந்தர்ப்பங்களில் அளிக்கப்பட்ட நன்கொடைகளைப் பதிவுசெய்யப் பண்டைக்கால மன்னர்கள் பயன்படுத்தியதைப் போன்ற மொழியையே இவர்களும் பயன்படுத்தினர்[32].

1993ஆம் ஆண்டு மிகிந்தலையின் வளர்ச்சிக்கு சிகரம் வைத்த ஆண்டாகும். அந்த ஆண்டுதான் மிகுந்து ஜெயந்தி என்றழைக்கப்பட்ட கொண்டாட்டங்கள் நடந்தன. நினைவு நாணயங்கள் மற்றும் தபாற்தலைகள் உட்பட விரிவான விழாக்களுக்குப் பிரேமதாசா திட்டமிட்டார். அசோகாவைப்பற்றிச் சிறப்பு ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளும், மிகிந்தலை பற்றி ஆங்கிலத்திலும், சிங்களத்திலும் எளிமையான புத்தகங்களை வெளியிடவும் திட்டமிட்டிருந்தார். சாஞ்சியிலுள்ள ஸ்தூபத்தைப் போன்ற ஒன்றை மிகிந்தலை "புதிய நகர்" மத்தியிற் குறியீடாக எழுப்பவும், மகிந்தலை, கபிலவஸ்து மற்றும் பல பகுதிகளிற் கிடைத்த எச்சங்களை நிரந்தரமாக வைக்க ஒரு அருங்காட்சியகமும், அதன் எதிரிலேயே நாடாளுமன்றக் கட்டடத்தின் மாதிரியையும் கட்டத் திட்டமிட்டிருந்தார். இதன்மூலம் சாஞ்சியிலிருந்து புறப்பட்ட மகிந்தவிற்கும் தலைநகரிலிருந்து நவீன இலங்கையை ஆளும் பிரேமதாசாவிற்கும் இடையில் ஒரு பாரம்பரியத் தொடர்ச்சியைக் காட்ட முயற்சித்தார். 84,000 விளக்குகளுடனான பூசை, சில் பிரசாரம் உட்பட ஏராளமான சிறப்பு வழிபாடுகளும் திட்டமிடப்பட்டன. எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக 1993இல் பிரேமதாசாவின் ஹம் உதாவா விழா மிகிந்தலையில் நடக்க இருந்தது. இது இலங்கையின் கிராமங்கள் நவீனமயமானதைக் கொண்டாடும் விழாவாகும். இது பொசனுக்குப் போட்டியான ஒரு தமாஷா ஆகும். ஹம் உதாவா பிரேமதாசாவின் பிறந்த நாள் அன்று கொண்டாடப்பட்டது. அந்த வருடம் அவர் பிறந்த நாள் அதற்கு வசதியாக ஜூன் (பொசன்) மாதத்தில் வந்தது.

ஆனால் மிகிந்தலைக்கு அந்த வாய்ப்பு வரவேயில்லை. 1993ஆம் ஆண்டு மே மாதம் முதல் தேதியன்று, பொசனுக்கு ஒரு மாதம் முன்பு, ரணசிங்க பிரேமதாசா படுகொலை செய்யப்பட்டார். நான் இலங்கையிற் சந்தித்தவர்களிலேயே மிகிந்தலை "புதிய நகர்" பகுதியில் வாழ்ந்தவர்கள் (கடைக்காரர்கள், ஓட்டுனர்கள், தபால் அலுவலக அதிகாரிகள், சுற்றுலாத் துறையினர், சாஞ்சி ஸ்தூபத்தின் மாதிரியிற் கட்டப்பட்ட ஸ்தூபத்தில் சுத்தம் செய்யும்வேலை செய்பவர்கள்) மட்டுமே அவரது படுகொலைக்காக உண்மையாகவே வருந்தியவர்கள்.

பிரேமதாசாவின் பக்தி வெறியானது அவரது எதிர்ப்பாளர்களை ஒடுக்குவதில் அவர் காட்டிய வெறிக்கு இணையானது ஆகும். ஹெம் உதாவ ரத்து செய்யப்பட்டது. சாஞ்சி ஸ்தூபா வெறும் கூடாக நிற்கிறது. நாடாளுமன்றக் கட்டடம் முடிக்கப்படவில்லை. நினைவு நாணயங்கள் வெளியிடப்படவில்லை. ஆனால் பொசன் விழா தொடர்ந்தது. பிரேமதாச நடத்த இருந்த வழிபாடுகள் அனைத்தும் அவரது அமைச்சரவை சகாக்களால் நடத்தப்பட்டன. அனுராதபுரம் – மிகிந்தலை ரயிற் பாதையையும், மிகிந்தலையில் சர்வதேச புத்த தியான மையத்தையும், புதிய மணிக் கூண்டையும் திறந்துவைக்கும் விழாவின்போது மதத்திற் பிரேமதாச காட்டிய ஈடுபாட்டைத் தொடரப்போவதாக உறுதி எடுத்துக்கொண்டார். எதிர்காலத்திற் பிரதமராகவிருந்த ரணில் விக்கிரமசிங்க இரண்டாம் நாளன்று மின் ஆழியைத் தட்டி விளக்கேற்றினார். சுற்றுலா மற்றும் கிராமப்புறத் தொழிற்றுறை அமைச்சர் மகிந்தலையில் "மிகிந்தலை விடுதி மற்றும் தொழிற்சாலையைத்" திறப்பதாக அறிவித்தார். இந்த உணர்வுரீதியில் சிந்திக்கப்படாமல் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட விஷயங்கள் அனைத்தும் பிரேமதாசாவின் காலகட்டத்தில் கருங்கற் பலகைகளிற் பொறிக்கப்பட்டன. கல்வெட்டுக் களால் நிரம்பிய அந்த நகரத்திற் சேர்க்கப்பட்ட இறுதிக் கல்வெட்டுகள் இவையே.

அடுத்த ஜனாதிபதியாகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டுப் பதவியேற்க இருந்த வேளையில் ஜனாதிபதியாக இருந்த டி.பி.விஜயதுங்க 1994 ஆம் ஆண்டு பொசனுக்கு மிகிந்தலைக்கு வந்தார். அரசாங்கம் சிறப்பு நிகழ்ச்சிகளை ஏற்பாடு செய்திருந்தது. ஆனால் ஜனாதிபதி எந்த வழிபாட்டிலும் கலந்துகொள்ளவில்லை. தனது சொற்பொழிவிற்கு ஒரு சில நிமிடங்கள் இருக்கும்போது மாடா மலுவா வந்து சேர்ந்தார். மாடா மலுவா இதற்கெனவே ஜெயவர்தனாவாற் கட்டப்பட்டிருந்தது. பேசி முடித்ததும் அங்கிருந்து அவர் புறப்பட்டுவிட்டார். முடிக்கப்படாமல் விடப்பட்டிருந்த திட்டங்கள்பற்றி ஒரு வார்த்தைகூடப் பேசவில்லை. இவருக்கு அடுத்து ஜனாதிபதியாகப் பொறுப்பேற்ற சந்திரிகா பண்டாரநாயக்க குமாரதுங்க (1994 தன் தாயைப் போலவே, 1995ஆம் ஆண்டின் பொசன் விழாவிற்குச் செல்லவில்லை. இவர் முன்னாள் பிரதமர்களான எஸ். டபிள்யூ. ஆர். டீ. பண்டாரநாயக்க மற்றும் சிறிமாவோ பண்டாரநாயகாவின் மகளாவார்).

கடந்த காலத்தைப் போலவே (1950கள், 1963–65, 1970–77) 1995லும் பெரும் தலைவர்கள் யாரும் பொசனில் கலந்து கொள்ளவில்லை. பெரும் தலைவர்கள் யாரும் இல்லாமலேயே அடிமட்ட அறங்காவலர்கள், புத்தபிக்குகள், விற்பனைத் திணைக்களம், போக்குவரத்துத்துறை, பல்வேறு பெயர்களில் இயங்கிய கலாசார மற்றும் சமயத்துறை அமைச்சகங்கள், தொல்பொருள் ஆய்வுத்துறை, காவற்றுறை, இராணுவம் மற்றும் பாதுகாப்புத் துறை அமைச்சகம், இலங்கை ஒலிபரப்புத்துறை ஆகியவற்றைச் சேர்ந்த சிறு அதிகாரிகளும் அனுராதபுரம் மற்றும் மிகிந்தலையைச் சேர்ந்த உள்ளூர் அரசு அதிகாரிகளும், அசோசியேட்டட் நியூஸ்பேப்பர்ஸ் ஆப் சிலோன் லிமிட்டெட்டும் (S.L.F.Pயால் தேசியமயமாக்கப்பட்டட லேக்ஹவுஸ்) கலந்து கொண்டனர். நிதியுதவி அளித்தல், விளம்பரம் செய்தல் ஆகியவற்றில் ஈடுபட்டிருந்த இந்த அதிகாரப்பூர்வக் கூட்டானது சவுக்யதான (மருத்துவம்) குழுமம், சாரணர்கள், Y.M.B.A, அனைத்து இலங்கை புத்திஸ்ட் காங்கிரஸ், அனைத்து இலங்கை பௌத்தப் பெண்கள் சங்கம், மகாபோதி சங்கம் ஆகிய பொது அமைப்புகள் மற்றும் அறக்கட்டளை நிறுவனங்களால் வலுப்பெற்றது. பொசனில் சந்திரிகா கலந்து கொள்கிறாரா இல்லையா என்பதைப் பொறுத்ததல்லாமல் இது நிகழ்ந்தது. இதில் வர்த்தகர்களும் மிகிந்தலை உச்சியுடன் தங்களுக்குள்ள உறவின் அடிப்படையில் தகுதி பிரிக்கப்பட்டுக் கலந்து கொண்டனர்.[33] இவ்வாறு தனியார் மற்றும் பொதுநிறுவனங்களும் இணைந்து கட்டமைக்கப்பட்ட சிக்கலான அமைப்பானது, இந்த நவீன விழாவிற்கு அதற்கேயுரிய தன்மையை அளித்தது. 1950களிற் பொசன் விழா நடக்க ஆரம்பித்ததிலிருந்து ஒவ்வொரு வருடமும் இதன் பிரபல்யம் அதிகரித்ததானது இந்தத் தனியார் மற்றும் பொது அமைப்புக்களின் கூட்டணியின் விளைவே ஆகும். 1994ஆம் ஆண்டு பொசன் விழாவின் மூன்று நாளில் சுமார் ஐந்து லட்சத்திலிருந்து, இருபத்தைந்து இலட்சம் யாத்திரிகர்கள் மிகிந்தலைக்கு வருகை புரிந்தனர். இது இலங்கையின் மொத்த மக்கள் தொகையில் மூன்று சதவீதத்திலிருந்து பதினாறு சதவீதம் வரையிலாகும்.

தேசியவாதி மகிந்தவும் நவீன இலங்கையும்

கடந்த நாற்பதாண்டுகளில், பத்திரிகைகளின் சிறப்பு இணைப்புகள், பக்திப் பாடல்கள், ஜனாதிபதி பேச்சுக்கள் ஆகியவற்றின் ஊடே தேசியவாதி மகிந்த பற்றிய சித்திரம் ஒன்று உருவாகியுள்ளது. கோயிற் பிரசாரகரோ, சமயப் பரப்பாளரோ, உள்ளூர் மொழியான சிங்களத்திற் பேசவில்லை. தேசியவாதி மகிந்ததான் சிங்களத்திற் பேசினார். ஏனெனில், அவர் சிங்கள பௌத்த அரசாங்கத்தின் இறையாண்மையை ஆதரிக்கிறார். அவர் பௌத்தத்தை இலங்கையின் தேசிய மதமாகக் காண்கிறார் (1972இற்றான் அது தேசிய மதமாக அறிவிக்கப்பட்டது). பௌத்தம் அல்லாத மதங்களுக்கு (1950 மற்றும் 60களிற் கிறிஸ்துவத்திற்கு எதிராக) எதிராகவும், சிங்களம் அல்லாத மொழி பேசுபவர்களுக்கு எதிராகவும் (1980 களிலிருந்தும் தமிழர்களுக்கு எதிராக, அவர்கள் அர்ஹந்தின் அகிம்சைப் போதனையை ஏற்க (கேட்க) தவறியமைக்காகக் கடிந்து கொள்ளப்பட்டனர்) பேசுவதற்கு அவர் பயன்பட்டார். நாடு எதிர்நோக்கும் உண்மையான மற்றும் உணரப்படுகிற ஆபத்தான தருணங்களுக்கானவராகவும் (பண்டாரநாயக்காவின் ஆட்சியின்போது இருந்த பற்றாக் குறையின்போது காட்டப்பட்ட பேராசை, ஜெயவர்த்தன – பிரேமதாச ஆட்சிக் காலத்தின்போது காட்டப்பட்ட பேராசை, ஜெயவர்த்தன – பிரேமதாச ஆட்சிக்காலத்தின்போது வரைமுறையற்ற முதலாளியச் சுரண்டல், 1971, 1987–89 கால காட்டங்களில் ஜே.வி.பி. நடத்திய வன்முறை) என்பனவற்றில் அவர் இருக்கிறார். ஆனால் தேசியவாதி மகிந்தவின் தேசத்திற்கான கடப்பாடானது அரசியல் சார்ந்தது மட்டுமல்ல. அவர் தேச வளர்ச்சியை வெளிப்படையாக இல்லாவிட்டாலும், இலங்கையின் புரோமத்தீஸ் என்ற வகையிலும் (வளர்ச்சியடைந்த கலாசாரத்தையும், தொழில்நுட்பத்தையும் வழங்கியவர்) மிகிந்தலையில் நடக்கும் பொசன் விழாவிலும் அதனுடன் இணைந்த ஹெம் உதாவ சொல்லாடலுக்கும் உட்பட்ட சூழலிலும் அதனை ஆதரிக்கிறார். தேசியவாதி மகிந்த, நவீன சிங்கள பௌத்த தேசத்தின் ஆதரவாளர். இதன் தன்மையானது கலவரத்தின்போது எந்த ஆபத்தை தேசம் எதிர்கொள்கிற சந்தர்ப்பத்திற்கு ஏற்பவும், அமைதியான காலகட்டத்தில் தேசம் வளர்ச்சிப் பணிகளில் ஈடுபட்டிருக்கும் சந்தர்ப்பத்திற்கும் ஏற்ப அது மாறுகிறது.

தேசியவாதி மகிந்தவின் குணங்களானது பேரரசின் தூதுவர் மகிந்த உட்பட அவருக்கு முன்பிருந்த மகிந்தாக்களின் தனிச்சிறப்பான குணங்களைப் போலவே அற்புதமாகச் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளது. இந்தச் சித்தரிப்பு, சித்தாந்த ரீதியாக இல்லாவிட்டாலும் பழங்காலக் கதையான தேவனம்பியதீசன் மற்றும் மான் கடவுள் பற்றி எல்லா விவரங்களும் அடங்கிய விளக்கங்களாகத் தரப்பட்டுள்ளது. இதுவரையிலான எல்லா அர்ஹந்த் மகிந்த பற்றிய பிரதிகளும் (பனுவல்களும்) இதில் அடங்கும். ஆகவே, தேசியவாதி மகிந்தவின் உண்மையான பங்களிப்பானது, அவரது தோற்றம் பற்றிய கதையைத் திரும்பத் திரும்பச் சொல்வதன்மூலம் செய்யப்படுகிறது. இது அந்தந்தக் காலகட்டத்திற்கே உரிய பிரச்சனைகள் மற்றும் அக்கறை ஆகியவற்றை நேரடியாகவோ, மறைமுகமாகவோ உணர்த்தும் வண்ணம் சோடனை செய்யப்பட்டுச் சொல்லப்படுகிறது.

ஆனால், தேசியவாதி மகிந்தவின் செயற்பாடுகளை இவருக்கு முந்தைய மகிந்தாக்களின் பின்புலத்தில் வைத்துப் பார்க்கின்றபோது, மிகவும் தனித்துவம் கொண்டு விளங்குகிறது. நவீன தேசம் என்ற தோற்றத்தில் இலங்கைக்கான இவரது ஆதரவு, தேசிய மொழியாகச் சிங்களத்திற்கு ஆதரவு, தேசிய மதமாகப் பௌத்தத்திற்கு ஆதரவு, "வளர்ச்சி" யை அதன் பல்வேறு அர்த்தங்களுடன் ஆதரிப்பது என மகிந்தவின் இந்தப் புதிய அவதாரமானது பிரச்சனைக்குரிய ஒன்றாக உள்ளது. சுருக்கமாகச் சொல்வதனால், சிங்களப் பௌத்த தேசியம் என்ற கருத்தாக்கத்தில் உள்ள முரண்பாடுகளின் வெளிப்பாடாக (உருவமாக) தேசியவாதி மகிந்த உள்ளார். ஏனெனில், நாட்டின் குடிமக்கள் அனைவரும் சிங்கள பௌத்தர்கள் அல்ல. மேலும் இருபதாம் நூற்றாண்டில் நாட்டின் வளர்ச்சியானது அதன் இரு வடிவங்களிலுமே (முதலாளிய மற்றும் சோசலிச) சிங்கள பௌத்த பாரம்பரியத்தில் வேர் கொண்டிருக்கவோ, அல்லது அதனுடன் ஒத்துப் போகக்கூடியதாகவோ இல்லை. சிங்கள மொழிக்கு அளிக்கப்படும் (முக்கியத்துவம் சிங்கள பேசும் கிறிஸ்தவர்களையும். முஸ்லீம்களையும் அரவணைத்துச் செல்லக்கூடும். ஆனால் தேசியவாதி மகிந்தவோ, அவரால் உருவாக்கப்பட்டதாகக் கருதப்படும் சிங்கள, பௌத்த தேசமோ, தமிழ் பேசும் கிறிஸ்தவர்கள், முஸ்லீம்கள் மற்றும் இந்துக்களுக்கான மாதிரியாக இருக்க முடியாது. தொழிற்றுறை வளர்ச்சியானது பௌத்த பிரிவின் செயலாகக் காட்டப்பட்டாலும் (ஜெயவர்த்தன மற்றும் பிரேமதாசா ஆட்சிகளின்போது இவ்வாறுகாட்ட அடிக்கடி முயற்சி செய்யப்பட்டதைப்போல) கலப்பில்லாத சிங்களம், ஐ.நா.வின் தொழில்நுட்பம், அறிவியல். ஆராய்ச்சி மற்றும் தூதாண்மை ஆகியவற்றை தன்னுள் கொண்டிருப்பது எப்படி எளிதில்லையோ, அதுபோலவே தொழிற்றுறை வளர்ச்சியின் நுகர்வோர் கலாசாரமானது பௌத்த விழுமியங்களுடன் ஒத்துப்போக இயலாதது.

இலங்கைத் தமிழர்களைப் பொசனுக்குள்ளோ அல்லது அது காட்டும் தேசத்திற்குள்ளோ கொண்டுவர எந்த முயற்சிகளும் செய்யப்படவில்லை என்பதல்ல இதன் அர்த்தம். 1950களிலும் 1960களிலும் பொசனின்போது வெளியிடப்படும் பத்திரிகைகளின் சிறப்பு இணைப்புகளில் தென்னிந்தியத் தமிழ் கலாசாரத்திற்கான பௌத்தத்தின் பங்களிப்புப் பற்றியும்[34], தேவனம்பியதீசன் தனது 40,000 பேர்கொண்ட பரிவாரத்தோடு மதம் மாறியபோது

உடனிருந்ததாக நம்பப்படுகிற தமிழர்கள் பற்றியும்[35] கட்டுரைகள் வெளியிடப்பட்டன. அசாதாரணமான அளவில், 1950 இல் யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்த மகாபோதி சபை பொசன் ஊர்வலங்களை நடத்தியது. அதில் மகிந்தவின் உருவமானது "அலங்கரிக்கப்பட்ட தேரில் வைக்கப்பட்டு யாழ்ப்பாணத்தின் முக்கிய வீதிகள் வழியாக எடுத்து செல்லப்பட்டு இரவில் கோயிலுக்குள் மீண்டும் கொண்டுவரப்பட்டது.[36] யாழ்ப்பாணத்தின் நகரத் தலைவரான (மேயர்) தி. சி. பொன்னம்பலம் மகிந்தவின் சிலையை நாகாவிகாரையில் திறந்து வைப்பதற்கு அந்த வருடம் ஒப்புக்கொண்டார். அர்ஹந்த மகிந்தவின் சகோதரி சங்கமித்திரை (சங்கமித்தாதேவி) மௌரியப் பேரரசர் அசோகர் கொடுத்தனுப்பிய போதிமரக் கன்றை எடுத்துக்கொண்டு அனுராதபுரத்திற்குப் போகும்போது யாழ்ப்பாணம் வழியாகத்தான் சென்றார் என்று தனது பேச்சிற் பொன்னம்பலம் குறிப்பிட்டார். மகாபோதி சபையின் யாழ்ப்பாணக் கிளையின் தலைவரான உபாலி குணரத்னே பேசும்போது, "சிங்களவரல்லாத, பௌத்தரல்லாத ஒருவரை இந்தச் சடங்கை நடத்தும்படி யாழ்ப்பாணப் பௌத்தர்கள் கேட்டுக் கொண்டதிலிருந்தே அவர் மீது அவர்கள் எத்தகைய மரியாதையை வைத்திருக்கிறார்கள் என்பதைக் காட்டுகிறது என்று குறிப்பிட்டார். இன்று மத உணர்வுகளைப் புண்படுத்தக்கூடிய பேச்சாக இது இருந்தாலும், அதன் பின்புலத்தில் வைத்துப் பார்க்கிறபோது குற்றமற்ற, தமிழ் நகரத் தலைவரைப் பாராட்டிச் சொல்லப்பட்ட வார்த்தைகளே அவை. நகரத் தலைவரின் பேச்சை அவரது சிரித்த வண்ணம் உள்ள புகைப்படத்துடன் பத்திரிகைகள் பிரசுரித்தன.

யாழ்ப்பாணத்திற் பொசன் விழா என்பது எவ்வளவு விநோதமானதாகத் தோன்றினாலும், இதுவே 40 வருடங்களுக்குப் பிறகு யாழ்ப்பாணத்தில் நடந்திருந்தால் அந்த "அலங்கரிக்கப்பட்ட தேருக்கும், நகரத் தலைவருக்கும் என்ன நடந்திருக்கும் என்று சொல்லவே தேவையில்லை – 1950இற் புதிதாக பிறந்திருந்த (உருவாகத் தொடங்கியிருந்த) தேசத்தின் பின்புலத்தில் இதை வைத்துப் பார்க்கிறபோது யாழ்ப்பாணத்தில் வசித்துக் கொண்டிருந்த சிங்கள பௌத்தர்கள் தங்களது தமிழ்ச் சகோதரர்கள் மகிந்தவின் புகழ் வெள்ளத்தால் மூழ்கடிக்கப்பட்டுவிடுவார்கள் என்று எதிர்பார்த்திருக்கக் கூடியது நம்பத் தகுந்ததே. ஏனெனில், தேசியவாதி மகிந்த மொத்தத் தேசத்திற்குமான தலைமைத் துறவியாவார். இது மகாபோதி சபையின் நோக்கங்களைப் பொறுத்தவரை சிங்களம் பேசாத, பௌத்தரல்லாத குடிமக்கள் அனைவருக்கும் பொருத்தமானதும், ஏற்புடையதுமாகும். யாழ்ப்பாண மகாபோதி சபைக் கிளையானது சமயப் பரப்பாளர் மகிந்தவின் பணியான சிங்கள பௌத்தத்தைப் பேணிக்காப்பது, பௌத்த மதத்தைச் சேராத குடிமக்களைப் பௌத்தத்திற்கு மாற்றுவது ஆகியவற்றில் ஈடுபட்டிருந்தது. 1950கள் 1960கள் காலகட்டத்தில் இதேபொன்ற செயற்பாடுகள் தமிழர்கள் அதிகம் வசித்த பகுதிகளில் நடந்துவந்தன. அம்பாறை, மட்டக்களப்பு, திரிகோணமலை, காங்கேசந்துறை, நாகதீவு, மற்றும் நல்லூர் உட்பட வடக்கு மற்றும் கிழக்குப் பகுதிகளில் இருந்த நகரங்களில் அங்கிருந்த சிங்கள மக்களால் மகிந்த ஊர்வலங்கள் தமிழர்களைக் கவர நடாத்தப்பட்டன. இதேபோல, இவை இந்தியத் தமிழர்களைக் கவர மலை நகரங்களிலும் நடாத்தப்பட்டன. நாவலபிட்டியா மற்றும் நிவிடிகால போன்ற மலை நகரங்களில் இவை நடாத்தப்பட்டன. 1982ஆம் ஆண்டுவரை கூடத் தேசிய வானொலியில் பொசன் சொற்பொழிவுகள் தமிழில் நடத்தப்பட்டன.

தமிழர்களைக் "கவருவதற்கான" இந்தச் செயலைச் சந்தேகத்திற்கிடமில்லாமல் இருவழிகளில் அர்த்தப்படுத்தலாம். இந்த மகிந்த ஊர்வலங்கள் எவ்வளவு நல்ல நோக்கத்தைக் கொண்டிருந்தபோதிலும், இவை யாழ்ப்பாண நகரத் தலைவருக்கு மகாபோதி சபையால் அளிக்கப்பட்ட பாராட்டில் இருந்ததைப் போன்ற இருபுறமும் கூர்மையான கத்தியைப் போன்ற தன்மையைக் கொண்டிருந்தது. தமிழர்கள் அதிகம் வசித்த பகுதிகளில் நடந்த மகிந்த ஊர்வலங்கள் அவர்களைப் பெரிய தேசம் என்ற கட்டமைப்பிற்குள் இழுத்தது. (இது போன்ற ஊர்வலங்கள் சிங்களப் பகுதிகளில் பல பத்தாண்டுகளாக நடந்துவருகிறது). ஆனால், இதுபோன்ற ஊர்வலங்கள் சிங்களப் பகுதிகளிற் பௌத்த மதத்தைச் சாராத அரசியல் அதிகாரத்திற்கு எதிரான பௌத்த செயற்பாடாக ஓரளவிற்கேனும் இருந்தது. சிங்கள பௌத்தர்களின் எதிரியும், சூழலும் புதியனவாக இருந்த போதிலும், அந்த உணர்வே அதில் இருந்திருக்கக் கூடும். தமிழர்கள் அதிகம் வாழும் வீதிகளில் மகிந்தவை ஊர்வலமாக எடுத்துச் சென்றதானது, அதன் நல்ல அம்சத்தில் (நோக்கில்) மனித மேன்மையைப் பற்றிய சிங்கள பௌத்தத் தராதரமானதாயினும், அது அதன் அனைத்துச் சாத்தியமான போட்டியாளர் களுக்கும் எதிராக அதனை நிறுத்தியது. அதன் மோசமான அம்சத்தில் அது புதிய ஒழுங்கைப் பற்றி வெளிப்படையான, அதன் முன்னேற்றத்தாற் பாதிக்கப்பட இருந்தவர்களுக்குக் காட்டப்பட்ட செய்கை ஆகும்.

1950களின் இறுதியிற் பொசன் விழாக்களின்போது வெளியான பேச்சுக்களின் (சொல்லாடல்களின்) வெளிச்சத்திற் பார்கின்றபோது, தமிழர் பகுதிகளில் நடாத்தப்பட்ட மகிந்த ஊர்வலங்கள் குற்றமற்ற ஒன்றாகத் தோன்றவில்லை. கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த இந்த மடாலயம் 13ஆம் நூற்றாண்டு வரை, 1600 ஆண்டுகளாகப் புத்த சாசனவிற்கு ஏற்பட்ட ஏற்ற இறக்கங்களுக்கிடையே செழித்து வளர்ந்தது. 13ஆவது நூற்றாண்டில் தமிழர்கள் இந்த நினைவுச் சின்னங்களிலிருந்து (மிகிந்தலையைச் சேர்ந்த) செல்வங்களைக் கொள்ளையடித்து சென்றனர்.[37] "தமிழர்கள் மீதான தாக்குதல் இவ்வாறு வெளிப்படையாக இல்லாத சந்தர்ப்பங்களிற் கூட மகிந்தவின் சிறப்புவாய்ந்த முக்கியத்துவம் பற்றிச் சொல்லப்படுகின்ற விஷயங்களிற் பல கலாசாரங்களைக் கொண்ட தேசத்தை, ஒற்றைத் தன்மைகொண்ட கலாசாரமாக மாற்றுவதற்கான முயற்சிகள் நிரம்பி (ஊடுருவி) இருந்தன. தேசியவாதி மகிந்தவைப் பற்றிய ஜனாதிபதியின் பேச்சுக்களும், ஊடகங்களின் கட்டுரைகளும் ஒற்றுமையை வலியுறுத்தினாலும், மகிந்தவின் தனித்துவமிக்க பங்களிப்பே – சிங்கள பௌத்த கலாசாரத்திற்கான பங்களிப்பு என இதிற் போற்றப்பட்டு ஆதரிக்கப்பட்டது. மகிந்த தமிழர்களை வெளிப்படையாகக் கண்டனஞ் செய்யவில்லை. அவர், உள்நாட்டுப் போரின்போதுகூட, பௌத்த விழுமியங்களைப் பற்றியும், அகிம்சையைப் பற்றியுமே பேசுகிறார்.

இதேபோல, நாட்டின் "நவீனமயமாக்கல்" விஷயத்திலும் மகிந்தவை எளிதாகப் பொருத்துவதற்கான முயற்சிகள் செய்யப்பட்டன. ஆனால், இது பிரச்சனைகள் நிரம்பிய முயற்சியாக இருக்கிறது. நாட்டிற்கு உயர்ந்த கலாசாரத்தைக் கொண்டுவந்த புரோமீத்தியஸ் மகிந்தவின் வளர்ச்சியுடன் ஓர் இயல்பான நல்லறவு கொண்டிருந்தாலும், தேசிய வளர்ச்சிக்கு

மகிந்தவையும் ஆதரவாகக் காட்டுவதிற் பொசன் சொல்லாடல்களுக்குப் பிரச்சனை இல்லாது இருந்தாலும்கூட, கடந்தகால பௌத்த கலை, இலக்கியத்திற்கும், இன்றைய பூச்சி கொல்லி மருந்துகளுக்கும், குபோட்டோ உழவு இயந்திரங்களுக்கும் இடையில் மிகப்பெரும் இடைவெளி இருந்தது. நவீனமயமாதல் (மேற்கத்தியமயமாதல்) நாட்டின் சாரம்சமாக இருக்குமெனில், இலங்கைக்கான மகிந்தவின் பங்களிப்பானது அதன் தனித்துவத்தை இழந்து விடுகிறது என்பதைப் பிரதீப் ஜெகநாதன் தான் எனக்குச் சுட்டிக்காட்டினார். தேசியவாதி மகிந்த பற்றிய பேச்சுக்களின் மூலமும், பத்திரிகைக் கட்டுரைகளின் மூலமும் நாட்டின் சார்பாக முதலாளித்துவத்தின் நுகர்வோர் கலாசாரத்தைக் கண்டித்து வருகிறார். இந்த நுகர்வோர் மயமான முதலாளித்துவம்தான் மகிந்தவை ஆதரிக்கிறது. ஆகவே மகிந்தவிற்கும் நவீனமயமாக்கலுக்குமான உறவானது உறுதியற்ற ஒன்றாக உள்ளது.

1977 U.N.P வருவதற்கு முன்பு பத்திரிகைச் சிறப்பு இணைப்புக்களில் மகிந்தவை இணைப்பதற்கான முயற்சிகளை விளம்பரதாரர்கள் மேற்கொள்ளவில்லை. பொசன் சிறப்பு இணைப்பில் அந்த விளம்பரம் வெளியிடப்பட்டதானது துணிவான ஒரு செயல் ஆகும். 1977க்குப் பிறகு ஆக்ரோஷமான முதலாளித்துவ நடைமுறையானது, இலங்கையின் பெரும் தனியார் நிறுவனங்கள், அதிலும் குறிப்பாகப் பிரேமதாசாவின் மிகிந்தலை அலோகா டிரஸ்ட்டுடன் தொடர்புகொண்ட நிறுவனங்கள் பொசன் விளம்பரங்களிற் பொசன் படங்களை முக்கியத்தவத்துடன் வெளியிட்டன. ஆனால், இவை இன்னமும்கூட மகிந்தவை ஒரு விற்பனையாளர் என்ற நிலைக்குத் தரம் தாழ்த்திவிடவில்லை.

ஒரு குறியீடு என்ற அளவில் வளர்ச்சிப்பணித் திட்டங்களும், ஹெம் உதாவ கொண்டாட்டங்களும் பக்கம் பக்கமாக ஒரே நேரத்தில் நிறைவேற்றப்பட்டன. 1991இல் மிகிந்தலையில் இருக்கும் அம்பாஸ்தல ஸ்தூபி போன்ற ஒன்றைக் கும்பிருப்பிட்டியாவிற் ஹெம் உதாவவின்போது பிரேமதாசா கட்டினார்.

1993 இல் மிகிந்தலையில் நடந்த பொசனுடன் சேர்த்து ஹெம் உதாவ கொண்டாடப்பட இருந்தது. ஆனால், இங்கேயும் கூட ஹெம் உதாவவின் ஆதரவாளராக மகிந்த காட்டப்படவே இல்லை. அவர் தனியாக, மேற்கத்தியமயத்தை (நாட்டின் தனித்தன்மையின் இழப்பை) ஈடுகட்டும் விதமாக நாட்டின் தனித்தன்மையாக (தனித்துவமாக) விளங்கும் மதப் பாரம்பரியத்தின் ஆதரவாளராக விளங்கினார்.

பின்னுரை: அரசியற் சொல்லாடல்களின் எல்லை

1994இல் லேக் ஹவுஸில் இருந்த என்னுடைய நண்பர்கள் மாடா மலுவா நிகழ்ச்சியில் ஜனாதிபதி டி. பி. விஜயதுங்க பேசியபோது, என்னை மேடையில் அமர அழைத்தார்கள். உடாமலுவாவில் இருந்த நன்கொடை நிலையத்தில் இளம் புத்த பிக்குகளுடன் நான் பேசிக்கொண்டிருந்தேன். நேரமோ கடந்து கொண்டிருந்தது. இன்னும் அரைமணி நேரத்திற்குள் மேடைக்குச் செல்லவேண்டும் என்று உணர்ந்த நான், இரண்டிற்கும் இடையில் இருந்த 1000 அடி படிக்கட்டுகளில் இறங்க ஆரம்பித்தேன். மலைமீது ஏறிக் கொண்டிருந்த

கூட்டமானது நான் செல்வதைச் சாத்தியமற்றதாக்கி விட்டது. நான் மேடைக்குச் செல்வதற்குள் ஆயுதமேந்திய காவலர்கள் மேடைக்குச் செல்லும் வழியை மூடிவிட்டனர். மலைக்குச் செல்லும் பாதையில் ஒரு முக்கியமான சந்திப்பில் நின்றுகொண்டு பேச்சை கேட்க முற்பட்டேன். அவரது (ஜனாதிபதி) பேச்சானது ஒலிபெருக்கிகள் வழியாக ஒலிபரப்பப்பட்ட போதிலும், யாத்திரிகர்கள் எழுப்பிய கூச்சலால் அதனைக் கேட்க முடியவில்லை. மேடைக்குச் சென்றிருந்தால் கிடைத்திருக்க முடியாத ஒரு பார்வை இதனால் எனக்குக் கிடைத்தது. இது அரசியற் சொல்லாடல்களின் எல்லையைப் பற்றிய பார்வையாகும். நான் இறங்கிச் செல்வதை சாத்தியமற்றதாக்கிய யாத்திரிகர்கள் ஜனாதிபதியை விட்டு விலகிச் சென்று கொண்டிருந்தனர். என்னைத் தாண்டிச்சென்றுகொண்டிருந்த யாத்திரிகர்களின் அக்கறையின்மை எனக்கு உறைத்தது. மேடைக்கு அருகில் நின்று கொண்டிருந்த ஒரு சிலர்தான் பேச்சைச் கேட்டுக்கொண்டிருந்தனர். அதிலும் பலர் சாதாரண உடையில் இருந்த காவற்றுறை அதிகாரிகள் என்பதை அறிந்தேன் (அவர்கள் ஒருவர் பின் ஒருவராக என்னிடம் வந்து கமராவை வைத்துக்கொண்டு, இங்கு என்ன செய்து கொண்டிருக்கிறேன் என்பதைக் கேட்டனர்). யாத்திரிகர்களிடமிருந்து வந்த கருத்துக்கள் ஆச்சர்யத்தையோ, மரியாதை யையோ வெளிப்படுத்துவதாக இல்லை. அவர்கள், பொசனின்போது, குறிப்பாக மக்கள் கூட்டம் அதிகமாக இருக்கும் சந்தர்ப்பத்தில், மிகிந்தலைப் பீடபூமியின் பெரும்பகுதியை இப்படி தான் பேசுவதற்காக ஜனாதிபதி வளைத்துக் கொள்வதால் ஏற்படும் இடைஞ்சல் ஏற்படுவதாகக் குறைகூறிக் கொண்டிருந்தனர். இது கூட்ட நெரிசலை மேலும் நெரிசல் மிகுந்ததாக்கியது.

பெருமளவிலான குடிமக்கள் தங்கள் வீடுகளிலோ அல்லது மிகிந்தலையிலோ மிகவும் ஈடுபாட்டுடன் பொசனிற் பங்கேற்கின்றனர். எனவே, அரசியல்வாதிகள் பொசனை அரசியல் பேசுவதற்கான ஓர்அற்புதமான வாய்ப்பாகக் கருதுகின்றனர். என்னுடைய கள ஆய்வு காட்டுவது என்னவெனில, அங்கு வருகின்ற யாத்திரிகர்களுக்கு இருக்கக்கூடிய பல நோக்கங்களில் அரசியற் பேச்சைக் கேட்பது கடைசியான ஒன்றாகத்தான் இருக்கிறது. யாத்திரிகர்கள் என்னிடம் கூறியபடி, பயணம் மற்றும் விழா தரும் மகிழ்ச்சியான அனுபவம், உடற்பயிற்சி, நினைவுப் பொருட்களை வாங்குவது, விழாவின் விளக்கு அலங்காரம் மற்றும் இசை, புண்ணியத்தைப் பெறுவது, மலைக்க வைக்கும் தொல்பொருட் சின்னங்களைக் காண்பது, புதிய நட்பிற்கான வாய்ப்பு, குடும்பம் மற்றும் கிராம உறவுகள், புண்ணிய பூமியிற் பௌத்தத்தின் எட்டுக் கோட்பாடுகளைக் காணக் கிடைக்கும் வாய்ப்பு ஆகியவைதான் அவர்கள் இங்கு வருவதற்கான நோக்கங்களாக இருக்கிறது. பண்டாரநாயக்கவின் ஆட்சியின்போதும், குமாரதுங்காவின் ஆட்சியின்போதும், தெளிவாக்கப்பட்டதுபோல், இந்த விழாவிற்கு அரசியல்வாதிகள் வராது இருப்பதானது அதற்கு எந்தக் குறைவையும் உருவாக்குவதில்லை.

பொசனுக்கு வரும் யாத்திரிகர்களாற் பேசப்படுகிற "அதிகார பூர்வமான" பேச்சிலிருந்து எந்த முடிவையும் பெறுவது சாத்தியமல்ல என்பதும், அவர்களின் வேறுபட்ட குணங்களின் பிரகாரம் யார் இந்த "அதிகாரபூர்வமான" பேச்சுக்களை கேட்கிறார்கள் என்பதைக் கூறுவதும் சாத்தியமல்ல என்பதும், இதன்மூலம் பெறப்படும் பாடமாகும். இங்கு அரசியற் பேச்சு (சொல்லாடல்) புறக்கணிக்கப்படுகிறது. மகிந்த குறியீட்டைப் பயன்படுத்த நினைக்கும் அரசியற் முயற்சிகள் முற்றிலும் தவறான திசையிற் செலுத்தப்படுபவை என்று கூறுவதற்கில்லை. பொசனின் பிரபல்யமானது, மகிந்தவைத் தேசியக் குறியீடாகப் பயன்படுத்தவதற்கான ஒன்றாக ஆக்கியிருக்கிறது. பத்திரிகைக் கட்டுரைகள். வானொலி உரைகள், ஒலிபெருக்கிகள் ஆகியவை சிங்களப் பௌத்தர்கள் மகிந்தவை எப்படி புரிந்து கொள்கிறார்கள் என்பதை ஓரளவிற்கேனும் நிர்ணயிக்கிறது. உண்மையிற் சொல்லப்போனால் தனது பல்வேறு விதமான யாத்திரிகர்கள். மற்றும் பங்கேற்பாளர்களுடன் பல்வேறு வர்க்கங்களைச் சேர்ந்த சிங்கள பௌத்தர்கள் (ஆச்சர்யம் தரும் அளவிற்கு கிறிஸ்துவர்கள்) இதில் கூடுகிறார்கள். பொசன் விழாவானது அரசியற் சொல்லாடலாக இருந்தாலும், இல்லாவிட்டாலும் சிங்கள பௌத்த தேசிய நிகழ்ச்சியாக உள்ளது. இந்த பின்புலத்திற் பூர்தியோவின் கூற்றான பொதுநிலை....... உணர்வு பூர்வமாக மறு உருவாக்கம் செய்யப்படவில்லை எனில், உணர்வு பூர்வமற்ற நிலையில் மறு உற்பத்தி செய்யப்படுகின்றது என்பதை நினைவுபடுத்திக் கொள்வது முக்கியம்.

இக்கட்டுரையின் ஆங்கில வடிவம் : Pushing Poson: The Politics of a Buddhist Pilgrimage in Postcolonial Sri Lanka. In Roberts Michael eds) (1998).Sri Lanka. Collective Identities Revisited. Vol. II. Colombo: Marga Institute *வெளியீட்டில் இடம்பெற்றது.*

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. *இந்தக் கதை முதலில் இலங்கையின் புகழ்பெற்ற தீபவம்சம் (சுமார் கி.பி.303) மற்றும் மகாவம்சம் (சுமார் கி.பி.475) என்ற நூல்களிற் காணப்படுகிறது. இந்தக் கதைகளின் முக்கியமான அம்சங்கள் திரும்பத் திரும்ப வெவ்வேறு வார்த்தைகளிற் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. நவீன செய்தித் தாள்களிலும்கூட மீண்டும் மீண்டும் கூறப்படுகின்றது. இவ்வாறு கூறப்படுபவற்றில் அதிக வேறுபாடுகள் இல்லை. இந்தப் பிரதிகள் பற்றிய நவீன வரலாற்று ரீதியான வாசிப்பையும், அவற்றின் உற்பத்தி மற்றும் பயன்பாட்டின் சமூக வரலாற்று மறுகட்டமைப்பைப் பற்றியும் அறிய ரொனால்ட் இன்டென் அவர்களை ஆசிரியராகக்கொண்ட தெற்காசிய பிரதிகளின் ஆய்விற்கானபின் கீழைத்தேய அணுகுமுறைகள் என்ற புத்தகத்திலிருக்கும் (வெளியாகவுள்ளது) என்னுடைய "பௌத்த வரலாறு; இலங்கையின் பாலி வம்சங்கள்" கட்டுரையைப் பார்க்கவும்.*

2. *உதாரணமாக, டபிள்யூ. எஸ். கருணாரத்தின, "அனுராதபுரம் - இலங்கையில் / பௌத்தத்தின் பிறப்பிடம்," தி புத்திஸ்ட் xxviii, 1 (மே, 1957) பக். 72; " ... மக்களின் குணாதிசயத்தை வடிவமைத்த ஒரு மதத்தை இறைதூதர் மகிந்த இலங்கைக்கு அறிமுகப்படுத்தினார். இத்தீவின் கலை மற்றும் கட்டடக் கலையில் வளர்ச்சியை ஏற்படுத்தினார்." "பௌத்தமும் இலங்கையும்" தி புத்திஸ்ட XXViii, I (ஜூன், 1958) பக்.106; "இந்த இந்தியச் சிந்தனைகளின் வருகையானது மதம் மற்றும் ஆன்மீகத் தளங்களில் ஊக்குவிக்கப்பட்டன*

அல்லாமல் மௌரியர்களின் கலை, கட்டடக் கலை மற்றும் இலக்கிய சாதனைகளிலிருந்து ஆகச் சிறந்த பயன்களைத் தருவிக்க எல்லா முயற்சியும் மேற்கொள்ளப்பட்டதுன்," பார்க்க: "ஒரு தேசிய பாரம்பரியம்," சிலோன் டெய்லி நியூஸ், ஜூன் 20, 1959, பக்.6 "பொசன் இலங்கையில் உள்ள பௌத்தர்களுக்கு மிருந்த முக்கியத்துவம் வாய்ந்த நாள் மட்டுமல்ல... இந்த வருடாந்திர விழாவின்போது நினைவுகூரப்படும் அந்த நிகழ்வு இலங்கையின் வரலாற்றை மற்றும் பாரம்பரியத்தை மிக ஆழமாகப் பார்த்திருக்கிறது."

3. உதாரணமாக, ஜி.பி. மலலசேகரா, "பொசனின் முக்கியத்துவம்," தி புத்திஸ்ட் xxiii, 2 (ஜூலை, 1952), பக் 47 "பொசனின் பௌர்ணமி தினத்திற்கு முந்தைய நாளில், புத்தர் மறைந்து 236 வருடங்களுக்குப் பிறகு, இந்தத் தீவில் பௌத்தம் அதிகாரபூர்வ அங்கீகாரத்தைப் பெற்றது. அந்த நாளிலிருந்து இரண்டாயிரம் வருடங்களுக்கு, 1815 வரை, சிங்களவர்கள் தங்கள் சுதந்திரத்தை இழக்கும்வரை, பௌத்தமே இலங்கையின் அதிகாரபூர்வமான மதம்."

4. கண்டியிலும் அதைச் சுற்றியும் உள்ள பழம்பொருள் விற்பனையாளர்களிட மிருந்து மீட்ட 19ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த சில பனையோலைச் சுவடிகளை அடிப்படையாக வைத்து இவற்றைக் கூறுகின்றேன். இந்தப் புத்தகங்களில் - பெரும்பாலும் கோயிலில் உச்சாடனம் செய்யப்படுவதற்காகத் தயாரிக்கப்பட் வையாக இருக்கவேண்டும். மகிந்தவால் உபதேசிக்கப்பட்டதாக நம்பப்படும் போதனைகள் (புத்தருடையவை) தொடர்ந்து சேர்க்கப்பட்டு வந்தன. இலங்கைக்கு மகிந்த வருகை புரிந்ததைப் பற்றிய தலைப்பிடப்படாத மற்றும் அதிகம் அறியப்படாத ஒரு விவரணையானது மகிந்தவின் "கோயில் போதகர்" தன்மையை விளக்கும் ஒரு நல்ல உதாரணம்; இதில் முழுக்க முழுக்க மகிந்தவின் உபதேசங்கள் மட்டுமே தரப்பட்டுள்ளன. (அவர் அமர்ந்த இருக்கை, உபதேசத்திற்கும் முன்னரும் பின்னரும் அவர் செய்யும் வழக்கமான காரியங்கள், அவர் உபதேசிக்கும் குறிப்பிட்ட போதனைகள் நூல்களில் இடம்பெற்றுள்ள இடங்கள் (அவற்றிற்கான மாற்றுப் பெயர்கள்) உட்பட). அதைத் தவிர்த்து வேறு எந்த விவரங்களும் தரப்படவில்லை. அசோக மௌரியனின் தொடர்பு பற்றிய விவரம்கூட தவிர்க்கப்பட்டுள்ளது. இந்தப் பிரதியின் ஒலி வடிவமும்-மொழிபெயர்ப்பும் மதங்களின் வரலாறு குறித்த எனது பௌத்த செயற்பாடு மறுசிந்தனை என்ற எனது முனைவர் பட்டப்படிப்பிற் கான ஆய்வில், சிகாகோ பல்கலைக்கழகம், 1991, பிற்சேர்க்கையாகச் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது.

5. இந்த இடத்தில் மிருந்த முக்கியத்துவம்பெறும் விஷயம், புனிதத் தலங்கள் மீது குறிப்பாக அனுராதபுரத்தின் மீது பௌத்தர் கோரும் அதிகாரம் ஆகும். 1903 இல் பொசன் தினத்தில் இது பெரும் கலவரத்திற்கு இட்டுச்சென்றது. சமகாலத்திய விவரத்திற்குப் பிரமச்சாரிய வலிசிங்க ஹரிஸ்சந்திராவின் புனித நகரம் அனுராதபுரம் நூலைப் (புதுடெல்லி, ஏசியன் எஜூகேஷனல் சர்வீஸ் 1985) பார்க்கவும். 19ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதி மற்றும் 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப் பகுதியில் பழங்கால இடங்கள் பற்றிய அரசியல் குறித்த சமீபத்திய அலசல்களை அறிய ஜெகன்நாதன் மற்றும் காத்ரி இஸ்மாயிலின் அன்மேக்கிங் த நேஷன் : த பாலிடிக்ஸ் ஆப் ஐடென்டிட்டி அண்ட் ஹைஸ்டரி ஆப் மாடர்ன் ஸ்ரீ லங்கா (கொழும்பு, சோசியல் சயின்டிஸ்ட் அஸோசியேஷன், 1995) என்ற

புத்தகத்தில் உள்ள பிரதீப் ஜெகன்நாதன், "ஆத்தரைஸிங் ஹிஸ்டரி, ஆர்டரிங் லேண்ட்; த கான்குவெஸ்ட் ஆப் அனுராதபுரா," பக். 106 - 136 என்ற கட்டுரையைப் பார்க்கவும். மேலும் எலிசபெத் நிஸானின் "ஹிஸ்டரி இன் த மேக்கிங்; அனுராதபுர அண்ட் த சிங்கள புத்திஸ்ட் நேஷன்," (சோசியல் அனலிஸஸ், 1989, 25, பக். 64 - 77) கட்டுரையைப் பார்க்கவும்.

6. காலனிய பத்திரிகைகள், கீழே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதைப்போல, பொசன் செயற்பாடுகள் குறித்து அதிகம் ஆவணப்படுத்தவில்லை. அச்செயற்பாடுகளின் அரசியல் குறித்த அறியாமையின் காரணமாக இது இருக்கக்கூடும் (அல்லது அவர்கள் அதன் அரசியல் விளைவுகள் குறித்தது அறிந்திருந்தால் அவற்றைப் பத்திரிகையில் வெளியிட விரும்பாதிருந்திருந்தது காரணமாக இருக்கலாம்). 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதி மற்றும் 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப் பகுதியில் நடந்த இத்தகைய பல்வேறுபட்ட ஊர்வலங்கள் பற்றி சமீப பத்தாண்டுகளில் வெளியான செய்திகளே ("39ஆவது ஆண்டு ஊர்வலம்" மற்றும் இதுபோன்ற செய்திகள்) எனது ஆதாரமாகும். 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதி மற்றும் 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கக் காலங்களில் நடந்த பல்வேறு ஊர்வலங்களின் தேதிகளுடன் இவை ஒத்துப்போனாலும், அவ்வப்போது முரண்பாடுகள் எழுகின்றன. இதன் தோற்றத்தின் துல்லியமான தேதிகளை நான் கண்டுபிடிக்கவில்லை. புஷ்பதானா சமித்யாவின் 60ஆவது மகிந்த ஊர்வலம் நடந்ததாக 1960ஆம் வருடம் ஜூன் 7ஆம் தேதி த டைம்ஸ் நாளேடு செய்தி வெளியிட்டது. ஆனால் சிலோன் டெய்லி, இந்த அமைப்பு 1918இற்றான் முதன் முதலாக ஊர்வலம் நடத்தியது என 1967ஆம் வருடம் ஜூன் 10ஆம் தேதி செய்தி வெளியிட்டது. மகிந்தவின் உருவத்தை மிகிந்தலையில் 1914இல் இந்த அமைப்புத்தான் எழுப்பியது (சமகாலத்திய கல்வெட்டின்படி). துல்லியமான தேதிகள் இந்தக் கட்டுரையின் விவாதத்திற்குத் தேவையற்றது என்றபோதிலும் இந்தத் தொடக்ககால ஊர்வலங்கள் பற்றிய விவரங்களானது பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக்கு எதிரான தொடக்ககால பௌத்த தேசிய எதிர்ப்பைப்பற்றி விளங்கிக் கொள்ள உதவுகிறது. இவைபற்றிய தகவல்களைத் தரும் வாசகர்களுக்கு நான் மிகவும் கடமைப்பட்டிருக்கிறேன்.

7. "மகிந்த கல்லூரி," த புத்திஸ்ட் iv,22 (கொழும்பு, 8ஆவது பூரா பொசன் 2436/ ஜூன் 3, 1892) பக். 173.

8. 19ஆம் நூற்றாண்டு யாத்திரிகர்களின் உச்சாடனங்கள் மடாலேயிலிருந்து அனுராதபுரத்திற்கான பாதையைப் பின்தொடர்கிறது. பார்க்க. "பொசன் ஈவ்ரிவேரி," சிலோன் டெய்லி நியூஸ், ஜூன் 21, 1961, பக்.9.

9. மிகிந்தலை பகுதியிற் சமகாலத்தில் நடாத்தப்பட்ட கள ஆய்விலிருந்து ஊகித்து அறியப்படுகிறது. முதன்மையான ஆதாரங்களுக்கான எனது தேடல் இதுவரை பலனளிக்கவில்லை. ஆனால், எல்.லெய்ஸ்லிங், உதவியாளர், ஜி.ஏ. நுவரகலாவிய ஆகியோரால் மார்ச் 1869 - ஆகஸ்ட் 1873 காலகட்டத்தில் எழுதப்பட்டு த புத்திஸ்ட் இதழில் (ஜூன் 1967) மறுபதிப்பாக வெளியான நாட்குறிப்பு, "இங்கு (அனுராதபுரத்திற்கு) சுமார் 20,000 பேர் வருகை தந்தனர்.

ஒருசில நாட்கள் தங்கிவிட்டுச் சென்றனர். அவர்கள் நாட்டின் எல்லாப் பகுதிகளிலிருந்தும் வந்தவர்கள். காவற்றுறையினர் ஒருவரும் இங்கு இல்லாமலேயே அவர்கள் வந்துபோகின்றனர்." என்று கூறுகிறது. இதே வரிகள் ஹரிஸ்சந்திராவின் புனித நகரம் அனுராதபுரம் என்ற புத்தகத்தில் 66 - 67 பக்கங்களில் குறிப்பிடப்படுகின்றது. இந்த வரிகளின் ஆசிரியர் அரசாங்கத்திற்கு எதிரான ஒரு தொனியைக் கொண்டுள்ளதைக் காட்டுவதுடன், யாத்திரிகர்களின் எண்ணிக்கையையும் மிகைப்படுத்துவ தாகத் தெரிகிறது. இது பொசனின்போது என்று ஆசிரியர் குறிப்பிடாததுடன், வேறு எவற்றின் பொருட்டு யாத்திரிகர்கள் வந்தனர் என்பதையும் குறிப்பிடவில்லை. மாறாகப் புனிதத் தலங்களுக்கு யாத்திரிகர் வருகை என்று மட்டுமே குறிப்பிடுகிறனர். மிகிந்தலையில் எனக்குத் தகவல் தந்து உதவியவர்கள் மூலம் நான் சேகரித்த செய்திகள் நம்பத்தகாதவையாகவோ அல்லது தவறாக விளக்கப்பட்ட தாகவோ இருக்கலாம்.

10. உதாரணமாக, "மகிந்தவின் பயணம் இலங்கைக்கான நான்காவது பௌத்த பயணம். இவ்வாறு பிக்கு கஸாபா கூறக் காரணம் புத்தர் இதற்கு முன்னர் மூன்றுமுறை இலங்கை வந்துள்ளார் என்பதே," த புத்திஸ்ட் xviii,3 (ஜூலை, 1947) பக்.47; "பொசன் பௌர்ணமி நாளானது வெசாக்கிற்கு அடுத்தபடியாக முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. இந்நாள் ஒவ்வொரு விசுவாசமான சிங்கள இதயத்தாலும் எப்போதும் நினைவுகூறப்படும். நமது பெற்றோரின் காலடியில் நாம்கற்ற விஷயங்கள், பொசன் தினத்தன்று மிகிந்தலை உச்சியில் வந்திறங்கிய, தம்மாவின் ஆசீர்வாதங்களை இலங்கைக்குக் கொண்டுவந்த சர்வ வல்லமை பொருந்திய தேரோவிற்கு நாம் கடன்பட்டுள்ள விஷயங்கள் என அது நமக்களித்திருக்கும் எல்லாவற்றையும் நினைவுகூர்கிறோம். " பார்க்க: ஜி.பி. மலலசேகர, "பொசனின் முக்கியத்துவம்," த புத்திஸ்ட் xxiii,2 (ஜூலை 1952) "இலங்கை பௌத்தர்களுக்குப் பௌர்ணமி தினமான பொசன் மிகமிக முக்கியமான நாள். வெசாக் பௌர்ணமி தினத்திற்கு ஈடான முக்கியத்துவம் கொண்ட நாள்." "வெசாக்கிற்கு அடுத்தபடி" என்ற கருத்துக் குறைந்தது 1960 கள்வரை நீடித்தது (உதாரணமாக, டி.டி. தேவேந்திராவை ஆசிரியராகக் கொண்ட பௌத்த ஆண்டுமலர் 2509 / 1965 (குணசேனா, 1965) 53 இல் வெளியான ஜி.டி.வீரசிங்கவின் "இலங்கையிற் பௌத்த விழாக்கள்,"). தி புத்திஸ்ட் இதழின் ஆசிரியர் அடுத்த சில வருடங்களில், நாம் கீழே விவாதிக்க விருப்பதைப்போல பொசன் தினத்தின் முக்கியத்துவத்தைப் பற்றிய தனது கருத்தை மாற்றிக்கொண்டார்.

11. மிகிந்தலையில் நடந்த தொல்பொருள் ஆய்வின் முன்னேற்றம் குறித்த ஆர்வமூட்டக் கூடிய மற்றும் ஆச்சர்யம் தரும் தகவல்களைத் தரக்கூடிய விஷயங்களுக்கு எஸ். பரணவிதானாவின் கிளிம்ஸஸ் ஆப் சிலோன் பக்.56-76 பார்க்க.

12. கொழும்புத் துறைமுகத்தில் உள்ள புஷ்பதனா சமித்யாவின் சார்பாக 1914இல் பொசன் அன்று இந்த உருவம் டொன் சாள்ஸ் சேனநாயக்கவால் (பிரதமர் டி.எஸ். சேனநாயக்காவின் தம்பியும் பிரதமர் டட்லி எஸ்.சேனநாயக்காவின் சித்தப்பாவுமான) அர்ப்பணிக்கப்பட்டது.

13. பௌர்ணமி தின விழாக்களுக்கு (போயா) இலங்கையில் (குறைந்த பட்சம் உலகெங்கும் உள்ள தேரவாத பௌத்தர்களுக்கு) ஆவணப்படுத்தப்பட்ட ஒரு நீண்ட வரலாறு இருக்கிறது. இதன்போது பக்தர்கள் (பாரம்பரியமாக மன்னர்கள் மற்றும் அரசவையினர் உட்பட) ஒரு போலியான - மடாலயத்தை 12 லிருந்து 24 மணி நேரங்களுக்கு வரித்துக்கொண்டு புத்தரின் ஆராதனைகளைப் படிப்பர் மற்றும் தியானிப்பர். மேலும் வாராந்திர புனித நாட்களையும் (அமாவாசை, புதுநிலவு, அரை பௌர்ணமி, பௌர்ணமி) மற்றும் வரலாறு மற்றும் மதரீதியான காரணங்களுக்காகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டுள்ள, குறிப்பிடத் தகுந்த பௌர்ணமி நாட்களையும் (வெசாக், பொசன், மற்றும் கதீனா போன்றவை) அனுஷ்டிப்பர். இந்த அனுஷ்டானங்களையும் இதை நடத்துகிற முகவர்களையும் நாம் உன்னிப்பாகக் கவனிக்கிறபோது, வெவ்வேறு காலகட்டங்களில் வெவ்வேறு சூழல்களில் வாராந்திர மற்றும் குறிப்பிடத்தகுந்த பௌணமி தினங்களுக்குச் சிங்கள பௌத்தர்கள் வெவ்வேறு முக்கியத்துவ முடைய விளக்கங்களை அளித்து வந்திருப்பதை அறியலாம். காலனிய மற்றும் பின்காலனிய காலகட்டத்தில் போயா தினங்கள் அரசியல்மயமாக்கப் பட்டதானது பௌத்தர்களையும் தாண்டி முஸ்லிம்கள் மற்றும் கிறிஸ்துவர் களுக்கும் நீட்டிக்கப்பட்டது. இந்நாட்களில் தடை செய்யப்பட்ட மது விற்பனை, விலங்குகளைக் கொல்லுதல் ஆகியவற்றை மீறுபவர்கள் தண்டிக்கப்பட்டனர்.

14. இது வட மத்திய மாகாணத்தில் நிலவும் நீண்டகால வழக்கம். கிராமத்தினர் குழுவாகச் சேர்ந்து சாலையோரங்களிற் பந்தல் அமைத்து யாத்திரிகர்களுக்கு உணவு, தண்ணீர், தேனீர் போன்றவற்றை இலவசமாக வழங்குவார்கள். 20ஆம் நூற்றாண்டின் மத்தியகாலம்வரை இது மிகவும் அவசியமான ஒன்றாகவிருந்தது. ஆனால் இன்று அனுராதபுரம் செல்லும் பாதைகளிற் பல சிறு நகரங்கள் மற்றும் பல நிரந்தரமான கடைகள் இருக்கின்றன. ஆகவே இப்போதெல்லாம் இதை கிராமத்தவர்கள் தங்கள் சந்தோஷத்திற்காகவும், தங்கள் கிராமத்தின் பெருமைக்காகவும் செய்கிறார்கள். மேலும் இதைத் தங்கள் கடமையாகவும் கருதுகிறார்கள். இப்போதெல்லாம் இவை நகரங்களிலும் பொசன் விழாக்களின்போது நடைபெறுகின்றன. ஆனால் உணவு, தேனீர் போன்ற வற்றை யாத்திரிகர்களுக்கு வழங்குவதில்லை, மாறாகத் தங்கள் அண்டை வீட்டார்களுக்கு வழங்குகிறார்கள். மிகிந்தலையில் இது பொசனுக்குச் சில மாதங்கள் முன்னதாகவே தொடங்கிவிடுகிறது. கிராமங்கள் தோறும் லொறிகளில் ஒலிபெருக்கிகளை வைத்துக்கொண்டு சென்று நிதி திரட்டுகி றார்கள். மிகிந்தலையில் விழாவின் முக்கியமான நான்கு ஐந்து நாட்களில் ஆயிரக்கணக்கான யாத்திரிகர்களுக்கு இந்த 'இலவச உணவுப் பந்தல்களும்', 'இலவச தேநீர் பந்தல்களும்' சேவை செய்கின்றன.

15. நான் பார்த்த எல்லா உதாரணங்களிலும், சுவரொட்டிகளிலும், செய்தித்தாள் மற்றும் புத்தகங்களில் இடம்பெற்றுள்ள படங்களிலும் தனக்குப் பின்னால் தனது அடியார்கள் ஒருவர் பின் ஒருவராக நிற்க மகிந்த சிலாகுட்டா மீது நிற்கிறார். மன்னர் தேவநம்பியதீசன் ஒரு வகையில் அம்பை வைத்தபடி 40,000 பேர் கொண்ட தனது பரிவாரம் சுற்றி நிற்க மேலே பார்த்தபடி கீழே நிற்கிறார். சற்றுத் தூரத்தில் மான் வடிவிலான கடவுள் ஓடுகிறது. எங்கும் காணப்படும் இந்தக் காட்சியின் மிகப் பழைய ஓவியத்தை நான் தம்புள்ளையிற் பார்த்தேன். இதுவே

நான் கண்டுபிடித்ததில் ஆகப்பழையது. இது 18ஆம் நூற்றாண்டில் மீட்டெடுக்கப் படாத அல்லது அதனினும் பழையதாக இருக்கலாம்.

16. விவரங்களுக்குப் பார்க்க: ஹரிஸ்சந்திராவின் புனித நகரம் அனுராதபுரம். பொசன் விழாச் செயற்பாடுகளின் மையமாக மிகிந்தலை உருவானது என்பது இக் காலகட்டத்திற்றான் தொடங்கியிருந்தது என்பது ஹரிஸ்சந்திராவின் கூற்றைப் படிக்கின்றபோது தெரிகிறது. மகிந்த மற்றும் மிகிந்தலையிற் புனித வரலாற்றைப் பற்றி ஏராளமான தடவைகள் சொல்லப்பட்டிருந்தாலும், மிகிந்தலையில் இடத்தைப்பற்றி முக்கியமாக ஏதும் கூறப்படவில்லை. மிகிந்தலை பற்றிய சிறு அத்தியாயத்தில் (11 - 12) அதன் முன்னேற்றம் காணாத நிலை பற்றியும், அங்கிருந்த 'மூன்று அல்லது நான்கு பிக்குகள்' ஆச்சாரமான உபாசகர் ஒருவரின் உதிவியுடன் அந்தப் புனித தலத்திற்கு வரும் யாத்திரிகர் களிடமிருந்து பெற்ற நிதியுதவியை வைத்து அதன் நிலையை மேம்படுத்த மேற்கொண்ட முயற்சிகள் பற்றியும் எழுதுகிறார் (12). 'புனிதக்குன்றின் கீழே ஒரு மதுபானக் கடை' இருந்ததைத் தாக்கியும் ஒரு அடிக்குறிப்பு (66ஆவது) இருக்கிறது. மற்றப்படி ஹரிசந்திராவின் புத்தகத்தில் 'பௌத்த கவலைகள்' என்ற அத்தியாயத்தில் அனுராதபுரம் பற்றியே (குறிப்பாகப் போதிமரம் பற்றி) பேசப்படுகிறதேயன்றி மிகிந்தலையைப் பற்றியல்ல. இதில் மதுபானக் கடைகளைத் தவிர்த்து அங்கிருந்த இறைச்சிக் கடைகள், கிறிஸ்துவ செயற்பாடுகள் மற்றும் திமிரான, வன்முறையான காலனிய அதிகாரிகள் பற்றியும் பேசுகிறது. இவை மனதை நோகச் செய்பவை மற்றும் பொறுத்துக்கொள்ள முடியாதவை என்றும் ஆசிரியர் கூறுகிறார். 'ஆண்டு தோறும் மதக் காரணங்களுக்காக ஆயிரக்கணக்கானவர்கள் மிகிந்தலை அடிவாரத்திற் கூடுகிறார்கள்' என்பதை ஹரிஸ்சந்திரா குறிப்பிடுகிறார். நான் கீழே குறிப்பிடுவதைப்போல இதன் காரணமாகவே அந்த இடத்தை மேம்படுத்தப்பட வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்டது.

17. 1903ஆம் வருடம் பொசனின்போது அனுராதபுரத்தில் 'ஏராளமான கூட்டம்' இருந்ததாக சிலோன் ஒப்சேவர், 10 ஜூன், 1903 (ஹரிஸ்சந்திராவின் புனித நகரம் அனுராதபுரம் என்ற புத்தகத்தில் மேற்கோள் காட்டப்பட்டுள்ளது) குறிப்பிடுகிறது. சுமார் 20,000 பேர் இருந்திருப்பர் என்று ஹரிஸ்சந்திரா மதிப்பிடுகிறார் (பக்.86). 1920ஆம் வருடம் '65,000 யாத்திரிகர்கள்' வந்திருந்ததாக சிலோன் ஒப்சேவர் 12ஜூன் 1920 தெரிவிக்கிறது. ஒப்பிட்டுப் பார்க்க: "அனுராதபுரத்திற்குப் பொசன் யாத்திரிகர்கள்," சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 6 ஜூன் 1944, பக். 1 "இத்தீவின் மாபெரும் விழா பொசன், போருக்கு முந்திய காலங்களில் வருடத்திற்கு 40,000 க்கும் அதிகமான யாத்திரிகர்கள் அனுராதபுரத்திற்கு வருகை தருவர்."

18. "அனுராதபுரம்," சிலோன் ஒப்சேவர் 12 ஜூன் 1920, பக். 14. பொசன் பற்றிய கூடுதலான குறிப்புகளுக்காக நான் லேக் ஹவுஸ் தொகுப்பில் முழுமையாக இல்லாவிட்டாலும் 1879 வரையிலான சிலோன் ஒப்சேவர் பத்திரிகைகளில் தேடினேன். ஆனால் எதுவும் கிடைக்கவில்லை.

19. உதாரணமாக, "நாளைய பொசனுக்கான யாத்திரிகர்கள் போக்குவரத்துள்; அனுராதபுரத்தை அடைவதில் இருக்கும் பிரச்சினை" சிலோன் டெய்லி நியூஸ் 16 ஜூன் 1943, பக். 1 மற்றும் "அனுராதபுரத்தில் பொசன் யாத்திரிகர்கள் ; இவ்வருடம் பெரும் போக்குவரத்துப் பிரச்சினை எதிர்பார்க்கப்படுகிறது," சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 5 ஜூன் 1944, பக். 7.

20. "அனுராதபுரத்திற்குப் பொசன் யாத்திரை" சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 6 ஜூன் 1944, பக். 1; "பேரூந்து மூலமாகப் பல்வேறு யாத்திரைத் தலங்களுக்குச் செல்லும் யாத்திரிகர்களுக்குக் கட்டுப்பாடுகள் போடப்பட்டிருக்கின்றன. யாத்திரிகர்கள் ரயிலிற் செல்வதற்குக் கட்டுப்பாடுகள் விதிக்கப்பட்டபோது யாத்திரிகர்கள் பேரூந்துகளை வாடகைக்கு எடுத்து யாத்திரை செல்வதைப் பார்த்த பின்னர் இந்தக் கட்டுப்பாடு போடப்பட்டது. அப்படி யாராவது பேரூந்தில் யாத்திரை போகும் பட்சத்தில் அதைக் கவனித்து நிறுத்தும்படி காவற்றுறைக்கு எச்சரிக்கை செய்யப்பட்டது."

21. அனுராதபுரத்திற்குப் பொசன் யாத்திரை ; தூர இடங்களுக்குப் பயணச் சீட்டுக்கள் வாங்கப்பட்டன.," சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 6 ஜூன் 1944, பக். 1 மற்றும் "பொசன் யாத்திரிகர்கள் அனுராதபுரத்தில் நிறுத்தப்பட்டனர்; கட்டுப்பாடு களைக் கேளாமற் செய்த பயணத்தின் விளைவு," சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 8 ஜூன் 1944, பக். 1. இவ்வளவு மக்கள் கட்டுப்பாடுகளை மீறிச் சென்றபோதிலும் இதே பத்திரிகை கொழும்பு ஒய்.எம்.சி.ஏ.வின் நூற்றாண்டு விழா பற்றிய செய்திக்குப் பொசன் விழாவிற்கு அளித்த முக்கியத்துவத்தைவிடப் பெரும் முக்கியத்துவம் அளித்துச் செய்தி வெளியிட்டது. பொசன் பற்றி வெளியிடப்பட்ட செய்தியும் கட்டுப்பாடுகளை மீறிச் சென்ற யாத்திரிகர்களின் பிரச்சினை பற்றிய செய்தியாகவே இருந்தது.

22. "மாறும் காட்சி, பௌத்த பார்வையாளன் எழுதியது," த புத்திஸ்ட் XXV,3 (ஜூலை 1954) பக். 118 பௌத்தத்தின் எட்டுக் கருத்துக்களை (சில்) ஏற்றுக்கொள்வது தான் சிலோன் நடக்கும் கொலைகளைக் குறைப்பதற்கான ஒரேவழி என்று ஆசிரியர் 117 பக்கத்தில் குறிப்பிடுகிறார். பௌத்த இளைஞர்கள் கழகம் நடத்திய வெசாக்கிற்கான சில் நிகழ்ச்சி மிகவும் பயனுள்ளதாக இருந்தால் இது பொசன், எசாலா, அன்டுவாப் மற்றும் துருதூ போன்ற போயா நாட்களுக்கும் விஸ்தரிக்கப்பட வேண்டும். இவை பொது விடுமுறை நாட்களாக இருப்பதால் மக்கள் அஸ்டங்க சிலாவிற்காகத் தங்கள் நேரத்தை ஒதுக்கமுடியும் என்கிறார். "வெசாக் போன்ற பொசன் (1954ஆம் ஆண்டின்) கொண்டாட்டங் களின்போது அஸ்டங்க சிலாவை மேற்கொண்டவர்கள் எண்ணிக்கை உயர்ந்தது," என்பதை மிகவும் மகிழ்ச்சியுடன் குறிப்பிடுகிறார். ஆசிரியர். பல முக்கியமான முக்கியத்துவம்கொண்ட நாளாக மாறுவதை இங்கு நாம் காண்கிறோம். மேற்கோள் காட்டப்பட்ட பத்தியானது இதை மேலும் ஒரு படி எடுத்துச் செல்கிறது, பொசன் பௌர்ணமி தினமானது வெசாக்கை விட முக்கியமானது.

23. மதப் பிரச்சாரத்திலிருந்து தேசியத்திற்கு மாறுவதற்கு மலலசேகரவே ஆதாரமாக இருக்கிறார். அவர் இரு மகிந்தக்களையும் போற்றுகிறார். அவரது

எழுத்துக்கள் இந்த இரண்டு பிம்பங்களுக்கும் இடையே முன்னும் பின்னுமாகச் சென்று வருவதை பார்க்கமுடியும். சில சமயங்களில் மதப்பிரசாரகர் என்பதன்மீது கவனம் குவிக்கப்படுகிறது. சில சமயங்களிற் பண்படுத்துபவர் என்கிற அம்சத்தின் மீது கவனம் குவிக்கப் படுகிறது. மதப்பிரச்சாரகர் என்பதிலிருந்து தேசியவாதி வளர்ந்து வெளிப்படுகிறார். பாக் ஜி.பி. மலலசேகர, 'பொசனின் முக்கியத்துவம்,' தி புத்திஸ்ட் XXIII/ 3 (ஜூலை 1962) பக் 45-47 இது மலலசேகரவின் பிரபலமான வானொலி பேச்சுக்களில் ஒன்று என்பதைக் கவனத்திற்கொள்ளவும்.

24. பௌத்த நிறுவனங்களுக்காக விஜேவர்தனவின் ஆதரவின் அரசியல் முக்கியத்துவம்பற்றி அறிய எனது களனியாவின் வரலாறு (கொழும்பு, சோசியல் சயின்டிஸ்ட்ஸ் அசியோசேஷன், 1997) குறிப்பாக 5 ஆம் அத்தியாயம் பார்க்க.

25. கரும் மண்ணாலான கோயில் உட்படப் பல எச்சங்கள் (ரீலிக்ஸ்) இலங்கையில் ஏற்கனவே அறியப்பட்டிருந்தவை போன்றவை அல்ல (ஆனால் பழங்கால இந்தியாவில் உள்ளனவற்றோடு ஒப்பிடத் தகுந்தவை), சதாவாகன பாணியில் அமைந்த தங்கத்தாலான முத்துக்கள் பதிக்கப்பட்ட மத்தியகாலவாள், விலை மதிப்பற்ற கற்கள் மற்றும் பொருட்கள், ஒரு சிறு மனித எலும்புத்துண்டு மற்றும் தங்கப் பெட்டியில் வைக்கப்பட்ட சாம்பல்.

26. பரணவிதானாவின், 'மிகிந்தலையில் புதிதாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட ஸ்தூபா,' கட்டுரையை தி புத்திஸ்ட் ஜூலை 1951 இதழில் வெளியிட்டது (தொகுதி XXII 2, 18-20). 'மிகிந்தலையில் கோவில் கொண்டுள்ள மகிந்தவின் உடலிற் சில பாகங்களை நமக்காக காலம்விட்டு வைத்திருப்பதுதான் இப்போது நாம் பெற்றிருப்பது,' என்று அக்கட்டுரையில் அவர் கூறுகிறார்.

27. உதாரணத்திற்கு பார்க்க டபிள்யூ.எஸ்.கருணாரத்னா, "மிகிந்தலை ஜூன் மத்திய பௌத்த யாத்திரை மையம்" த புத்திஸ்ட் XXiii 2, ஜூன் 1957) பக் 113 - 116 ஜூன் 1963 ஆண்டு தி புத்திஸ்ட் இதழில் 'மிகிந்தலை இன் .·.ப்ளாஷ்,' கட்டுரையில் மிகிந்தலையில் முக்கியமான தொல்பொருள் ஆராய்ச்சி இடங்களில் ஒரு பாஸ்ட் புட் பயணம் 'இந்த இடங்கள் அனைத்தையும் ஒரே நாளிற் பார்க்கமுடியும்... பொசன் போயா 24 மணி நேரம் மட்டுமே என்பதால் இவற்றை வேகமாகப் பார்ப்போம். நேரத்தின் பெரும்பகுதி பயணம், சாப்பாடு, ஓய்வு ஆகியவற்றி லேயே கழிந்துவிடும்..... நாம் ஒன்றும் நிதானமாய்ப்போக மாட்டு வண்டி காலத்தில் வாழவில்லை.

28. உதாரணமாக '1,00,000 யாத்திரிகர்கள் பொசன் தினத்தன்று புனித நகரத்திற்கு வருவர் என எதிர்பார்க்கப்படுகிறது,' என சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 7 ஜூன் 1957, பக் 7, தெரிவித்தது. 'புனித நகரத்தில் பெரும் கூட்டங்கள்,' சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 20 ஜூன் 1956, " பொசனுக்கு அனுராதபுரம் தயாராகுகிறது" சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 16 ஜூன் 1962, பக். 6, 'பொசன் கூட்டத்திற்கு ரயில்வே தயாராகிறது,'

சிலோன் டெய்லி நியூஸ், 1 ஜூன் 1965, பக் 4, 'புனித நகரமும் மிகிந்தலையும் பொசனுக்குத் தயாராகின்றன. ஒப்சேவர், 16 மே 1966.

29. 1963 ஆம் ஆண்டு பொசனின்போது மிகிந்தலையில் விளக்கேற்றி ஒளியேற்றுவது பற்றி லேக் ஹவுஸ் வெளியீடு மிகுந்த முக்கியத்துவம் அளித்தது.' உங்களுக்கு நன்றி' பட்டியல் உட்பட (சிலோன் டெய்லி நியூஸ் , 11 ஜூன் 1963, பக் 3 தொடர்ந்து அதே எழுத்துருவில் ஒவ்வொரு வருடமும் இது தொடர்ந்து வெளியாகிறது). இதை நடத்துவதில் லேக் ஹவுஸ் வெளியீட்டு நிறுவனத்திற்கு இந்த முக்கியத்துவமும், பரவலாகப் பல முகவர்கள் இதில் பங்கு பெற்றிருந்ததும் இதில் வெளிப்படுகிறது.

30. கொழும்பில் நடக்கும் பொசன் ஊர்வலங்கள் பற்றிய சமூக வரலாறு பற்றி நான் இன்னும் ஆராயவில்லை. இதற்கான ஆதாரங்கள் அதிகம் நான் கண்டு பிடித்திருக்கவில்லை என்பதும், கள ஆய்வு நடத்துவதற்கான வாய்ப்பையும் நான் பெற்றிருக்கவில்லை என்பதே இதற்குக் காரணம்.

31. வட மத்திய மாகாணப் பகுதியில் வாழ்பவர்களுக்கு அனுராதபுரத்திற்கு அடுத்தபடியாக இன்று மிகிந்தலைதான் முக்கியமான நகரம். கெக்கிராவை மற்றும் தாந்திரிமலைக்கு இடைப்பட்ட பகுதியில் இருக்கும் கிராமப்புற மாவட்டங்களுக்கு மின்சாரம் அளிக்கும் மின்வாரியத்தின் தலைமையிடமும் மிகிந்தலையிற்றான் இருக்கிறது.

32. மிகிந்தலையில் மகிந்த IV வின் புகழ்பெற்ற பலகைகள் இருக்கும் இடத்தில் ஜே.ஆர். ஜெயவர்தன கல்வெட்டு ஒன்றை எழுப்பினார். இதைத் தொடர்ந்து மடா மலுவாவிலிருந்து படிக்கட்டுகளை (மறு) கட்டமைத்தார் பிரேமதாசா. தனது பெயரையும் கீழே பொறித்தார். மேலும் வழக்கமான யாத்திரைப் பாதையின் போக்குவரத்தையும் திசை திருப்பிவிட்டார். (ஜெயவர்தனாவின் கல்வெட்டை யும்).

33. மலையின் உச்சியின் மீதிருக்கும் கடை அங்கு இப்போதிருக்கும் தலைமைத் துறவியின் உறவினருக்குச் சொந்தமானது. மலையில் அதற்குக் கீழே இருக்கும் கடைகளுக்கான வாடகை மலை அடிவாரத்தில் இருக்கும் கடைகளுக்கான வாடகையைவிட மிக அதிகம். உள்ளூர் ஆட்களுக்கு மட்டும் கடைகள் சலுகை வாடகையிற் கிடைக்கும். அந்த இடங்கள் தேவனம்பியதீசன் சாலையில் உள்ள இடங்களைவிட வாடகை அதிகம்.

34. உதாரணமாக, எஸ்.தில்லைநாதன்,'தமிழுக்கான பௌத்தத்தின் பங்களிப்பு,' ஒப்சேவர், 17 ஜூன் 1962, பக. 9.

35. உதாரணமாக ஏ.தேவராஜன், 'இலங்கைத் தமிழர்கள் புதிய மதத்தைத் தழுவியவர்களா,' டைம்ஸ், 2 ஜூன் 1966, பக்.6. இந்தக் கேள்விக்கு 'ஆம்' என்றே ஆசிரியர் பதிலளிக்கிறார் என்பதைச் சொல்லத் தேவையில்லை.

36. 'மேயர் சங்கமித்தாவை நினைவு கூர்கிறார்,' ஒப்சேவர், 1 ஜூன் 1960 - பக். 3.

37. டபிள்யூ.எஸ்.கருணாரத்னா, 'மிகிந்தலை - ஜூன் மாதத்திய பௌத்த யாத்திரை மையம், 'த புத்திஸ்ட் XXVII 2 (ஜூன் 1957), பக்.116 போசானை முன்நிறுத்துவதில் இந்தக் கட்டுரை த புத்திஸ்ட் இதழ் எடுத்த முயற்சியின் ஆரம்பம் (ஜூன் 1957 இதழ் ஓரளவு விரிவாக மேலே கூறப்பட்டுள்ளது).

38. பியர் பூர்தியோ, அவுட்லைன் ஆப் ஏ தியரி ஆப் பிரக்டிஸ், மொழியாக்கம் ரிச்சர்ட் நைஸ் (கேம்பிரிட்ஜ், கேம்பிரிட்ஜ் யுனிவர்சிட்டி பிரஸ், 1977).

உசாத்துணை நூல்கள்

Bourdieu, Pierre
1977. Outline of a theory of practice. tr. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Harischandra, Brahmachari Walisinha
1985/1908. The sacred city of Anuradapura. New Delhi: Asian Educational Services.

Jeganathan, Pradeep
1995.Authorizing history, ordering land: the conquest of Anuradhapura. In Jaganathan and Qadri Ismail (eds) Unmaking the nation; Politics of identity and history in modern Sri Lanka. Colombo: Social Scientists' Association.

Karunaratne, W.S
1957.Anuradhapura-the home of Buddhist in Ceylon. The Buddhist xxviii, 1. May.

Malalasekerra, G.P
1952. The Significance of Poson. The Buddhist xxiii,2. July.

Nissan Elizabeth
1989. History in the making: Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation. In Society analysis, vol.25.

Paranavitana, S
1951. The Dagaba newly discovered at Mihintale.The Buddhist .Vol. xxii, 2. June.

Walters, Jonathan.S
1992. Rethinking Buddist Missions.Ph.D thesis in the zhistory of Religions. University of Chicago.
1997.The history of Kelaniya. Colombo. Social Scientists' Association.

Weerasingh, G.D
1965. Buddhist festivals of Ceylon. In Devendra, D.T(eds) Buddhist Annual 2509/1965.Colombo: Gunasena

தாமஸ் டிரவுட்மன்

திராவிடச் சான்று - எல்லிஸும் திராவிட மொழிகளும்

2007. சென்னை வளர்ச்சி ஆராய்ச்சி மையம்
ISBN 81-89359-517 பக்கங்கள்: 340
விலை: 150/- இந்திய ரூபாய்கள்

புத்தகத் திறனாய்வு : கி. நாச்சிமுத்து

1856 இல் கால்டுவெல் திராவிடமொழிகளின் ஒப்பிலக்கணத்தை எழுதி வெளியிடுவதற்கு நாற்பதாண்டுகளுக்கும் முன்பே திராவிட மொழிக்குடும்பம் என்ற கருத்தாக்கத்தை முன்மொழிந்தவர் பிரான்சிஸ் ஒயிட் எல்லிஸ் (1777–1819) என்பதை விரிவாக எடுத்துரைக்கிறது இந்நூல். திருக்குறளை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்த முன்னோடி. திருவள்ளுவர் படம் பொறித்த நாணயங்களை வெளியிட்ட அரசு அதிகாரி என்ற அளவிலேயே பொதுவாக அறியப்படும் எல்லிஸின் மொழியியல் ஆய்வுச் சாதனைகளை இந்நூல் ஆழமாக ஆய்கிறது. பிரிட்டிஷ் கம்பெனி ஆவணங்களில் மறைந்து கிடந்த செய்திகளைத் திரட்டியும், யாரும் இருநூறு ஆண்டுகளாகப் பார்த்திராத எல்லிஸின் கையெழுத்துப் படிகளைக் கண்டெடுத்தும் இந்நூலை எழுதியுள்ளார் அமெரிக்காவிலுள்ள மிஷிகன் பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர் தாமஸ் டிரவுட்மன். கலிபோர்னியா பல்கலைக்கழகம் வெளியிட்டுள்ள நூலை பேராசிரியர் இராமசுந்தரம் நல்ல தமிழில் அழகுற மொழிபெயர்த்துள்ளார்.

திராவிட உறவு முறை. ஆரிய விவாதம் போன்ற நூல்களின் ஆசிரியர் டிரவுட்மன்

இந்த நூலுக்கு ஆ. இரா. வேங்கடாசலபதி எல்லீசன் என்றொரு அறிஞன் என்ற தலைப்பில் முன்னுரை அளித்துள்ளார். மூலநூலாசிரியர் தமிழ்ப்பதிப்பிற்கான ஒரு முன்னுரையும், ஆங்கிலப்பதிப்பிற்கான ஒரு முன்னுரையும் அளித்துள்ளார். எல்லீசின் சென்னை கிணற்றுக் கல்வெட்டு, அவர் கல்லறையிற் பொறிக்கப்பட்ட தமிழ், ஆங்கிலக் கல்வெட்டுகள், அவற்றின் புகைப்படம் போன்றன முன்னுரை ஒட்டி அமைக்கப்பட்டுள்ளன. நூலுள் ஏழு தலைப்புக்களிற் செய்திகள் அமைக்கப்பட்டுள்ளன. பிற்சேர்க்கையில் எல்லிசின் திராவிடச் சான்று என்ற கட்டுரையும் மிக விரிவான சான்றுப்பட்டியலும் அமைந்துள்ளன. இந்நூலில் பொருளகராதி சிறப்புப் பெயரதிகாரி போன்றவை இடம்பெறாதது குறை. இந்நூலில் ஆங்கில மூலநூலின் முதல் இரண்டு இயல்கள் சுருக்கப்பட்டள்ளன. ஏனைய இயல்களில் மேற்கோள்கள் அடிக்குறிப்புகள் போன்றவை சுருக்கப்பட்டுள்ளன. சான்றுப்பட்டியல் மூலநூலில் உள்ளபடி அமைகிறது. முழுச் செய்திகளையும் அறிய நாம் மூலநூலைப் பார்க்கவேண்டும் என்று ஆ.இரா.வேங்கடாசலபதி குறிப்பிடுகிறார்.

எல்லிஸ் பணிகளில் அயோத்திதாச பண்டிதர் உதவியிருக்கிறார். அயோத்திதாசரும் அவர் நூல்களைப் பற்றிய விமரிசனக் கண்ணோட்டங்களை வெளியிடுகிறார். எல்லிஸ் நாட்டு மொழிகளை ஆங்கில நிர்வாக அதிகாரிகளுக்குக் கற்பிக்கப் புனித ஜார்ஜ் கோட்டையில் 1812 இல் நிறுவிய கல்லூரி சென்னைக் கல்விச் சங்கமெனவும் அறியப்பட்டது. இதுவே மொழி ஆய்வுக்களமாக விளங்கியது. இந்நிறுவனம் வழி, பழைய சுவடிகளை அச்சிடல் தமிழ் இலக்கண நூல்களை வெளியிடல் வேறு சில மொழிபெயர்ப்பு நூல்களை வெளியிடல், உரைநடை நூல்கள் எழுதுதல் முதலியவை நிகழ்ந்தேறின.

எல்லிஸ் எழுதிய மிராசு உரிமை பற்றிய நூல், கால்நடை நோய்கள் பற்றிய நூல் போன்றவை பலரும் அறிந்தவை. அவருக்குத் தமிழிற் கவிதை எழுதும் அளவு புலமை உண்டு என்பதை, அவர் தம் தமிழாசிரியர் இராமச்சந்திரக் கவிராயர்மேல் எழுதிய கையறுநிலைத் தனிப்பாடல் திரட்டில் உள்ளது. 1856இல் கால்டுவெல் திராவிடமொழிக் குடும்பம் பற்றி எழுதுவதன் முன் 1816 இலேயே திராவிட மொழிக் குடும்பம் என்ற கருத்தாக்கத்தை எல்லிஸ், காம்பெல் எழுதிய தெலுங்கு இலக்கண நூலின் முன்னுரையில் விரிவாக ஆராய்நது விளக்கியுள்ளார். இது கல்கத்தாக் கீழ்த்திசையாளர்கள், வடமொழி இந்தோ – ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சார்ந்தது என்ற கண்டுபிடிப்புக்கு இணையானது. அது மட்டுமல்ல, தெலுங்கு மொழி போன்றவை வடமொழியிலிருந்து வந்தவை என்ற கருத்தாக்கத்தை மறுப்பதாகவும் அமைந்தது. தமிழ் மறுமலர்ச்சியின் தொடக்க சக்தியாக விளங்கிய சென்னைக் கல்விச் சங்கத்தின் உந்துசக்தியாக விளங்கிய எல்லிஸ், இராமநாதபுரத்தில் மருந்தென்று கருதி, நஞ்சை உண்டு இறந்தது வேதனை மிக்கதாக அமைகிறது.

டிரவுட்மனின் ஆரிய விவாதம் என்ற நூல் கல்கத்தா வில்லியம் கோட்டைக் கல்லூரியை மையமாகக்கொண்டு வில்லியம் ஜோன்ஸ் போன்றோர் கிரேக்கம், இலத்தீன் பாரசீகம், சமஸ்கிருதம் போன்றவை குடும்ப உறவுடையவை என்பதை ஒப்பீட்டு மொழி நூல் வழி நிறுவிய வரலாற்றை விவரிக்கிறது. (இவருக்கு முன்பே இக்கருத்தை எடுத்துரைத்தவர்கள் உண்டு என்ற கருத்தும் உண்டு). இக்கருத்தாக்கத்தால் வடமொழி, தமிழ் முதலிய எல்லா இந்திய மொழிகளுக்கும் தாய் என்ற பிழையான கருத்தும், ஆரியம் என்ற இனவாதமும் எழுந்தன என்பது வேறு செய்தி. சென்னை புனித ஜார்ஜ் கல்லூரியை மையமாகக் கொண்டு நடந்த கல்வியியற் பணிகளில் எல்லிஸ் தலைமையில் தென்னிந்திய மொழிகள் ஒரு குடும்பத்தைச் சேர்ந்தன. வடமொழியிலிருந்து வேறுபட்டவை என்ற கருத்தாக்கம் உருவானது. அதை இந்நூல் திராவிடச் சான்று என்ற கருத்தாக்கமாக விளக்குகிறது. இதுவே பிற்காலத்தில் தோன்றிய திராவிட இயக்கத்தின் அறிவுப்பின்புலமானது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இங்குதான் முத்துசாமிப்பிள்ளை தாண்டவராய முதலியார் கொட்டையூர் சிவக்கொழுந்து தேசிகர் முதலியார் பணியாற்றினர். இங்கு பணியாற்றிய ஆசிரியர்கள் ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட மொழிகளைக் கற்றிருந்தனர். இவர்கள் மொழி பயிற்ற, புதிய இலக்கண நூல்கள், அகராதிகள், உரைநடை நூல்கள் போன்றவற்றை உருவாக்கினர். தாண்டவராய முதலியார் இலக்கண வினாவிடை எழுதினார். ராட்லர் அகராதி இங்கிருந்தே வெளியாயிற்று. இதே காலத்தில் வின்சுலோ அகராதி போன்றவை வெளியான சூழலையும் நினைத்துப் பார்க்கலாம். விசாகப் பெருமாளையர் இலக்கணச் சுருக்கமும் இங்குதான் உருவாயிற்று என்று தோன்றுகிறது. வீரமாமுனிவர் இலக்கணம் சதுரகராதி போன்றவையும் இங்கிருந்தே அச்சில் வெளியாகின. முக்கியமாகக் குறிப்பிடத்தக்க தெலுங்கு இலக்கணம், அகராதிகள் போன்றவை இங்கிருந்தே உருவாயின. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு என்ற நூலில் மயிலை சீனி வேங்கடசாமி இங்கு நடந்த பணிகளை எல்லாம் தொகுத்து அமைத்திருப்பார். கமில் சுவலபில் இதை அடிப்படையாகக் கொண்டே தன் இலக்கிய வரலாற்றின் பிற்பகுதியை எழுதினார். ஆனால் டிரவுட்மன்: கமில சுவலபில் நூலைக் காட்டினாரே ஒழிய, மயிலை சீனி வேங்கடசாமி நூலைப் பற்றிச் சொல்லவில்லை. இந்திய ஆங்கில அறிஞர்களிடையே ஏற்பட்ட பரிமாற்றம் காரணமாக உருவான கீழைத்தேய இயல் இங்கு உருவாயிற்று. இதைச் சென்னைக் கீழைத்தேய வியல் என டிரவுட்மன் அழைக்கிறார்.

இலக்கணப்பட்டறையில் பேரெழுச்சி என்ற முதற் கட்டுரை ஐரோப்பிய மொழி ஆய்வு மரபுகளையும், பாணினியும் தொல்காப்பியமும் என்ற இரண்டாவது கட்டுரையும், இந்திய மொழி ஆய்வு மரபுகளையும் விளக்குகின்றன. எல்லிஸ், கல்லூரி, திராவிடச் சான்று தொடரும் மரபு, முடிவுரை என்ற ஐந்து இயல்களும் சென்னையை மையமாகக் கொண்டெழுந்த திராவிடச் சான்றை ஆராய்கின்றன.

பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் ஐரோப்பியச் சிந்தனையில் மொழிகளும் தேசங்களும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடையனவாக, இணையானவைகளாகப் புரிந்துகொள்ளப்பட்டன. பிற நாடுகளோடு ஏற்பட்ட தொடர்பு காரணமாகப் பலமொழிகளைக் கற்று, அவற்றை

ஒப்புநோக்கும் போக்கு ஒப்பிலக்கணக் கல்வியாக வளர்ந்தது. அதன் விளைவாக நாடுகள், மொழிகள், அவற்றிற்கிடையேயுள்ள உறவுகள் பற்றிய கருத்தாக்கங்கள் ஏற்பட்டன. அவற்றில் இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிக்குடும்பம், மலேசிய-பாலினேசிய மொழிக்குடும்பம், ரோமானிய மொழிகளின் ரோமானிய மூலக்குடும்பம், திராவிட மொழிக்குடும்பம் என்ற நான்கும் இந்தியாவை மையமாகக் கொண்டெழுந்தவை. மொழி, தேசம் பற்றிய ஆய்வில் இந்தியாவில் ஏற்பட்ட இவ்வாய்வு வளர்ச்சி இந்திய மரபுவழி மொழியாய்வின் வழியாகத் தோன்றியது என்பது இந்நூலின் கருதுகோள் என்பதை முதல் இயலில் எடுத்துரைக்கிறார் ஆசிரியர்.

மொழி தேசம் பற்றிய ஆய்வில் வானியல், நிலவியல் பற்றிய தொடக்க கால ஆய்வுகள் முக்கிய பங்கு பெறுகின்றன. இவற்றை இடஞ்சார்ந்த தொழில் நுட்பம் என்கிறார் ஆசிரியர், விவிலியக் கருத்தியலின் பின்புலத்தில் மொழி தேசம் ஆகியவற்றின் வரலாறுகள் குடிமரபு உறவுகளால் வரையறுக்கப்பட்டன. தேச வரலாற்றில் விளங்காத பகுதிகளை மொழி, வரலாறு கொண்டு விளக்கிக்காட்ட முனைந்தனர். மொழிக் குடும்பம் என்ற கருத்தாக்கம் உருவாகிறது. உலக மொழிகள் பல குடும்பங்களாக உறவுகொண்டுள்ளன. இந்தோ ஐரோப்பியம் (ஜோன்ஸ்), மலேய பாலினெசியம் (மர்ஸ்டெய்ன்), திராவிடம் (எல்லிஸ்) என்ற மொழிக்குடும்ப உறவுகள் இவ்வாறு கண்டறியப்பட்டன என்பதை விரிவாக விளக்குகின்றார் ஆசிரியர். ஒப்பீட்டுச் சொற்கோவை அல்லது சொற்பட்டியல் முறைமை ஒப்பிலக்கணம் என்ற முறைகள் மூலம் இக்கருத்தாக்கம் உருப்பெற்றது. இது பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் நிகழ்ந்த ஐரோப்பிய உலகப் பரவலின் ஒரு பகுதியாகும். இது ஐரோப்பாவுக்கே உரியதாகும் என்று விளக்குகிறார் டிரவுட்மன்.

பாணினியும் தொல்காப்பியரும் என்ற இரண்டாவது இயலில் ஐரோப்பாவிலும் பிற இடங்களிலும் நிகழ்ந்த மொழி குறித்த புரட்சிகரமான வளர்ச்சிகள் இந்திய மொழியாராய்ச்சி மரபுகளின் தாக்கத்தினால் ஏற்பட்டவை என்பதையும், அதிற் பாணினியின் அஷ்டாத்தியாயி என்ற நூற்கல்வி முக்கிய பங்கு வகித்தது என்பதையும் குறிப்பிட்டுச் சொல்கிறார் ஆசிரியர். திராவிடக் குடும்பக் கருத்தாக்கத்தில் திராவிட இலக்கண அமைப்பு, எழுத்து முறை போன்றவை பழங்காலத்திலேயே தனியாக இனங்காணப்பட்டதுடன், அடிப்படையாகவும் இருந்ததையும், அத்தகைய விளக்கங்களுக்குத் தொல்காப்பியத்தின் பங்கு பெரிது என்பதையும் சுட்டிக் காட்டுகிறார் ஆசிரியர். இதில், பாணினி பற்றிய விளக்கங்கள் போதிய அளவு இடம்பெறுகின்றன. ஆனால் தொல்காப்பியம், பாணினியம் சாராத ஐந்திரம் போன்றவற்றைச் சார்ந்தவை என்ற கருத்து மட்டும் உரைக்கப்பட்டுள்ளதே தவிரத் வடமொழியிலிருந்து தமிழ் வேறுபட்டது என்பதைத் தொல்காப்பியம் உட்கோளாகக் கொண்டு இலக்கணம் எழுதியதையும், அதுபற்றி அவர் வெளிப்படையாகச் சொல்லியுள்ள இடங்களையும் விரிவாக ஆராயவில்லை. இதை இன்னும் (தமிழ் எழுத்து வகைப்பாடு, பிறப்பியல், அவ்வழி வேற்றுமைச் சந்தி முறை, உயர்திணை, அஃறிணைப் பாகுபாடு, விளிவேற்றுமை விளக்கம், தெரிநிலைக் குறிப்பு வினைப்பாகுபாடு, தமிழ் முறையில் அமைந்த

காரகக் கோட்பாடு, ஆகுபெயர் தமிழில் இலக்கணக் கூறாக அமைவது) என்று விரிவாக ஆராய இடமுண்டு. பிற்கால வீரசோழியம், பிரயோக விவேகம் போன்றவை வடமொழி, தமிழுக்குத் தாய் என்ற கருத்தாக்கத்தை முன்வைக்க சமண ஆசிரியர்களான தொல்காப்பியர், நன்னூலார் போன்றவர்களின் தமிழ், வடமொழியிலிருந்து வேறுபட்ட அமைப்புடையது என்ற மொழி பற்றிய தெளிவு இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. இதை நாம் பிற்காலத் திராவிடக் குடும்பம் என்ற கருத்தாக்கத்திற்கு முன்னோடிக் கருத்து என்பதை இங்கு எடுத்துச்சொல்லவேண்டும். அதுபோலவே கி.பி. 14 நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டட மலையாள முதல் இலக்கண நூல் (1992) என்ற நூலில் லீலாதிலக ஆசிரியரை ஒப்பிலக்கண மொழியியலின் முன்னோடி என்று சிறப்பித்துக் கூறுவதையும் டிரவுட்மன் போன்றவர்கள் கவனத்திற் கொள்ளவேண்டும். எனவே, திராவிடக் கருத்தாக்கம் திராவிடச் சான்று போன்றவற்றிற்குத் தொல்காப்பியர் முதலிய தமிழ் நூல்வழித் தமிழாசிரியர்கள், லீலாதிலக ஆசிரியர் போன்றவர்களை எல்லீஸின் முன்னோடிகள் என்று குறிப்பிடவேண்டும்.

இவ்வியலில் மேலும் இந்தியாவில் நடந்த செழுமையான மொழி ஆராய்ச்சி வரலாற்றையும் அவை புத்தம், இந்து மதம் போன்றவற்றால் தென்கிழக்கு ஆசிய நாடுகளிற் பரவிய விதத்தையும் (இன்றைய ஐரோப்பிய மிஷனரிமார் செய்தது போல) இந்தியா எண்கணிதம், இயற்கணிதம், வானியல் போன்றவற்றில் இந்தியாவின் பங்களிப்பையும் எடுத்துரைக்கிறார் ஆசிரியர். இலக்கண ஆய்வில் பாணினியின் சிறப்பையும் அவருக்கு மாற்றாகச் சமண பௌத்தர்கள் இடையே நிலவிய மாற்று மரபையும் தொல்காப்பியர் போனறோர் எவ்வாறு தம் தனித்தன்மையை நிலைநாட்டினர் என்பதையும், இலக்கணம் ஒலியனியல் ஆராய்ச்சிகளை எடுத்துக்காட்டி விளக்குகிறார் ஆசிரியர். இவ்வியலில் தமிழ் மற்றும் பிற திராவிட மொழிகளில் வடமொழி இலக்கண மரபுகளின் தொடர்பு, தனித்தன்மை போன்றவை பற்றிய ஒப்பிட்டாய்வை மேற்கொண்டால் இன்னும் தமிழ் மரபின் தனித்தன்மைகளை இனங்காண முடியும் என்று தோன்றுகின்றது. இத்தகைய திராவிட மரபிலக்கண ஒப்பாய்வு முறை மேற்கொள்ளப்படவேண்டிய புதிய துறையாகும்.

எல்லிஸ் என்ற அடுத்த தலைப்பில், 41 வயதிற் காலமான, எல்லிஸ் வாழ்வும் பணியும் விவரிக்கப்படுகின்றன. இதில் அவர் நண்பர்களான எர்ஸ்கின் லெய்டன் வரலாறும், ஏ.டி.காம்பெல், பட்டாபிராம சாஸ்திரி, சங்கரய்யா போன்றோர் தொடர்பும் விளக்கப் படுகின்றன.

கால்டுவெல் நூலுக்கு நாற்பதாண்டுகளுக்கு முன்பு நிறுவப்பட்ட புனித ஜார்ஜ் கல்லூரிதான் எல்லீசன் அறிவுப் பாசறை. அங்கே பணியாற்றிய மேலே சொன்ன அறிஞர்கள் குழுவில் நடந்த விவாதங்கள், ஆய்வுரைகளின் விளைவுதான், திராவிட மொழிக்குடும்பம் பற்றிய கருத்தாக்கம் என்பதை நிறுவுகிறது இக்கட்டுரை. இதில், காலத்தால் மறைந்தும் மறந்தும்போன எல்லீஸன் படைப்புக்களைக் கண்ட விதம் பற்றித் துப்பறியும் முறையிற் பல செய்திகளை டிரவுட்மன் விவரித்துச் செல்கிறார்.

காலட்டுவெல்லுக்கு முன் திராவிட மொழிக்குடும்பம் என்ற கருத்தாக்கத்தை முன்வைத்தவர் எல்லிஸ். கால்டுவெல் அதன் இருப்பை நிலைநாட்டினார். இந்தோ–ஐரோப்பியத்திலிருந்து வேறான கோலாரின் அல்லது முண்டா அல்லது ஒஸ்டரோ ஏசியாடிக் குடும்பம் சாராத மொழி, திராவிட மொழிகள் என மெய்ப்பித்தது கால்டுவெல் செய்த முக்கிய பணி. எல்லீஸின் பணியாக முன்பு அறியப்பட்டிருந்தவை 1. திராவிடச் சான்று என அழைக்கலாகும். காம்பெல் தெலுங்கு இலக்கண நூல் முன்னுரை 1816 (பின்னிணைப்பிற் காண்க) 2. மிராசு உரிமை பற்றி எழுதிய ஆய்வுரை (1818) 3. முழுமை பெறாத திருக்குறள் மொழிபெயர்ப்பு 4. யசுர்வேதம் பற்றிய கட்டுரை ('ஏசியாட்டிக் ரிசர்ச்சஸ்' இதழில் வெளிவந்தது) போன்றவையாகும்.

டிரவுட்மென் தேடிக் கண்டவை. 1. எர்ஸ்கின் தொகுப்பிற் கிடைத்த 22 கடிதங்கள் 2.தமிழ் யாப்பிலக்கணம் குறித்த இரண்டு கட்டுரைகள் 3. தமிழ்மொழி இலக்கிய வரலாறு குறித்த எழுத்துரு 4. சென்னைக் கலக்டராகவும் இருந்த எல்லிஸ் பற்றிய தமிழ் நாடு ஆவணக் காப்பக ஆவணங்கள் (அவற்றின் படிகள் பிரட்டிஷ் நூலகத்தில் உள்ளன). மூன்று நண்பர்கள் என்ற துணைத் தலைப்பில் எர்ஸ்கின் லெய்டன் எல்லிஸ் பற்றியும், அவர்கள் புலமைத் தொடர்பும் விவரிக்கப்படுகின்றன. முன்னவர் இருவர் ஆய்வுகள் பற்றிய விவரணம் அடுத்து இடம்பெறுகிறது. எல்லீஸூம் அவர் குழாமும் என்ற இன்னொரு துணைத் தலைப்பில் எல்லீஸின் வாழ்க்கை, பணி பற்றிய சுருக்கமான வரலாறு இடம்பெறுகிறது. புனித ஜார்ஜ் கல்லூரியிற் பணியாற்றிய பட்டாபிராம சாஸ்திரி (1760 – 1820), சங்கரய்யா என்ற இருவரைப்பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இவர்கள் சென்னை நகர் பற்றி வடமொழியில் அக்காலத்தில் எழுந்த சர்வதேச விலாசம் என்ற சமஸ்கிருத வரலாற்றுப் புனைவு நூலிற் இடம்பெறுகிறார்கள் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இறப்பு ஒரு விபத்து; அதன்பின் அவர் படைப்புகள் சிதறுண்டுபோயின. அல்லது அடுப்பெரிக்கப் பயன்பட்டன. எல்லீஸின் ஆய்வுரைகள் என்ற உள் தலைப்பில் அவர் படைப்புகளை எடுத்துரைக்கிறார் ஆசிரியர். அவர் மலையாளம் பற்றி எழுதிய ஆய்வுரை இன்டியன் அண்டிகுவாரி என்ற ஆய்விதழில் 1878 ஆம் ஆண்டு அச்சில் வந்துவிட்டடது. சமஸ்கிருத சட்ட நூல்கள் பற்றி எல்லிஸ் எழுதிய நீண்ட கட்டுரை (எல்லிஸ் 1844) குறிப்பிடத்தக்கது. பெரியம்மைத் தடுப்பூசி பற்றி எல்லிஸ் தமிழில் எழுதி, ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்த The Legend of the Cow Pox முக்கியமானது. படிக்கச் சுவையான இந்நூலின் தமிழ்மூலம் கிடைக்கப்பெறவில்லை. இன்னும் சுவையற்ற பல நிர்வாகக் குறிப்புக்களையும் (வலங்கை, இடங்கை பற்றிய விவரம்) எல்லிஸ் எழுதியுள்ளார்.

கலெக்டராக இருந்த எல்லிஸ் தோற்றுவித்த புனித ஜார்ஜ் கல்லூரி பற்றியது அடுத்த நான்காவது தலைப்பு. இக்கல்லூரி அரசு ஊழியர்களுக்கு மொழிப்பயிற்சி அளிப்பதை நோக்கமாகக் கொண்டிருந்தது. இதில் முதலில் வடமொழி பாரசீகம், அரபு உருது, மராத்தி போன்ற மொழிகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டது. காலப்போக்கில் நாட்டில் இம்மொழிகளின் வழக்காட்சியை உணர்ந்து தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம் போன்ற மொழிகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டது. இதில் எல்லீஸூக்கு முக்கிய பங்கு

உண்டு. இத்தகைய பள்ளி ஒன்று கல்கத்தாவில் அன்று செயற்பட்டு வந்தது. பின் சென்னைக் கல்லூரி முக்கியத்துவம் பெற்றது. மொழிப்பயிற்சியொடு இலக்கணங்கள், அகராதிகள், மொழிபெயரப்புகள் செய்வது, சுவடி சேகரிப்பது, வெளியிடுவது முதலியன இதன் பணியாக இருந்தது. தமிழ் நூல்கள் குறிப்பாகப் பெஸ்கியின் நூல்கள் என்று பரவலாகப் புழக்கத்திலிருந்தன. ஆனால் அவை எல்லாம் அச்சாகாமல் இருந்தன.

இங்கு பணியாற்றிய மாமடி வெங்கய்யா 'ஆந்திர தீபிகா' என்ற தெலுங்கு அகராதியைத் தொகுத்தார். கல்லூரியில் மேல்நாட்டு ஆசிரியர்களும், உள்நாட்டு ஆசிரியர்களும் பணியாற்றினர். தலைமைத் தமிழாசிரியர் சிதம்பர வாத்தியார் தமிழ்ச் சுருக்கம் என்ற நூலைத் தொகுத்தார். சட்டக் கல்வியும் இங்கு இடம்பெற்றது. கல்லூரி அச்சகம் வழி பல நூல்கள் தமிழிலும் (பெஸ்கி நூல்கள்) தெலுங்கிலும், கன்னடத்திலும், ஆங்கிலத்திலும், அரபியிலும் (அரசு மொழி இலக்கணம் 1817) வெளியிடப்பட்டன. மாமடி வெங்கய்யா முயற்சிகள் பற்றி விவரமான தனிக்குறிப்புகளை அடுத்து அமைத்துள்ளார். சுவடித் தொகுப்பு. நூல் வெளியீடு போன்றவை அவ்வம் மொழிகளின் மறுமலர்ச்சிக்கு உதவின. இலக்கிய மீட்டெடுப்புக்கு, முன்பு அரசவை உதவியதுபோலப் புத்தக விற்பனைக்குப் பண்பாட்டு நிறுவனங்களும் உதவின எனலாம்.

திராவிடச் சான்று என்ற தலைப்பில் அமையும் ஐந்தாம் கட்டுரை, திராவிடக் குடும்பம் என்ற கருத்தாக்கம் உருவானதை விளக்குகிறது. இக்கருத்தாக்கம் அங்கு தோன்றியது என்பதைவிட, இக் கருத்தாக்கமே இக்கல்லூரி தோன்றக் காரணம் என்பதே சரியாக இருக்கும் என்பது டிரவுட்மன் வாதம். எல்லிஸ், காம்பெல்லின் தெலுங்கு இலக்கணத்திற்கு எழுதிய முன்னுரையை அடிப்படையாகக் கொண்டு இப்பொருளை ஆய்கிறது. எல்லிஸ் 'திராவிட' என்ற சொல்லாட்சியை ஆளவில்லை. 'தென்னிந்தியப் பேச்சு வழக்கு மொழிகள்' என்றே குறிப்பிடுகிறார்.

இக்கல்லூரியின் பாடத்திட்டம் பின்வருமாறு அமைந்தது

1. முதற் பாடம் தென்னிந்திய மொழி எழுத்துக்கள் ,மராத்தி, ஒரியா எழுத்துக்கள், அரபு–பாரசீக எழுத்துக்கள் ஆகியவற்றை ஒப்பிட்டும் , வேறுபடுத்தியும் கற்றல்.
2. இரண்டாவது பாடம் மூன்று பிரிவுகள்
   1. தமிழ் இலக்கணம் – தென்னிந்திய மொழிகளைக் கற்க உதவும் அளவு, வடமொழி இலக்கணம்.
   2. தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம் இலக்கண ஒற்றுமை, வேற்றுமை, சமஸ்கிருதச் செல்வாக்கு முதலியன.
   3. தென்னிந்திய மொழிகளுக்குப் பொதுவான சொற்கள் – தமிழிலிருந்தும் சமஸ்கிருதத்திலிருந்தும் சொற்களை ஆக்கிக் கொள்ளும்முறை, தனித்தன்மைகள்.
3. மூன்றாம் பாடம் – விருப்பப் பாடம் – கீழ்த்திசை இலக்கியம் – சமஸ்கிருதம், செந்தமிழ், அரபு, பாரசீகம் ஆகியவற்றின் இலக்கணம், யாப்பு அணி மற்றும் இலக்கியங்கள்,

தெலுங்கு, இந்துஸ்தானி இலக்கியங்கள்.

இது தமிழைச் செம்மொழியாகக் கருதியதைக் காட்டுகிறது.

4. நான்காவது பாடம் – இந்து முகமதியச் சட்டங்களை மூலமொழிகளிலும், ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பு வழியாகவும் கற்றல்

முன்னிரண்டும் கட்டாயப் பாடம். பின்னிரண்டும் விருப்பப்பாடம்

எல்லிஸ் எழுதிய மலையாளம் பற்றிய ஆய்வுரை மலையாளம் தமிழிலிருந்து பிரிந்தது என்பதை முன்வைக்கிறது. மேலும் கேரளோல்பத்தியின் சில பகுதிகளை அவர் தமிழிலும் மொழிபெயர்த்துள்ளார். ஆனால், தெலுங்கு இலக்கண முன்னுரையிற்றான் திராவிடம் பற்றிய கருத்தாக்கத்தை முன்வைக்கிறார் எல்லிஸ். பிராகிருத இலக்கணியர் என்ற உள் தலைப்பில் பிராகிருதம் சமஸ்கிருதத்தின் திரிபு என்ற கருத்தும் பிராகிருதத்திலிருந்து சமஸ்கிருதம் உருவாயிற்று என்ற கருத்தும் காணப்படுவதைச் சுட்டிக் காட்டிப் பிராகிருதத்திற் காணப்படும் தத் சமம், தத் பவம், தேசி என்ற பிரிவில் தேசிச் சொற்களாகக் காணப்படுபவை வடமொழி சார்ந்தவை அல்ல. ஆனால் அவை இலக்கியப் பிராகிருதத்தில் மிகுதியாக இடம்பெறாததால் அதற்கு இலக்கணம் வகுக்கவேண்டிய சிக்கல் வடமொழி இலக்கண ஆசிரியர்களுக்கு ஏற்படவில்லை என்று டிரவுட்மென் கருதுகிறார். ஆனால் காதா சப்தசதி போன்று மகராஷ்ட்ரி பிராகிருதத்தில் அகப்பாடல்கள் எழுந்தபின் ஹேமச்சந்திர வியாகரணம் எழுதிய ஹேமச்சந்திரர்போன்ற பிராகிருத இலக்கண ஆசிரியர்களும் பிராகிருதத்தின் இலக்கிய உயர்வு கருதி அதற்கு இலக்கணம் வகுத்தனர் என்பதை இங்கு நினைத்துப்பார்க்க வேண்டும்.

ஆனால், தெலுங்கை சமஸ்கிருத வழிவந்தது என்று சொல்லும்போது அதிற் காணப்படும் தேசிச் சொற்களை வரையறுப்பது சிக்கலாகியது. சமஸ்கிருத மூலமற்ற தெலுங்கு பற்றிய புரிதலே திராவிடக் கருத்தாக்கமாக முகிழ்த்தது. காம்பெல் காரேயிலிருந்து மாறுபடுவதும் இங்கேதான். எல்லிஸ் இதைத்தான் முன்னுரையில் சொல்லொப்புமை, இலக்கண ஒப்புமை வழி ஆராய்ந்து வெளிப்படுத்துகிறார். அது மட்டுமின்றி மால்டோ போன்ற வடநாட்டுத் திராவிட மொழிகளையும் இனங்கண்டுரைத்தவர் எல்லிஸ். பட்டாபிராமரின் தெலுங்குத் தாதுமாலா போன்று தமிழ், கன்னடம் ஆகிய மொழிகளில் தொகுத்த பல வேர்ச்சொற் பட்டியல்கள் வழி இவர் தம் கருத்தை நிறுவுகிறார். சொற்பாகுபாட்டிற் கிராம்யம் என்னும் நான்காம் வகையையும் எல்லிஸ் குறிப்பிடுகிறார். தெலுங்கு இலக்கணிகள் வகைப்படுத்திய நான்கு வகைச் சொற்களையும் கிராம்யத்தையும் ஒப்பிட்டு திராவிட ஒப்பீடு செய்து, திராவிடக் கருத்தாக்கத்தை அடைவதில் எல்லிஸ் நிறுவிய கல்லூரியிற் பணியாற்றிய நாட்டு மொழி ஆசிரியர்கள் பங்கு குறைந்ததல்ல. குறிப்பாக, சங்கரய்யா தெலுங்கை, தமிழ்–சமஸ்கிருதக் கலப்பு என்று சொன்ன கருத்துடன் எல்லிஸ் கருத்து உடன்பட்டுச் செல்லுகிறது எனலாம். இங்கே வில்லியம் பிரௌன், சாண்டர்ஸ், தாக்கரே போன்றோரும் தெலுங்கு சமஸ்கிருதத்திலிருந்து வேறுபட்டது என்ற கருத்துக்கொண்டிருந்ததை ஆசிரியர் சுட்டிக்

காட்டுகிறார். சுருக்கமாகச் சொன்னால் திராவிடக் கருத்தாக்கம் சென்னையிலிருந்த அறிஞர் குழுவினர் சிந்தனைகளின் விளைவு எனலாம்.

தொடரும் மரபு என்ற ஆறாவது கட்டுரையில் இந்தத் திராவிடக் கருத்தாக்கம் பிராமண எதிர்ப்போடு இணைந்து அரசியல் கொள்கையாக உருப்பெற்றதைச் சுட்டிக்காட்டும் டிரவுட்மன் இக்கருத்தாக்கத்திற்குச் சங்கரய்யா முதலிய பிராமணர்கள் ஆற்றிய பங்கைச் சுட்டிக்காட்டுகிறார். இவ்வியலில் எல்லீஸின் மறைவு, அதன்பின் அக்கல்லூரியின் செயற்பாடு, அங்கு நடைமுறையிலிருந்த சட்டக் கல்விப் பாடத்திட்டம் அங்கு பணியாற்றிய கல்லூரித் தமிழ் தெலுங்காசிரியர்கள், அவர்கள் வெளியிட்ட நூல்கள், அதன்வழி நடந்த தமிழ், தெலுங்கு மறுமலர்ச்சி போன்றவற்றை விரிவாக ஆராய்கிறார். இங்கே மெக்காலே, டிரவெலின் போன்றோர் இந்தியக் கல்வியியற் பார்வையிற் கொண்டுவந்த மாற்றம் கல்கத்தா, சென்னைக் கீழ்த்திசையியலார் செய்த நற்பணிகளைத் தலைகீழாக மாற்றியது. கன்னடம், மலையாளம் போன்ற மொழிகளின் மறுமலர்ச்சிக்குச் சென்னைப் பள்ளி ஆற்றிய பணிகள் குறைவே. இக்காலகட்டத் தமிழ், தெலுங்கு அறிஞர்கள் பற்றிய குறிப்பு கமில் சுவலபில் நூலை அடியொற்றி அமைத்துள்ளார். ஆனால், கமில் சுவலபில்லுக்கு, மயிலை சீனி வேங்கடசாமியின் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் தமிழ் இலக்கியம் என்ற நூல்தான் முன்னோடி. இதை ஆ.இரா. வேங்கடாசலபதியும் முன்னுரையிற் குறிப்பிடுகிறார் என்பதை முன்பே குறிப்பிட்டோம்.

முடிவுரை :

இனமும், வரலாற்றில் இனக் கோட்பாடும், இன்றைய மொழி குறித்த கருத்தாக்கத்தில் இந்திய மொழிக் கோட்பாடுகளின் பங்கு பற்றிய ஆய்வு என்ற இரண்டு செய்திகளை இதில் ஆராய்கிறார். இந்திய பிரிட்டிஷ் கீழைத்திசையியல் மொழியை அடிப்படையாகக் கொண்டது. மொழியும், தேசமும் நெருக்கமானவை என்பது இதன் அடித்தளம். கத்தோலிக்கப் பாதிரிமார்கள், பயணிகள் போன்றோர் கருத்துக்கு மாறானது இது. இது கல்கத்தாவில் தோன்றிய புதுக் கீழ்த்திசையியல் எனலாம். ஐரோப்பிய மொழி, தேசம் குறித்த திட்டம் உருவாக்க நினைக்கும் எல்லா மொழிகளுக்குமான குடிமரபுக் கிளைவழி உருவப்படத்துக்கு இணையான எதுவும் இந்திய மரபிற் காணப்படவில்லை என்பதும், சொற்பிறப்பியல் குறித்த ஒரு முறையான பார்வையும் மொழிகள் அடுத்தடுத்துத் தோன்றுவதற்கான கருத்துக்களும் இந்திய மரபிற் காணப்பட, ஐரோப்பிய மரபில் இவை பெரிதும் வேண்டப்படுபவையாக இருந்தன என்பதும் சுட்டத்தக்கனவாகும் (பக். 263) என்ற ஆசிரியர் கருத்தில் முற்பகுதி திருத்தம் பெறவேண்டும்.

மலையாள லீலா திலகம் (14) ஒப்பியல் முறை ஒன்றை எடுத்தரைப்பது மிகவும் சுருக்கமானதாக இருப்பினும், குடிவழி மரபின் தொடக்கத்தை அதிற் காணுகிறோம் என்பதை இங்கு சுட்டிக்காட்டவேண்டும். மேலும் தொல்காப்பியர் முதலிய தமிழ் நூல் வழித் தமிழாசிரியர், வடமொழியிலிருந்து தமிழ் வேறுபட்டது என்ற உட்கோளைக் கொண்டிருந்

தமை இத்திராவிடக் கருத்தாக்கத்தின் மூலமாக அமைவதையும் இங்கு சுட்டிக்காட்டுவதோடு இதை இத்தகைய வரலாற்று விவரணங்களிற் சேர்த்துக்கொள்ளவேண்டும் என்பதையும் இங்கு வற்புறுத்த விரும்புகிறேன்.

அடுத்து, மொழி, தேசம், இனம் என்ற கருத்து இன உறவு அடிப்படையிலான ஆரியக் கோட்பாடு, இன வெறுப்பு, அரசியலின் மையமாக அமைந்தது, கீழைத்தேச இயலின் பெறுபெறுகளில் ஒன்று. இந்திய இந்தோ - ஐரோப்பிய மொழிகளும், திராவிட மொழிகளும் மோதிக்கொள்ளக் காரணமான இக்கருத்தாக்கம் தவறானது என்பதையும், ஆசிரியர் சுட்டத் தவறவில்லை. கோட்பாட்டில் இந்தியா என்ற தலைப்பில் ஐரோப்பாவுக்கு வெளியே கோட்பாடு இல்லை என்ற தீர்ப்புச் சரியன்று என்பதை ஆசிரியர் எடுத்துரைக்கிறார். இன்றைய மொழியாய்வில் ஐரோப்பியக் கோட்பாடுகள் ஆட்சி செலுத்தினாலும் இந்திய இலக்கண மொழி மரபு வாழ்கிறது. இவையின்றி, இன்றைய மொழியியல் இணையற்ற வளர்ச்சியை அடைந்திருக்க முடியாது என்பதை டிரவுட்மன் எடுத்துக்காட்டுவது முக்கியமானது. இந்த இடத்தில் கே. குஞ்ஞுண்ணி ராஜா (2002) இதுபற்றி எழுதிய கட்டுரை நினைவுக்கு வருகிறது.

இந்திய இலக்கண மரபின் தூண்டுதலால் தம் கருத்தாக்கங்களை உருவாக்கியதாக மேல்நாட்டு மொழியலாளர்களிற் சிலர் வெளிப்படையாகக் கூறுகிறார்கள். ஆனால், பலர் அவ்வாறு வெளிப்படையாகக் கூறாமல், இந்திய மரபுகளின் உயர் கருத்துக்களிலிருந்து ஊக்கமும் எழுச்சியும் பெற்றுப் பல புதிய கோட்பாடுகளை உருவாக்குகிறார்கள் (எ.டு: அண்மையிற் செல்வாக்கடைந்துவரும் பிரக்மாற்றிஸ் என்ற மொழியியல் துறையின் கட்டமைப்பு, தொல்காப்பியரின் கிளவியாக்கம், வடமொழி இலக்கணங்களில் வழு, பொருத்தம் பற்றிய கருத்தாக்கங்களை எதிரொலிப்பது போன்று இருப்பதை நோக்குக. இது ஒருவகையில் மறைமுகமான இலக்கியத் திருட்டு என்பது ஒரு புறம் இருக்க, இன்றைய இந்திய அறிவு மரபும், அறிவியல் மரபும் இத்தகைய பழைய இந்தியக் கோட்பாடுகளிலிருந்து புதிய கோட்பாடுகளை உருவாக்க முனையாமல்-முயலாமல் தேங்கிக் கிடக்கிற அவலத்தையும் நமக்கு நினைவூட்டுகிறது.

உசாத்துணை நூல்கள்

Kunjunni Raja, K

2002. The Indian Influence on Linguistics, in Murali P.C. (Eds). Indian Theories of Heremeneutics. Delhi: New Bharatiya Book Corporation.

காத்ரி இஸ்மாயில்

Abinding by Sri Lanka on Peace and Place and Post Coloniality

2005. மின்னசோட்டா பிரஸ்
ISBN 0-8166-4254-0 (Hb)
0-8166-4255-9 (Pb) பக்கங்கள் 273.

புத்தகத் திறனாய்வு : காயத்திரி தேவி
தமிழாக்கம்: க.திருநாவுக்கரசு

நம்மிற் பலர் கேட்க நினைக்காத ஒரு கேள்வியை எபைடிங் பை ஶ்ரீ லங்கா என்ற நூலில் அதன் ஆசிரியர் காத்ரி இஸ்மாயில் கேட்கிறார். சமாதானத்திற்கு ஜனநாயகம் தடையாக இருக்கிறதா? அதிலும், வெளிநாடுகளுக்கான அமெரிக்காவின் ஆக்ப்பெரும் ஏற்றுமதியாக ஜனநாயகம் இருக்கின்ற பெரும்பாலான ஐரோப்பிய மற்றும் பின் காலனிய நாடுகளின் ஆசியுடன் – ஒரு சித்தாந்த தருணத்தில் நாம் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறோம். நன்கு வாதிக்கப்பட்டுள்ள இந்த நூல் "ஆம்" என்ற பதிலை ஏராளமான ஆதாரங்களுடன் நிறுவுகிறது. ஆம், ஜனநாயகம் சமாதானத்திற்குத் தடையாக இருக்கிறது. இலங்கையிற் சிங்கள மற்றும் தமிழ் தேசியவாதிகளுக்கு இடையே பல பத்தாண்டுகளாக தொடர்ந்து நடைபெறும் உள்நாட்டுப் போரில் அதன் செயற்பாடு அப்படித்தான் இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. பல்வேறு கலாசாரங்களில் உள்ளூர் குடிமைப் பிரச்சனைகளுக்கிடையேயான தொடர்புகளை ஆராயும், கலாசார ஆய்வுகளில் தத்துவார்த்தப் பிரதிகளை வெளியிட்டு வரும் மின்னசோட்டா பல்கலைக்கழகப் பதிப்பகத்தின் பப்ளிக் வோர்ல்ட்ஸ் தொடரில் வெளிவந்திருக்கும்

இஸ்மாயிலின் இலங்கையிற் சமாதானம் என்பது குறித்த இந்த நூல் சரியான நேரத்தில் வெளிவந்திருக்கும் ஒன்று. நிபுணரைத் தேடிக்கொண்டிருக்கும் நோயாளி என்று வர்ணிக்கப்படுவது இலங்கைக்கே உரிய தனித்துவமான விஷயமல்ல: இந்த நூலில் இஸ்மாயில் எச்சரிப்பதுபோற் பல்வேறு கலாசாரங்களின் தனித்துவமான விஷயங்களை ஒதுக்கிவிட்டுப் பார்த்தால் "நலிவடைந்த" நாடுகள் என்ற வகைப்பாட்டை உருவாக்குவது மிகவும் எளிது: பொஸ்னியா, ருவாண்டா, சூடான் மற்றும் ஈராக்கையும் இப்போது சேர்த்துக் கொள்ளலாம். ஈராக்கின்மீது மேற்கத்திய ஜனநாயகம் வலிந்து திணிக்கப்படுவதை உலகம் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் இந்த வேளையில், உலகின் பல பகுதிகளில் மனித வாழ்வை அழித்துக் கொண்டிருக்கும் அரசியற் பிரச்சனைகளுக்கு ஒரு மாற்று மாதிரியை – அதாவது ஜனநாயகத்திற்கு மாற்று – நாம் கருத்தாக்கம் செய்ய இயலாது இருப்பதாகத் தோன்றும் வரலாற்றுக் காலகட்டத்தில் இந்த விவாதம் நடைபெறுவதென்பது சரியான நேரம்தான். அப்படியானால், கடும் மோதலில் இருக்கும் சமூகங்கள் ஜனநாயகத்தைத் தொடர்வது என்பதன் பொருள் என்ன? ஜனநாயகம் அல்லது பெரும்பான்மையினரின் ஆட்சி தேவையில்லையென்றால் வேறெதைக் கைக்கொள்வது? ஜனநாயகம் என்று கருதப்படுகிற சமூகங்களில் நிலவும் முக்கிய அம்சங்களான இடம், அடையாளம், மோதல் மற்றும் சமாதானம் ஆகியவற்றை மீண்டும் நோக்க எபைடிங் பை ஸ்ரீலங்கா நூல் நமக்குப் பயனுள்ள கோட்பாட்டுரீதியான கட்டமைப்புக்களை வழங்குகிறது. ஜனநாயகம்பற்றிக் கேட்பதற்கான சில சாத்தியமான கேள்விகளையும், அது நமக்குத் தருகிறது. உதாரணமாக, சமாதானத்தை விரும்பும் இலங்கையில் உள்ள இடதுசாரிகளை இஸ்மாயில் இவ்வாறு கேட்கிறார்: "இனப்படுகொலைத் தேசியவாதத்துடன் சமரசம் செய்யக் கோருவது நியாயமா? (இரண்டு விஷயங்கள் இங்கு இருக்கின்றன, தமிழர்களுக்கு எதிர்வினையான சிங்களத் தேசியவாதம் மற்றும் தமிழ் தேசியவாதத்தின் முஸ்லிம்களுக்கான எதிர்வினை)? மறுபுறத்தில், அதை ஒழிக்கக் கோருவது நியாயமா?" (225)

அவரது செழுமையான "முன்னுரை", இலங்கையின் இன உறவுகள் மற்றும் அரசியல் வன்முறை குறித்த பல்கலைக்கழக ஆய்வுகள் – குறிப்பாகச் சமூக அறிவியற்றுறைகள் – பற்றிய இஸ்மாயிலின் விமர்சனத்துடன் தொடங்குகிறது. தமிழ் மக்களுக்கு எதிரான 1983 ஜூலை மாதக் கலவரத்தைத் தொடர்ந்து இலங்கையின் இடதுசாரி மற்றும் ஜனநாயக சக்திகள் "கோட்பாட்டு ரீதியான குழப்பத்தில்" இருந்ததைப்பற்றி விவரிக்கும் நியூட்டன் குணசிங்கவின் 1984 ஆம் ஆண்டு வெளியான "ஜூலைப் படுகொலைக்குப் பின்வரும் மேதினம்" என்ற கட்டுரையைத் தனது தொடக்கப் புள்ளியாக இஸ்மாயில் கொள்கிறார். "கோட்பாட்டு குழப்பத் திலிருந்து ஊக்கம் பெறுவது என்பது மிகப் பொருத்தமான தேர்வுதான். ஏனெனில் அது நிறுவனமயப்படுத்தப்பட்ட தீர்வுகள் தோல்வியைச் சந்திக்கிறபோது ஒருவரது தந்திரோபாயங்களை மறுசிந்தனை செய்வதன் உடனடி அவசியத்தை முக்கியத்துவம் தந்து வெளிப்படுத்த இது உதவுகிறது. இந்தத் தோல்வியின் மீதான விமர்சனத்தைச் சமூக அறிவியற் றுறைகளின் பிரதிநிதித்துவம் மற்றும் விளக்கத்திற்கே உரிய பிரச்சினையாக இஸ்மாயில் காண்கிறார். குறிப்பாக மானுடவியல், மக்களின் கலாசார சாசனம் மற்றும் வரலாறு மீதான மறைமுகமான நிபுணத்துவம், புறவயமான மற்றும் அனுமதிக்கப்பட்ட தர்க்கத்துடன்

நிகழ்காலத்தை விளக்குவது ஆகியவற்றில் இஸ்மாயில் காண்கிறார். அனுபவ அடிப்படையிலான துறைகளான மானுடவியல் மற்றும் வரலாறு ஆகியவற்றை "இடப்பெயர்வு" மற்றும் "அதிகாரமிழக்கச் செய்வது" என்பதைத் தனது நோக்கங்களாகக் கொண்டிருக்கும் இஸ்மாயில், தொல்லியல் எச்சங்களாகியிருக்கும் இலங்கையைப் பற்றிய தகவல்களை இலக்கியப் (இஸ்மாயில் ஓர் ஆங்கிலப் பேராசிரியர்) பிரதிகளாக மற்றும் குறியீட்டியலாகப் படித்தலுக்கு முன்னுரிமை வழங்குகிறார். அவருடைய முறையை "மேற்கத்திய மானுடவியற் கதையாடலுடன்" பொருத்திப் பார்க்கிற இஸ்மாயில் இவ்வாறு எழுதுகிறார்: "இதற்கு எதிராக, பிரதியாகப் படிப்பது, அனுபவ அடிப்படையிலானதற்கு அல்லாமல் இலக்கியத்திற்கு முன்னுரிமை வழங்குவது, அசாதாரணமான மற்றும் சரிபார்க்கப்பட முடியாதவற்றிலிருந்து அறிவது, சிறுபான்மையினரின் பார்வை என்றழைக்கப்படுவதிலிருந்து, சமாதானம் பற்றிய பிரச்சனையை மறுகருத்தாக்கம் செய்வதற்கு நம்மை அனுமதிக்குமா என்று கேட்கப்படும்" (xviii).

எபைடிங் பை ஸ்ரீலங்கா நூலில் இஸ்மாயில் சாதித்திருப்பதே பெரிதும் நெருக்கடியிலிருக்கும் பின்காலனிய கோட்பாட்டின் பொருத்தப்பாட்டை வலிமையாக விளக்கியிருப்பதுதான். நீடித்து இருக்கக் கூடியது என்பது, வேறு வார்த்தைகளிற் சொல்வதனால், பொறுமையைக் கடைப்பிடிப்பது, மேற்குலகின் அறிவாராய்ச்சிக்கு உட்பட்டு அந்த இடம் ஸ்தூலமாக்கப்படுவதைப் பிரதித் தளத்தில் எதிர்க்கும் இடத்திற்கான ஈடுபாடு, குறிப்பாக: இந்த விஷயத்தில் இலங்கையும் அதன் சமாதானமும், ஜனநாயகம் பற்றிய மேற்கத்திய அறிவுலகக் கூறுகளுக்குச் சவால் விடுவதாகவும் மீள்பார்வைக்கு உட்படுத்துவதாகவும் இருக்கிறது.

இஸ்மாயிலின் அதிகாரமிழக்கச் செய்யும் திட்டமானது "செய்வதற்கான மேலும் நல்ல காரியங்கள்" (இந்தத் தலைப்புப் பிரான்ட்ஸ் ஃபேனானின் மேற்கோளிலிருந்து எடுக்கப்பட்டது) என்ற இரண்டாவது அத்தியாயத்தில் தொடங்குகிறது. இந்த அத்தியாயம் இஸ்மாயிலை ஐரோப்பியமையவாதக் கதையாடல் மற்றும் பாரம்பரிய மார்க்சிய கதையாடலிலிருந்து மேலும் வேறுபடுத்துகிறது. ஜேம்ஸ் கிளிஃப்போர்டு மற்றும் கிளிஃப்போர்டு கிரீட்ஸ் ஆகிய வேறுபட்டோரின் மானுடவியல் ஆய்வுகளுடனும், தீபேஷ் சக்ரவர்த்தி, பார்த்த சட்டர்ஜி மற்றும் நீல் லாசரஸ் ஆகிய வேறுபட்டவர்களின் கலாசார விமர்சனத்துடனும் ஒப்பிட்டும், பொருத்தியும் பார்த்து மானுடவியல், மார்க்சீயம் மற்றும் பின்காலனியத்துவம் ஆகிய துறைகளுக்கிடையேயான கோட்பாட்டுரீதியலான உறவை வரைகிறார் இஸ்மாயில். குறிப்பாக லாசரஸ் குறித்த இஸ்மாயிலின் விமர்சனம் பின்காலனியத்துவத்தை நிராகரிக்கும் மார்க்சீயத்தை ஏற்கத்தகுந்த வகையிற் கண்டிக்கிறது. "எதிர்காலனிய இயக்கங்களாக அறியப்பட்டவை, வீரம் செறிந்தவையென அங்கீகரிக்கப்பட்டவை மற்றும் மறுவிஜயம் செய்யப்பட முடியாதவை, மறுபரிசீலனை செய்யப்பட முடியாதவை, அல்லது மறுசிந்தனை செய்யப்பட முடியாதவை. மேலும், ஏற்கப்படவியலாத வகையில், அது பின்காலனியத்தை எதிர்காலனியமாக வீழ்ச்சியடைய வைக்கிறது. பின்காலனியம் என்ற சொல்லுக்கு எந்தப் பொருளையும் தருவதில்லை அல்லது சுட்டுவதில்லை" (21). இதற்கு மாறாக, இஸ்மாயிலின்

திட்டம், விளிம்புநிலைக் கற்கைகள் குழுவினர் (இநத்க குழுவில் இருக்கும் எழுத்தாளர்கள், மற்றும் தத்துவவியலாளர்கள் இஸ்மாயிலின் அறிவு ஆசான்கள் மற்றும் நண்பர்கள்) "பின்காலனியத்துவம்" என்பதில் "பின்" என்பதற்கு முக்கியத்துவம் தருவதுபோல் தருவதாகும். விளிம்புநிலைக் கற்கைகள் குழுவினர் கேட்பதுபோல எந்தவொரு தேசியமாவது அது கூறுவதுபோல "ஒன்றுபட்ட தேசத்தை" உருவாக்க முடியுமா என்பதே இஸ்மாயில் எழுப்பும் முக்கியமான கேள்வியாகும். "தேசியமானது, காலனியத்தைப் போலவே, மேலாண்மை இல்லாத ஆதிக்கம் என்ற வகையில் கோட்பாட்டாக்கம் செய்யப்பட வேண்டும். அதாவது ஒடுக்கப்பட்டவர்களைத் தேசியவாத மேட்டுக்குடியினர் தங்களுக்குச் சமமாகக் கருதாது அவர்களை மேட்டுக்குடியினரின் கட்டுப்பாட்டில் வைத்து ஒழுங்குபடுத்தப்பட வேண்டியவர்க ளாகக் கருதுவது" (23), இவ்வாறாக அபைடிங் பை ஸ்ரீலங்கா ஒடுக்கப்பட்டோரின் பார்வையிலிருந்து விவாதிக்கிறது. சிங்களவர் மற்றும் தமிழர் என்ற இரு முக்கிய தேசிய கதையாடல்களிற் கண்ணுக்குத் தெரியாது மறைந்திருக்கும் குழுக்களை இப்புத்தகம் பார்வைக்குக் கொண்டுவருகிறது.

"பெரும்பான்மையோர் ஆட்சி: சிங்கள தேசிய வரலாற்றைப் படித்தல்," என்ற அத்தியாயத்தில் இஸ்மாயில், கிங்ஸ்லி டி சில்வாவின் அனுபவவாத சிங்களத் தேசிய வரலாறான **சூறாவளியை அறுவடை செய்வது: இலங்கையில் இன மோதல், இன அரசியல்** என்ற புத்தகத்தைப் "படிக்கிறார்". உறுதியாகத் தொடர்ந்து முயலும் இஸ்மாயிலின் பொறுமையை ஒரு புத்தக விமர்சனத்திற் கூறிவிடமுடியாது. ஏனெனில், பல நுண்மையான விஷயங்கள் அதன் விவரங்களில் அடங்கியிருக்கிறது. ஆனாலும் ஒரு சில கண்டுபிடிப்புக்களைக் குறிப்பிடுவது அவசியம். டி சில்வாவின் பிரதியானது இலங்கைக்கு அடிபணிந்து செல்வதுடன் மேலாதிக்கச் சிங்கள தேசியவாதப் பார்வைக்கும் அடிபணிந்து போகிறது (65); 2. மேலாதிக்கச் சிங்கள தேசிய ஜனநாயகமானது தன்னை மிகவும் தார்மீகமான ஒன்று எனக் கூறிக்கொள்கிறது; பெரும்பான்மையானோரின் ஆட்சி, சிறுபான்மையோர் அவர்களுக்கு உரிய இடத்தில், 3. டி சில்வாவின் பிரதியின் விவரணத் தளமானது ஒப்பீடு மற்றும் மௌனம் போன்ற இலக்கிய உத்திகளைக் கையாள்வதன் மூலம் அரசியல் தளத்துடன் சேர்ந்து செயற்பட்டுச் சிங்கள மேலாதிக்கம் பற்றிய தார்மீகத்தை வலியுறுத்துகிறது,; 4. டி சில்வாவின் பிரதி தனது வரலாற்று விளக்கத்தையே கட்டவிழ்க்கிறது. முக்கியமான நிகழ்வுகள் குறித்துத் தனது முந்தைய புத்தகத்தில் தரப்பட்ட விளக்கத்தை டி சில்வா மாற்றிக் கொள்கிறார்; 5. ஆய்வுத்துறை வரலாறானது "கால பன்முகத்தன்மையை" விபரிக்க முடியாது என்பது (2) மற்றும் (4) கூற்றுக்களிலிருந்து புரிகிறது (76); 6. பார்க்க (1), (2), (3),(4) மற்றும் (5) "வரலாறு என்பது கடந்தகால நிகழ்வுகளை உண்மையுடன் மீண்டும் அப்படியே கொண்டுவருவதல்ல. மாறாக, அது ஒரு விவரண, நிகழ்காலத்தின் தேவைகளுக்குப் பணிசெய்யும்விதமாகக் கட்டமைக்கப்பட்ட கதை" (101).

"சிறுபான்மையினரைக் கணக்கெடுத்துக் கொள்வது; தமிழ் தேசிய வரலாற்றைப் படித்தல்," என்ற அத்தியாயத்தில் இஸ்மாயில், ஜெயரத்னம் வில்சனின் **ஸ்ரீலங்காவின் உடைவு** என்ற புத்தகத்தை ஆழ்ந்து படிக்கிறார். இப் புத்தகம் சிங்கள – தமிழ் பிரச்சினையைத் தமிழ்

தேசியவாதிகளின் பார்வையிலிருந்து பேசுகிறது. இந்த அத்தியாயத்தில் மிக முக்கியமான முடிவு எட்டப்படுகிறது. இதில் தமிழ் செயற்பாடு மற்றும் பிரிவினை இயக்கங்கள் குறித்த அலசல்கள் வைக்கப்படுகின்றன. "... சிறுபான்மை என்பது அனுபவவாத ரீதியாகவோ, எண்ணிக்கையின் அடிப்படையிலோ, தொடர்புபடுத்தப்படுவதன் அடிப்படையிலோ அல்லது ஒப்பீடு செய்வதன்மூலமோ... மற்றொரு சமூகத்தைவிடக் குறைவான எண்ணிக்கையில் இருக்கும் ஒன்றுபட்ட குழுவாகக் கருத்திற் கொள்ளப்படுவதில்லை. அது கருத்தாக்க ரீதியாக, ஒருவர் எங்கிருந்து படிக்கிறார் என்பதிலிருந்து எண்ணிக்கைக்கு முக்கியத்துவம் மற்றும் மதிப்பு அளிப்பதை எதிர்க்கும் பார்வை மற்றும் நிலைப்பாட்டிலிருந்து பெறப்படுகிறது. ஆகவே, இதன்மூலம் ஒற்றைத் தன்மைக்கு அழுத்தம் தரப்படுகிறது" (113). சிங்களத் தேசியம் பற்றிய முந்தைய அத்தியாயத்தில், இலங்கைப் பிரச்சினை பற்றிய மேலாதிக்க விவரணத்தில் இதுவரை இடம்பெறாத சிறுபான்மை குழுக்கள் குறித்து – முக்கியமாக முஸ்லிம்கள், கிறிஸ்த்துவர்கள், மலையகத் தமிழர்கள், கொழும்புத் தமிழர்கள்– இஸ்மாயில் நமது கவனத்தை ஈர்க்கிறார். தமிழ் தேசிய இயக்கத்தை, நோயைக் குணப்படுத்தாது விஷத்தைத் தரும் நீட்ஷேயின் மருத்துவருடன் இஸ்மாயில் ஒப்பிடுகிறார். ஏ.சிவானந்தனின் நாவலான **நினைவு மரணிக்கிறபோது** மற்றும் எர்னெஸ்ட் மெசின்டைரின் நாடகமான **இராசநாயகத்தின் கடைசிக் கலவரம்** என்ற இரண்டு இலக்கியப் புத்தகங்களை ஆழ்ந்து படிப்பதுடன் அபைடிங் பை ஸ்ரீலங்கா முடிகிறது. இந்த அத்தியாயம் "இடதுசாரிகளுக்கு எது நல்ல கதை? தேசியம் பற்றிய இரு கதை விமர்சனங்கள்," என்று பெயரிடப்பட்டுள்ளது. இது நம்மை (மற்றும் நம்மிடையே இருக்கும் இடதுசாரிகளை) இலக்கியத்திலிருந்து கற்க அழைக்கிறது.

சமூக அறிவியல்கள் போலல்லாது, அனுபவவாதத்தைச் சார்ந்திராது, இலக்கியமானது கற்பனையின் உற்பத்தியாக இருப்பதால் "சரிபார்க்கப்பட முடியாததாக" மற்றும் "அசாதாரணமானதாக" இருக்கிறது. இது ஒப்பீடுசெய்வது மற்றும் அளவை ரீதியாகப் பார்ப்பது என்ற சமூக அறிவியல் தன்மைகளுக்கு எதிரானது. சரிபார்க்க முடியாத தன்மையானது அதன் பயன்பாட்டைக் கொண்டிருக்கிறது என்கிறார் இஸ்மாயில். காயத்ரி ஸ்பிவக் வார்த்தைகளிற் சொல்வதானால் பிரதியானது நமது "கூட்டாளியாக" மாறுகிறது, "வாசகரும்" பிரதியும் ஒருவருடன் ஒருவர் இணைந்து பங்கேற்று அர்த்தங்களின் சாத்தியமான உலகங்களை உருவாக்குகின்றனர். ஆகவே, கோட்பாட்டுக் குழப்பங்களிலிருந்து, எபைடிங் பை ஸ்ரீலங்கா இதை முன்வைத்துத்தான் தொடங்குகிறது, வெளியேறப்பார்க்கும் இடதுசாரிகளுக்கு இதுவரை கேட்கப்படாத இருசிறுபான்மைச் சமூகங்களின் குரல்களைக் கொண்ட இரண்டு இலக்கியப் பிரதிகளை இஸ்மாயில் வழங்குகிறார். சிவானந்தனின் நாவலில் வரும் ஏழை உழைக்கும் மக்கள் மற்றும் மெசின்டைரின் நாடகத்தில் வரும் பெண்கள். இஸ்மாயில் இந்த இரு பிரதிகளைப் படிப்பது, இந்தப் பிரதிகளை அடிப்படையாக்கம் செய்வது மற்றும் மோதலில் இருக்கும் அதன் பாத்திரங்களின் சிக்கலான தன்னிலை – நிலைகளை உவமானப்படுத்துவது ஆகியவற்றிற்கு எதிர்ப்பைக் காட்டுகிறது. இலங்கையிற் சமாதானத்தை வேண்டுபவர்களுக்கு அல்லது பல இனங்களைக்கொண்ட சமூகங்களுக்கு இது ஒரு பயனுள்ள ஆலோசனையாகும்; அசாதாரணமான தனித்தன் மைகள் மறுக்கப்படக்கூடாது. அசாதாரணமான தனித்தன்மைகள் தங்கள் அடையாளங்

களை மூட்டை கட்டிக்கொண்டு தேசம் என்ற கோயிலுக்கு யாத்திரை செல்ல வேண்டுமென எதிர்பார்க்கக்கூடாது.

எந்தக் கேள்வியுடன் இந்த விமர்சனம் தொடங்கியதோ அதைப் பற்றி: சமாதானத்திற்காக இனப்படுகொலை தேசியத்துடன் ஒருவர் சமரசம் செய்துகொள்ள வேண்டுமா? இந்தக் கேள்விக்கு இஸ்மாயிலிடம் முடிவான விடை இல்லை. ஆனால் தேசியவாதங்கள் "மாற" வேண்டும் (244). மற்றும் மாற்றம் அடைகிற ஆபத்து இருந்தாற்கூட அவை ஒன்றுடன் ஒன்று உரையாடவேண்டும் என்கிற அவரது வாதம் முடிவான ஒன்றாக இல்லை. எபைடிங் பை ஸ்ரீலங்கா பின்காலனியத்துவ ஆய்வுகளில் ஒரு முக்கியமான பங்களிப்பாகும். இலங்கை அரசியலில் அதன் குறுக்கீடானது, அதிலும் தனது ஆய்வின் சார்பை எதிர்ப்புறம் திருப்புவது என்கிற அளவில், இந்தமுறை கடந்த காலத்திற்கு அல்ல எதிர்காலத்திற்கு, பின்காலனியக் கோட்பாட்டில் ஒரு நிர்ணய காரணமான தருணமாகும். இதைவிட முக்கியமானதாக எதுவும் இருக்கமுடியாது.

கலைச் சொல் பட்டியல்

அம்மணம் - Naked
அறிதல்முறை - Cognitive System
அறிவாதாரவியல் - Epistemology
ஆண்மை - Mescaline
ஆண் நிலைப்பட்ட உற்றுப்பார்த்தல் - Male gaze
இடம் - Place
இடைப்பட்ட காட்சிகள் - Middle shots
இயங்குநிலை - Behavioral System
இருமை - Duality
இருமனப்போக்கு - Ambivalence
இலக்கியமாக்கப்பட்ட அவையினர் - Textualized audience
இல்லாத அவையினர் - Absent audience
இனக்குழுமம் கடந்த நிலை - Transethnicity
உடல்சார்ந்த தன்மை - Corporeality
உருவவாதம் - Formalism
உள்ஞர் உடல் வகைப்பாடு - Ocal bodyly type
உற்றுப்பார்த்தல் - Gaze
ஒத்தபால் உறவுசார் காமக்கிளர்ச்சி - Homo erotic
ஒன்றாகப் பாவித்து நிகழ்த்துதல் - Representation of another person
ஒட்டுப்பாடு / இணைபாடு - fixity
கடந்த நிலை - Translocality
கருத்து விளக்கத்திறன் - Descriptive function
காண்பிய அரசியல் - Visual Politics
காண்பியத்தனம் - Visuality
காலனியம் - Colonial
கிட்டக்காட்சி - Short shots
கிராமியம் பற்றிய விநோதம் - Fantacy exotic
கீழைத்தேயவாதம் /
கீழைத்திசையியல் - Orientalism
கூற்றுவினைக் கோட்பாடு - Speech act theory
கேட்போர் தொகுதி - Set of audience
சுயத்தை நிகழ்த்துதல் - Performance of the self

சுயவரலாற்றை நிகழ்த்துதல்	–	Autobiographical performance
தகவுபடுத்தல்	-	Appropriation
தொகுப்பு	–	Compose
தொழிற்படுதல்	-	Act
தோற்றமளித்தல்	-	Appear
நடிப்பல்லாத ஒன்று	–	Non-acting
நவவேட்கைவாதம்	–	Avant guard
நற்செய்தி	–	Gospel
நிகழ்த்துக்கலை	–	Performance
நிர்வாணம்	-	Nude
நீண்ட காட்சி	–	Long shots
பகுத்தறிவு	-	Rationality
பண்டம்	-	Commodity
பாசுரங்கள்	–	Internal
பாதுகாப்புக் குறிகள்	–	Codes
பார்வையாள உரிமைத்துவம்	–	Spectator ship
பாலியல்பு	-	Sexuality
பாலியல் இன்பம்	-	Fetishism
பிரதிநிதித்துவத்தின் உட்பொருள்	-	Subject
பிரதிநிதித்துவத்தின் பொருள்	-	Object
பிரதிநிதித்துவம்	–	Representation
பிறர்	–	Other
பிறர்த்துவம்	-	Otherness
பிறரின் அந்தரங்கத்தை இரசிக்கும் – பாலியல் வேட்கை	–	Voyeurism
புருஷத்துவம்	–	Manliness
புலமை	-	Intellect
வகைப்பாடு	–	Type
வகைமாதிரி	–	Stereo type
விக்ரோறிய மெய்ப்பண்புவாதம்	–	Victorian Realism
விடுதலைச் செயற்பாடு	–	Act of liberation
வெளி	–	Space
வெளிப்படுத்தும் ஆற்றல்	–	Expressive power

கட்டுரையாளர், மொழிபெயர்ப்பாளர் விபரம்

ஜொனதன் எஸ்.வால்டஸ் : சிக்காகோ பல்கலைக்கழகம் மதத்துறைப் பேராசிரியரான இவர் தென்னாசியமத வரலாற்றுகளிலும், பௌத்தத்திலும் பல ஆய்வுகளை மேற்கொண்டு வருகின்றார்.

காயத்திரிதேவி: பென்சில்வேனிய **லாக் ஹெவன்** பல்கலைக்கழகத்தில் ஆங்கிலத்துறையில் துணைப்பேராசிரியர்.

கிருஷ்ணசாமி நாச்சிமுத்து: தற்போது புதுதில்லி. ஜவகர்லால் நேரு பல்கலைக்கழக இந்திய மொழிகள் மையத்தில் தமிழ் பேராசிரியரான இவர் கேரளப் பல்கலைக்கழகத்திலும், ஜேர்மனியில் உள்ள Cologne பல்கலைக்கழகத்திலும் பணியாற்றியுள்ளார். பல கட்டுரைகளையும், நூல்களையும் எழுதியுள்ளார்.

கோவிந்தராஜன் : மதுரை அமெரிக்கன் உயராய்வுக் கல்லூரியில் தமிழ்த்துறை விரிவுரையாளரான இவர் காமராஜர் பல்கலைக்கழகத்தில் தனது கலாநிதிப் பட்ட ஆய்வை மேற்கொண்டவர்.

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

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

அனுஷ்கா கஹந்தகம: கொழும்பு பல்கலைக்கழகத்தில் சமூகவியற்றுறையிற் பட்டம்பெற்றவர்.

சாமிநாதன் விமல்: ஜெயவர்த்தனபுரப் பல்கலைக்கழகத்தில் சிங்கள இலக்கியத்திற் பட்டம்பெற்ற இவர் தற்போது யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக மொழியியல் மற்றும் ஆங்கிலத்துறையிற் சிங்களமொழி விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றுகிறார்.

பனுவலின் நோக்கங்கள் :-

பனுவல் சமூக பண்பாட்டு விசாரணைக்கான கூட்டிணைப்பால் 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 வெளியீட்டு ஊடகமாகப் பனுவல் அமையும்.

பனுவலுக்குக் கட்டுரைகள் சமர்ப்பிக்க வேண்டிய முறை :-

1) சமூக பண்பாட்டு விசாரணைக்கான கூட்டிணைப்பின் அழைப்பின் பெயரிற் கட்டுரையை வழங்க முடியும்.

2) எந்தவொரு நபரும் பனுவலின் நோக்கங்களுக்கும், குறிக்கோள் களுக்கும் பொருந்தி வரக்கூடிய கட்டுரைகளைச் சமர்ப்பிக்க முடியும்.

கட்டுரை ஆசிரியர்களுக்கான ஆலோசனைகள்

1) பனுவலில் வெறும் விவரண ரீதியான எழுத்துக்கள் உள்ளடக்கப் படுவதில்லை. பனுவல் கட்டுரைகளில் தகவல்கள், சமூகக் கோட்பாடு களுடன் தொடர்புபட்டனவாகவும், பகுப்பாய்வு என்ற அம்சங்களை எடுத்துக்காட்டுவதாகவும் பொதுவாக இருத்தல் வேண்டும்.

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

பனுவலிற்கான கட்டுரைகளைத் தெரிவு செய்யும் முறை

பனுவல் வருடந்தோறும் வெளிவரும் கட்டுரைத் தொகுதியாகும் (refereed journal). பனுவலுக்காக அனுப்பப்படும் எந்தவொரு கட்டுரையும் பனுவல் தொகுப்பாசிரியர் குழுவின் ஒரு அங்கத்தவரினதும், அவர்களால் தெரிவு செய்யப்பட்ட இன்னொருவரினதும் ஆலோசனை களின்படி, 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 விசாரணைக்கான கூட்டிணைப்பு.
119, A, கிங்ஸ் வீதி,
கொழும்பு -08.

மின்னஞ்சல் : colomboinst@gmail.com
www.colombointitute.org
Patithaeditor@yahoo.com

பனுவலிற்கான சகல கட்டுரைகளும் கேள்விகளும் மேற்குறிப்பிட்டுள்ள முகவரிகளுக்கு மாத்திரமே அனுப்பப்பட வேண்டும்.

கொழும்பு
திறுவனம்

அட்டைப்படம்:

சொர்க்கத்திலிருந்து இறங்கும் புத்தர் / சிற்பத் தொகுதி / அசோக்க ராமய / கொழும்பு / 1930கள்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் ஏற்பட்ட பௌத்த மறுமலர்ச்சியின் விளைவாகவும், 'கராவ' சாதியினரிடம் சாராயக் குத்தகையாற் குவிந்த உபரிவருமானத்தினாலும், காலனியக் கொழும்பு நகரத்தின் விளிம்புகளிற் பல பௌத்த ஆலயங்கள் மேற்கிளம்பின. இவ்வாலயங்களின் படிம வீடுகள், எம்.சார்லிஸ் என்ற ஓவியரின் 'சனரஞ்சக பாணி' ஓவியங்களால் அலங்கரிக்கப்பட்டன. அசோக்க ராமயவில் உள்ள சார்லிஸின் படைப்புக்கள் சிங்கள பௌத்த தேசியவாத கருத்தியலால் விளைந்த பாரிய வெகுசனக் கலைத்திட்டத்தை வெளிப்படுத்துகின்றன. பாணி ரீதியாக இவை மேலைத்தேய விக்ரோறிய அரங்க வழிவந்த பார்சி அரங்கக் காட்சிகளினதும், சார்லிஸின் ஆசிரியரான கென்றிகஸ் என்பவரின் படைப்புக்களினதும் செல்வாக்கிற்குட்பட்டவை.

பனுவல்

விலை 300/= இலங்கை ரூபா