இலங்கைச் சமூகத்தையும் பண்பாட்டையும் வாசித்தல்

தெரிவு செய்யப்பட்ட கட்டுரைகள்

இரண்டாவது தொகுதி
1980-1999

திரட்டுதல்
சசங்க பெரேரா

தொகுப்பு
தா.சனாதனன்
பா.அகிலன்

சமூகப் பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான
கொழும்பு நிறுவனம்

© கட்டுரைத் தொகுதி ஒன்று என்ற வகையில் அனைத்து உரிமைகளும் சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனத்தைச் சார்ந்தது. 2005.

© சகல மூலக்கட்டுரைகளினதும் உரிமை அந்தந்தக் கட்டுரைகளின் மூலஆசிரியர்களுடையதாகும். 2005.

© சகல மொழிபெயர்ப்புகளினதும் உரிமை மொழிபெயர்ப்பாளர் களுடையதாகும். 2005.

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

வெளியீடு : சமூக பண்பாட்டு உயர் கற்கைகளுக்கான கொழும்பு நிறுவனம்.
199 A, கிங்ஸ் வீதி, கொழும்பு - 8

மின்னஞ்சல்: col- institutue @ sltnet .lk

கணனி எழுத்து வடிவமைப்பு : கரிகணன் பிறிண்டேர்ஸ்,
424 A, கே.கே.எஸ். வீதி,
யாழ்ப்பாணம்

நிதி அனுசரணை : போட் பவுண்டேஷன்

உள்ளடக்கம்

இலங்கையில் சமூக அடையாளம் தொடர்பான அரசியல்

இனவாத அடையாளங்களின் தலைமுறை

எலிசபெத் நிசான் மற்றும் ஆர்.எல்.ஸ்டிராட் 03-42

கிழக்குக் கரையோர வேடர்கள் இனக்குழும அடையாளத்தாற் பாதிக்கப்படுதல் பற்றிய எடுத்துரைப்பு

யுவி தங்கராஜா 43-72

இலங்கையில் தமிழ் சமுதாயத்தின் பண்பாடு மற்றும் மொழி பற்றிய உணர்வு நிலை

க.கைலாசபதி 73-100

இலங்கையில் சமயம் தொடர்பான அரசியல்

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம்
இயக்கத்தின் தோற்றுவாய்கள்

கணநாத் ஒபயசேகர,
றிட்ச்சேர்ட் கொம்பிறிஜ் 103-156

யாழ்ப்பாணத் தமிழ் சமூகத்தில் வழிபாட்டிடங்களின் வகிபாகம் தொடர்பான ஒரு விசாரணை

கா.சிவத்தம்பி 157-190

நெருக்கீடும் போட்டியும்:
19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் பௌத்தத்தை கிறிஸ்துவ மிஷனறிகள் எதிர்கொண்டமை

எலிசபெத் ஹரிஸ் 191-216

இலங்கையில் பண்பாட்டு அடையாளம் தொடர்பான அரசியல்

வரலாற்றை அங்கீகரித்தலும்.
நிலத்தை ஒழுங்கமைத்தலும் :அநுராதபுரத்தை வெற்றிகொள்ளல்

பிரதீப் ஜெகநாதன் 219-252

மனத்தைக் கொள்ளை கொள்ளும் ஒரு கற்பனை:
மனமே நாடகம்

இரஞ்சித் பெரேரா 253-286

முடிவுரை : அச்சமுற்ற இடங்களும், வன்முறை வெளிகளும்

இ.வலன்ரைன் டானியல் 287-316

<u>இலங்கைச் சமூக அமைப்பு</u>

இலங்கையின் கிராமிய வர்க்கங்கள் தொடர்பாக ஆய்வு
செய்யும்போது பின்பற்றப்படும் பொருள் முதல் நிர்ணயமாதிரியும்
அரசியல் கருத்தியல் மாதிரியும்

சிறி கமகே 319-369

மூலக் கட்டுரைகளின் வெளியீட்டு விபரம் 370-372

வளவாளர் விபரம் 373-374

முன்னுரை

இத் தொகுப்பின் வழியாக வாசகர்களிடம் வந்து சேரும் ஆய்வுக் கட்டுரைகள் 1980 இற்கும் 1999 இற்கும் இடையிலான காலகட்டத்தில் பெரும் பாலும் ஆங்கிலத்திலும், சிங்களத்திலும் வெளிவந்த கட்டுரைகளின் தமிழ்மொழி பெயர்ப்பாகும். இத் தொகுப்பிற்காகவும் அதேபோல எமது ஏனைய தொகுப்பு களுக்காகவும் கட்டுரைகளைத் தேர்ந் தெடுக்கும்போது இலங்கையின் பண் பாடு தொடர்பாக ஓர் அறிவுசார் கரி சனையை கொண்டுள்ள குறிப்பிடத்தக்க எழுத்துக்களைத் தந்துள்ள கிட்டத்தட்ட முப்பது எழுத்தாளர்களிடம் நாம் மின் னஞ்சல் வழியாக அழைப்பு விடுத்தோம். எனினும் மிகவும் சொற்ப எண்ணிக்கை யிலானோரே அதற்குப் பதிலளித்தனர். இத்தொகுப்பில் உள்ளடங்கும் கட்டுரை கள் அவ்வாறு பதிலளித்தோரின் கட்டு ரைகளில் கொழும்பு நிறுவனத்தின் அறிவுசார்ந்த எதிர்பார்ப்புக்களைப் பிரதி நிதித்துவம் செய்யும்படி அமைந்தவற்றி லிருந்து தெரிவு செய்யப்பட்டவையாகும். தமது கட்டுரைகளைத் தமிழில் மொழி பெயர்க்கவும் அதனை வெளியிடுவதற் கும் எவ்வித தயக்கமுமின்றி அனுமதித்த கட்டுரையாசிரியர்களுக்குக் கொழும்பு நிறுவனத்தினதும் தொகுப்பாசிரியர் களினதும் நன்றிகள்.

இக்கட்டுரைகள் அடிக்குறிப் பிடுதல், பிற்குறிப்பிடுதல் முதலியவற்றில் வெவ்வேறுபட்ட முறையியலை அடிப்படை

யாகக் கொண்டுள்ளன. அவற்றை ஏறத்தாள ஒரேவகையான முறையிய லின்கீழ் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டுள்ளன.

இத்தொகுப்பிற்கு நிதி அனு சரணை வழங்கிய போட் பவுண்டே ஷனுக்கும் எமது நன்றிகள். இக்கட்டு ரைகளைச் சிறப்பாக மொழிபெயர்த்து உதவிய மொழிபெயர்ப்பாளர்களுக்கும் கொழும்பு நிறுவனத்தினதும், தொப் பாசிரியர்களினதும் நன்றிகள்.

இத்தொகுப்பு, சகல வாசகர் களுக்கும், குறிப்பாகத் தமிழ்மொழியில் ஆய்வு நடவடிக்கைகளை மேற்கொள் ளும் பல்கலைக்கழக மாணவர்களுக் கும், அதேபோல ஏனையோருக்கும் பயனுள்ளதாக அமையும் என நாம் எதிர்பார்க்கிறோம்.

சசங்க பெரேரா
(கொழும்புப் பல்கலைக்கழகம்)

தா. சனாதனன்
(யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்)

பா. அகிலன்
(யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்)
05.07.2008

இலங்கையில் சமூக அடையாளம் தொடர்பான அரசியல்

இ

அ

செ
கி
செ
சமு
எடு
ஆ
மீத
கா
படி
பகு
சிங்
இன்
வர
குடு
தவி
198
வரு

வடி
உரு
கை
படு
பயி

இனவாத அடையாளங்களின் தலைமுறை[1]

எலிசபெத் நிசான் மற்றும் ஆர்.எல்.ஸ்டிராட்
தமிழாக்கம் : க.திருநாவுக்கரசு

அறிமுகம்

இலங்கையின் இனவாத வன்முறை மிகப் பழமையான வரலாற்றைக் கொண்டிருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. சிங்களவர்களும், தமிழர்களும் தங்களுக் கிடையேயான வரலாற்று ரீதியிலான உறவை 2500 ஆண்டுகாலப் பழமை கொண்டதாகவே பார்க்கிறார்கள். இந்த வரலாறுகள், இந்த இரண்டு சமூகங்களின் நிலப்பரப்பின் மீதும் ஒன்றையொன்று எதிர்த்து உரிமைகளை எழுப்புகின்றன. இது இவர்களுக்கிடையிலான மோதலைத் தவிர்க்கவியலாததாக ஆக்குகின்றது. சிங்களவர்களைப் பொறுத்தவரை இலங்கைத் தீவு முழுமையின் மீதும் அவர்களின் ஆட்சி அதிகாரத்தைப் பிரயோகிப்பது என்பதை (ஆட்சியதி காரத்தைச் செலுத்துவது என்பதை) வரலாறு நியாயப்படுத்துகிறது (வரலாற்றின் படி சரியானது). தமிழர்களைப் பொறுத்தவரையில், தமிழர்கள் அதிகம் வசிக்கும் பகுதிகளுக்கு ஒரு குறிப்பிட்ட அளவு தன்னாட்சி என்ற கடந்த கால நிலைப்பாடும், சிங்களர்கள் அதிகம் வசிக்கும் பகுதிகளிலிருந்து பிரிக்கப்பட்ட தனிநாடு என்ற இன்றைய நிலைப்பாடும், வரலாற்றின்படி சரியான ஒன்றாகும். ஆனால் சமீபத்திய வரலாற்றின் அடிப்படையிற் பார்க்குமிடத்து, காலனியாதிக்கத்தின்போது எழுந்த குழுக்களுக்கிடையேயான வன்முறை மோதல்கள் மத ரீதியில் அமைந்திருந்ததே தவிரச் சிங்களவர்கள், தமிழர்கள் என்ற அடிப்படையில் அல்ல (றோஜர்ஸ் 1987:583 – 602, 1987:157 – 250). கடந்த காலத்தைப் பற்றிய வேறுபட்ட புரிதல்கள் வருவதற்கான காரணங்கள் என்ன? அவை எவ்வாறு எழுகின்றன?

எங்களுடைய அடிப்படைக் கருத்து என்னவெனில், வேறுபட்ட அரசு வடிவங்கள் வேறுபட்ட குழு அடையாள உணர்வுகளைச் சார்ந்திருக்கிறது; உருவாக்குகிறது. சமீபகாலங்களிற்றான் இலங்கையில் தேசிய அடையாளங் களை அதன் பரவலான வரலாற்றுச் சூழலில் வைத்துக் கருத்திற்கொள்ளப் படுவதென்பது தொடங்கியது. ஆனால் பொதுவாகவே, தேசியவாதத்தைப் பயிலும் மாணவர்களுக்கு இத்தகைய அணுகுமுறை வெகு பரிச்சயமானது.

இலங்கையின் இனமோதலைப் புரிந்து கொள்வதை இன்றைய வலுவான அரசியல் அடையாளங்கள் கடந்த காலத்தின் மீது செலுத்தும் நியாயமற்ற (ஏற்கத்தகாத) மற்றும் வரலாற்றுப் பூர்வமற்ற ஆதிக்கம் தடை செய்கிறது. அரசியல் மோதல் இன்று எடுத்திருக்கக் கூடிய வடிவத்தை ஏன் எடுத்திருக்கிறது என்பதைப் புரிந்து கொள்வதற்கு அரசு அமைப்புகள் (வடிவங்கள்) மாறுவதைப் பற்றி ஆராய்வது இன்றியமையாதது. இன்றைய அரசியல் அடையாளங்களின் தன்மையைப் புரிந்துகொள்வதற்கு கடந்தகால முடியரசு ஆட்சிப்பிரதேசங்களி லிருந்து தேச–அரசு இலங்கையில் எவ்வாறு உருவானது என்பதை ஆராய வேண்டும். பல சமயங்கள் வெகுஜன மற்றும் ஆய்வு இலக்கியங்கள் இரண்டிலும் முடியாட்சிப் பிரதேசங்களும், தேச அரசுகளும் ஒன்றிணைக்கப்படுகின்றன.

கடந்தகாலத்தைப் பற்றிய பார்வைகள்

முதலில், சிங்கள மற்றும் தமிழின் கடந்த காலத்திய முதன்மையான பிரதிநிதித்துவங்களைப் பற்றிச் சுருக்கமாகப் பார்ப்போம். இலங்கைத் தீவின் ஆதிக்குடிகளான வேடர் என்ற தகுதிக்குரியவர்களாக இல்லாவிட்டாலும், இலங்கையிற் குடியேறிய முதல் நாகரிகச் சமூகம் தாங்களே என்று சிங்களர்கள் கூறுகின்றனர். தாங்கள் இந்தோ ஐரோப்பிய மொழி பேசிய வட இந்திய ஆரியர்களின் வழிதோன்றியவர்கள் என்றும், இந்தோ ஐரோப்பிய மொழியி லிருந்தே சிங்கள மொழி உருவானதாகவும் கூறுகின்றனர். புத்தர் இறந்த தினத்தன்று இளவரசன் விஜயன், சிங்கள மக்களின் புராணத்தில் வரும் முன்னோர், மற்றும் அவனைச் சேர்ந்தவர்கள் (அவனைப் பின்பற்றுபவர்கள்) இலங்கைத் தீவின் கரையை அடைந்தனர்; விஜயனின் வருகைக்கு முன்பே இலங்கை புத்தருடன் நெருக்கமான உறவு கொண்டிருந்தது. இலங்கையின் பழங்கால அட்டவணை வரலாறுகளின்படி புத்தர் இத்தீவிற்குப் பலமுறை வருகை தந்துள்ளார். இலங்கையில் தனது "தத்துவம்.... ஒளிவீசிப் பிரகாசிக்கும்" என்றும் அவர் பிரகடனப்படுத்தினார் (கூறினார்)[2]. ஆனால் சிங்களர்கள் இந்தியப் பேரரசரின் மகனான மகிந்தவினால் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டில், தேவனம்பிய தீசனின் ஆட்சிக்காலத்திலேயே புத்தமதத்திற்கு மாற்றப்பட்டனர். சில விதிவிலக்குகள் தவிர அப்போதிருந்து அவர்கள் புத்த மதத்தினராகவே இருந்து வருகின்றனர் என்றும் கூறப்படுகிறது. அனுராதபுரக் காலகட்டத்தில் (கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டிலிருந்து கி.பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு வரை) ஒரு மாபெரும் சிங்கள – பௌத்த கலாசாரம் இலங்கையில் உருவானது. இந்த அரசு தமிழ் பேசும் தென்னிந்திய இந்து மன்னர்களின் நெருக்கடிகளுக்குத் தொடர்ந்து

உட்பட்டு வந்தது. கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் அனுராதபுரத்தை நாற்பது வருடங்களாக ஆண்டுவந்த எல்லாளன், சிங்கள பௌத்த மன்னனான துட்டைகைமுனு மன்னனால் தோற்கடிக்கப்பட்டார். இறுதியாக, படையெடுத்து வந்த தமிழர்களின் நெருக்குதலாற் சிங்களவர்கள் தெற்குப் பகுதிநோக்கிப் பின்வாங்கத் தொடங்கினர். முதலில் பொலனறுவைக்கும், பின்னர் பல தலை நகரங்களுக்கும், பின் கடைசியாகக் கண்டியில் சுதந்திரச் சிங்கள அரசு அமையும் வரை இப்பின்வாங்கல் நிகழ்ந்தது. இந்தக் கண்டி அரசு 1815 ஆம் ஆண்டு பிரிட்டிஷ் வசம் வந்தது. முற்காலத்திற் படையெடுத்துவந்த தமிழர்களில் ஒரு பகுதியினர் இலங்கையிலேயே தங்கிவிட்டனர். அவர்களின் வம்சாவழியினரே இன்றைய இலங்கையின் வட மற்றும் கிழக்கு பகுதியில் வாழ்பவர்கள் ஆவர். இந்தத் தமிழர்கள் ஓரிரு சந்தர்ப்பங்களைத் தவிர்த்துத் தனித்த அரசை (சுயேச்சையான அரசை) எப்போதும் நிறுவியதில்லை என்று சிங்களவர் கூறுகின்றனர்; மாறாக, இலங்கையிற் குடியேறிய பிறகு அவர்கள் சிங்கள மன்னர்களின் இறையாண்மையை ஏற்றுக்கொண்டனர் என்றும் கூறப் படுகின்றது.

கடந்த காலத்தைப் பற்றிய தமிழர்களின் கண்ணோட்டம் இதிலிருந்து கணிசமானளவில் மாறுபடுவது ஆச்சரியத்திற்குரியது அல்ல. அதன் மிதவாதக் கண்ணோட்டத்தில் தமிழர்கள் வருவதற்கு வெகுகாலத்திற்கு முன்பே இலங்கையிற் சிங்களவர்கள் குடியேறிவிட்டனர் என்பது ஏற்றுக் கொள்ளப் படுகிறது. ஆனால், தமிழர்கள் குறைந்தபட்சம் 1000 வருடங்களாக இலங்கையில் வாழ்கிறார்கள் என்றும், தங்களுக்கென்று சுயேட்சையான, சிங்களவர்களின் கட்டுப்பாட்டிற்குட்படாத அரசியல் அமைப்புகளை நிறுவியிருந்தார்கள் என்றும் வாதிடப்படுகிறது. இலங்கையின் பூர்வ குடிகள் உண்மையில் தமிழர்கள் என்றும், சிங்களவர்கள் ஆரம்பத்தில் தமிழர்கள், அவர்கள் பின்பு பௌத்த மதத்தைத் தழுவிப் பௌத்த இலக்கியங்களின் மொழியான பாளியை அடிப்படையாகக் கொண்டு சிங்கள மொழியை உருவாக்கிக் கொண்டனர் என்றும், தங்களின் மாபெரும் கடந்தகாலத்தைச் சேர்ந்த நினைவுச் சின்னங்கள் என்று சிங்களர்கள் இன்று கொண்டாடக்கூடியவை தமிழ் கலைப் படைப்புகளே என்பதற்குச் சாட்சி எனப் பொன்னம்பலம் கூறுகிறார் (பொன்னம்பலம் 1983 : 19). 'வரலாற்று ரீதியான வாதங்களுக்கு முடிவேயில்லை. அரசியல் ரீதியாகச் சிங்களவர் முதன்மை நிலையில் (ஆதிக்க நிலையில்) உள்ளதைப் போலவே, சிங்கள வரலாறுதான் விவாதத்தின் சட்டகத்தை நிர்ணயிப்பதாகவும் இருக்கிறது.

இந்த இரண்டு வரலாறுகளும் ஒன்றையொன்று எதிர்ப்பதாக இருந்த போதிலும், ஒவ்வொரு சமூகமும் அது உருவாக்குகின்ற கூற்றுகளுக்கு அதிக முக்கியத்தவத்தை தருகின்றன. இரண்டிற்கும் பொதுவான அம்சங்கள் உள்ளன. இரண்டுமே கடந்தகாலத்தைச் சிங்கள மற்றும் தமிழ் என்ற இரு எதிரெதிரான சமூகங்களுக்கிடையிலான உறவுப் பரிமாற்றமாகவே பார்க்கின்றன. சிங்களவர் களும் தமிழர்களும் இன்றிருப்பதைப் போலவே எப்போதுமே வேறுபட்டவர்களாக இருந்து வந்துள்ளனர் என்றும் அவை கூறுகின்றன. இரண்டாவதாக, கி.மு. நான்காம் நூற்றாண்டிலிருந்து கி.பி.10ஆம்நூற்றாண்டு வரை நிகழ்ந்தாக கூறப் படும் நிகழ்வுகளைப் பற்றிய வாதங்களை அவை கொண்டுள்ளன. மூன்றாவதாக, அவை இரு சமூகங்களையும் வரலாற்றுரீதியாகவும், தொடர்ச்சியாகவும் போரிட்டு ஒன்றையொன்று எதிர்த்து வந்ததாகவும் கூறிப் பழங்காலத்தையும், தற்காலத்தை யும், இடையிலுள்ள பல நூற்றாண்டு இடை வெளிகளைப் பற்றிக் கவலைப்படாது ஒன்றிணைக்கின்றன. நான்காவதாக, இரண்டு வரலாறுகளுமே 'தேசிய மக்களு டைய' நிலப்பரப்பின் மீதான சொந்தத்தைப் (உரிமையை) பேசுகின்றன. இறுதி யாக, இரண்டுமே ஒன்றையொன்று காட்டுமிராண்டிகள் என்றே சித்தரிக்கின்றன. வரலாற்றில் தங்களுக்குச் சாதகமான பகுதிகளை மட்டும் எடுத்தாள்வதன் மூலமும், தங்களுக்குச் சாதகமாகத் தொல்லியல் ஆதாரங் களைப் பயன்படுத்து வதன் மூலமும், இரு புறத்திலிருப்பவர்களும் இன்றைய அரசியற் சூழலில் தங்கள் கூற்றுக்களை நிரூபிக்க முயல்கிறார்கள். எதிராளிக்குச் சாதகமான ஆதாரங் களை அழிக்கவோ, அல்லது மறுவிளக்கம் அளிக்கவோ இருபுறத்தினரும் முயல்கின்றனர். பலநூற்றாண்டுகளாகச் சிங்கள மற்றும் தமிழ் மக்கள் வாழும் நிலப்பரப்பைக் காட்டுவதிலும் இருவரும் இருவேறுபட்ட வரைபடங்களைப் பயன்படுத்துகின்றனர்.

கடந்த காலத்தைப் பற்றிய பொதுமக்களின் பரவலான எண்ணங்களை அடியொற்றிய கருதுகோள்கள் இலங்கையைப் பற்றிய ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளிற் காணக்கிடைப்பது முக்கியமான ஓர் உண்மையாகும்[3]. கியர்னே போன்ற அரசியல் அறிஞர்கள், மூர் போன்ற சமூகவியலாளர்கள், ஒபெயசேகர மற்றும் றொபேர்ட்ஸ் போன்ற மானுடவியலாளர்கள், டி சில்வா மற்றும் சமரவீர போன்ற வரலாற் றாளர்கள், கடந்த ஈராயிரம் ஆண்டுகால வரலாற்றைப் பற்றிய பொது மக்களின் பரவலான கருத்துக்களின் அடிப்படைகளை, ஏதோ ஒருவகையில் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். இன்றிருப்பதைப்போலவே கடந்த காலத்திலும் இலங்கையானது சிங்கள மொழி பேசும் பௌத்தர்கள், தமிழ் பேசும் இந்துக்கள் என்ற இரு வேறுபட்ட மக்களால் ஆட்சி செலுத்தப்பட்டு (அதிகாரம் செலுத்தப்பட்டு) வந்திருக்கிறது என

இவர்கள் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர்[4]. 16ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முந்தைய கால கட்டத்தைப் பற்றி எழுதுகின்றபோது ஒபெயசேகர பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்:

> "வரலாற்று ரீதியாக, சிங்களவர்கள் மற்றும் தமிழர்கள் என ஒன்றையொன்று எதிர்த்த இருவேறு இன அடையாளங்கள் இருந்து வந்துள்ளன. சிங்களவர்களுக்கும், தென்னிந்தியாவிலிருந்து படை யெடுத்து வந்தவர்களுக்கும் இடையிலான மோதல்கள், சிங்கள பௌத்தமத அடையாளத்தை வலிமைப்படுத்தி நிலைப்படுத்தியது..... சிங்கள மக்கள் அவர்களின் மன்னர்களால் படையெடுத்து வந்தவர்களுக்கெதிராக ஒன்று திரட்டப்பட்டனர்.... அவ்வப்போது, இப் புனைவுகள் சிங்கள தேசியவாதத்திற்கான மையப்புள்ளியாக மாறியது" (ஒபெயசேகர 1979 : 282, 283).

பெக்ஹெர்ட் மேலும் தீவிரத்துடன் வாதிடுகிறார்; பழங்கால இலங்கையில், ஒரு பொதுமொழி, கலாசாரம் மற்றும் மதப் பாரம்பரியங்கள் என்ற கருத்தாக் கங்களைக் கொண்டுள்ள, நவீன தேசியவாதத்தை ஒத்த ஒரு தேசியவாதம் உருவாக்கப்பட்டது (பெக்ஹெர்ட் 1974 : 07). இதைப்போலவே கி.மு. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் துட்டைகைமுனு, தமிழ் மன்னன் எல்லாளனை வென்றதை, ராகுல: "இது சிங்களவர்களிடையே தேசியவாதத்தின் தொடக்கமாகும். ஆரோக்கிய மான இளம் இரத்தத்துடனான ஒரு புதிய இனமாகும்'" என்பதாகப் பார்க்கிறார் (ராகுல 1956:79).

தென்னிந்தியாவிலிருந்து குடியேறியவர்களிற் சிலர் காலப்போக்கில் சிங்களவர்களாயினர் (ஒபெயசேகர 1979, றொபேட்ஸ் 1980, சில்வா 1997). என்பதைப் பார்க்கும்போது, சிங்களவர்கள் மற்றும் தமிழ் குழுக்களுக் கிடையேயான எல்லையானது ஊடுருவப்பட முடியாத ஒன்றாக இல்லை என்பதை இந்த ஆராய்ச்சியாளர்களில் பலர் ஏற்கவும் செய்கின்றனர் (ஒபெயசேகர 1979, றொபேட்ஸ் 1980, சில்வா 1997). இருந்தபோதிலும் இந்த இரு எதிர்த் துருவ தேசியங்களும் ஒன்றையொன்று எதிர்த்தும் , மோதியும் வரலாற்று நெடுகிலும் இருந்து வந்திருப்பதாகக் கருதிக்கொள்ளப்படுகின்றன. வேறுபட்ட அரசு அமைப்புகள் எதைச் சார்ந்துள்ளன? எப்படி வேறுபட்ட அடையாளங்களை உருவாக்குகின்றன என்பதை, இந்த ஆய்வுகள் குறிப்பிடுவதில்லை. இந்தக் கோட்பாட்டுரீதியான குறைபாட்டின் காரணமாக; இன்று வலிமையாக இருக்கக் கூடிய அரசியல் அடையாளங்கள், இன்றைய நவீன இலங்கை அரசு அமைப்பினால், இந்த அடையாளங்கள் உருவாக்கப்பட்டன என்று நாங்கள்

வாதிக்கிறோம் – வரலாற்றுச் சூழலைப்பற்றிக் கணக்கிலெடுக்காமல் கடந்த காலத்தின் மீது அது இருத்தப்படுகிறது.

அனுராதபுரக் காலகட்டத்தைப் பற்றிய தனது ஆய்வில், மக்களிடையே உள்ள பரவலான தவறான கருத்துக்களைச் சரிசெய்ய முற்பட்ட இலங்கையின் புகழ்பெற்ற வரலாற்று அறிஞர் கே.எம்.டி.சில்வா அவர்களின் ஆய்வைக் கொண்டே இந்தக் கருத்தை விளக்க முடியும். அனுராதபுரதம் அரசு, மிகவும் பலவீனமான நிலப்பிரபுத்துவ அரசு என்று வாதிடும் டி சில்வா, அதில் மைய நோக்கு மற்றும் மைய விலக்குச் சக்திகளுக்கிடையில் தொடர்ச்சியான பதற்றம் இருந்ததாகவும் கூறுகிறார். ஆயினும், திராவிடத் தமிழர்கள் மற்றும் இந்தோ ஆரிய சிங்களவர் என்ற இரு தனித்துவமான இனக் குழுக்கள் இருந்தது என்பதைக் கேள்விக்குட்படுத்தாமல் ஏற்றுக்கொண்டு விடுகிறார். இந்த காலகட்டத்தில் சிங்களவர்களும், பௌத்தமும் ஒன்றே என்றும், அதேபோல் தமிழர்கள் மற்றும் இந்து மதம் என்பதும் ஒன்றே என்றும் இருந்திருக்க வேண்டிய அவசியமில்லை என்று கவனமாக வாதிடுகிற டி சில்வா, இந்தோ ஆரியர்களான சிங்களவர்கள், திராவிடத் தமிழர்களிலிருந்து வேறுபட்டவர்கள் என்பதாக கருதிக்கொண்டுவிடுகிறார். ஆகவே, அவர் புத்தகத்தின் முதல் அத்தியாயமான 'காலனிய வாதிகளும் குடியேறியவர்களும்' என்ற தலைப்பில் 'ஆரிய காலனியாதிக்கம்', 'புத்தமதம் மற்றும் திராவிடச் செல்வாக்கு' போன்ற உபதலைப்புகள் காணப்படுகின்றன. 'இக்காலகட்டத்தில் (அனுராதபுரம்) இலங்கையிற் சமூக வேறுபாட்டமைப்பில் இனம் ஒரு முக்கிய காரணி இல்லை' என்று அவர் கூறியுள்ள, சிங்களவர்களும், தமிழர்களும் இனரீதியாகத் தூய்மையாக இருந்ததாகத் தோன்றவில்லை (ஒபெயசேகர 1979, றொபேட்ஸ் 1980, சில்வா 1997); இவை இல்லாவிடில் வேறெந்தப் பிரிவுகள் முக்கியமாக இருந்தன என்பதும் தெளிவாக்கப்படவில்லை. இதற்குக் காரணம், அவரது விளக்கம் இன்று நிலவும் இன அடிப்படையிற் கட்டமைக்கப்பட்டுள்ளதே என்பதுடன் அவற்றின் செல்லுபடியாகும் தன்மையும் அவரால் கேள்விக்குட் படுத்தப்படவில்லை.[5]

இலங்கை வரலாற்றின் பிறழ்வுகள்: காலனியாதிக்கத்திற்கு முந்தைய அரசு

இலங்கை வரலாற்றின் பெரும்பகுதி சிங்கள அல்லது தமிழ் நோக்கி லிருந்து எழுதப்பட்டதன் காரணமாக, வரலாற்று ஆதாரங்களை அவற்றின்மீது பொருத்தப்பட்ட தேசியவாதச் சட்டகத்திலிருந்து பிரித்தெடுப்பது என்பது மிகக்

கடினமாகவே உள்ளது. 19ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முந்தைய காலகட்டத்தில் தேசியவாதச் சொல்லாடலில் இடம்பெற்ற இனம், மொழி, மதம் மற்றும் அரசியல் நிலப்பரப்பு ஆகியவற்றினுடைய இலட்சிய இணக்கம் தெளிவாக இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. இன்றைய காலகட்டப் பார்வையை வைத்துச் சொல்லப் போனால், அது மிகவும் குழம்பியே இருக்கிறது. தேசியப் பிரிவுகளை (இனங்களை) கடந்த காலத்தின் மீதுபொருத்துவது எத்தகைய பிறழ்வுகளை உண்டாக்கும் என்பதற்குப் பல உதாரணங்களை எடுத்துக்காட்டமுடியும். காலனியத்திற்கு முன்பான அரசை வேறொரு கண்ணோட்டம் கொண்டு பார்க்கிறபோது இந்தப் பிறழ்வுகள் சரி செய்யப்படுகின்றன.

1. அனுராதபுரமும், பொலனறுவையும் சிங்கள பௌத்த நாகரிகத்தின் இரு பெரும் வரலாற்று மையங்களாகும். சிங்கள பௌத்த மதத்தின் முயற்சியின் விளைவே இது என்று, சிங்கள மக்களால் இன்று பரவலாகக் கருதப்படுகிறது. ஆனால், இந்தப் பகுதிகளில் தமிழ் பேசும் மக்கள் வாழ்ந்ததற்கான கல்வெட்டு ஆதாரங்கள் உள்ளன. சிங்கள மன்னர்களின் படையில் தமிழ்பேசும் வீரர்கள் ஒரு முக்கியமான பகுதியாவர். அவர்கள் பொலனறுவையில் உள்ள தந்தக் கோயிலின் காவலர்களாகவும் இருந்துள்ளனர் (ஸ்பென்ஸர் 1976 : 410 – 416, 1983 : 51). அதன் கட்டடக் கலையும், சிற்பங்களும் தென்னிந்தியாவுடனும், தமிழ் நாகரிகத்துடன் அதற்கிருந்து பலமான தொடர்புகளையும், தென்னிந் தியக் கலைஞர்கள் அங்கு இருந்திருக்கக் கூடும் என்பதையும் காட்டுகிறது.

2. இலங்கைத் தமிழர்கள் இன்று வாழக்கூடிய யாழ்ப்பாண நகரத்தின் பெயரே சிங்கள மொழியிலிருந்து உருவானதாகும் (ஞானப்பிரகாசர் 1916 : 167 – 169, ஹர்ஸ்பக் 1916 : 54–58). கி.பி. முதல் நூற்றாண்டிலிருந்து பௌத்தர்கள் அங்கு இருந்து வருகின்றனர். இந்த இரு ஆதாரங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு தங்களுக்கு யாழ்ப்பாணத்தைக் கட்டுப்படுத்த அதிகாரம் (உரிமை) உண்டு என்று சிங்களவர்கள் உரிமை கொண்டாடுகின்றனர். இதனால் புதிதாகக் கிடைக்கக்கூடிய பௌத்தமதம் சார்ந்த தொல்பொருள் ஆதாரங்களைத் தமிழ் இயக்கத்தினர் அழித்து விடுகின்றனர் என்பது ஆச்சரியத்திற்குரியதல்ல. இதே காலகட்டத்திற் கணிசமான அளவிற்குப் பௌத்த தமிழ்க் குழுக்கள் தென்னிந்தியாவில் இருந்தனர் என்பதையும் அறிகிறோம் (லியனககமகே 1978 : 95 – 142). சிங்களப் பெயர்கள் இருப்ப தால், யாழ்ப்பாணத்தைச் சிங்களவர்கள் உரிமை கொண்டாடமுடியும் என்றால், இன்று சிங்கள இலங்கையில் தமிழ்ப் பெயர்கள் உடைய இடங்களைத் தமிழர்களும் உரிமை கொண்டாட முடியும் (குலரத்தினம் 1968).

3. இன்றைய இலங்கையின் தென்மேற்குக் கடலோரப் பகுதிகளில் ஏறக்குறைய முழுமையாகச் சிங்கள பௌத்தர்கள் வாழ்கின்றனர். 19 ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் சிங்கள பௌத்தர்களது கலாசாரம் புதுப்பிக்கப்பட்டபோது அதில் தீவிரமாக இருந்தவர்கள் சலாகம, துரவா மற்றும் கரவாச் சாதிகளைச் சேர்ந்தவர்கள் (மலல்கொட 1976). ஆனால் ஆதாரங்கள் காட்டுவது என்னவெனில், இவர்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்து வந்து குடியேறிய இந்துக்களின் வம்சாவழியினர் என்பதுதான். இவர்கள் கேரளா (மலையாளம் பேசுபவர்கள்), கோரமண்டலம் (தமிழ் பேசுபவர்கள்) ஆகியோரின் வழி வந்தவர்கள். கடலோரச் சிங்களப் பகுதிகளுக்கும், தென்னிந்தியாவிற்குமான தொடர்பு 19ஆம் நூற்றாண்டு வரை இருந்ததாகத் தோன்றுகிறது. குடியேறியவர்கள் மெல்ல மெல்ல 'சிங்கள மயமாக்கப்பட்டனர்' (றொபேட்ஸ் 1983: 18–34). சொல்லப்போனால் தங்களைச் சிங்களவர்கள் எனக் கூறிக் கொள்ளுகின்ற சில குழுக்கள் தங்கள் வீடுகளில் தமிழிலேயே பேசுகின்றனர்.

4. இலங்கையின் கடைசிச் சுதந்திர அரசு கண்டி ஆகும். அது 1815ல் பிரிட்டிஷ் வசமானது. நவீன சிங்கள பௌத்த வரலாறு அதைச் சிங்களக் கலாசாரத்தின் மையம் (புகலிடம்) என்று கூறினாலும், அது அதன் கடைசிக் கால கட்டத்தில் தென்னிந்தியாவில் உள்ள மதுரையை ஆண்ட தமிழ்பேசும் நாயக்க மன்னர்களின், வம்சத்தினாலேயே ஆளப்பட்டது (தேவராஜா 1972). இம் மன்னர்கள் தென்னிந்தியாவுடன் மண உறவுகள் வைத்திருந்தனர். அதன் காரணமாகப் பாதிக்கப்பட்டதாகவும் தெரியவில்லை.[6] இம்மன்னர் களில் ஒருவருடைய ஆட்சியின் கீழ்தான் பௌத்த மடாலயங்கள் புதுப்பிக்கப் பட்டன. அவர்கள் இலங்கையை ஆள்வதற்குத் தங்களைத் தகுதியாக்கிக் கொள்வதற்காகப் பௌத்தர்களாக வேண்டியிருந்தது என்று கூறப்படுகிறது. இம் மன்னர்களுள் ஒருவரான கீர்த்தி ஸ்ரீ ராஜ சிங்ஹ பல பௌத்த கோயில்களைப் புதுபித்ததாகவும், பௌத்த மதத்திற்குப் புத்துயிர் ஊட்டியவ ராகவும் கொண்டாடப்படுகிறார். மேற்குக் கரையோரப் பகுதியில் உள்ள முன்னேஸ்வரம்போன்ற பெரும் இந்து கோயில்களை அவர் புதுப்பித்திருக் கிறார் என்பது குறிப்பிடப்படுவதில்லை. மேலும் கண்டி ஆங்கிலேயர் (பிரிட்டிஷ்) வசமானபோது உருவான கண்டி ஒப்பந்தத்திற் கையொப்பம் இட்ட கண்டியின் தலைவர்கள் சிலர் தமிழிலேயே கையொப்பம் இட்டுள்ளனர்; சிங்களத்தில் அல்ல (தம்பையா 1986 : 98). சில தலையாய சிங்கள ராஜ குடும்பங்களின் முன்னோர்கள் தென்னிந்தியாவிலிருந்து வந்து குடியேறிய வர்கள். கணிசமான அளவிலான தமிழ் பேசும் மக்கள் கண்டியில் வாழ்ந்தனர்

என்பதற்கு இன்று அங்குள்ள இடப்பெயர்கள் (உம் பமுனுகம, 'பிராமணர்கிராம்') ஆட்பெயர்கள் (எட்டியாராசிகே– 'செட்டிகளின் தலைவர்', தமிழ் வணிக சாதி) ஆகியவையே அத்தாட்சி. ஆனால் இன்றும் இத்தகைய பெயர்களுடன் இத்தகைய கிராமங்களில் தங்களை முற்றாகச் சிங்கள பௌத்தர்களாகக் கருதி வாழ்ந்து வருபவர்களைத் தமிழர் என்று சொல்லப் பட்டால் அதிர்ச்சிகுள்ளாகிவிடுவார்கள்.

வேறு உதாரணங்களைத் தரமுடியும். ஆனால் இந்த யதார்த்தம் மாறாது. காலனி ஆதிக்கத்திற்கு முன்பான மற்றும் காலனிய ஆதிக்கத்தின் போதான வரலாறு இன்றைய சிங்கள மற்றும் தமிழ் பேச்சாளர்கள் கூறும் ஒன்றையொன்று எதிர்த்த இரு தேசியங்களின் வரலாறோடு ஒத்துப்போகவில்லை.[7] இன்று சிங்களவர் என்றும் தமிழர் என்றும் அழைக்கப்படுபவர்கள் மிக நீண்ட காலமாகவே ஒருவருக்கொருவர் இணக்கமாக வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். மன்னர் களுக்கிடையே போர்கள் இருந்தன. ஆனால் சிங்கள–தமிழ் இனவாத வன்முறை என்பது சுதந்திரத்திற்குப் பிறகு உருவானது. இந்த இரு மக்கள் பிரிவினரிடையே எந்த வேறுபாடுகளும் இருக்கவில்லை என்பதல்ல இதன் பொருள்; மொழி, கலாசார, மத வேறுபாடுகளுக்கு நவீன அரசால் புதிய வடிவம் கொடுக்கப்பட்டது என்பதுதான் நாங்கள் கூறுவது. அடுத்துவரும் பகுதியில் அதை விவரிக்க உள்ளோம்.

நவீன காலத்திற்கு முந்தைய மற்றும் நவீன அரசு அமைப்புகள்

அண்டர்சன், கெல்னர், ஸ்ரெயின் மற்றும் தம்பையா போன்ற கோட்பாட்டாளர் களால் உருவாக்கப்பட்ட நவீன காலத்திற்கு முந்தைய அரசுகளைப் பற்றிய மாதிரிகள் இலங்கையின் வரலாற்றுத் தரவுகளைப் புரிந்துகொள்ள உதவுகிறது. இந்த வரலாற்றுத் தரவுகள் தரும் இரு தேசம் என்ற மாதிரியானது பிறழ்வாகத் தோன்றுகிறது. தெற்கு மற்றும் தென்கிழக்கு நாடுகளின் நவீன காலத்திற்கு முந்தைய அரசுகள், அவற்றிற்கிடையே வித்தியாசங்கள் இருந்தபோதிலும், அவை பன்முகத்தன்மை மற்றும் சார்புத்தன்மைகொண்ட, மெதுவான மாறுதல்களுக்கு உள்ளாகக் கூடிய, மையத்திலிருந்து அதிகாரம் உருவாகக் கூடிய தன்மை ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் உருவான ஒரு தளர்ந்த கட்டமைப்புக் கொண்ட அரசாகவே இருக்கின்றன என்பது மேற்சொன்ன அறிஞர்களின் கோட்பாடுகளி லிருந்து விளங்குகிறது.

பேர்ட்டன் ஸ்ரெயின் அவர்களின் தென்னிந்தியாவைப் பற்றிய ஆய்வு இதற்கு ஓர் உதாரணம். சவுத் ஹால் அவர்களின் ஆப்ரிக்காவைப் பற்றிய ஆய்வை அடிப்படையாகக் கொண்டு, நவீன காலத்திற்கு முந்தைய (முன்–நவீன) தென்னிந்திய அரசமைப்பை, பல பிரிவுகளான அரசு' என்ற கருத்தாக்கத்தைக் கொண்டு விளக்கலாம் என்கிறார் ஸ்ரெயின்:

> ஒரு அரசை உருவாக்கும் பல பகுதிகள் (பிரிவுகள்) அந்த முறையான அரசிற்கு முந்தையவை; இந்தப் பிரிவுகள் அமைப்பு ரீதியாகவும், தகுதி ரீதியாகவும் (தார்மீக ரீதியாகவும்) அவற்றினளவிலேயே ஒழுங்கமைதி கொண்டவையாகும். மொத்தத்தில் இப்பகுதிகள் அல்லது பிரிவுகளை உள்ளடக்கிய ஓர் அரசு, மன்னன் மூலமாக, அவனது அதிகாரத்திற்கான தார்மீக உரிமை மூலமாக அடையாளப் படுத்தப்படுகிறது (ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது). மேலும் இது சடங்குகள் மூலம் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது (ஸ்ரெயின் 1983 : 23).
>
> அரசின் பகுதிகளின் வாய்ப்பு, இன ரீதியான நிலப்பரப்பிற்கு உட்பட்டது எனத் தெளிவாக வரையறுக்கப்பட்டுவிட்டது: பெரும் பாலான சமயங்களில் அதன் தலைவர்கள் உள்ளூரில் உள்ள செல்வாக்கான சமூகங்களைச் சேர்ந்தவர்களாவர் (ஸ்ரெயின் 1983 : 08).

என்று ஸ்ரெயின் முன்னமே குறிப்பிடுகிறார்.

பொதுவாகப் பார்க்குமிடத்து இந்த விளக்கம் 'தேசங்களும் தேசியமும்' என்ற தனது புத்தகத்தில் கெல்னர், தொழிற் புரட்சிக்கு முந்தைய அல்லது விவசாய சமூகத்திற்குக் கூறுவதை ஒத்துள்ளது (கெல்னர் 1983). இத்தகைய சமூகங்களிற் கலாசாரப் பொதுத்தன்மை ஏதும் இல்லை; மாறாக இவை 'பக்கம் பக்கமாக, ஒன்றுடன் ஒன்று பிரிக்கப்பட்ட சமூகங்களின் மீதான ஒரே மாதிரியாகப் பல் அடுக்குகளாக, நிர்வாக ரீதியாக, வணிகரீதியாகப் பிரிக்கப்பட்ட வர்க்கங் களைப் கொண்டவை; இவற்றின் கலாசார மற்றும் அரசியல் அமைப்பிற்கிடையே இலட்சிய ஒருமை ஏதும் இல்லை; கலாசார ஒருமைக்குப் பதிலாகக் கலாசார வேற்றுமைக்கே முக்கியத்துவம் தரப்பட்டது.

மொத்தத்தில், ஸ்ரெயின் மற்றும் கெல்னர் மற்றும் அண்டர்சன், தம்பையா (அண்டர்சன் 1983, தம்பையா 1976, பிரீட் 1977) போன்றவர்கள் விவரிக்கும்

அரசானது, நவீன தேச–அரசின் அடிப்படைகளிலிருந்து மிகவும் வேறுபட்டது. முதலில், முன் – நவீன அரசு அதன் எல்லைகளை வைத்தல்லாமல் அதன் மையத்தை வைத்தே வரையறுக்கப்படுகிறது. அதிகாரம் – பெரும்பாலும் மத ரீதியிலான சடங்குகளில் வெளிப்படுத்தப்படுவது – மையத்திலிருந்தே பிறக்கிறது (உருவாகிறது). மையம் வலிமையாக இருக்கும்போது அதன் அதிகாரம் வெகுதூரத்திற்குப் பரவுகிறது. பலவீனமாகும்போது அதன் அதிகாரத்திற்கு உட்பட்ட பகுதிகள் சுயாட்சி பெறுகின்றன அல்லது மற்றொரு ஆட்சியின் கீழ் வருகின்றன. அண்டர்சனின் வார்த்தைகளிற் கூறுவதானால் எல்லைகள் 'வலிமையற்றவை, தனித்துவமற்றவை,' இறையாண்மை ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்றுக்கெனக் கண்ணுக்குப் புலப்படாத வண்ணம் மங்கி மறைகிறது (அண்டர்சன் 1983). மாறாக நவீன அரசின் எல்லைகள் என்பது முறையாக வரையறுக்கப்பட்டு, சர்வதேச சட்டத்தினால் அங்கீகரிக்கப்படுபவை. இவ் வெல்லைகளைச் சட்டப்படியாக மட்டுமே கடக்க முடியும்.

இலட்சிய மாதிரிகள் என்று பார்க்கப்படும் நவீன தேச – அரசு, முந்தைய அரசு வடிவங்களிலிருந்து மிகவும் வேறுபட்டது.

1. முன் – நவீன அரசுகளில் அதிகாரம் மேலிருந்து உருவாகிறது – அதாவது அதிகாரம் கடவுளிடமிருந்து மன்னனுக்கு – இலங்கையில் இது புத்தரிட மிருந்து மன்னனுக்கும், பின் சாதாரண மக்களுக்கும் வருகிறது. அதாவது ஒருவகையான இருத்தலின் மாபெரும் சங்கிலியாக, நவீன ஜனநாயக அரசியல் அதிகாரம் கீழிருந்து உருவாகிறது. குறைந்தபட்சம் அரசியற் கோட்பாட்டளவிலேனும் ஆள்பவர்களின் அதிகாரம் மக்களின் விருப்பத்தைச் சார்ந்து அமைகிறது.

2. முன்–நவீன அரசு, மையத்தை வித்தியாசமான வழிகளில் விளக்கிய, வித்தியாசமான சமூகக் குழுக்களைக் கொண்டதாக இருந்தது. நவீன அரசு, அரசுடன் ஒரே மாதிரியான உறவைக் கொண்டிருக்கக்கூடிய, தங்களுக்குள் ஒருவருக்கு மற்றொருவருடன் தொடர்பு இருக்கக் கூடிய தனிநபர்களைக் கொண்டது. முன்–நவீன அரசின் கலாசார, அரசியல், சட்ட வெளி பலதரப்பட்டது. நவீன அரசினுடையதோ ஒரே மாதிரியானது. முன்– நவீன அரசில் மையம் முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டுப் புனிதப்படுத்தப்படுகிறது. நவீன அரசில் எல்லைகள் முக்கியத்துவப்படுத்தப்பட்டு அது மீறப்பட முடியாததாக்கப்படுகிறது.

3. நவீன அரசினுடைய பிரச்சனைகள், அரசுக்கான பிரச்சனைகள் என்பது 'ஒரே மாதிரியான தன்மையானது' என்பது, எப்படி 'ஒரே மாதிரியானது' என்பதும், இந்த ஒரே மாதிரியான தன்மையைப் பற்றி அளவிடுகையில் முக்கியத்துவம் உடையது; முக்கியத்துவமற்றது என்று கருதப்பட வேண்டியவை எவை என்பதும் ஆகும். இது நாடு (தேசம்) என்பது எது, 'அரசு' மற்றும் 'தேசம்' இடையிலான தொடர்பு என்ன என்ற கேள்விகளையும் எழுப்புகிறது.

பல நவீன வரலாற்றாளர்களும், சித்தாந்தவாதிகளும் என்ன கூறிய போதிலும், பல காலகட்டங்களிற் பல ஆட்சியாளர்கள், தாங்கள் மொத்த நாட்டினுடைய ஆட்சியாளர்கள் என்று காட்டியபோதிலும் இலங்கையின்முன் நவீன அரசமைப்பானது அதன் முக்கியமான தருணங்களில் ஒரு மன்னனுக்குச் சடங்கு ரீதியாக, பொருளாதார ரீதியாகக் கடமைப்பட்ட, பல அரைகுறைத் தன் னாட்சிப் பிரதேசங்களாகவே இருந்துவந்துள்ளது.

இரண்டாவதாக, இந்த ஆய்வைப் பொறுத்தவரை மிக முக்கியமானது, இனம், மொழி மற்றும் மத வேறுபாடுகளை அரசமைப்பிற் சேர்த்துக் கொள்வதற்கான அல்லது விலக்கி வைப்பதற்கான அடிப்படைகளாக இருக்க வில்லை என்பதாகும் (பெய்லி 1895 : 177–205). பல சமயங்களிற் சமூகக் குழுக்கள் மாற்றுமொழியிற் பேசுவார்கள், மாற்று மதத்தைப் பின்பற்றுவார்கள். மாற்று அடையாளங்களை ஏற்றுக்கொள்வார்கள். உதாரணமாக, 14ஆம் நூற்றாண்டி லிருந்து 18ஆம் நூற்றாண்டுவரை வட மத்திய இலங்கையில் ஓரளவு தன்னாட்சி யுடன் ஆட்சிபுரிந்த வன்னியர்கள் தமிழ் பேசும் இந்துக்கள் ஆவர். ஆனாலும் பல்வேறு சமயங்களில் அவர்கள் கண்டி மன்னரின் அதிகாரத்தை ஏற்றுக் கொண்டார்கள்.[8]

முடிவாகக் கூறுமிடத்து, இன்றிருப்பதைப் போன்ற சிங்கள – தமிழ் மோதல் என்பது இலங்கையின் முன் நவீன அரசுகளில் இருந்ததிருக்க முடியாது. ஏனெனில், இன்று அவை பெற்றுள்ள தேசிய அடையாளங்கள் அன்று இல்லை. கடந்த காலத்தின் 'அரசு'ம், இன்றிருப்பதும் மிகவும் வேறுபட்டவை. இன்றைய அரசுதான் தேசியம் என்ற கருத்தாக்கத்துடன் தொடர்புடையது. ஆனால் தேசியம் வெகுகாலத்திற்கு முன்பே இருந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. இந்தக் கட்டுரையின் மைய நோக்கம், இன்றைய இலங்கை அரசியல் இரு பிரிவுகளின் அல்லது 'தேசங்களின்' வன்முறை மோதற் களமாக மாறியது ஏன் என்பதைப் பற்றியது. அடையாளங்கள் உருவாகி அது பிளவுண்டது என்பது கடந்த 150 வருடங் களுக்குட்பட்டதுதான்.

1976 இல் இலங்கையிற் கடலோரப் பகுதிகளை ஆங்கிலேயர்கள் ஒல்லாந்தர்களிடமிருந்து கைப்பற்றினர்கள். 1815 இல் உள்நாட்டு அரசையும் அதன் மையமுமான கண்டியை அவற்றோடு இணைத்துக் கொண்டனர். முழு நாடும் ஓர் அரசியல் அதிகாரத்தின்கீழ் வந்தது. இதனால் மாபெரும் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன. இந்தியப் பெருங்கடற் பகுதியில் இலங்கையின் புவியியல் முக்கியத்துவத்தின் காரணமாகவே தொடக்கத்தில் ஆங்கிலேயர்கள் இங்கு ஆர்வம் காட்டினர். பின்பு இது அவர்களின் முக்கிய வர்த்தக இடங்களுள் ஒன்றானது. போர்த்துக்கேய மற்றும் ஒல்லாந்துப் பிரதேசங்களின் வர்த்தகம், அரசு அதிகாரம் பெற்றவர்களால் நிர்வகிக்கப்பட்டது. ஆனால், ஆங்கிலேயர்கள் சுதந்திரமான முதலாளித்துவத்தை முதலில் கோப்பித் தோட்டங்களிலும் பின்னர் தேயிலைத் தோட்டங்களிலும் உருவாக்கினர். இந்தத் தோட்டத் துறையின் வளர்ச்சியின் விளைவுகளுள் ஒன்றுதான் தென்னிந்தியத் தமிழ் தொழிலாளர்கள் ஏராளமாக இங்கு வந்ததாகும். அவர்களைப்பற்றிப் பிறகு பார்ப்போம். ஐரோப்பிய வர்த்தக மற்றும் பாதுகாப்புக் காரணங்களுக்காகப் பாதைகள் அமைக்கப்பட்டது என்பது மற்றொரு விளைவாகும். முதலாளித்துவத்தினாற் பெறப்பட்ட அதே அளவிற்குச் சித்தாந்த ஈடுபாடுகளிலிருந்தும் அவை பெறப்பட்டது மற்றுமொரு முக்கியத்துவம் வாய்ந்த புதுமைகளுள் ஒன்றாகும். ஆங்கிலேயர்கள் இலங்கையிலும், 19ஆம் நூற்றாண்டிற் பிரித்தானியாவில் இருந்த சுதந்திர ஜனநாயக விழுமியங்களைப் பின்பற்றினர். மக்களைப் பண்படுத்தும் முயற்சியில் தாங்கள் ஈடுபட்டிருப்பதாக நம்பினர். வெபர் கூறிய நிர்வாகமயமாக்கல் மற்றும் மறுசீரமைப்பு ஆகியவை, அதாவது தனிநபர் பற்றிக் கருத்தாக்கத்தை அறிமுகப்படுத்தியது, தனிச்சொத்துப் பற்றிய உரிமைகள் மற்றும் நவீன சமூக அமைப்புப் பற்றி அறிமுகப்படுத்தியது ஆகியவை இந்த பண்படுத்தும் திட்டத்தின் பகுதிகளாகும்.

ஆனால் – அதேநேரத்தில், இந்தியாவில் உணர்ந்ததைப் போலவே இலங்கை யிலும் தாங்கள் ஒரு பன்முகப்பட்ட சூழலோடு தொடர்பு கொண்டுள்ளோம் என்று ஆங்கிலேயர் உணர்ந்தனர். பலமொழி பேசும், பலவகைப்பட்ட ஆடைகள் அணியும், பல்வேறு மதங்களைப் பின்பற்றும் மக்களை அவர்கள் எதிர் கொண்டார்கள். பலதரப்பட்ட பழக்கவழங்களைச் சில சூழல்களில் அங்கீகரித்த துடன் அந்த வேறுபாடுகள் தொடரவும் அவர்கள் அனுமதித்தனர். இத்தகைய பன்முகத் தன்மை அறிவுபூர்வமாகவும், நடைமுறைபூர்வமாகவும் பிரச்சனைகளை எற்படுத்தியது.

அறிவுபூர்வமாக, 19 ஆம் நூற்றாண்டில் இலங்கையிற் காணப்பட்ட சமூக வேறுபாடுகள், உடற்கூற்றியல் மூலமாக விளக்கப்பட்டது. இலங்கையில் இருந்த பல்வேறு சமூகக் குழுக்கள் வெவ்வேறு இனங்களைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றும், அவர்கள் வெவ்வேறு பழக்க வழக்கங்களைக்கொண்டிருந்தார்கள் என்றும் வாதிக்கப்பட்டது. மொழி, பண்பாடு, மதம், ஆடைகள் ஆகியவை இன வேறுபாடுகளை அடையாளப்படுத்துவதாக எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டது.[9] இதன் விளைவாக 19 ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிற் காலனிய ஆட்சியாளர்களால், பல்வேறுபட்ட இனங்கள் இலங்கையில் இருப்பதாக அங்கீகரிக்கப்பட்டது. தமிழர்கள், சிங்களவர்களைத் தவிர்த்து, 'மூர்கள்' (அதாவது முஸ்லீம்கள், இவர்களும் இலங்கை முஸ்லிம்கள், கடலோர முஸ்லிம்கள் எனப் பிரிக்கப் பட்டனர்), வேடர்கள், பறங்கிகள் (ஒல்லாந்த மற்றும் போர்த்துக்கேயப் பறங்கிகள்), மலேசியர்கள், ஐரோப்பிய ஆசியர்கள் மற்றும் ஐரோப்பியர்கள் எனப் பல இனங்கள் அங்கீகரிக்கப்பட்டன (சிங்களவர்களும் 'மேல் நாடு', 'கீழ்நாடு' எனப் பிரிக்கப்பட்டனர்). தமிழர்கள், இலங்கைத் தமிழர்கள், இந்தியத் தமிழர்கள் என வகைப்படுத்தப்பட்டனர். மேலும், முக்குவர்கள், வாகா, ரோடியா ஆகியோர்களும் சில சமயங்களில் 'இனங்களாக'க் கருதப்பட்டனர்'.[10]

ஆனால், இவ்வாறு அங்கீகரிக்கப்பட்ட பல இனங்களிற் சில மட்டுமே அரசியல் ரீதியாக முக்கியத்துவம் பெற்றன. பேறுபாடுகளை அங்கீகரிப்பது என்பது ஒன்று, ஆனால் இவை நடைமுறையிற் பெற்ற முக்கியத்துவம், சட்ட மற்றும் அரசியல் ரீதியாக இந்த வேறுபாடுகள் நிலைப்படுத்தப்பட்ட விதங்கள் (நிறுவனமயப்படுத்தப்பட்ட விதங்கள்) , சமூகக் குழுக்களின் மீது இந்த நிறுவன மயப்படுத்தல் கொண்ட தாக்கம் ஆகியவை மிக முக்கியமானதாகும். இந்த வேறுபாடுகள் அரசியல் அமைப்பில் நிலைப்படுத்தப்பட்ட விதத்திலிருந்து, காலனியச் சட்ட அமைப்பில் நிலைப்படுத்தப்பட்ட விதம் சற்றே வேறுபட்டதாகும். இந்தக் குழுக்களுக்குக் குடும்பச் சட்ட அளவில் அங்கீகாரம் வழங்கப்பட்டது. ஆனால் அரசியற் பிரதிநித்துவம் அளிக்கப்படவில்லை. உதாரணத்திற்கு, சேர்.அலெக்ஸாண்டர்: யாழ்ப்பாணத் தமிழர்கள், மட்டக்களப்பு மற்றும் திருகோண மலையைச் சேர்ந்த முக்குவர்கள், கொழும்பைச் சேர்ந்த செட்டியார்கள், புத்தளத்துத் தமிழர்கள், பரவர் மற்றும் பார்சிகள் ஆகியவர்களின் பழக்க வழக்கங் கள் பற்றிய தகவல்களைச் சேகரித்தார். கண்டியச் சிங்களச் சட்டம் பற்றித் தகவல் சேகரித்த அவரால், கீழ் நாட்டு (உள்நாட்டு) சிங்களச் சட்டம் பற்றிய தகவல் களைச் சேகரிக்க முடியவில்லை. கீழ்நாடு (உள்நாடு) ரோமானிய டச்சுச் சட்டத்தைப் பின்பற்றியது. இதுவே ஆங்கிலேயர் வசம் இருக்கும்போதும்

தொடர்ந்தது (ஆனால் இச்சட்டம் இந்துக்களுக்கும், முஸ்லிம்களுக்கும் பிரயோகிக்கப்படவில்லை) (தம்பையா 1968).

பழக்கவழக்கங்களைச் சட்ட ரீதியாக நிலைப்படுத்துவது (நிறுவனப் படுத்துவது) என்பதன் அர்த்தம், மாற்றங்களே நடக்கவில்லை என்பதல்ல. ஒவ்வொரு சமூகக் குழுவின் 'பழக்க வழக்கங்களும்' முறைப்படி தொகுக்கப்பட வேண்டியதாயிற்று. அதனால், அதுவொரு உருப்பெற்று நடைமுறைக்கு வந்தது. இதன் காரணமாகச் சூழலுக்கு ஏற்ப எதிர்வினையாற்றும் அதன் தன்மை குறைந்துபோனது. இத்தகைய சட்ட முறைமை உருவாக்கப்பட்டதனூடாக அச்சட்டம் பிரயோகிக்கப்படக் கூடிய சமூகக் குழுக்களையும் உருப்பெறச் செய்தது. இது ஒரு தீவிர மாற்றமாகும். உதாரணத்திற்கு, கண்டியச் சட்டமானது, ஆங்கிலேய ஆட்சியின்கீழ் கண்டிப் பிரதேசத்தில் வாழ்ந்த அனைத்துப் பிரிவினருக்கும் பிரயோகிக்கப்பட்டது. பழக்க வழக்கங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட சட்டமானது, உடற்கூற்றியற் குணாம்சங்களுடன் இணைந்து ஐரோப்பிய இனவாதக் கோட்பாடு செல்வாக்குப் பெற்றதன் காரணமாகப் பிரதேச அளவிலான தனிநபர் சட்டங்களாக மாறியது. இதன்படி கண்டியச் சட்டமானது கண்டியச் சிங்களவர் என்று உடற்கூற்றியலின்படி நிர்ணயிக்கப்பட்ட ஒருவருக்கே இது செல்லுபடியாகும். இவ்வாறு 'இனம்' என்ற பிரிவு புதிய வழியில் உருவாக்கப்பட்டது.

அரசியற் பிரதிநிதித்துவத்தையும் இன அடிப்படையிலேயே ஆங்கிலேயர் தீர்மானித்ததும் மிக முக்கியமானதாகும். 1833 இல் கவர்னர் மற்றும் சட்டம் மற்றும் நிர்வாக சபைகள் கொண்ட ஒரு பொதுவான நிர்வாக அமைப்பு, நாடு முழுமைக்கும் உருவாக்கப்பட்டது. சட்டசபைக் கவுன்சிலுக்கு இலங்கையைச் சேர்ந்த மூன்று பேரை இலங்கையின் அதிகார பூர்வமற்ற உறுப்பினர்களாக கவர்னர் நியமிப்பார். ஒருவர் கீழ்நாட்டு (உள்நாட்டு) சிங்களவர்; ஒருவர் பறங்கியர் மற்றும் தமிழர் ஒருவர். 1889இல் மேலும் இரு அதிகார பூர்வமற்ற உறுப்பினர்கள் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்டனர். ஒருவர் கண்டியைச் சேர்ந்தவர். மற்றொருவர் மூர் சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர். இவ்வாறு தொடக்கத்திலிருந்தே அரசியற் பிரதிநிதித் துவம் என்பது ஆங்கிலேய ஆட்சியால் இன அடிப்படையிற் (சமூக அடிப்படையில்) செய்யப்பட்டது.

அடுத்த சில பத்தாண்டுகளுக்குள் சட்டசபைக் கவுன்சிலின் அரசியற் சாசனம் பலமுறை மாற்றியமைக்கப்பட்டது. ஆனால் சமூக அடிப்படையிலான

பிரதிநித்துவம் தொடர்ந்தது. 1910 ஆம் ஆண்டு நான்கு அதிகாரபூர்வமற்ற உறுப்பினர்களைத் தேர்ந்தெடுப்பதற்கான திட்டம் கொண்டுவரப்பட்டது. இதில் இருவர் ஐரோப்பியர்களாகவும், ஒருவர் பறங்கியராகவும், ஒருவர் ஏதாவது ஒரு பிரிவைச் சேர்ந்த படித்த இலங்கையராகவும் இருப்பார். மேலும், ஆறு அதிகார பூர்வமற்ற உறுப்பினர்கள் நியமிக்கப்பட்டனர். இதில் இருவர் தமிழர், இருவர் கீழ் நாட்டுச் சிங்களவர், ஒருவர் கண்டியைச் சேர்ந்தவர், ஒருவர் முஸ்லிம். 1920இல் விரிவான தேர்தற் கோட்பாடுகள் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டன. 24 அதிகாரபூர்வ மற்ற உறுப்பினர்களில் 16 பேர் தேர்ந்தெடுக்கப்பட வேண்டியவர்கள். 1923இல் மீண்டும் கவுன்சில் மாற்றியமைக்கப்பட்டது. பிரதேச அடிப்படையிலான பிரதிநிதித்துவம் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டது. 37 அதிகாரபூர்வமற்ற உறுப்பினர் களில் 23பேர் பிரதேசத் தொகுதிகளிலிருந்து தேர்ந்தெடுக்கப்படுவர். 11பேர் வகுப்பு ரீதியில் (சமூக ரீதியில்) உருவாக்கப்பட்ட தொகுதிகளிலிருந்து தேர்ந்தெடுக்கப்படுவர்; மேலும் மூன்று பேர் அவர்களுடன் சேர்த்து நியமிக்கப்படுவர்.

வகுப்பு ரீதியான பிரதிநிதித்துவத்துடன் மற்ற வகையாகப் பிரதிநிதித்து வங்களும் சேர்ந்து இருந்தபோதும், வகுப்புரீதியான பிரதிநிதித்துவமே முக்கியமான அரசியற் கோட்பாடாக சுமார் நூறு வருடங்களாக இருந்தது. டொனமூர் கமிஷனின் பரிந்துரையின் பேரில் 1931இல் உருவாக்கப்பட்ட புதிய அரசியற் சாசனச் சட்டம் மாற்றங்களைக்கொண்டுவந்தது. வகுப்பு ரீதியான பிரதிநிதித்துவம் ஒழிக்கப்பட்டுப் பிரதேசரீதியான பிரதிநித்துவம் கொண்டு வரப்பட்டது. இந்தக் கமிஷன் வகுப்பு வாரியான நலன்களைப் பாதுகாப்பதற்காகச் சில யோசனைகளைப் பரிந்துரைத்தனர். ஆனால் அது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட வில்லை (பாரன் 1988 : 147 – 157).

மொழிவாரியாக நிர்வாக அமைப்பு பிரிக்கப்பட்டதானது மிக முக்கியமான தாகும். சிங்கள மக்கள் அதிகம் வாழும் பகுதிகள் சிங்கள மொழியாலும், தமிழர் அதிகம் வாழும் பகுதிகள் தமிழாலும் நிர்வகிக்கப்பட்டன. பெரும்பாலான பள்ளிகளில் உள்ளூர் மொழிகளிற் பாடம் கற்பிக்கப்பட்டது. ஒரு சிறு பிரிவான உயர்குடி மக்கள் ஆங்கிலக் கல்வி பயின்றனர். 'பழங்காலத் தமிழ் ஈழத்தின்' எல்லைகள் என்பது முற்று முழுதாக காலனி அரசால் உருவாக்கப்பட்ட எல்லைகளிலிருந்து பெறப்பட்டது என்பதிற்றான் இந்த நிர்வாக ரீதியான பிரிவின் முக்கியத்துவம் பிரதிபலிக்கிறது.[11]

19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில், இலங்கை அரசு அமைப்பில் ஒரு மிகப் பெரும் முரண் இருந்தது. ஒரு புறத்தில், இலங்கையின் அனைத்துக் குடிமக்களும் சமமாக மதிக்கப்படவேண்டும்: நாடு ஒரு குறிப்பிட்ட விதிமுறைகளுக்கும், ஆள்பவர்களுக்கும் உட்பட்டது; குடியுரிமை என்ற வகையில் அனைவரும் சமம். அதே நேரத்தில், ஆங்கிலேயர்கள் பன்முகத்தன்மையை வலுவாக்கியதுடன், கலாசார வேறுபாடுகளை முறைப்படுத்தி, அரசியற் பிரதிநித்துவத்தை அதன் அடிப்படையில் வழங்கினர். இது 'பிரித்து ஆளும்' அவர்களது எண்ணத்தை வெளிப்படுத்தியது என்று கருதக்கூடாது. இது வேறுபட்ட இனங்களைச் சேர்ந்த மக்களின் பண்பாடு பாதுகாக்கப்பட வேண்டும் என்று தவறுதலாக வழிகாட்டப் பட்டுவிட்ட 'தாராளவாத' சிந்தனையினால் ஏற்படுத்தப்பட்டதாகும். ஆங்கிலேயர் களின் இனவாதக் கோட்பாடு அக்காலகட்டதிய மொழி, 'தாராளவாத' சிந்தனையினால் ஏற்கப்பட்டதாகும். ஆங்கிலேயர்களின் இனவாதக் கோட்பாடு அக்காலகட்டதிய மொழி, வரலாறு, பரிணாமச் சிந்தினை ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் உருவானதாகும். இந்தியாவைப் பற்றிய ஆய்விலும், ஐரோப்பிய சிந்தனையிலும் பொலைகோவ் அவர்களால் 'ஆரியப் புனைவு' என்று அழைக்கப்பட்ட சிந்தனை வலுவாக இருந்தது (பொலிகொவ் 1971). குறிப்பாக இங்கிலாந்தில், சீர்திருத்த காலகட்டத்திலிருந்து உருவான தனித்தன்மையை வலியுறுத்தும் ஆங்கில – சாக்ஸனிசம் என்ற புனைவு உருவாகியிருந்தது. அது இங்கிலாந்து தேச அரசாக உருப்பெற்றதுடன் இணைந்தது ஆகும். ஆங்கில – சாக்ஸன் இனம் மற்ற இனங்களை விட மேன்மையானது என்ற சிந்தனையானது, அவர்களது சாம்ராஜ்ஜியப் பரவலை மற்ற இனங்களைப் பண்படுத்துவது என்ற பணியை நியாயப்படுத்தியது (மக்டோகல் 1987).

இலங்கையைப் பற்றிய (மற்றக் காலனிய நாடுகளுடையதைப் போலவே) ஐரோப்பியர்களின் அறிவுசார் செயற்பாடு என்பது இத்தகைய நலன்களால் கட்டமைக்கப்பட்டது ஆகும். இதே நலன்கள் காலனிய வரலாற்று ஆய்வு முறையையும் பாதித்தது. 'ஆரியர்கள்' (சிங்களவர்) என்பவர்கள் 'திராவிடர்' (தமிழர்) களிடமிருந்து வரலாற்று ரீதியாக முற்றிலும் வேறுபட்டவர்கள் என்று அறியப்பட்டனர். மொழியும், இனமும் ஒன்றிணைக்கப்பட்டது. இதன் காரணமாக ஆரம்பத்தில் தனித்தனிக் குழுக்களாக அறியப்பட்டிருந்த சிறு பிரிவினர் தமிழர் – சிங்களவர் என்ற பாகுபாட்டிற்குள் கொண்டுவரப்பட்டனர். உதாரணமாக, 1922இல் கண்டிச் சிங்களவர்களும், கீழ்நாட்டுச் சிங்களவர்களும் வேறு வேறு இனங்களைச் சேர்ந்தவர்கள் அல்லர், அவர்கள் ஒரே இனத்தவர் என்று நீதிமன்றம் தீர்ப்பளித்தது (தம்பையா 1968 : 83).

அடையாளங்களின் தலைமுறை

ஆங்கிலக் கருத்துக்கள் இந்தப் புதிய சூழலின் ஒரு பகுதி மட்டுமே. நீண்டகால அடிப்படையில் முக்கியமானது என்னவெனில் சிங்கள, தமிழ் அரசியல் அடையாளங்கள் எப்படி உருவாயின என்பதும், பிரிவுகள் தங்களுக்கிடையேயான வேறுபாடுகளை எப்படிப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தினார்கள் என்பதும், அவை எப்படிப் பயன்படுத்தப்பட்டன என்பதும் ஆகும்.[12] எல்லாச் சிங்களவர்களும் அல்லது எல்லா தமிழர்களும் தாங்கள் அனைவரும் தனிப்பட்ட 'இனத்தைச்' சேர்ந்தவர்கள் அல்லது 'தேசத்தை'ச் சேர்ந்தவர்கள் என்று முடிவாக உணர்ந்த தருணம் என்ற ஒன்று ஏதும் இல்லை என்பதை நாம் நினைவுபடுத்திக்கொள்ள வேண்டும். அத்தகைய சிந்தனைகள் 'உருவாக்கத்தில்' இருந்தன; தொடர்ந்து இயக்கத்தில் இருந்தன. பின்வரும் பரிமாற்றமானது பெருமளவிற்குச் சிங்களவர் களைப் பற்றியது என்றாலும், இதேபோன்ற ஒரு நிலைமைதான் தமிழர்கள் மத்தியிலும் நிலவியது. சொல்லப்போனால், இந்தச் செயற்பாடுகளின் ஒருபகுதி, ஒருவர் மற்றவருக்கெதிராக ஆற்றிய வினையேயாகும். நாங்கள் சிங்களவர் மத்தியில் நடந்த விஷயங்களுக்கு அழுத்தம் கொடுப்பதாகத் தோன்றினாலும் இதற்கு இணையான ஒன்றுதான் தமிழ் சமூகத்திலும் நடந்தது என்பதை நினைவுபடுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.[13]

இன்றைய 'சிங்களத் தன்மை' என்பது பற்றிய சிந்தனைகள் நான்கு முக்கியமான கோட்பாடுகளைக் கொண்டது.

1. சிங்களவர் சில பொதுவான உடற்கூற்றியல் தன்மையைப் பெற்றுள்ளனர்; அதாவது அவர்கள் ஒரு இனம். கீழ்நாடு – மேல்நாடு அல்லது சாதி வித்தியாசங்கள் ஆகியவற்றை மீறிச் சிங்கள ஒற்றுமை உறுதி செய்யப் பட்டுள்ளது. 1981 ஆம் ஆண்டு மக்கட் தொகைக் கணக்கெடுப்புத்தான் சிங்களவர் அனைவரும் ஒன்று என்று கொண்டது. கணக்கெடுத்தவர்கள் கீழ் நாடு / மேல்நாடு என்று வகைப்படுத்தியிருந்தபோதிலும், இந்தப் பிரிவுகள் கணக்கெடுப்பு ஆவணமாக வெளியானபோது சேர்த்துக் கொள்ளப்பட வில்லை. இந்த மாதிரியான ஒன்றுபடுத்தும் செயற்பாடு, தமிழர்கள் விஷயத்தில் மக்கட் தொகைக் கணக்கெடுப்பினிற் செய்யப்படவில்லை.

2. ஒரு பொதுமொழியைப் பெற்றிருப்பது என்பது உடற்கூற்றியல் பூர்வமாக ஒரே சமூகமாகக் கருதப்படும் சமூகத்தின் ஒரு வெளிப்பாடாகும்.

3. 'உண்மையான சிங்களவர்' ஒரே மதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். பௌத்த மதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்

4. இலங்கைத் தீவு முழுவதும் சிங்களவர்களுக்கும், பௌத்த மதத்திற்கும் சொந்தமானது. அது சிங்கள – பௌத்த தேசமாகும். இனம், மொழி, மதம், பண்பாடு மற்றும் பிரதேசம் அனைத்தும் ஒன்றுடன் ஒன்று பின்னிப் பிணைந்தது ஆகும்.

இன்றிருக்கும் இந்தச் சூழல், சிங்களத் தன்மையுடைய சூழல், முதலில் 19ஆம் நூற்றாண்டின்போது கீழ்நாட்டைச் சேர்ந்த சில குறிப்பிட்ட குழுக்களிடையே உருவானது. 20ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் நாட்டின் அறிவாளிகள் மத்தியிலும், தீவிரவாதக் குழுக்கள் மத்தியிலும் இச் சிந்தனை செல்வாக்குப்பெற்றது. பின்பு நாடு முழுவதும் பரவி மிகுந்த செல்வாக்குப்பெற்றது.

கொழும்பின் தெற்கே கடலோரப் பகுதிகளில் 18ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும், 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலும் பௌத்த மதத்தில் ஒரு மறுமலர்ச்சி உருவானது (சில்வா 1965 , மலல்கொட 1976). சாதித் தகுதிகளைப் பற்றியிது கவனஞ்செலுத்தியது. பௌத்த மடாலயங்களில் முழுக்க முழுக்க கொய்கம சாதியினரின் ஆதிக்கமே நிலவி வந்தது. இது இலங்கையின் உயர் சாதியாகும். மற்ற சாதியினர் மடாலயங்களிற் சேரமுடியாது. கரவா, சலாகம மற்றும் துருவாபோன்ற வணிகத்தில் ஈடுபட்டிருந்த சாதியில், தென்கிழக்காசியாவில் புதிய புத்தபிக்கு முறையைத் தொடக்கிவைத்தனர். கொய்கம சாதியினருக்கு இணையான தகுதியைக் கோரினர். இந்தப் புதிய பௌத்த பிக்குகள் தூய்மையின் வடிவமெனக் கொண்டாடப்பட்ட அதேநேரத்தில், கொய்கம பிக்குகள் அவர்களது ஆணவத்திற்காகவும், ஊழலுக்காகவும் தூற்றப்பட்டனர்.

நூற்றாண்டின் மத்தியிற் புதிய விஷயங்கள் வர ஆரம்பித்தன. ஆங்கிலேய ஆதிக்கத்தின் கலாசாரத் துணையாக கிறித்தவப் பாதிரியார்கள் வந்தனர். அவர்கள் புத்த மதத்தைக் கடுமையாகத் தாக்கினர். புத்த பிக்குகள் முதலில் திருப்பித் தாக்குதல் நடாத்தவில்லை. ஆனால் பிறகு அவர்கள் பாதிரியார்களுடன் தீவிரமான வாதப் பிரதிவாதங்களில் ஈடுபட்டனர். அதுவும் குறிப்பாகக் கடலோரப் பகுதிகளில் 1883ற்கும் 1915இற்கும் இடைப்பட்ட காலகட்டத்தில் நடந்த மத ரீதியான மோதல்களிற் சில மரணங்களும் ஏற்பட்டன. ஆனால் முக்கிய தாக்குதல்

என்னவோ கோயில் மற்றும் சிலைகள் மீதுதான்.[14] பொதுவாக இத்தகைய மோதல் கள் சடங்கு முறைமை மற்றும் புனிதமான இடம் பற்றியதுதான். என்றாலும் இவை ஆள்பவர்களுக்கும், ஆளப்படுபவர்களுக்கும் இடையிலான பதற்றத்தையும் காட்டுவதாக இருந்தது. மேலும் உள்ளூர் மதங்களாக பௌத்தம் மற்றும் இந்து மதத்திற்கு வெளியிலிருந்துவந்த மதங்களான கிறிஸ்துவம் மற்றும் இஸ்லாத் திற்கும் இடையில் நிலவிய பதற்றத்தைக் காட்டியது.[15] இந்துக்களுக்கும், பௌத்தர்களுக்குமிடையே காலனி ஆட்சியின்போது நடந்த எந்த மோதலிலும் வன்முறை இடம்பெறவில்லை. 1956 இலிருந்து சிங்களவருக்கும் தமிழருக்கு மிடையே நடந்துவரும் வன்முறை மோதலுக்கு அப்போது நடந்த மோதல்கள் முன்னோடி என்று கருதக்கூடாது.[16]

கீழ்நாட்டு இலங்கையில் நடந்த பௌத்தமத மறுமலர்ச்சியானது, அங்கிருந்த உயர்குடி மக்களுக்கு மட்டும் எதிரானதல்ல. அது தங்களை மேன்மை யான நாகரிகத்திற்குரியவர்களாகக் கருதிக்கொண்ட ஆங்கிலேயர்களுக்கும் எதிரானது. ஆயினும், புத்த மதத்திற்கு அளிக்கப்பட்ட முக்கியத்துவம் என்பது, தங்கள் கலாசார மேன்மையை உறுதி செய்வதற்கான ஒரு திட்டத்தின் பகுதியே யாகும். இங்கு கலாசாரம் என்பது இனத்தையும் மொழியையும் உள்ளடக்கியது. ஆங்கிலேயர்கள் தங்களை மேன்மையான இனத்தைச் சேர்ந்தவர்களாகவும், மேன்மையான மொழிபேசுபவர்களாகவும், கிறிஸ்த்துவத்தை அடிப்படை யாகக்கொண்ட மேன்மையான பண்பாட்டைக் கொண்டவர்களாகவும் கருதிக் கொண்டார்களாயின், அவர்கள் அதன் காரணமாகவே விமர்சனத்திற்கும் உள்ளாகினர். உண்மையில் மேற்கத்தைய (குறிப்பாக ஆங்கிலேய) வகைப் பாடுகளின் சட்டகத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டே இவர்களும் சிங்களத் தன்மை மற்றும் பௌத்தத் தன்மையை உருவாக்கினர். இவர்கள் மேற்கத்தையத் தேவாலயங்களின் அமைப்பு முறையைப் பின்பற்றி இளம் பௌத்தர்கள் பேரவை போன்றவற்றை உருவாக்கினர். இவர்களால் புரொட்டெஸ்தாந்து மாதிரியில் உருவாக்கப்பட்ட பௌத்தமானதே உண்மையான – மூலமான பௌத்தம் எனவும், மற்ற மதங்களுடன் கலவாத பௌத்தம் என்றும் மேற்கத்தைய அறிவாளிகளாற் கருதப்பட்டது (ஒபெயசேகர 1970 : 43 – 63).

மேற்கத்தையத் தாக்கத்தின் மற்றுமொரு முக்கியமான அம்சம், தகுந்த காலத்தில், வரலாற்றைப் பார்க்கும் விதமாகும். 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியில் இலங்கையின் வரண்ட பகுதியைக் கவனம் செலுத்த ஆரம்பித்தனர். இது பண்டைய அரசுகளின் மையமாக இருந்தது. இதன் காட்டுப் பகுதியிற் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட பண்டைய நாகரிகத்தின் எச்ச சொச்சங்கள் இங்கு

தொல்பொருள் ஆய்வு ஆர்வத்தைத் தூண்டியது. தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியுடன், சுமார் 1500ஆண்டுகளுக்கு முன்பாக புத்த பிக்குகளால் எழுதப்பட்ட ஆவணங்களையும் ஆராய்ந்தனர். தொல்பொருள் ஆய்விற் கிடைத்த ஸ்தூலமாக இருந்த பொருட்கள் இந்த ஆவணங்களுக்குச் சான்றாக விளங்கின (நிசான் 1985). ஆங்கிலத் தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளர்களும், கீழைத்தேய அறிஞர்களும் ஆர்வம் காட்டாத இடங்களைப்பற்றி இவர்கள் அறிவியல் பூர்வமான ஆய்வுகளில் மட்டுமே கவனஞ் செலுத்தினர். இது சிங்கள இயக்கத்தினருக்கு அவல் கிடைத்தது போலானது. ஆங்கிலேயர்கள்போலவும் அதேநேரம் மரவுரியைத் தரித்திருந்தபோது தங்கள் முன்னோர்கள் மிக உயர்ந்த நாகரிகத்தில் இருந்ததாகச் சிங்களவர் கூறினர். இந்த ஆவணத்திற் காணப்பட்ட பௌத்தம் பற்றிய விஷயங்களைச் சிங்களவர் ஆர்வத்துடன் எடுத்துக்கொண்டனர். மேலும் சிங்கள மொழியின் வரலாறும், மொழித் 'தூய்மை'யும் மறுகண்டுபிடிப்புச் செய்யப்பட்டன. அதற்கு ஆரிய இனத்துடன் இருந்த தொடர்பும் இதனுள் அடங்கும். இது சிங்களவர் மத்தியில் மட்டும் நடைபெறவில்லை. இதற்கு இணையான போக்கு தமிழர்கள் மத்தியிலும் நடந்தது. தமிழர்கள் தங்களது தொன்மையான மாபெரும் தேசிய நாகரிகத்தைக் கண்டுபிடித்தனர். நவீனமயப்படுத்தப்பட்ட இந்து மதத்திற்கும் தங்கள் மொழிக்கும் அழுத்தம் தந்தனர் (கைலாசபதி 1982, சில்வா 1977, 1984). ஆனால் இந்தக் காலகட்டத்தில் உருவாகிக் கொண்ட இந்த இரு அடையாளங்களுக்கிடையே நேரடியான போட்டி ஏதுமில்லை. அவை முதன்மையாக ஆங்கிலேய அரசிற்கு எதிராகவே இருந்தன. அவர்களாலேயே சமரசமும் செய்து வைக்கப்பட்டது. சுதந்திரத்திற்குப் பிறகே, ஆங்கிலேயர்களுக்குப் பதிலாகத் தமிழர்கள் 'ஆபத்தான மற்றவர்' என்ற கோணத்திலிருந்து சிங்களவர்களாற் பார்க்கப்பட்டனர். இது சிங்கள அடையாளம் மற்றும் சிங்களச் சமூகம்பற்றிய பிரகடனங்களில் வெளிப்பட்டது.

மோதலின் வளர்ச்சி

இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதற்பாதியில், இரண்டு முக்கியமான அரசியல் மற்றும் பொருளாதார நடவடிக்கைகள் சிங்கள மற்றும் தமிழ் அடையாளத்துடன் வளர்ந்து சுதந்திரத்திற்குப் பிறகான இனரீதியிலான வன்முறைக்குக் களம் அமைத்தது. வாக்களிக்கும் உரிமை மற்றும் முக்கியமான பொருளாதார பிரச்சனைகள் அதிகரித்தன.

எப்படி ஆங்கிலேயர் 19ஆம் நூற்றாண்டில் இலங்கையைச் சேர்ந்தவர் களுக்கு வகுப்பு வாரியாகப் பிரதிநிதித்துவம் அளித்தார்கள் என்பதை முன்னமே பார்த்தோம். முதலாம் உலகப் போருக்கும், 1948இற் சுதந்திரம் கிடைத்ததிற்கும் இடைப்பட்ட காலத்திற் பல விசாரணை ஆணையங்கள் நியமிக்கப்பட்டு வாக்களிக்கும் உரிமையை எப்படி விரிவுபடுத்துவது என்று ஆராயப்பட்டது. இந்த ஆணையங்களில் இடம்பெற்ற கலந்துரையாடலின்போது இந்த விஷயம்தான் திரும்பத் திரும்ப இடம்பெற்றது. அனைவருக்கும் வாக்களிக்கும் உரிமை என்ற அமைப்பின்கீழ் வகுப்புவாரியான வாய்ப்பு அளிக்கப்படவேண்டுமா, கூடாதா என்பதுதான் அது (ரிக்கின்ஸ் 1960, ரஸல் 1982).

இப்போது ஆங்கிலேயர்கள் 'வகுப்பு வாதத்தை' அரசியற் பிற்போக்கான ஒன்றாக பார்த்தார்கள். அவர்கள் மேற்கத்தையப் பாணியிலான அரசியற் சாசனச் சட்டத்தின் அடிப்படையில் அமைந்த முறையைத் தெரிவு செய்தனர். பிரிவு சார்ந்த (வகுப்பு சார்ந்த) பிரதிநிதித்துவத்தைப் புறக்கணித்தனர். ஆங்கிலேயர்கள் ஆதரித்த 'ஒருவருக்கு ஒரு வாக்கு' என்ற முறையைச் சிங்கள மக்கள் ஆதரித்தனர். அவர்கள் பெரும்பான்மையாக இருப்பதால் அவர்களின் நலன் பாதுகாக்கப்படும். சிறுபான்மையினராக இருந்த தமிழர் இதைத் தங்களுக்கு எதிரானதாகப் பார்த்ததில் ஆச்சரியமில்லை. அவர்கள் சிறுபான்மையினரின் 'உரிமைகள்' பாதுகாக்கப்படும் வகையிலான ஒரு தேர்தல் முறையை உருவாக்கும் படி தொடர்ந்து கேட்டனர். முடிவாக அவர்கள், வகுப்பு வாரிப் பிரதிநிதித்துவத்தின் அடிப்படையில் அமைந்த ஒரு விதமான கூட்டாட்சி அமைப்பு முறையை வேண்டினர். வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவம், அரசின் ஆலோசனைக்குழுவில் உறுப்பினர் பதவிபெற்றுத் தந்தது. இது சிங்கள அரசியல் அடையாளத்தை உறுதியாக நிறுவுவதற்கு உதவியது.[17] தொடர்ந்து அரசியற் சாசனத்தின் பேச்சுவார்த்தையின்போது தமிழர்கள் சிறுபான்மையாக இருந்ததால் அவர்கள் இனம் மற்றும் கலாசார வேறுபாடுகளின் அடிப்படையிற் பேசினர். அதற்கு மாறாக சிங்களவர்கள் 'நவீன அரசை'யும் , ஒரே மாதிரியான தன்மை, வாக்களிப்பதில் சமஉரிமை, அனைவருக்கும் வாக்கு, இனம், மதம் ஆகிய பாகுபாடின்றி அனைத்துத் தனிநபர்களும் சமம் என்ற கருத்துக்களையும் ஆதரித்து அழுத்தம் தந்தனர் (ரஸல் 1982). வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவத்தை ஒதுக்கிவிட்டு ஒற்றை அரசு முறையை ஆங்கிலேயர்கள் உருவாக்கினர். இந்த அரசியற் சாசனமூடாகச் சிங்களவர் களுக்குச் சாதகமானது என்று பார்க்கப்படும் இனவாதச் (வகுப்புவாத) சிந்தனை மறைந்துவிடும் என்று ஆங்கிலேயர் நம்பினர்.

வாக்குரிமை பற்றிய பிரச்சினையானது தமிழர்களைத் தீவிர இனவாத நிலையை எடுக்கவைத்தது எனில், மற்றைய துறைகளில் சிங்களவர் மத்தியில் இனவாதத்திற்கான ஆதரவு பெருகிவந்தது. 19ஆம் நூற்றாண்டில் ஏராளமான தமிழர்கள் இந்தியாவிலிருந்து இலங்கைக்கு வந்தனர். இவர்களிற் சிறுபகுதியினர் கொழும்பிற் குடியேறினர். இவர்கள் தொழிற் துறையில் குறிப்பாக துறைமுகப் பகுதியில் செல்வாக்கானவர்களாக ஆயினர். பெருமளவிலான இலங்கைத் தமிழர்களும், வர்த்தகம் மற்றும் அரசு வேலைகள் நிமித்தமாக வட பகுதியிலிருந்து தென்பகுதிகளுக்குச் சென்று குடியேறினர். 1920 கள் 30களில் உண்டான பொருளாதார நெருக்கடி காரணமாக ஏற்பட்ட வேலையின்மை சிங்களவர்களில் ஒரு பகுதியினர் தமிழர்களை நாட்டிலிருந்து வெளியேற்றி விட்டால் பிரச்சனை தீர்ந்துவிடும் என்று நினைக்க வைத்தது. அவர்கள் இலங்கைத் தமிழர்களையும் இந்தியத் தமிழர்களையும் ஒருவாறே கருதினர். 1927இல் கொழும்பில் தொழிற்சங்கங்களில் ஏற்பட்டிருந்த ஒற்றுமையினால் காணாமற் போனது. சிங்களத் தொழிற்சங்கவாதிகள் இந்தியத் தொழிலாளர் களை அவர்களது நாட்டிற்கே திருப்பி அனுப்பிவிடவேண்டுமென்று கோரினார். ஆனால் அதில் வெற்றி காணமுடியவில்லை (ஜெயவர்த்தன 1972).

இவ்வாறு 1920இலிருந்து இனவாதப் பதற்றம் அதிகரித்தது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் சிங்கள மற்றும் தமிழ் இயக்கத்தினர் உருவாக்கிய சித்தாந்தங்களுக்கு மிகுந்த ஆதரவு கிடைத்தது. ஹெலிசி (எலிசி) இயக்கத்தில் நடந்ததைப்போல சில சமயங்களிற் கற்பனையான சிந்தனைகள் மேலோங்கின. அந்த இயக்கம் சிங்களவர்கள் எந்த வகையிலும் இந்தியாவுடன் தொடர்புடைய வர்கள் அல்ல என்று மறுத்தது (தர்மதாச 1972: 125 – 143). பிரிட்டிஷாருக்கு எதிராகத் தொடங்கிய தமிழ் மற்றும் சிங்களவர்களது உரிமைக்குரலானது இவர் களுக்குள்ளே ஒருவருக்கொருவர் எதிரானதாக மாறியது; பிரிட்டிஷார் இருந்த வரை ஓரளவு அமைதி நிலவியது. சுதந்திரத்திற்கு எட்டு வருடங்களுக்குப்பின்பே சிங்களவர்களுக்கும் தமிழருக்கும் இடையே இன வன்முறை முதன் முறையாக வெடித்தது.

சுதந்திரமும் அதற்குப் பின்பும்

1948இல் இலங்கை சுதந்திரமடைந்தது. அது முதலில் எடுத்த நடவடிக்கைகளிலொன்று தேயிலைத்தோட்டத் தமிழர்களுக்கு (இந்தியத் தமிழர்) வாக்குரிமையை மறுதலித்ததாகும். அவர்கள் இலங்கையைச் சேர்ந்தவர்கள் அல்ல; இங்கு தற்காலிகமாகத் தங்கியுள்ளவர்கள் என்றும், அவர்கள் இந்தியாவைச்

சேர்ந்தவர்கள் என்றும் வாதிக்கப்பட்டது. தோட்டத் தமிழர்கள் கண்டியின் சில தொகுதிகளிற் பெரும்பான்மையினராக இருந்தமையும், அவர்கள் இடதுசாரி வேட்பாளர்களுக்கு வாக்களித்ததும் இந்த நடவடிக்கைக்கான காரணங்கள் ஆகும். சிங்களவர்களைப் போலவே, இலங்கைத் தமிழர்களும் தோட்டத் தமிழர் களை அந்நியர்களாவே பார்த்தனர். அவர்களின் வாக்குரிமை பறிக்கப்பட்டதிற்கு எதிராக இலங்கைத் தமிழர்கள் எந்தப் போராட்டமும் நடத்தவில்லை.

பொதுவாக 1948இலிருந்து 1956 வரை அரசாங்கம் காலனியாதிக்கத்தின் போது உருவான கொள்கைத் திட்டங்களின் அடிப்படையிலேயே ஆட்சி நடத்தப்பட்டது. ஆங்கிலமே அரசாங்கத்தின் அதிகாரபூர்வமான மொழியாக இருந்தது. நாடாளுமன்றத்தில் மேலை நாடுகளிற் படித்தவர்களின், மேற்கத்திய நாகரிகப் போக்குடையவர்களின் கையே ஓங்கியிருந்தது. இவர்களுக்கும், வாக்காளர்களுக்குமிடையே இடைவெளி அதிகரித்தது.

அநகாரிக தர்மபால போன்ற தேசியவாதிகள் இந்த நூற்றாண்டின் (20ஆம் நூற்றாண்டின்) தொடக்கத்திலிருந்து பரப்பிவந்த சிங்களதேசம் பற்றிய சிந்தனையானது சிங்கள சமூகத்தினரிடையே மிகப் பிரபலமானது. இந்தச் சிந்தனைகள் எந்த வழிமுறைகள் மூலம் பரவியது என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. இலங்கையின் கிராமப்புறங்களில், நகர்ப்புறங்களைச் சொல்ல வேண்டியதே இல்லை, தேசம் மற்றும் அரச சம்பந்தமான கருத்துக்கள் எப்படி வலுப்பெற்றன என்பதைப் பற்றி இதுவரை எந்த ஆராய்ச்சியும் நடைபெறவில்லை. சில குறிப்பிட்ட வழிமுறைகளாலும், அரசியற் சூழ்நிலைகளாலும் இத்தகைய கருத்துக்கள் பரவின என்று மட்டுமே நாம் சொல்ல இயலும்.

உள்ளூர் மொழிப் பத்திரிகைகள் வளர்ச்சியடைந்தது முதற்காரணம். இலங்கையிற் கல்வியறிவு (படிப்பறிவு) எப்போதுமே அதிகம். நாடு முழுவதும் பத்திரிகைகள் பிரபலமடைந்தன. அண்டர்சன் வாதிப்பதைப்போல "அச்சு முதலாளியம்" ஒரு மொழி பேசும் மக்களிடையே நாம் அனைவரும் ஒன்று என்ற சிந்தனையை உருவாக்குவதில் மிக முக்கியமான பங்கு வகிக்கின்றது (அண்டர்சன் 1983). சுதந்திரத்திற்கு முன்பும், பின்பும் பத்திரிகைகள் பிரபலமானது என்பது கல்வியறிவு அதிகரிப்பதுடன் இணைந்த ஒன்று. பிரிட்டிஷ் ஆட்சியின் கீழிருக்கும்போதே நாட்டின் வரலாறு என்பது சிங்களவருக்கும் தமிழருக்கும் இடையேயான மோதலின் வரலாறாகக் காட்டப்பட்டது. அரசவம்சங்களின் மோதல் இனங்களின் மோதலாக மாற்றப்பட்டது. இத்தகையபோக்கு சுதந்திரத்திற்குப் பிறகு மிகத் தீவிரமடைந்தது.

இரண்டாவதாக, போக்குவரத்திற் பரவலாக ஏற்பட்ட முன்னேற்றம். ரயில் மற்றும் சாலைப் போக்குவரத்து வசதிகள், குறைந்த பணத்திலேயே அனை வருக்கும் கிடைத்தது. இதனால் அனுராதபுரம், பொலனறுவை போன்ற வரலாற்று மையங்களுக்கு மக்கள் செல்ல முடிந்தது. இந்த இடங்கள் அரசர்களின் தலைநகரங்களாகவும், பௌத்த மையங்களாகவும் விளங்கியதால் அவை சிங்கள தேசத்தின் கடந்த காலம் என்ற ஓர் எண்ணத்துடன் பார்க்கப்பட்டது.

சிங்கள தேசம்பற்றிய சிந்தனைகளைப் பரப்பியதில், வளர்த்ததில் நாட்டினுடைய அரசியல் வரலாற்றிற்கும் முக்கிய பங்குண்டு. ஆட்சி அதிகாரத்திலிருந்த மேட்டுக்குடி மக்களுக்கும் 'கிராமப்புற மேட்டுக்குடி' களுக்கும் அல்லது 'உள்ளூர் மேட்டுக்குடி' மக்களுக்கும் இடையே பதற்றம் அதிகரித்து வந்தது. கொழும்பைத் தளமாகக்கொண்ட, ஆங்கிலம் பேசும், மேற்கத்தையத்தனமான வர்க்கத்திலிருந்துவரும் எம்.பி.க்கள் மற்றும் உயர் அதிகாரிகளுக்கும், கிராமப்புறச் சிங்களம்பேசும் மேட்டுக்குடிகளுக்கும் தர்மபா லவின் தேசியவாதம் அவர்களுக்கு அதிகாரத்தையும், அந்தஸ்தையும் கொண்டு வரும் என்ற நம்பிக்கையை அளித்தது. ஆனால், சுதந்திரம் என்பது ஆங்கிலேயர் களுக்குப் பதிலாக, ஆங்கிலம் பேசும் பிரிட்டனிற் படித்த 'பழுப்புத் துரைமார் களின்' ஆட்சியாகவே அவர்களுக்கு இருந்தது. இளம் பௌத்த பிக்குகளுக்குச் சிங்கள பௌத்த தேசியவாதம் மிகச் சிறப்பானதாகத் தோன்றியது. 1956இல் ஐக்கிய தேசியக் கட்சியின் (யு.என்.பி) தோல்விக்கு இவர்களே காரணமாக இருந்தனர் (ரிக்கின்ஸ் 1973 : 361, 385).

மக்கள் ஐக்கிய முன்னணியால் (எம்.இ.பி.) ஐ.தே.க.தோற்கடிக்கப்பட்டது. இதில் எஸ்.டபிள்யூ.ஆர்.டி. பண்டாரநாயக்கவின் கட்சியான இலங்கைச் சுதந்திரக் கட்சி இந்த கூட்டணியில் முக்கியமான பலம்வாய்ந்த கட்சியாகும். புத்தமதத்திற்கு இலங்கையில் உரிய இடம் வழங்கப்படும், சிங்களம் ஆட்சி மொழியாக ஆக்கப்படும் என்ற வாக்குறுதிகளின் அடிப்படையில், மக்கள் ஐக்கிய முன்னணி, கிராமப்புற மேட்டுக்குடி மக்களை ஒன்று திரட்டியதன் அடிப்படையில், இக்கட்சியின் வெற்றி சாத்தியமானது. அரசியற் பிரசாரத்தில், இன அடையாளம் முன்னிலைக்கு வந்தது. சிங்கள – பௌத்தர்களுக்கு அரசு அதிகாரம் கைக்கு வந்தது. ஆட்சி மொழிக் கொள்கையானது அரசாங்கத்தின் எல்லா மட்டங்களுக் கும் வந்தது.

தேர்தலுக்குச் சில வாரங்களுக்குப் பின், முதல் வன்முறை வெடித்தது; புதிய அரசாங்கம் சிங்கள மொழியை ஆட்சிமொழி என அறிவிக்கும் மசோதாவைக் கொண்டுவந்தது. இது தமிழ்பேசும் மக்களின் நிலைமீது தீவிரமான பின்விளைவுகளைக் கொண்டிருந்தது. தமிழர்களின் கட்சி ஒன்று நாடாளு மன்றத்திற்கு வெளியே சத்யாக்கிரகப் போராட்டத்தினை (அகிம்சை வழியிலான போராட்டம்) நடத்தியது. இது தீவிரவாதச் சிங்கள – பௌத்தர்களுட னான மோதலில் முடிந்தது. கொழும்பில் வன்முறை வெடித்தது. இது நாட்டின் கிழக்குப் பகுதியான கல்ஓயாப் பகுதிக்குப் பரவியது. தமிழர்கள் அதிகம் வாழும் இந்த பகுதியில் ஏராளமான சிங்களவர்களை முந்தைய அரசாங்கம் குடியேற்றி யிருந்தது (கொர்னே 1967).

அடுத்து 1958 இல் உருவான வன்முறைக் கலவரத்திற்கும் மொழிப்பிரச் சனையே காரணமாகும். சிங்கள எழுத்தான 'ශ්‍රී' ('ஸ்ரீ') யை ஏற்க மறுத்து தமிழ் இயக்கத்தினர் தனியார் வாகனங்களிலும், இலங்கைப் போக்குவரத்துக் கழக வாகனங்களிலும் உள்ள வாகன எண் தட்டிகளில் உள்ள அந்த எழுத்தை வர்ணம் பூசி அழித்தனர். சிங்களர்கள் அதிகம் வாழும் பகுதிகளில் உள்ள தமிழ் தட்டிகளை வர்ணம் பூசி அழித்துச் சிங்களவர் பதிலடி கொடுத்தனர். சத்யாக்கிரகப் போராட் டத்தைப் பற்றி விவாதிப்பதற்காகச் சென்றுகொண்டிருந்தவர்கள் என்று கருதப் பட்ட தமிழர்களை ஏற்றிச்சென்ற ரயில் வழிமறிக்கப்பட்டுப் பயணிகள் தாக்கப் பட்டனர். தாக்குதல் நடந்த இடத்தருகே இருந்த கிராமப்புறச் சிங்களவர்கள் அங்கிருந்த உள்ளூர் தமிழ்க் கடைகளைத் தாக்கினர். தமிழர் சிறுபான்மையி னராக இருந்த கொழும்பு மற்றும் நகர்ப்புறப் பகுதிகளுக்குக் கலவரம் பரவியது. நானூறு பேர் கொல்லப்பட்டனர். 12,000 பேர் வீடிழந்தனர். இதில் ஏறக்குறைய அனைவருமே தமிழர்கள் (கொர்னே 1967, வித்தாச்சி 1958).

1950களில் நடந்த கலவரங்களைப் பற்றி இரண்டு விஷயங்களைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். 1956, 1958களில் நடந்த கலவரங்கள் சிங்களவர் களுக்கும், தமிழர்களுக்கும் இடையேயானது. இந்தியத் தமிழர்கள் இதிற் பங்கு பெறவில்லை. இரண்டாவதாக, மொழிப்பிரச்சினை (சிங்களவர்கள் தமிழர் களைப் புண்படுத்துவது பற்றி) மற்றும் நிலவுரிமை சம்பந்தமாகவே இந்தக் கலவரங்கள் வெடித்தன.

இரு பிரிவினருக்குமிடையே தொடர்ந்து பதட்டம் அதிகரித்து வந்தபோதிலும், அடுத்த பத்தொன்பது வருடங்களுக்கு சிங்களவர்களுக்கும் தமிழர்களுக்கு மிடையே எந்தப் பெரிய அளவிலான வன்முறையும் எழவில்லை. இலங்கை

தங்களுடைய நாடு என்பதும், தாங்கள் பெரும்பான்மையாக இருப்பதால் தங்கள் மொழியே தேசிய மொழியாக இருக்கவேண்டும் என்பதும் சிங்களவர்களின் வாதமாகும். நில உடன்பாடு சம்பந்தமாக இரண்டு கருத்துக்கள் முன் வைக்கப்பட்டன. அனைவரும் இலங்கையின் குடிமக்கள் என்பதால், யார் எங்கு வேண்டுமானாலும் குடியேறலாம் என்பது ஒரு கருத்து. சிங்களவர்களின் சிந்தனைப் பிரகாரம் 'சிங்களவர் பகுதி', 'தமிழர் பகுதி' என்று எதுவும் இல்லை.

எல்லாம் இலங்கைதான். தமிழர்கள் 'உண்மையில்' சிங்களப் பகுதியாக இருந்தவற்றை எடுத்துக்கொண்டுவிட்டனர் என்ற கருத்தும் (வாதமும்) அதிகமாக முன்வைக்கப்பட்டது. மறுபுறத்தில், சிங்கள மொழியை ஒரே ஆட்சிமொழியாக்குவது என்பது தமிழிற்கு எதிரானது எனத் தமிழர்கள் வாதிட்டனர். தமிழர் பகுதிகளிற் சிங்களவர் குடியமர்வது என்பது தமிழர்களை நிலமற்றவர்கள் ஆக்குவதற்காக வேண்டுமென்றே செய்யப்படும் முயற்சி என அவர்கள் வாதிட்டனர்.

சுதந்திரத்திற்குப் பிந்தைய காலகட்டத்தில் இலங்கைப் பொருளாதாரம் பெரும் நெருக்கடிகளைச் சந்தித்தது. கொரியப் போருடன் சம்பந்தப்பட்ட ஒரு குறுகிய காலப் பொருளாதார வளர்ச்சி ஏற்பட்டது.ஆனால் தொடர்ந்து அதிகரித்த மக்கள் தொகை, அவர்களது தேவைகள் ஆகியவற்றிற்கு ஈடு கொடுக்க முடியாமல் தொடர்ந்துவந்த அரசாங்கங்கள் திணறின. சில குறிப்பிட்ட துறைகளைத் தேசியமயமாக்கியதன் மூலம், பொருளாதாரம் அரசியல் மயப்படுத்தப் பட்டது. மிக முக்கியமான அரசியற் கட்சிகளும், எம்.பி.க்களும் நிதி, வேலை என அனைத்து மூலாதாரங்களை நேரடியாகக் கட்டுப்படுத்தி ஆண்டனர். அரசு நிறுவனங்கள் – அரசியல் இயந்திரங்களாலும், அரசியல்வாதிகளின் கூட்டாளிக ளாலும் ஆளுகைக்குட்படுத்தப்பட்டன. அணுகுவது என்பது அரசியல்வாதிகளை அணுகுவது என்பதானது. செல்வாதார விநியோகத்தில் தமிழர்கள் விலக்கப் பட்டது என்பது இதன் விளைவுகளுள் ஒன்றாகும். எம்.பி.களுக்கும், அவர்களது தொண்டர்களுக்கும் இடையேயான உறவு, மிகுந்த முக்கியத்துவம்பெற்றது. சிங்களத் தொகுதியைச் சேர்ந்த ஒரு எம்.பி.தமிழர் பகுதிகளுக்கும் நிதி ஒதுக்குவது என்பது பைத்தியக்காரத்தனம் என்று கருதப்பட்டது. தமிழர்கள் அரசிலிருந்து மேலும் மேலும் அந்நியப்படுத்தப்பட்டனர்.

1970இல் இடதுசாரி சார்புடைய கட்சிகளின் கூட்டணி, இலங்கை சுதந்திரக் கட்சியினால் தலைமை தாங்கப்பட்ட திருமதி பண்டாரநாயக்க

தலைமையில் ஆட்சிக்கு வந்தது. ஐக்கிய முன்னணியின் இந்த வெற்றியானது இலங்கை அரசியற்றன்மையில் மேலும் மாற்றத்தைக் கொண்டுவந்தது. அது தேயிலைத் தோட்டங்களைத் தேசியமயமாக்கியது. இதனால் எம்.பி.க்களின் ஆதரவுபெற்ற சிங்களவர்கள் பெருமளவில் தோட்டங்களில் வேலைவாய்ப்பு களைப்பெற்றனர். பெருமளவிலான இந்தியத் தமிழர்கள் தேவையற்றவர்கள் ஆயினர். இரண்டாவதாக, உயர்கல்விக்கான இட ஒதுக்கீட்டிற் சிக்கலான ஒரு முறையை அறிமுகப்படுத்ததினர் (சில்வா 1974 : 151 – 178). இந்த முறை பின் தங்கிய கிராமப்புறப் பகுதிகளைச் சேர்ந்தவர்களுக்காக வடிவமைக்கப்பட்டது. ஆனால் நடைமுறையிற் சிங்கள மாணவர்களுக்குச் சாதகமாகவும், தமிழ் மாணவர்களுக்குப் பாதகமாகவும் அமைந்தது. உயர்கல்வியில் நுழைவதற்கான வெளிப்படையான முறையானது பெருமளவில் தமிழர்களுக்குச் சாதகமாக உள்ளது எனச் சிங்களவர் வாதிட்டனர். 1972இல் அரசாங்கம் அரசியற் சாசனத்தை மாற்றியது (1978இல் யு.என்.பி. இதையே மீண்டும் செய்தது). இரண்டு சந்தர்ப்பங்களிலுமே அப்போது ஆட்சியிலிருந்தவர்களின் காலத்தை நீடிப்பதற்காக இது செய்யப்பட்டது. இது ஒன்று மட்டுமே இதன் விளைவல்ல. அரசியற் சாசனத்தை இப்படிக் கையாண்டது ஏற்கனவே முழுமையான தன்னாட்சி வேண்டும் என்று கேட்டுக்கொண்டிருந்த தமிழர்களை, அக்கோரிக் கையை மேலும் வற்புறுத்த ஊக்கப்படுத்தியது. அரசியற் சாசனம் மாறாதது அல்ல என்றும், அது கட்சி அரசியலின் இலாபங்களுக்காக மாற்றப்படக்கூடியது என்பதையும் அது காட்டியது என நாம் வாதிக்கமுடியும்.

1976இல் தமிழ் ஐக்கிய விடுதலை முன்னணி (ரி.யு.எல்.எப்) நிறுவப்பட்டது. இலங்கையிலுள்ள தமிழ்பேசும் பகுதிகளுக்கு முழுமையான விடுதலை என்ற கோரிக்கையின் அடிப்படையில் 1977தேர்தலில் போட்டியிட்டனர்.[18] இதற்கு முன்பு, தமிழர்கள் சிங்களவர்களுக்கு இணையான அந்தஸ்தைக் கோரியிருந்தனர். அல்லது குறைந்த பட்சம் தமிழர் வாழும் பகுதிகளில் தமிழர்களின் உரிமைகள் பாதுகாக்கப்படவேண்டும் என்று கோரியிருந்தனர். ரி.யு.எல்.எப்.நிறுவப்பட்ட பிறகு, பெரும்பாலான தமிழர்கள், குறிப்பாக நாட்டின் வடபகுதியில் வாழும் தமிழர்கள் இத்தகைய சலுகைகளைப் பெறமுடியும் என்பதில் நம்பிக்கையிழந்து விட்டனர் என்பது தெளிவானது.

1976தேர்தலில் ஐக்கிய தேசியக்கட்சி பெருவாரியான இடங்களை வென்றது. தமிழர் ஐக்கிய விடுதலை முன்னணி அதிகாரபூர்வமான எதிர்க் கட்சியானது. தேர்தலுக்கு ஒரு மாதத்திற்குப் பின்பு தமிழர் சிறுபான்மையாக

இருக்கும் பகுதிகளிற் கலவரம் தொடங்கியது. யாழ்ப்பாணத்தில் தமிழர்கள் சிங்களவரைக் கொன்றுவிட்டனர் என்ற வதந்தி நாட்டின் தெற்குப் பகுதியிற் பரவியது. யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து கொழும்பு செல்லும் ரயில் இடையில் அனுராதபுரத்தில் நிறுத்தப்பட்டு, தமிழ் பயணிகள் தாக்கப்பட்டனர்; கொல்லப் பட்டனர். கலவரம் மேலும் பரவியது. எப்போதுமே அது சிங்களவர் தமிழர்களைத் தாக்குவதாகவே இருந்தது.

1975க்குப் பிறகு நாட்டின் வடபகுதியில் 'புலிகள்' என்று பொதுவாக அழைக்கப்பட்டவர்கள் உருவாயினர். அவர்கள் வடபகுதியில் உள்ள அரசின் பிரதிநிதிகளை தாக்குவதிற் கவனஞ்செலுத்தினர். குறிப்பாகக் காவல்துறை யினர், இராணுவத்தினர், அரசு அதிகாரிகள் மற்றும் அரசு சொத்துக்களைத் தாக்கினர். அவர்கள் சிங்களவர்களின் கூட்டாளிகளை, குறிப்பாக யு.என்.பி.கட்சி ஆட்களின் கூட்டாளிகள் என்று அறியப்பட்ட தமிழர்களையும் தாக்கினர். இதற் குப் பதிலடியாக அரசாங்கம் ஏராளமான இராணுவத்தினரையும், காவல்துறையி னரையும் வட பகுதியிற் குவித்தது. இங்கிலாந்து பாணியிலான தீவிரவாத தடுப்புச் சட்டத்தைக் கொண்டுவந்தது. 1983இல் இராணுவத்தினருக்குக் கேள்வி கேட்காமல் (விசாரணை செய்யாமல்) சுடுவதற்கும், புதைப்பதற்கும் அனுமதி தரப்பட்டது. பின்பு இந்த அனுமதி திரும்பப் பெறப்பட்டது.

அடுத்துப் பெரும் கலவரம் 1981இல் வெடித்தது. பெரும் எண்ணிக்கையி லான சிங்களக் காவற்றுறையினர் வடபகுதியில் நடந்த உள்ளூர்த் தேர்தலை (பஞ்சாயத்துத் தேர்தலை) கண்காணிக்க அனுப்பப்பட்டனர். ஒரு துப்பாக்கிச் சூடு சம்பவத்திற்குப் பிறது காவற்றுறையினர் யாழ்ப்பாணத்திற் பெரும் வன்முறையில் ஈடுபட்டனர். நகரப் பகுதிகளுக்குத் தீ வைத்தனர், கொள்ளையடித்தனர், பலரைக் கொன்றனர். நாட்டின் இரண்டாவது பெரிய நூலகமும்,, தமிழ் மொழிக்கான மிகப் பெரிய நூலகமுமான யாழ் நூலகம் தீக்கிரையாக்கப்பட்டது. அது தமிழர்களின் கல்வி, கலாசாரம், வரலாறு ஆகியவற்றின்மீது வேண்டுமென்றே செய்யப்பட்ட தாக்குதல் என்று தமிழர்கள் கூறினர். கலவரம் யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து இந்தியத் தமிழர்கள் வசித்த, இவர்கள் 1977 நிகழ்ச்சிகளால் அகதிகளானவர்கள், கிழக்குக் கடற்கரையோரமாக பரவி அதைச் சுற்றியிருந்த பகுதிகள், கொழும்பில் புறநகர் பகுதிகளிலும் கலவரம் தொடங்கியது. குறைந்தபட்சம் ஒரு பகுதியிலாவது நாடாளுமன்ற உறுப்பினர் ஒருவர், தமிழர்களுக்கு எதிரான தாக்குதலை மிகத் தீவிரமாக வழிநடத்தினார் என்பது உறுதி.

யாழ்ப்பாணத்தில் 13 இராணுவ வீரர்கள் கொல்லப்பட்டதற்குப் பதிலடியாக 1983இல் தெற்குப் பகுதியில் தமிழர்களுக்கு எதிரான வன்முறை வெடித்தது. இராணுவம், போலீசார், யு.என்.பி.யின் குண்டர்கள் என அனைவருமே தமிழர்கள் மீது, தமிழர்களின் சொத்துக்கள் மீது தாக்குதலை நடத்தினர் (ஒபெயசேகர 1984). அப்போதிருந்து தமிழ் கெரில்லாத் தாக்குதல்களும் தீவிரமடைந்தன.

1950களில் நடந்த வன்முறையோடு 1970களிலும், 1980களிலும் நடந்த வன்முறையோடு ஒப்பிட்டால் இதிற் பல வேறுபாடுகளைக் காணலாம். 1977 கலவரமானது. 1950களின் கலவரத்திலிருந்து இரண்டு முக்கியமான வழிகளில் வேறுபடுகிறது. முதலாவதாக, இந்தியத் தமிழர்கள் – தோட்டங்களிலும் , நகரங்களிலும் இருந்தவர்கள் – குறிப்பாகக் கொழும்பைச் சுற்றியிருந்தவர்கள் தாக்கப்பட்டனர். முன்பெல்லாம் இலங்கைத் தமிழர்கள் மட்டுமே தாக்கப்பட்டனர். இரண்டாவதாக, அரசின் சில உறுப்பினர்களும் தாக்குதலில் ஈடுபட்டனர். குறிப்பாக காவற்றுறையினர் பல இடங்களில் தமிழர்களை அரசின் எதிரிகளாக அடையாளப்படுத்தும் புதிய சூழலும் உருவாகிக் கொண்டிருந்தது. ஆகவே, சிங்களவர்களுக்கும், இலங்கைத் தமிழர்களுக்கும் இடையில் மட்டும் இருந்த வன்முறையானது சிங்களவர்களுக்கும், எல்லாத் தமிழர்களுக்குமான, அவர் களின் பிறப்பிடம் எதுவாக இருந்தபோதிலும், வன்முறையாக உருவானது.

மேலும், இருபுறத்திலுமான வன்முறையானது அமைப்பு ரீதியானதாக மாறியது. காவற்றுறையினர், இராணுவம், யு.என்.பி.யின் ஒரு பகுதியினர் ஆகியோர் சிங்களவர் பக்கமிருந்தனர். தமிழர் இடையே கெரில்லாப் படைகள் உருவாவது அதிகரித்தன. இவர்கள் தங்கள் தாக்குதலை விரிவுபடுத்திச் சாதாரண சிங்களவர்களைத் தாக்கத் தொடங்கினர். உதாரணமாக 1985இல் அநுராதபுரத்தின்மீது பெருந்தாக்குதல் நடத்தப்பட்டது. சாதாரண சிங்களவர்கள் கொல்லப் பட்டனர். அந்நகரின் புத்த விஹாரமும் தாக்கப்பட்டது. இது சிங்கள – பௌத்த தேச வரலாற்றுடன் நெருக்கமாக இணைந்த ஒன்றாகும். 1986இல் ஏர் லங்கா விமானம் கட்டுநாயக்கா சர்வதேச விமான நிலையத்தில் தாக்கி அழிக்கப்பட்டது. இரு புறங்களிலும் வன்முறை அதிகரிக்க அதிகரிக்க தமிழர்கள் ஓரளவு சுயாட்சி கேட்பதை விடுத்து தனிநாடு கேட்பது என்பது அதிகரித்தது.

1977க்கு முன்பு வரை பொதுவாக, ஆளுங்கட்சி – அது யு.என்.பி.ஆக இருந்தாலும் சரி, எஸ்.எல்.எப்.பி ஆக இருந்தாலும் சரி, தமிழ் தலைமைகள் ஒரு சமரச முயற்சிக்கு முயன்றபோதெல்லாம் அப்போதிருந்த எதிர்க்கட்சிகள்

சிங்களவரின் நலன்களைத் தமிழர்களிடம் ஆளுங்கட்சி "விற்றுவிடுவதாக" குற்றஞ் சாட்டியது (மனோர் 1983). நாடாளுமன்றத்தில் இந்த இரு கட்சிளும் வலிமையாக இருந்தவரை (ஆதிக்கம் செலுத்தியவரை) இந்தப் பிரச்சினையைப் பற்றிய அரசியற் சண்டையானது, சிங்களக் கட்சி அரசியல் என்ற சட்டகத்திற் குள்ளேயே இயங்கி வந்தது. 1977இல் யு.என்.பி.மகத்தான வெற்றிபெற்றது. தமிழ்க்கட்சி, எதிர்க்கட்சி வரிசையிலிருந்து முதன்முறையாக யு.என்.பி. யை ஆளும் கட்சியாக எதிர்கொண்டது. எஸ்.எல்.பி கட்சி இந்த மோதலைத் திசைதிருப்ப இயலாத நிலையில் இருந்தது.

சமீப வருடங்களிற் குறிப்பாக 1977க்குப் பிறகு வன்முறையானது சாதாரணமாகி, அரசியல் மூலாதாரமாகி இருந்தது. இனங்களிற்கிடையிலான விஷயத்தில் மட்டுமல்ல, சிங்களவர்களுக்கிடையிலான விவகாரங்களிலும் இதுவே உண்மையானது. இதற்கான காரணம் கடந்த முப்பது வருடங்களாக இலங்கைப் பொருளாதாரத்தின் நிலை மோசமாகவே இருந்து வருவதாகும். "சிங்கள", "தமிழர்" என்ற அரசியல் அடையாளங்கள் ஆதிக்கம் பெற்றுவிட்டன. மூலாதாரங்களுக்கான போட்டியானது இரு குழுக்களிற்கிடையிலான போட்டி யாகப் பார்க்கப்பட்டது. பொருளாதார ரீதியாக வடக்கு மற்றும் கிழக்குப் பகுதியில் வாழும் தமிழர்கள் வாய்ப்புக்களை இழந்தனர். குறிப்பாகப் பெரும் வளர்ச்சிப் பணிகளுக்கான திட்டங்கள் எதுவும் பெறமுடியாது போனது. இந்தப் பகுதிகளுக்கு செல்வாதாரங்களில் முறையாகப் பங்கு தருவதில் ஏற்பட்ட தோல்வி மற்றும் அதிகார வர்க்க அமைப்பு தோல்வியானது. சிங்களவர்களுக்கு எதிரான ஆயுதப் போராட்டத்தைத் தூண்டிவிட்டது.[19]

முடிவுரைச் சுருக்கம்

இன்று நாம் காண்கிற சிங்கள, தமிழ் மோதலானது காலனியாதிக்கத்தின் போது தொடங்கிய ஒன்று என்று வாதித்தோம். ஆங்கில ஆட்சியின் கீழ் நாடு ஒன்றிணைக்கப்பட்டது. ஒன்றிணைந்த அதிகார வர்க்க அமைப்பு மற்றும் நவீன அரசின் மற்றப் பகுதிகள் ஆகியன உருவானது. 'இனம்' மற்றும் அது சம்பந்தமான 'தேசம்' போன்ற மேற்கத்தைய கருத்துக்கள் அறிமுகமானது. தொடர்புச் சாதனங்கள் வளர்ச்சிபெற்றன, வெகுஜன ஊடகங்களின் தாக்கம் அரசின் கல்வியமைப்பு என இவை அனைத்தும் ஒன்று சேர்ந்து 'சமூகக் குழுக்கள்' அல்லது 'தேசம்' என்று அழைக்கப்படும் ஒன்றையொன்று எதிர்த்த இரு வேறு பிரிவுகள் உருவாகும் சூழ்நிலையை உருவாக்கிவிட்டது. காலனியாதிக்கவாதிகள்,

ஆதிக்கத்திற்குட்பட்டவர்களிற்கு இடையிலான உறவை ஒவ்வொருவரும் அவரவர்க்குரிய கலாசார முறைகளின்படி அதிகார உறவுகளினால் வடிவமைக்கப் பட்ட நலன்களின்படி ஒவ்வொருவரும் இயங்கிய விதத்தை நாம் காண்கிறோம். விளைவுகள் எப்படியிருக்கும் என்று எதிர்பார்க்காமல் தேசிய அடையாளம் செயற்படுத்தப்படுவதற்கான சட்டகத்தை பிரிட்டிஷ் அரசு நிர்ணயம் செய்தது.

பொதுவாகக் கூறப்போனால் முன்நவீன அரசு அமைப்பிற்கும், காலனி யாதிக்கத்திற்கு முன்பான இலங்கையின் பகுதி ரீதியான தன்மைக்கும், இட மற்றும் கலாசாரரீதியாகச் சூழப்பட்ட, பன்முகத்தன்மையைத் தன்னுள் எளிதிற் கொண்டிருக்க முடியாத நவீன தேச – அரசுகள் இடையே அடிப்படையான வேறுபாடு இருப்பதாக வாதித்தோம். இந்த வேறுபாடுகள்அரசியல் அடையா ளங்கள் கட்டமைக்கப்படுகின்ற வழிகள் மீது தாக்கம்கொண்டுள்ளன. இனக் குழு அடையாளங்கள் அடிப்படையில் தொடர்ந்து வருவதே, தேசிய வாதம் இந்த அடையாளங்களை எப்படி வெளிப்படுத்துகின்றது என்பதிற் புதுமை ஒன்றும் இல்லை என்று கூறும் 'தொன்மைவாதிகள்' ஒருபுறமிருக்க, தேசிய அடையாளத்தைப் பற்றிய எதுவும் சமீபத்திற் கட்டமைக்கப்பட்ட, வெறும் பிரமை எனும் 'நவீன வாதிகள்' எனத் தேசியவாதம் பற்றிய கோட்பாட்டாளர்கள் இரு பிரிவாக உள்ளனர் (ஸ்வித் 1986: 07 – 13). இலங்கையின் வரலாறு பொதுவாக தொன்மைவாதிகளின் கண்ணோட்டத்திலிருந்தே எழுதப்படுகிறது. தேசியவாதக் கருதுகோள்கள் வரலாற்றுப்பூர்வமற்ற முறையிற் கடந்த காலத்திற்கு பிரயோகிக்கப்படுகிறது. சிங்கள தேசிய அடையாளம் சமீபத்தில் ஒன்று என்று நாம் வாதிப்பது பலருக்குச் சர்ச்சைக்குரியது போன்று தோன்றுகிறது. இலங்கை பௌத்தர்களால் ஆளப்பட வேண்டுமென்று கூறும் மிகப் பழமையான ஏடுகள் மற்றும் கல்வெட்டுகளிலிருந்து தங்கள் கருத்தை நிரூபிக்க இவைகள் மேற்கோள் காட்டுகின்றன. நமது பார்வையில் இவை ஆதாரமாகாது. ஆனால் இதைத்தான் தேசியவாதிகள் செய்கிறார்கள். இந்தப் பிரதிகளைப் புரிந்துகொள்ள அவற்றின் வரலாற்றுச் சூழலில் வைத்துப் பார்க்கவேண்டும் (இது இதுவரை செய்யப் படவில்லை). 'பௌத்தர்கள்' என்று குறிப்பிடப்படுவது இன்றைய நவீன அர்த்தத்தில் 'சிங்களவர்களை'க் குறிக்கவில்லை என்று தோன்றுகிறது. சிங்கள அடையாள மற்றும் வரலாறு பற்றிய புரிதல் நவீன அரசின் தேவைகளுக்காகப் புதிதாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டு வடிவமைக்கப்பட்டது என்று கூற முடியாது. அதற்கு எந்த உள்ளடக்கத்தை வேண்டுமானாலும் தந்திருக்கமுடியும். பழைய மூலங்களிலிருந்து புதிய வழிகளிற் சூழல், சிந்தனைகள் நிறுவனங்கள் மாறியதற்கேற்ப இன்றைய அரசியல் அடையாளங்கள் உருவாகியிருக்கின்றனர்.

இனம் பற்றிய ஐரோப்பியக் கோட்பாடு இதன் அடிப்படையிற்றான் காலனிய எழுத்துக்கள் அமைந்தன. இலங்கையிற் கிடைத்த வரலாற்று மூலகங்கள் ஆகியவற்றை வைத்துப் பார்க்கும்போது தேசியவாத வரலாற்றின் சாத்தியப் பாடான உள்ளடக்கத்தின் கட்டுப்படுத்தக் கூடிய சில அளவு கோல்கள் இருந்தன என்று கூறலாம். பழைய மூலங்களின் பயன்பாடு மற்றும் மறுபயன்பாடானது தொல்பொருள் எச்சங்கள், பழங்காலச் சுவடிகள் மற்றும் கல்வெட்டுக்கள் – கடந்த காலத்துடனான ஒரு தொடர்ச்சியைக் கருதுகின்றது. இந்த மூலகங்கள் இன்று மிக வேறுபட்ட வழிகளிற் பயன்படுத்தப்படுகின்றன என்பது நம் கண்ணை மறைத்துவிடும் அளவிற்கு இந்தத் தொடர்ச்சியை அனுமதிக்கக்கூடாது. இன்று அவை வேறுபட்ட தொனிகளுடன், அர்த்தங்களுடன் பயன்படுத்தப்படுகின்றது. அரசு அமைப்புக்கள் மாறுவதையும் வேறுபட்ட சமூக குழுக்கள் பரந்த அரசமைப் பில் தங்களை வெளிப்படுத்திக் கொள்ளும் வழிகளையும் பார்த்தாற்றான் இதைப் புரிந்துகொள்ளமுடியும்.

குறிப்புகள்

1. *எங்களது* 'State, Nation, and the Representation of Evil', *என்ற ஆய்வுக் கட்டுரையின் சில பகுதிகளின் திருத்தப்பட்ட படிவமான இது* Sussex Research Papers in Social Anthropology 1, 1987 *இல் வெளிவந்தது. இதன் முந்தைய வடிவம் பாரிசில் உள்ள ஓராய்வு மையத்தில் வாசிக்கப்பட்டது. எரிக்மேயர் மற்றும் மைக்கல் கரித்தாசுக்கு அவர்கள் கூறிய ஆலோசனைகளுக்காக நன்றி கூறுகின்றோம்.*

2. *மஹாவம்சம்* 1.20.

3. *கடந்த காலத்தைப் பற்றிய இன்றைய படிமங்கள் எவ்வளவு கடுமையான மோதல்களை ஆராய்ச்சித் துறையில் உருவாக்கக்கூடும் என்பதற்கான உதாரணங்களைக் குணசிங்க மற்றும் பத்மநாதனுக்கிடையிலான விவாதத்திற் காணலாம்* (*குணசிங்க* 1978 : 99-112) (*பத்மநாதன்* 1979 : 101-125).

4. *பார்க்க* : (*கியர்னே* 1967, 1978 : 521-534), (*மூர்* 1985), (*ஒபெயசேகர 1979*) , (*றொபேட்ஸ்* 1980 : 36-47, 1982), (*சில்வா* 1981), (*சமரவீர* 1977).

5. *கடந்த காலத்தைப்பற்றி மிக வித்தியாசமான பார்வைக்கு ஆர்.ஏ.எல்.எச். குணவர்த்தனாவின் கட்டுரையைப் பார்க்கவும். மற்றப் பயனுள்ள மறு அலசல்களுக்காக* (*குணவர்த்தன* 1984).

6. *கண்டி நாயக்க மன்னர்களுக்கு எதிரான எழுச்சி எந்தளவிற்குத் தமிழர்களுக்கு எதிரான உணர்வினால் தூண்டப்பட்டது என்பது பற்றியதான விவாதங்கள் உள்ளது. கண்டி, பிரித்தானியர்களின் வசமானபின் அரியணைக்கு உரிமை கொண்டாடியபின் தங்களுக்கு அங்கீகாரம் வேண்டும் என்பதற்காக தமிழ் அரச*

வம்சத்தின் வாரிசுளாகத் தங்களைக் கூறிக் கொண்டனர். பார்க்க : (மலல்கொட 1970: 436).

7. "வடக்கில் இருந்த தமிழ் அரசாட்சியானது இன ரீதியாக ஒரே மாதிரியான தமிழ் சமுதாயம் ஒன்று 16ஆம் நூற்றாண்டில் இருந்ததைக் காட்டுகின்றது" என்ற ஒபயசேகரவின் கருத்து அரசாட்சி மற்றும் தேசம் பற்றிய கருத்தாக்கங்களை ஒன்றாகக் கருதிக் குழம்புகிறது (ஒபெயசேகர 1979 : 292).

8. 'சிங்கள' மன்னர்கள் இந்துக் கோயில்களுக்கு ஆதரவு வழங்கியது பற்றிய உதாரணங்களுக்கு (விற்ரேகர் 1986), (ஆறுமுகன் 1980).

9. பிரித்தானியர்கள், பன்முகத் தன்மையை இலங்கையில் அணுகிய விதத்திற்கும், இந்தியாவில் அணுகிய விதத்திற்குமிடையில் வேறுபாடுள்ளது. இந்தியாவில் இனம் மற்றும் மொழிக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படாமல் மத நம்பிக்கைக்கு அதிக முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டது. பார்க்க: (றொபின்சன் 1974 : 348).

10. தமிழ் பேசியபோதிலும் தங்களைச் சிங்களவர்கள் என்று கூறிக்கொண்ட கொழும்பிற்கு வடக்கே இருந்த கரையாரரான மீனவர்களை அடையாளப் படுத்துவதிற் பிரித்தானியர்கள் பிரச்சினைகளை எதிர்கொண்டனர். அவர்கள் உண்மையில் தமிழர்கள். ஆனால் சிங்களவர்களாக மாறிக்கொண்டிருந்தவர்கள் என்பதுதான் இதற்குத் தீர்வு. ஆனால், இதற்குச் சமாந்தரமாக அவர்கள், உண்மையிற் சிங்களவர்கள் தங்களது தொடர்புகள் விட்டுப்போய்த் தமிழர்களின் செல்வாக்குக்குக்கீழே வந்தவர்கள் என்றும் கூறமுடியும். பார்க்க: (ஸ்டிராட் -ஆண்டு விபரங்கள் இல்லை).

11. உதாரணத்திற்குப் பொன்னம்பலத்தின் 'Sri Lanka' (1983 என்ற நூலில் உள்ள தேசப்படத்தைப் பார்க்கவும்.

12. இந்தியாவில் முஸ்லிம்களுக்கெனத் தனித்தொகுதி உருவாக்கப்பட்டதைப் பற்றிய ஹார்டி அவர்களின் வார்த்தைகளைச் சற்றே மாற்றம் செய்தால், பிரித்தானியர்கள், தமிழர்கள் மற்றும் சிங்களவர்களின் வகிபாகங்களை உருவாக்கினார்கள் எனலாம் (ஹார்டி 1972 : 167).

13. இந்தத் தொகுதியிலுள்ள ஹெலமன் - ராஜநாயகத்தின் கட்டுரையைப் பார்க்க : (ஜொனதான் ஸ்பென்ஸரால் தொகுக்கப்பட்ட Sri Lankan History and the roots of Conflict தொகுப்பைக் குறிப்பிடுகிறார் - மொ+ர்)

14. ஆதாரங்களுக்குப் பார்க்க : (றோஜர்ஸ் 1987).

15. இலங்கையில் இந்த நிகழ்வுகளுக்கு இணையான ஒன்றை இந்தியாவிற் காணலாம். 19ஆம் நூற்றாண்டில் இந்துக்கள் மற்றும் முஸ்லிம்கள் மத்தியில் மத எழுச்சிகள் வேகமாக வளர்ந்தது. பசுவை மையமாகக் கொண்ட புனிதக் குறியீடுகளால் மோதல்கள் உருவானது. இலங்கையில் நடந்ததைப் போன்றே இந்த எழுச்சியும் 'உருவாகிக் கொண்டிருந்த குழுக்களுடன்' நெருக்கமான தொடர்பு கொண்டிருந்தது. பார்க்க : (ஹார்டி 1976), (மைக்லன் 1977), (ரியூக்கர் 1976 : 321-348), (பொக்ஸ் 1984 : 459-489), (பரிரெக் 1980 : 597-625), (பாண்டே 1983), (யங் 1980 : 576-596).

16. இங்கு நாம் குறியீடுகள், சடங்குகள் மற்றும் முன்னுதாரணங்கள் ஆகியவை பற்றிய மத மோதல்களுக்கும் ஒரு குழுவினரின் சமூக, பொருளாதார, அரசியல் வாழ்க்கை ஆகியவையும் ஒன்றிணைக்கப்பட்டு மற்ற மதத்தினரிடமிருந்து வேறுபட்டு உருவாகும் வகுப்பு மோதல்களுக்கும் இடையேயான வேறுபாடு பற்றிய பெய்லியின் கருத்தைச் சார்ந்திருக்க வேண்டியுள்ளது. பார்க்க : (பெய்லி 1985 : 179).

17. பொதுவான சிங்கள அடையாளம் உருவாக அதிக காலம் பிடித்தது என்பதை இங்கு குறிப்பிட்டாக வேண்டும். 1920 களிற் கூடக் கண்டியைச் சேர்ந்த சிங்களவர்கள், கீழ்நாட்டுச் சிங்களவர்களிடமிருந்து வேறுபட்ட தங்களுக்கென்ற தனியான பிரதிநிதித்துவத்தைக் கோரினர். அவர்கள் கூட்டமைப்பின் அடிப்படையிலான அரசாங்கத்தை ஆதரித்தனர் (விக்ரமரத்தின 1975 : 49-67), (ரஸல் 1982)

18. சமஷ்டிக் கட்சி மற்றும் தமிழ்க் காங்கிரஸ் ஆகிய இரு கட்சிகளும் இணைந்து உருவாகியது 'TULF' ஆகும். இந்த இரு கட்சிகளும் முன்பு ஒன்றையொன்று எதிர்த்துப் போட்டியிட்டவையாகும்.

19. தெற்கில் அரசுக்கெதிராகச் சமீபத்தில் எழுந்துள்ள ஆயுதப் போராட்டத்தை இங்கு கருத்திற்கொள்ள முடியாது. ஆனால் இதேபோன்ற விடயங்களுடன் தொடர்புபடுத்த முடியும். 1977 இல் இருந்து 1989 வரை பொதுத் தேர்தல்கள் நடத்தப்படவில்லை. எல்லோருக்கும் தருவதற்கு அரசாங்கத்திடம் வளங்கள் எதுவுமில்லை. வெளியில் இருந்து கிடைக்கும் அரசியல் ஆதரவிற்குத் தங்களது அந்நியமாதலையும் உடன்பாடின்மையையும் வெளிப்படுத்துவதற்காகச் சட்ட பூர்வமான வழிகள் இல்லை. இந்தியாவுடன் 1987 இல் ஒப்பந்தம் ஏற்பட்டதிலிருந்து இந்த அந்நியமாதலும், அதிருப்தியும் ஜே.வி.பி யின் வன்முறை ரீதியிலான வழிமுறைகளில் வெளிப்பட்டது.

உசாத்துணை

1. Anderson, B.
   1983. Imagined Communities. London: Publisher not indicated in the original essay.

2. Arumugan. S.
   1980. Some Ancient Hindu Temples in Sri Lanka. Colombo. Publisher not indicated in the original essay.

3. Barren T.
   1988. The Donoughmore Constitution and Ceylon's National Identity. Journal of Commonwealth and Comparative Politics, Vol. 26.

4. Bayly, C.
   1985. 'The Pre History of Communalism? Religious Conflict in India, 1700-1860'. MAS Vol. 19.

5. Bechert, H.
1974. 'The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahavamsa and Political Thought'. Ceylon Studies Seminar.

6. Darmadasa, K.N. O.
1972. 'Language and Sinhalese Nationalism; The Career of Munidasa Kumaratunga'. Modern Ceylon Studies.

7. De Silva, C.R.
1974. 'Weightage in University Admissions: Standardization and District Quotas in Sri Lanka, 1970-1975'. Modern Ceylon Studies.

8. De Silva, K.M.
1981. A History of Sri Lanka. Delhi: Publisher not indicated in the original essay.

1965. Social Policy and Missionary Organizations in Ceylon. 1842-1855. London. Publisher not indicated in the original essay.

1977. 'The Religions of The Minorities'. In, K.M. De Silva ed. Sri Lanka: A Survey. London: Publisher not indicated in the original essay.

9. Devaraja, L.S.
1972. The Kandyan Kingdom of Ceylon 1707-1760. Colombo: Lake House.

Year Not Indicated. ESC and Committee for the Rational Development . Sri Lanka - The Ethnic Conflict. Delhi: Navrang.

10. Fernando, P.T.M.
1973. 'Elite Politics in the New States: The Case of Post Independence Sri Lanka. Pacific Affairs.

11. Fox, R.G.
1984. 'Urban Class and Communal Consciousness in Colonial Punjab'. MAS.

12. Freitag, S.8.
1980. 'Sacred Symbol as Mobilising Ideology: The North Indian Search For Hindu Community'. CSHS.

13. Gananaprakasar, S.
1917. 'Sinhalese Place Names in the Jaffna Peninsula.' Ceylon Antiquary and Literary Register.

14. Gellner, E.
1983. Nations and Nationalism. Oxford: Publisher not indicated in the original essay.

15. Gunasinghe, P.A.T.
1978. 'Review Article of S. Pathmanathan's Kingdom of Jaffna, Sri Lanka.' Sri Lanka Journal of the Humanities.

16. Gunawardana, R.A.L. H.
1990. 'People of the Lion.' In, Jonathan, Spencer, ed. Sri Lanka: History and Root of Conflict. London and New York. Routledge.

17. Hardy, P.
1972. The Muslims of British India. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

18. Horsburgh, B.
1916. 'Sinhalese Place Names in the Jaffna Peninsula.' Ceylon Antiquary and Literary Register.

19. Jayawardane, K.
1972. The Rise of the Labour Movement in Ceylon. North Carolina: Duke University Press.

20. Jones, KW.
1976. Ariya Darmma. Berkeley: University of California Press.

21. Kearney, R.
1967. Communalism and Language in the Politics of Ceylon. Durham, NC: Duke University Press.

1978. 'Language and the Rise of Tamil Separatism in Sri Lanka'. Asian Survey.

22. Kularathnam, K.
1968. 'Tamil Place Names Outside the Northern and Eastern Provinces.' Proceedings of the First International Conference of Tamil Studies, Kuala-lumpur.

23. Kailasapathy. K.
1982. The Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil Community in Sri Lanka'. Colombo. Publisher not indicated in the original essay.

24. Liyanage, S.
1978. 'A Forgotten Aspect of Relations Between the Sinhalese and The Tamils'. Ceylon Historical Review.

25. Mac Dougal, H.A.
1982. Racial Myth in English History. Montreal. Publisher not indicated in the original essay.

26. MacLane, J.R.
1977. Indian Nationalism and the Early Congress. Princeton: Princeton University Press.

27. Malalgoda, K.
1976. Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900. Berkeley: University of California Press.

1970. 'Milennialism in Relation to Buddhism'. CSSH.

28. Moore, M.

1985. The State and Peasant Politics in Sri Lanka. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

29. Nissan. E.

1985. The Scared City of Anuradhapura: Aspects of Sinhalese Buddhism and Nationhood. Unpublished PhD Thesis.

30. Newman, G.

1987. The Rise of English Nationalism. London: Publisher not indicated in the original essay.

31. Obeyesekere. G.

1979. 'The Vicissitudes of Sinhala Buddhist Identity through Time and Change'. In, M. Roberts ed., Collective identities Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka. Colombo: Marga.

1970. 'Religious Symbolism and Political Change in Sri Lanka'. Modern Ceylon Studies.

1984. 'The Origins and Institutionalizations of Political Violence'. In, J. Manor ed. Sri Lanka in Change and Crises. London: Publisher not indicated in the original essay.

32. Pathmanathan. S.

1979. 'The Kingdom of Jaftna: Propaganda or History?' Sri Lanka Journal ofthe Humanities

33. Pandey. G.

1983. 'Rallying Around the Cow'. In, Rao Guha ed. Subaltern Studies. Delhi: Subaltern Studies Collective.

34. Pfaffenberger. B.

1981. 'The Cultural Dynamism of Tamil Separatism in Sri Lanka'. Asian Survey.

1984. 'Fourth World Colonialism: Indigenous Minorities and Tamil Separatism in Sri Lanka'. Bulletin of Concerned Asian Scholars.

35. Poliakov. L.

1971. The Ariyan Myth. New York: Publisher not indicated in the original essay.

36. Ponnambalam, S.

1983. Sri Lanka: The National Question and the Tamil Liberation Suuggle. London: Zed.

37. Rahula. W.

1956. A History of Buddhism in Ceylon. Colombo: Publisher not indicated in the original essay.

38. Roberts. M.

1980. 'From Southern India to Lanka'. South Asia.

1982. Caste Conflict and Elite Formation. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

39. Robinson. F.
1974. Separatism among Indian-Muslims. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

40. Rogers. J.D.
1987. 'Social Mobility, Popular Ideology, and Collective Violence in Modern in Sri Lanka.' JAS.

1987. 'Crime, Justice and Society in Colonial Sri Lanka'. JAS.

41. Russell. J.
1982. Constitutional Politics under the Donoughmore Constitution, 1931-1947. Dehiwala: Tisara Publishers.

42. Samaraweera. V.
1977. 'The Evolution of A Plural Society.' In, K.M. De Silva ed., Sri Lanka: A Survey. London: Publisher not indicated in the original essay.

43. Smith. A.D.
1986. The Ethnic Origins of Nations. Oxford. Publisher not indicated in the original essay.

44. Spencer. G.W.
1976. 'The Politics of Plunder: The Cholas in 11th Century Ceylon' JAS

1983. The Politics of Expansion; the Chola Empire of Sri Lanka and Sri Vijaya. Madras: Publisher not indicated in the original essay.

45. Stein, B.
1983. Peasant State in Medieval South India. Delhi: Publisher not indicated in the original essay.

46. Stiratt . R.L
No date. 'Some Preliminary Remarks on Ethnic Identity in Sri Lanka.' MS. Publisher not indicated.

47. Thambiah, HW.
1968. Sinhala Laws and Customs. Colombo: Publisher not indicated in the original essay.

48. Tambiah, S.J.
1986. Sri Lanka Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy. London: Publisher not indicated in the original essay.

1976. World Conqueror, World Renouncer. Cambridge: Publisher not indicated in the original essay.

1977. 'The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia'. In, S. Freed ed. Anthropology and Primate of Opinion. New York: Publisher not indicated in the original essay.

49. Tucker, R.
1976. 'Hindu Traditionalism and Nationalist Ideologies in 19th Century Maharashtra' MAS

50. Vittachi, T.
1958. Emergency 58. London: Andre Deustch.

51. Whitaker, M.
1986. Divinity and Legitimacy: Temple of the Lord Kantan. PhD, Thesis, Princeton University.

52. Wickramarathne, L.A.
1975. 'Kandyans and Nationalism in Sri Lanka: Some Reflections.' CJSS.

53. . Wriggins, W.H.
1960. Ceylon: The Dilemma of a New Nation. Princeton: Princeton University Press.

54. Yang, A.A.
1980. 'Sacred Symbol and Sacred Space in Rural India.' CSHS .

கிழக்குக் கரையோர வேடர்கள் இனக்குழும அடையாளத்தாற் பாதிக்கப்படுதல் பற்றிய எடுத்துரைப்பு

யுவி தங்கராஜா
தமிழாக்கம்: சோ.பத்மநாதன்

தோற்றுவாய்

ஸ்ரீ லங்காவின் தேசியம் பற்றிய ஆய்வுகளில், தமிழ் மற்றும் சிங்கள அடையாளங்கள் மரபு வழியாக, ஏதோ மாறா உள்பொருட்கள்போல அணுகப்பட்டு வந்துள்ளன. இத்தகையதொரு பார்வை, குறிப்பாக அரச ஊடகங்களாலும், ஒருங்கிணைந்த பாதிக்கப்பட்ட சிங்கள தேசத்தை சித்திரிக்க முனையும் பிரதான நீரோட்டத்தைச் சேர்ந்த பத்திரிகைகளாலும் வளர்க்கப்பட்டுள்ளது. தமிழ்க் குடிமக்கள் மீது பிரயோகிக்கப்படும் அரச பயங்கரவாதம் இக்கோணத்தில் நியாயப்படுத்தப்படுகின்றது. தமிழர் மற்றும் தமிழியல்பு என்பனவற்றை ஒரு சீரான, மாறா உள்பொருட்களாகப் பாதுகாக்க, ஓர் ஒருங்கியைந்த பாதுகாப் பரணை முன்னிறுத்த, தமிழ்தேசியம் முயன்றுள்ளது. அகவேறுபாடுகளைப் பெரிதுபடுத்துவது 'தமிழர் லட்சியத்துக்கு' ஊறு விளைக்கும் என்ற சிந்தனை இதன் விளைவே. தமிழ்தேசியத்துக்குள் மாற்றுக் கருத்தைச் சகிக்காமை இந்தச் சிந்தனையின் குறியீடாகும். தமிழ் சமூகத்துக்குள்ளே நிலவும் கட்டமைப்பு மற்றும் கலாசார விரிசல்கள் பற்றித் தமிழ்தேசியம் பற்றிய எழுத்துருக்கள் குறைந்த பட்ச அக்கறையே செலுத்தியுள்ளன.

தீவிரவாதக் குழுக்களிடையேயும், உள்ளும் நிலவும் முரண்பாடுகள் இவ்வேறு பாட்டால் உருவானவையே. தமிழ் மக்களுடைய பிரச்சினைகள் எவை என ஒவ்வொரு குழுவும் கருதுவதன் விளைவே இது. வடக்கே கல்வியும், வேலை வாய்ப்பும்; வடமத்திய, கிழக்குப் பகுதிகளில் அரசு முன்னெடுக்கும் குடியேற்றத் திட்டங்களால் தமிழர் நிலத்துக்கு ஏற்படும் அபாயம். தமிழ்பிரதேசங்கள் என்று சொல்லப்படும் நிலப்பரப்பின் வெவ்வேறு பகுதிகளில் வாழும் சமூகங்கள் தத்தமக்கெனப் பிரத்தியேக அரசியல், சமூக – பொருளாதார மற்றும் கலாசாரச் சூழல்கள் கொண்டனவாய், பிரத்தியேக சூழலியல் வலயங்களிற் குடியிருப்பதால், வித்தியாசமான வாழ்க்கை முறைகளைக் கைக்கொள்ளல் இயல்பே. தமிழ் தேசம் என்று கருதப்படுகின்ற பிரதேசத்தின் வெவ்வேறு பகுதிகளிலும் காலனிய இடையீட்டின் தாக்கம் தரத்திலும், இயல்பிலும் வேறுபட்டது. இவற்றுக்கப்பால்

தமிழ்தேசியம் பற்றிய தெளிவான குறிப்புக்கள் மிகச் சில தமிழ் எழுத்துருக்களில் மட்டுமே காணப்படுகின்றன.

தமிழ் சமூகத்தின் நிலை இதுவாக, தமிழ்தேசியத்தின் பிரதான நீரோட்டத்தால் ஓரங்கட்டப்பட்ட, தனித்துவ சிறுபான்மையினர் தமிழ் சமூகத்தில் வாழ்கின்றனர். அவர்களுடைய தனித்துவம் மறுக்கப்பட்டதால், அவர்கள் தமிழ் தேசியத்திற் குடியுரிமை பெற்றுள்ளனர். 'தமிழ் பேசும் மக்கள்' என்ற சொற்றொடரை தமிழ்தேசியத்தின் கருத்தியலுக்குள் புகுத்தும் முயற்சி இத்தோற்றப்பாட்டைப் பிரதிபலிக்கின்றது. போராளிக் குழுக்களிடையேயான முரண்பாடுகளின் அனுபவமும், தமிழ் – முஸ்லிம் வன்முறையும், இக்கருத்தியலின் தோல்விக்குப் போதுமான உதாரணங்களாகும். 'தமிழ் பேசும்' என்ற அடைமொழி சிறுபான்மையினரை – குறிப்பாகக், கீழ் மாகாணத்தில் தமிழ்தேசியத்தின் காப்பாளர்கள் பிடிக்குள் வாழும் முஸ்லிம்களை ஒருங்கிணைக்கத் தவறிவிட்டமை தெளிவு. ஒட்டுமொத்தமாக இக்கருத்தியல், அரசியல் ரீதியாக ஓரங்கட்டப்பட்ட வேறு குழுக்களையும் தன் பிடிக்குள் வைத்துள்ளது. உதாரணத்துக்கு, கிழக்கில் வாழும் பறங்கியரையும் வேடர்களையும் சொல்லலாம்.

வேடர்கள் அடையாளத்தில் தமிழரல்லாதாராக நோக்கப்படுதல், ஸ்ரீலங்காவின் வடக்கு – கிழக்கில் வாழும் தமிழர்களுக்கு அதிர்ச்சி தரக்கூடும்; ஏனெனில் அவர்கள் கிழக்கு மாகாணத்தில் வாழும் வேடர்களை இயல்பாகவே தமிழர்களாகக் கருதத் தொடங்கிவிட்டனர். மேலும், வடக்கு – கிழக்கில் வாழ்வோர்மீது கட்டவிழ்த்து விடப்பட்ட ஒடுக்கு முறையையே தமிழ்தேசியத்துக்கு எதிர்வினையாகக் காட்டிய அரசோ, தமிழ் சமூகத்தினுள் நிலவும் அகவேறுபாடு களைக் கருத்திலெடுக்கத் தவறிவிட்டது. எண்பதுகளின் நடு/பிற் பகுதிகளில் கிளர்ச்சி – எதிர்ப்பு நிகழ்ச்சி நிரலில் ஈடுபட்ட ஆயுதப் படையினரின், குறிப்பாக விசேட அதிரடிப்படையினரின் மனப்பாங்கோ தமிழர்கள் மத்தியில் வாழ்ந்த பறங்கியரையும் சிங்களவரையும் 'துரோகிகளாகவும்', 'வம்புப் பிறவிகளாக'வும் கருதி அவர்கள் மீதும் பயங்கர அடக்கு முறையைப் பிரயோகித்தனர். மட்டக்களப்பு சிங்களவர்களும், பறங்கியரும் அதிரடிப் படையினர் பார்வையில் அரசு ஒழுங்கு செய்த தனிச் சிங்களக் குடியிருப்புகளில் உள்ள சிங்களவரைப் போல தமிழரிலிருந்து தெளிவாக, எளிதாக பிரித்தறியக் கூடிய பிரிவினரல்ல. தமிழர்களிடையே சௌகரியமாக இயங்கிக் கொண்டிருந்த சிங்களவர்கள் தம் இன அடையாளத்தைக் கடந்து தமிழ்தேசியத்தின் ஒட்டுமொத்த வெளிக்குள் இணங்கிக் கொண்டிருந்தனர். 'தமிழர் அல்லாத' இவர்களை விசேட

அதிரடிப்படையினர் முரண்பாட்டில் மறைமுகமாகப் பங்கு பற்றுவோராகக் கொண்டு தமிழர்மீது தாம் பிரயோகிக்கும் அடக்குமுறைக்கு இடையூறு செய்வோராகக் கருதினர். இக்கருத்துடையோர் அரச ஆயுதப் படையினர் மட்டுமல்ல. தமிழ்தேசியத்தின் சில பிரிவுகளின் எதிர்வினை, தமிழ்தேசம் என்று சொல்லப்படுகின்ற பிரதேசங்களிற் காலங்காலமாக வாழ்ந்துவந்த சிங்களவர் களை ஒரு சீரான தமிழ்தேசத்தை நிர்மாணித்து அதை முறைமையானதாக்கும் தமிழ்தேசிய முயற்சிக்கு 'அந்நியர்' என்றும் 'ஆக்கிரமிப்பாளர்' என்றும் சித்திரித்தது.

இந்த முயற்சியின் சூழ்நிலையிற்றான், கிழக்குக் கரையோரத்தில் வாழும் வேடர்களைத் தனித்துவமான சமூகமாகக் கொள்ளுதலை இனங்காண வேண்டும். தமிழ்தேசியத்தின் சூழ்நிலைக்குள்ளேதான், வேடர் அடையாளமும், அவர்கள் அவ்வடையாளத்தைப் பேணிவந்துள்ளமையும் இனக் குழும மற்றும் தேச நிர்மாணத்துக்கு எவ்வாறு அடிப்படை என்பதையும் புலனாக்கும்.

மக்களும் இடமும்

இக்கட்டுரை ஸ்ரீலங்காவின் கிழக்கில் வாழும் சுதேசிகளாகிய கீழைக்கரை வேடர்கள் பற்றிய இனவரைபு ஆவணம். ஆய்வுக்குட்படுத்தப்பட்ட கிராமங்கள் மட்டக்களப்பு மாவட்டத்தின் வடபகுதியிலுள்ள வாகரைப் பிரதேசச் செயலாளர் பிரிவில் உள்ளவை. கீழைக்கரை வேடர்கள் காலப் போக்கில் தமிழர் தொடர்பாக இன அடையாள மாற்றுருவாக்கம் அடைந்த கதையைத் தொகுக்கும் முயற்சி இது, இனவுணர்வு, இனப்பிரக்ஞை பற்றிய வாதங்களால் அது கொள்கை ரீதியாகத் தரப்படுகிறது. வேடர் அடையாளம் என்ற குறித்ததொரு பிரச்சினை, ஒரு குறிப்பிட்ட கிராமத்தின் இயல்பான 'பாதிப்புக்குள்ளான நிலை' என்ற கருத்தியலை அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஓர் அகவிமர்சனம் என்ற வகையில் நான் எழுப்பும் வினா என்னவென்றால் ஒருங்கிணையுமாறு பாரிய அழுத்தம் பிரயோகிக்கப்படும் நிலையிலும் வேடர்களால் எவ்வாறு தமது இனப்பிரக்ஞை யைப் பேண முடிந்தது என்பதே. வேடர்கள் விரைந்து அருகிவரும் குழுவினர் (செலிக்மன் மற்றும் செலிக்மன் 1911) என 1911இல் செலிக்மன் தெரிவித்த அச்சம் நம் நினைவிலுள்ளது; 1994இல் வாகரை வேடர், தாம் வேடர் என்று பெருமையோடு உரிமை கோருகின்றனர்.

இனம் பற்றிய கோட்பாடுகள்

இனத்துவ கோட்பாடுகளில் அடையாளங்காணக்கூடிய போக்குகள் உள. தமது அடிப்படையான, உள்ளார்ந்த பண்புகள் என்று தாம் கருதுவனவற்றுக்காக போராடிவந்துள்ள மக்களும் தேசங்களும் உள. அவர்கள் பல்லாயிர வருடப் பண்பாட்டுக்கு உரிமை கோரியுள்ளனர். இனத்துவ அடையாளங்களை நிர்மாணித்து மேம்படுத்திய படிமுறை எனக் காலனிய இடையீட்டை மக்கள் சுட்டியுள்ளனர். இதுவே இந்தியாவில் சீக்கியர், மற்றும் குர்க்காக்கள் விஷயத்தினைப்போல காலப்போக்கில், இனத்துவ அடையாளங்களுக்கான அத்திவாரங்களை இட்டது (பொக்ஸ் 1985). இதுபோன்றதொரு விஷயம் உகண்டாவில் இருப்பதாக மஜ்றூயி குறிப்பிடுகின்றார் (மஜ்றூயி 1975). சமத்துவமற்ற பொருளாதார அபிவிருத்தியும் மேட்டுக் குடியினர் உணரும் பொருளாதார பாதுகாப்பின்மையும், இனப்பிரக்ஞை மீள உயிர்ப்பதற்குக் காரணமாகலாம் என ஸ்மித் வாதிடுகின்றார் (ஸ்மித் 1981). ஸ்ரீ லங்காவிலும் இப் பொருளாதாரக் காரணம் சிலவேளை முன்வைக்கப்படுகிறது (சிவானந்தன் 1984 : 1 – 37). தேசியத்துக்குள் நிகழும் வன்முறையைப் புரிந்துகொள்ளும் நோக்கிற் கஃபறர் கூடச் சிங்களத் தேசியத்தை ஒரு கலாசாரத் தோற்றப்பாடாகக் காண்கிறார். இருத்தல் எண்ணக் கருவிற்குள் அவர் 'கலாசார'த்தை அடக்குகிறார் (கஃபறர் 1988). அவர் உருவாக்கத்தில் இவ்விருத்தலியல் – உண்மையோ கற்பனையோ – இரண்டாயிர வருட அல்லது அதற்கும் அதிகமான சிங்களவர்களின் அகவய நிலைமையை அடிப்படையாகக் கொண்டது.

வேறு சிலர் இனத்துவத்திற்கு ஒரு கொள்கை அடிப்படையிலான தொழிற்படு முறையிலான ஃபூக்கோவிய அணுகுமுறையை முன்வைத்துள்ளனர். இனத்துவம் என்பது முற்கூட்டியே இருக்கும் நிபந்தனை அல்ல. முதற்கண் முரண்பாட்டை உருவாக்கி, வரையறுக்கும் செயல்களினூடு நிர்மாணிக்கப்படும் ஒரு தோற்றப்பாடு; அது இனத்துவ அடையாளத்தின் பின்னைய வடிவத்தை வரையறுக்கிறது (பெல்ட்மென் 1990) என்பதுடன் இனத்துவத்தின் பெயரால் இடம்பெறும் செயற்பாட்டில் இயங்கியலுள் இனத்துவம் வரையறுக்கப்பட்டு நிர்மாணிக்கப்படுகிறது.

இனத்துவம் அத்தியாவசியமானதோ, உள்ளார்ந்ததுதோ, முன் நிபந்தனையோ அல்ல ; அது வரலாறு சார்ந்ததும் எதேச்சையானதும் என்று காட்ட முயல்வேன். இனத்துவத்தை இயங்கு பண்பாக நோக்குகிறேன். வெவ்வேறு

காலகட்டங்களின் வரலாற்றுச் சூழலில் அது தங்கியிருப்பது; அந்தச் சமூக நிர்மாணத்திலிருந்து அர்த்தம் பெற்று அதற்கேற்ப நிர்மாணிக்கப்படுவது. வேடர்களைப் பொறுத்தவரையில் நாம் காணக்கூடியது என்னவெனில் அண்மைக் காலங்களில் தமிழ்சமூகத்தோடு ஒன்றிணைய அவர்கள் இசைந்ததற்குக் காரணம் இன அடையாளத்தைப் பெற முயலும் குறி என்றே சொல்ல வேண்டும்; தமது வேடர் அடையாளத்தைப் பேண எடுக்கும் தற்போதைய முயற்சிகளும் அத்தகையதே. சுருங்கக்கூறின் வேடர் அடையாளத்தின் வரலாறு இதுதான்: முதலாவதாக நவீன தேச நிர்மாணமாகிய நாகரிகமாக்கற் படிமுறையில் தம் வேடர் அடையாளத்தைத் துறத்தல். இது வேடர்களுக்கு விரக்தி அளிக்கும் பின் விளைவுகளை ஏற்படுத்துகிறது. இம்மாற்றம் அவர்களைத் தம் கடந்தகாலம் பற்றிய ஏக்கமாக அவர்கள் வெளியிடும், முந்திய அடையாளம் மற்றும் பிரக்ஞையினுள் புகலிடம் தேடச் செய்கிறது. அக்கடந்த காலம், வேகமாக மறைந்து கொண்டிருக்கும், வேண்டுமென்றே மறுக்கப்படும் ஒரு தனித்துவமான வாழ்க்கைமுறையாற் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தப்படுவது. இப் பிரக்ஞையை அவர்கள் உச்சரிக்கும் முறையையே 'பாதிக்கப்படும் நிலை'யின் கருத்தியல் என்கிறேன். அதாவது முந்தைய காலத்துப் படிமங்கள் சுபீட்சமானவையாகவும், உன்னதமானவையாகவும் இக்காலத்தில் ஏக்கத்தோடு நோக்கப்படுகின்றன. அதேவேளை அவர்களுடைய அடையாளத்தின் மாற்றுருவாக்கத்தின் எடுத்துரைப்புக்கள் தற்போதைய நிலையின் பாகுபாடு, அவலம், வேதனை ஆகிய முலாம் பூசப்பட்டுத் தரப்படுகின்றன.

என் உருவாக்கத்தில், வேடர்கள் தாமே காணக்கூடிய மூன்று கட்டங்கள் உள. இக்கட்டங்களை வேடர்கள்மீது விதிக்கப்பட்ட மாற்றுருவாக்கத்தின் அடிப்படையில் இனங்கண்டு வரலாற்றடிப்படையில் நோக்கி வேடர் அடையாளத்தின்மீது அவற்றின் பின் விளைவுகளைக் காட்டுவேன். பிறகு, நிகழ்காலம் பற்றி உரையாடி என் முடிவுகளைத் தருவேன்.

வேடர் அடையாளம்

வேடர் அடையாளத்தைப் பொறுத்தவரை, கீழைக்கரை வேடர்களிடையே ஆய்வு நடத்திய டார்ற் 'விளிம்பு நிலை' என்ற எண்ணக்கருவின் அடிப்படையில் வேடர்களுக்கென ஓர் இனத்துவ அடையாளம் தேவையென வாதிடுகிறார்(டார்ற் 1985). அவர் கருத்துப்படி வேடர்கள் கட்டமைப்பு மற்றும் கலாசாரம் சார்ந்த விளிம்பு நிலையாற் பிரிந்தறியப்படுகிறார்கள். இவ் விளிம்பு நிலை அவர்கள்

அடையாளத்தை வரையறை செய்யும் சாதனமாகும். இதற்குமுன் அநுராதபுரத்து வேடர்களிடையே ஆய்வு நடத்திய ப்றௌ சுய அடையாளம் என்ற கோட்பாட்டை முன்வைத்தார். தன்னை வேடராக ஏற்றுக்கொள்ளும் எவனோ / எவளோ வேடராக அங்கீகரிக்கத் தகுந்தவர். அதற்கு வெளியேயிருந்து கொணரப்படும் அளவுகோல் தேவையில்லை (ப்றௌ 1978). இவ்வாதத்தின்படி, இந்த வரைவிலக்கணம், அவர்கள் கூட வாழும் ஏனைய குழுக்களோடு சார்புநிலை பேணுவது. டார்ரின் வரைவிலக்கணம் (ப்றௌ 1978) சுவாரஸ்யமானதெனினும், அதில் ஒரு குறைபாடு உண்டு. புறவயமான, அநுகூலம் வாய்த்த, எல்லாம் அறிந்த ஆய்வாளர் ஒருவருடைய புரிதலும் வியாக்கியானமுமே அது. இது தொடர்பில், ப்றௌவின் அணுகுமுறை, ஒப்பீட்டளவில், சுதேச நோக்குக்கு அண்மையிலுள்ளது. இவ்வணுகு முறையையே நான் பின்பற்றுகிறேன்.

வேடர் அடையாளத்தைப் பற்றி, விபரிக்கும் ப்றௌ மொழி அல்லது பரம்பரையின் அடிப்படையில் வெவ்வேறு பிரிவினரின் அடையாளம் பற்றி உரையாடுகிறார். வேடர்களிடையேயுள்ள அடிப்படையான அடையாள அலகு வறுகே / வறிகே எனப்படும்.[1] வேடர் பற்றி நகரத்து மத்தியதர வர்க்கத்தினருக்குள்ள புரிதலுக்கும் , வேடர்கள் கொண்டுள்ள சுய புரிதலுக்குமிடையே, ப்றௌ வேறுபாடு காண்கிறார். நகரத்தார் நோக்கில், காட்டுப் பண்பாடு, வேட்டையாடுதல், நெல் வேளாண்மை செய்தல் ஆகியவற்றிக்கு எதிரானவர்கள் வேடர் என்றும், முன்பு அவர்கள் ஒரு தனித்துவ மொழியைப் பேசினர் என்றும் ப்றௌ சொல்கிறார்.

> வேடர்கள் சிங்களவர்களிலிருந்து இனரீதியில் வேறுபட்டவர்களாய், முன்பு வேறு மொழி பேசியவர்களாய், அண்மைக் காலம்வரை நாட்டின் கிழக்குக் காடுகளில் தங்கள் வாழ்க்கை முறையைப் பேணி வந்த ஓர் ஆதி வேட்டுவக் கூட்டத்தின் எச்ச சொச்சங்களாகக் கருதப்படுகிறார்கள். வேடர்களை 'அழியும் நிலையில் இருக்கும் ஓர் எண்ணிக்கையில் குறைந்த கூட்டமாகக்' கொள்ளும் இப்போக்கு (செலிக்மனும் செலிக்மனும் 1911 : xii) இனம் மற்றும் பண்பாடு சார்ந்த விஷயங்களை வேறுபடுத்தி நோக்க இயலாத 19ஆம் நூற்றாண்டு ஆராய்ச்சியாளருடைய போக்கினால் ஏற்படுவது (ப்றௌ 1978).

இதற்கு மாறாக, ப்றௌவின் அணுகுமுறை புரட்சிகரமானதும் நடைமுறைச் சாத்தியமானதுமாகும். அவர் சொல்கிறார்: "அவர்களுடை

உண்மையான இன மூலங்கள் எவையாயினும், தம்மை வேடர் என அடையாளப்படுத்தும் – தமது அயலவர்களால் அவ்வாறு கருதப்படும் – எல்லோரையும் வேடராகக் கருத நான் தயாராக இருக்கிறேன்" (ப்றௌ 1978).

அதிகாரமும் பிரதிநிதித்துவமும்

அடையாளம் பற்றிய ஓர் அவதானிப்பைத் தெரிவித்த நான், பிரதிநிதித்துவ முறைமை பற்றிய ஒரு சிறு குறிப்பையும் வரைய விழைகிறேன். தொன்மையான அல்லது அண்மையில் நிகழ்ந்த அல்லது நிகழ்கால சம்பவங்களாயினும், அவற்றுக்கு ஓர் உடனடிப் பண்பைத் தருவதற்காக, தன்மை எடுத்துரைப்பையே பெருமளவிற்குக் கையாண்டிருக்கிறேன். இதனால் எனக்கும், எனக்குத் தகவல் தருவோர்க்குமிடையே இருக்கக்கூடிய (நுண்ணிய) அதிகார உறவை முறித்துவிட்டேன் என்பதல்ல.

நான் செவ்விகண்ட வேடர்கள் எல்லோருடனும் என் உரையாடல் தமிழிலேயே நடந்தது. அவர்களுக்கும் எனக்கும் இடையிலான உறவு, அது எவ்வளவு நுண்ணியதாக இருந்தாலும், 'படித்த' மகனுக்கும் 'படிப்பில்லாத' கிராமவாசிகளுக்கும் இடையிலான ஓர் அதிகார உறவில் ஊன்றியிருந்தது என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. மணிக்கணக்காக இவர்களோடு உரையாடிய போதெல்லாம் என்னை "மகன்" என்றே அழைத்தார்கள். என் தாய் பிறந்த கிராமம் இவர்களோடு நெருங்கிய தொடர்புள்ளது என அறிந்தபின், என்னை அவர்கள் 'மகன்' என ஏற்றிருக்கலாம். உண்மையில் எல்லாக் கிராமங்களிலும் என் தாயாரின் சொந்தக் கிராமத்தைச் சேர்ந்தவர்களையும், உறவுமுறை மற்றும் பரிச்சயம் கோருபவர்களையும் நான் அடையாளங் கண்டேன். அவர்களுட் சிலர் என் விளையாட்டுத் தோழர்களாய் இருந்தவர்கள்; இப்பொழுது வேட்டுவக் குடும்பங்களில் திருமணஞ் செய்திருந்தனர். இதெல்லாம் நாட்டுப்புறத்துக்கும் நகரத்துக்கும், ஆய்வாளனுக்கும் தகவல் தருவோனுக்கும் இடையிலான ஏற்றத்தாழ்வுகளையும் அவற்றின் உள்ளீடான அதிகார உறவையும் சமப்படுத்த உதவியிருக்கும் என நம்புகிறேன்.

'புதிய இனவரையியல்' உணர்வுக்கமைய பேசுவோன் குரலுக்கு உரிய இடம் தரப்பட வேண்டுமெனக் கருதுகிறேன் (கிளிபோட் மற்றும் மக்குவஸ் 1986). மானிடவியலாளனால் தகவல் வழங்குவோருடைய தொணதொணப்புக்களை புறவயமாக அணுகவும், வியாக்கியானஞ் செய்யவும் இயலும் என்ற மாயை

செல்லுபடியாகாது. 'ஐ.நா வின் சுதேச மக்களுடைய தசாப்தம்' அவர்களை நேரடியாகப் பேச அனுமதித்திருப்பது கூட, அவர்கள் சொந்தக் குரல்களுக்குக் கிடைத்துள்ள சிறிய அளவிலான அங்கீகாரம் மட்டுமே.

மூன்று கட்ட இயக்கம்

தமது அடையாளத்தின் மாற்றுருவாக்கத்தில் வேடர்கள் மூன்று கட்டங்களைத் தெளிவாக இனங் காண்கிறார்கள். முதற் கட்டம் அவர்கள் 'காட்டு வாழ்க்கையிலிருந்து மீட்கப்பட்டு' குளங்களின் அருகே குடியமர்த்தப்பட்டது. இரண்டாவது, அவர்கள் மேலும், கரையை நோக்கி நகர்ந்து, நாட்கூலிகளானமை; மூன்றாவதும் இறுதியுமான கட்டம், ஒரு தசாப்தகால இன முரண்பாட்டால் பாதிக்கப்பட்டு, அவர்களுக்கு அடிப்படை நிவாரணப் பொதியும் மறுக்கப்பட்டமை. இம்மூன்று கட்டங்களும், வேடர்கள் இனரீதியாகத் தனித்துவமான சமூகம் என்பதைப் படிப்படையாக அழித்தொழித்துவிட்டன.

கட்டம் I: 'நாகரிகமாக்கற்' படிமுறையும் குளங்களினருகே குடியமர்த்தப்பட்டமையும்,

காலனிய அரசின் மாற்றுருவாக்க முன்னெடுப்பு

வேடர்களை 'நாகரிகத்தின்' பிடிக்குள் கொண்டு வருவதற்கான முதல் நகர்வு காலனிய இடையீட்டினால் மேற்கொள்ளப்பட்டது. காட்டு வதிவிடங்களை, பாரம்பரிய வேட்டையாடும் – உணவு சேகரிக்கும் குழுக்களை – 'காட்டு மிராண்டிகளை' – நாகரிக மனிதர்களாக மாற்றும் முயற்சிகளால் இவ்வணுகு முறை வரையறுக்கப்பட்டது. இப்படிமுறை, போத்துக்கேயர், ஒல்லாந்தர், பிரிந்தானியர் என அடுத்தடுத்து வந்த காலனிய அதிகாரங்களால் மேற்கொள்ளப் பட்டது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பாதியிற் பிரித்தானிய காலனிய அரசு நாகரிகமாக்கற் படிமுறையை முழுமனதோடு மிஷனறி நிலையங்களிடம் பொறுப்புக் கொடுத்தது. இது வேடரை ஆழமாகப் பாதித்தது. கிழக்கில் வெஸ்லியன் மற்றும் யேசுசபை மிஷனறிகள் இந்த நாகரிகமாக்கற் செயற்றிட் டத்தை நிறைவேற்றினர்.

ஒழுங்கு பேணும் போக்குடைய காலனிய அரசு வருவாய்தரும் மூலமாகிய நிலத்துக்கே உரிமை கோரியது. இது, இம்மக்கள் தமக்கு எல்லாமாயிருந்த நிலத்தோடு கொண்டிருந்த உறவின் அடிப்படையையே மாற்றியது. நாடு முழுவதும் அரசின் 'உடைமை' யானதால், அதைப் பயன்படுத்தும் எவரும் அரசிடமிருந்து

அனுமதி பெறவேண்டி வந்தது. இவ்வாறு அந்நிய ஆட்சியாளரால் அரச அதிகாரம் திணிக்கப்பட்டது. சேனைப் பயிர்ச் செய்கை வேட்டையாடல், மற்றும் வேடருடைய வாழ்க்கை முறையோடியைந்த பல செயற்பாடுகள் கட்டுப்படுத்தப்பட்டு, வரிமூலம் அதிகபட்ச வருவாய் ஈட்டும் நோக்கில், மீள வகைப்படுத்தப்பட்டன. வணிகச் சந்தைக்கான உபரியின் மீது கண்ணாயிருந்த காலனிய அரசின் பொருளாதார நலன் என்ற நோக்கில் மக்களுடைய வாழ்க்கை முறை ஒரு சீராக இருக்க வேண்டியிருந்தது; ஆகவே எந்தச் செயற்பாடும் அரசால் வரையறுக்கப்பட்ட, அங்கீகரிக்கப்பட்ட விதத்திலேயே நடைபெற முடியும்.

சுதந்திரமும் காலனியத்துக்குப் பிந்திய மேட்டுக் குடியினரும்

காலனிய எஜமானர்களுடைய அடிச்சுவட்டைப் பின்பற்றிய காலனியத்துக்குப் பிந்திய மேட்டுக்குடியினர், **1948** அளவில், தேசிய அபிவிருத்தி என்ற இலட்சியத்தால் உந்தப்பட்டனர். கீழைக்கரை வேடர்களைப் பொறுத்தவரை, அபிவிருத்தியானது வலிந்து திணிக்கப்படாததாய் – அதேவேளை சுயமான பங்கு பற்றுதலின் பேறாயுமின்றி – நீர்ப்பாசனக் குளங்களின் ஓரங்களிற் குடியமர்த்தப் படுவதாய் வந்தடைந்தது. வேடர்கள் எப்பொழுதுமே காடுகளில் உள்ள நீர்நிலைகளின் ஓரங்களிற் பயிர்ச்செய்கை பண்ணிவந்திருக்கிறார்கள். அவர்கள் மேற்கொண்டுவந்த காடுவெட்டி எரிக்கும் இந்த முறை அவர்களுடைய அசைவியக்கத்துக்கு உதவியது. அது உபரி உற்பத்தியை நோக்காகக் கொண்ட காசுப் பயிர்ச்செய்கை அல்ல. வசதிகளை வழங்கும் உபாயமுமல்ல. முந்திய காலத்தில், முதற்கட்டத்தில் அரச திறைசேரியிலிருந்து நிதிவழங்கிய காலனிய ஆள்புலம் சுதேசிகளை அடிக்கட்டுமானத்துக்கும், நீர்ப்பாசன வசதிகளுக்கும் கட்டணம் செலுத்துமாறு கோரியது. காலனிய அரசின் நோக்கில் இது ‘ உற்பத்தி குறைந்த, ஐதான குடித்தொகைகொண்ட, பகுதிகளைப் பொருளாதார அபிவிருத்தி காணும் பகுதிகளாக மாற்றுதல்’ என டார்ற் குறிப்பிடுகிறார் (டார்ற் **1985 : 26 – 27**).

காட்டு வதிவிடத்திலிருந்து அப்பால் நகர்ந்த முதலாவது ஒருங்கமைக்கப் பட்ட இயக்கம் இதுவாகும் ; முற்றிலும் புதிய வாழ்க்கை முறை அறிமுகப்படுத்தப் பட்டதும் இப்பொழுதுதான். இதுவரை அரைகுறைக் குடியிருப்பு வாழ்க்கைக்கும், நாடோடி வாழ்க்கைக்கும் இடையில் ஊசலாட முடிந்தது. ஆனால் இப்புதிய குடியமரும் படிமுறை விரும்பியபோது காட்டுக்கும் காட்டு வாழ்க்கைக்கும் அவர்கள் திரும்புவதைத் தடுத்தது. காலனியத்துக்குப் பிந்திய அரசு

அவர்களுடைய வாழ்க்கைச் சக்கரத்தைக் கட்டுப்படுத்திச் சீராக்கத் தேவையான சட்டப் பிரமாணங்களோடு தயாராக இருந்தது.

நிலையான நெற்செய்கையோடு தொடர்பான வாழ்க்கைக்கு முகம் கொடுக்க நேர்ந்தபோது, வேடர்களாற் சமாளிக்க முடியவில்லை. வளமாக்கிகள், பீடைகொல்லிகளின் பிரயோகம் மற்றும் வங்கிக் கடன்கள் பற்றி அவர்கள் அறிந்திருக்கவில்லை. 1994இன் முற்பகுதியில் ஒரு வேடர் கவலை தெரிவித்தார்.

> "எம்மிடம் காசு இருக்கவில்லை. என்ன செய்யவேணும் என்று யாரும் சொல்லித்தரவில்லை. எங்களுக்கு மூன்று ஏக்கர் காணி தந்தார்கள். அது மேட்டுக் காணி என்றார்கள். ஆம் மேடுதான். குளத்திலிருந்து அதற்குத் தண்ணீர் பாயாது. தொடக்கத்திலிருந்தே நாம் சபிக்கப்பட்டோம்".

எனினும், புதிதாகச் சுதந்திரம் பெற்ற அரசின் பிரதிநிதிகளைவிட அவர்கள் அதிக விழிப்போடிருந்தார்கள். சபிக்கப்பட்ட நெற் செய்கைக்கு குறைநிரப்பியாக அவர்கள் சேனைப் பயிர்ச் செய்கையைத் தொடர்ந்து கொண்டிருந்தனர்.

> "நாங்கள் சின்னக் காணித்துண்டுகளில் சேனைப்பயிர் செய்தோம். அது கொஞ்சம் ஆறுதல். ஆனால் அது முந்திய நாள்கள்போல அல்ல. இந்தக் கட்டுப்பாடுகளின்றி, நாங்கள் காட்டில் வாழ்ந்த காலத்தில், நாங்கள் காட்டு விலங்குகளை வேட்டையாடுவோம். சோளம், குரக்கன், கவளைக்கிழங்கு, கத்துல கிழங்கு ஆகியவற்றை காட்டுப்பன்றி மற்றும் விலங்குகளின் இறைச்சியோடு சாப்பிடுவோம். உடும்பு இறைச்சியை விளாம்பழத்தோடு சமைப்போம். தம்பி, நீ அதைச் சாப்பிட்டிருக்கிறாயா? அது சுவையானது மட்டுமல்ல, உடல்வலுவையும் நீடித்த ஆயுளையும் தரும். என்னைப்பார். எனக்கு 85 வயது. இரண்டு தசாப்தங்கள் பட்டினி கிடந்தும் நான் இன்னும் உயிரோடிருக்கிறேன், ஆரோக்கியமாகவும் இருக்கிறேன். காரணம் நான் முன்பு சாப்பிட்ட உணவு"

காலனியத்துக்குப் பிந்திய அரசுக்கு இம் மாற்றுருவாக்க முயற்சி ஒரு தேசியப் பெருமித உணர்வைத் தந்தபோதும், சுதேச மக்களுக்கு இது 'பசியின் அறுவடை'யையே கொண்டு வந்தது (கமறோவ் மற்றும் கமறோவ் 1992).

புதிய தேச – அரசின் ஆட்சியாளர், தமது காலனிய எஜமானர்கள் வரைந்த பிரமாணங்களை, புது உத்வேகத்தோடு அமுல் செய்ய முனைந்தனர். அதன் விளைவு: வேட்டை இல்லை ; காடழித்தல் இல்லை ; சிறுகாணிகளிற் பயிர்ச் செய்வதாயினும் 'பேர்மிட்' பெறவேண்டும். அரச அதிகாரத்தின் கரம் முறையாகவே நீண்டது. நவீன அரசு இயங்கும் முறையைப் புரிந்து கொள்ளுமளவுக்கு நாகரிகமடையாத வேடர்கள், வேட்டையாடுதல் பற்றிய அநேக சட்டங்களை மீறியதற்காகவும், இப்பொழுது முடிக்குரிய காணி என்று வகைப் படுத்தப்பட்ட காடுகளை 'பேர்மிட்' பெறாது அழித்ததற்காகவும் குற்றவாளி களாக்கப்பட்டுத் தண்டிக்கப்பட்டார்கள்.

இது ஒழுங்கு பற்றிய ஒரு புது முறைமையாகும். நல்ல குடிமக்கள் என்ற முறையில் அரசின் அதிகாரத்தை அவர்கள் ஏற்க வேண்டியிருந்தது. அரசின் நேரடிப் பார்வைக்கெட்டாமல் காடுகளின் உட்பிரதேசங்களில் அவர்கள் வாழ்ந்தாலும் அரச அதிகாரத்துக்குத் தம்மை உட்படுத்துவதன் மூலமே அவர்கள் நல்ல குடிமக்களாக முடியும். ஒழுக்கமும் தண்டனையும் என்ற நூலில் ஃபூக்கோ ஒழுங்கு பேணும் அதிகாரத்தின் இலக்கு ஒரு 'சாதுவான உடல் கொண்ட' மனிதனை உருவாக்குவதே என்கிறார். சாதுவாக இருந்தாலும், உற்பத்தி செய்ய வேண்டும் (ஃபூக்கோ 1979). காட்டை மறக்கச் செய்யும் ஒழுக்கம் இந்தச் சாதுவை உருவாக்கும் நோக்கத்தைக்கொண்ட அதேவேளை, நெற் செய்கைக்குத் தரப்பட்ட ஊக்கம், தேசிய செல்வத்துக்குப் பங்களிக்கும் வகையில் உற்பத்தி செய்யவல்ல உடலை உருவாக்கும் முயற்சியின் பாற்பட்டதாகும்; 'ஒழுங்கு பேணும் கட்டுப்பாடும் சாதுவான உடல்களை உருவாக்குவதும்' சந்தேகத்துக்கிட மின்றி முதலாளித்துவத்தின் எழுச்சியோடு தொடர்புடையவை (ரிடிவுஸ் மற்றும் றெயின்போ 1985 : 135).

அரச மற்றும் நாகரிகத்தின் முகவர்கள் ஒரு புறமும், வேடர்கள் மறுபுறத்திலுமாக, இருசாரார்க்குமிடையே நிலவிய உறவு வேடர்களை ஒழுங்குபடுத்துவதும் அவர்களின் ஜீவாதாரமான உற்பத்தி வளங்களைக் கவனமாகக் கட்டுப்படுத்துவதுமாக வரையறுக்கப்பட்டது.

> "காத்தமுத்து..... நீ பேர்மிட் எடுக்கவில்லை.... இது சட்ட விரோதம் என்பது தெரியாதா?... இதற்காக நீ சிறைபுக நேரலாம்; தண்டப்பணம் செலுத்த வேண்டிவரும்.... காடழிக்கக் கூடாது காத்தமுத்து.... இது உன்னுடைய காடு"

"இளையான்.... மிருகங்களை வேட்டையாடாதே. அது சட்டவிரோதம். மான் பாதுகாக்கப்பட்ட இனம். எங்கள் மிருகங்களை நாங்கள் காப்பாற்ற வேண்டும் அல்லவா?"

"வண்டன் .... உன் நெற்காணியை ஏன் நீ பயிரிடக்கூடாது? விளைச்சலை விற்று, கிடைக்கும் பணத்தைக் கொண்டு உனக்குத் தேவையானதெல்லாம் வாங்கலாம். உன் வாழ்க்கையை முன்னேற்றலாம்.... உன் பிள்ளைகளைப் படிப்பிக்கலாம்.... உன் பிள்ளைகள் நல்ல தொழில் செய்யவேண்டும், கல்வீடுகளில் வசதியாக வாழ வேண்டும் என்று நீ நினைக்கவில்லையா?

இதுதான் கதை : ஒரு கண்டிப்பு , ஓர் எச்சரிக்கை, முதுகில் மெல்லிய தட்டு, மறைமுக வெருட்டு, பௌதிக மற்றும் ஆத்மீக வாழ்வின் மேன்மையை சிலாகிக்கும் நவீனத்துவம் மற்றும் நாகரிகத்தின் குரல்கள். ஆனால் வேடர்கள் தாக்குப் பிடிப்பதில் வல்லவர்கள். அரச தலையீட்டை சமரசஞ்செய்யும் ஓட்டைகள் அவர்களுக்குத் தெரியும். ஆகவே நிலைமை மோசமாய் இருக்கவில்லை. கிராம விதானைக்குக் காட்டுப்பன்றி இறைச்சி பிடிக்கும். 'நாகரிகமடைந்த' மக்களும் அரச முகவர்களும் காட்டுத் தேனை ஒரு பொக்கிஷமாகக் கருதினார்கள். இந்தக் கேள்வி வேடர் வாழ்க்கையை அர்த்தமுடையதாக்கியது என்று டார்ற் குறிப்பிடுகிறார்:

"காடழித்து எரித்து பயிர் செய்யும் வழக்கத்தைக் கட்டுப்படுத்தி வேடர்களை வேறு தொழில்களில் ஈடுபடுத்த அரசாங்கம் வருடக்கணக்காக முயன்று வந்துள்ளது.... கரையோரத்தில் உள்ள சனப்பெருக்கமுள்ள பிரதேசங்களில், புதிய வயல்களுக்குப் 'பெர்மிற்' பெறுவதும் சேனைகளை விரிவாக்குவதும் கஷ்டமானதால், ஒரே வயல்களைத் திரும்பத் திரும்பச் செய்கை பண்ணும் போக்கு காணப்பட்டது (டார்ற் 1985 : 44).

அவர்கள் ஒழுங்கு பேணும் நல்ல குடிமக்கள் அல்லர். மீண்டும் மீண்டும் அவர்கள் கண்டிக்கப்பட்டனர். ஆனால் 'நல்ல' அதிகாரிகளும் இருக்கவே செய்தனர். 'சட்டவிரோதமான' சேனைப் பயிர்ச் செய்கையை அவர்கள் கண்டும் காணாமலும் இருந்தனர்.

"இந்தக் கட்டுப்பாடுகளைப் பார்த்து நாங்கள் சிரிப்பது வழக்கம். தலைமுறை தலைமுறையாக நாங்கள் சேனைப் பயிர் செய்து வருகிறோம். திடீரென்று, எங்கள் உணவுக்கென்று நாங்கள் பயிர்

செய்வது சட்டவிரோதம் என்கிறார்கள். நாங்கள் காட்டை அழிக்காமற் பாதுகாக்க வேண்டுமாம் – (சுண்ணக்கல் சூளைக்கு உழவுயந்திரங்களில் ஏற்றிச் செல்லலப்படும் விறகைக் காட்டி) இந்த விறகைப் பாருங்கள். நாங்களா காடழிக்கிறோம்?

உணவுக்காக வேட்டையாடுவது சட்டவிரோதம். எங்கள் கடவுளர்கள்கூட சக்தியற்றுப் போனார்கள். நாங்கள் தரும் மரியாதைதான் அவர்களுக்குச் சக்தி தருகிறது. கடவுளர்களும் நல்லவர்கள்தான். அவர்கள் ஒரே இடத்தில் இருப்பதில்லை. நாங்கள் போகுமிடமெல்லாம் அவர்கள் கூட வருவார்கள். அவர்களுக்கு கட்டிடங்களோ டாம்பீகமான சடங்குகளோ தேவையில்லை. பக்தியோடு கும்பிடும் எங்களை ஆசீர்வதித்தனர்; நாங்கள் பிழை செய்தபொழுது தண்டனை தந்தனர். காட்டுப் பன்றி எங்கள் சேனையை அழித்தால் கடவுளர்கள் கோபித்து விட்டார்கள் என்று எங்களுக்குத் தெரியும். ஏதோ பிழை நடந்துவிட்டது. கடவுளரைச் சாந்திப்படுத்த உடன் நடவடிக்கை எடுத்தோம்."

வேலைக்கு ஊதியம் பெறும் பொருளியல் அமைப்புக்குள் இணைதல்

வேடர்கள் மாற்றுருவாக்கமடைந்து 'மரியாதையான' நடத்தையைக் கைக்கொண்டு, நிலையாகக் குடியமர்ந்து, நெல்வேளாண்மை செய்து, முதலாளித்துவச் சந்தைப் பொருளாதாரத்தில் ஒன்றிணைய வேண்டும் என நாகரிகமாக்கற்படிமுறையை விரும்பினர். ஆனால் இது நிகழவில்லை. நிலமில்லாத தமிழ் விவசாயிகளிடையே காணி பகிர்ந்தளிக்கப்பட்டபோதும், அது போடியார்மார் என்றழைக்கப்படும் ஒருசில அதிகாரம் படைத்த நிலவுடைமை யாளர்கள் பெரும்பகுதி நிலத்தை – குறிப்பாக, நல்ல நிலத்தை – தமதாக்கவே வழிவகுத்தது. தமிழ் விவசாயிகள் நிலையே இதுவென்றால், பெருமளவில் நெற்செய்கை செய்த அநுபவமில்லாத வேடர்கள் அரசோடும், காணித்திணைக் களத்தோடும், நொத்தாரிசோடும் 'பட்டிழுக்கும்' வல்லமை பெற்றிருப்பர் என்று கற்பனை செய்யக்கூட முடியாது. நீர்நிலைகளுக்கு அண்மையிலிருந்த காணிகள் அவர்களுக்குக் கிடைக்கவில்லை. அவர்களுடைய வயல்களுக்குத் தண்ணீர் பாயாததில் வியப்பில்லை.

நெற் செய்கையின் பெறுபேறுகள் இருவகைக்கப்பட்டவை.

1. தமிழ் சிறு நிலவுடைமையாளரின் எழுச்சி
2. தொழிலாளர் குழுக்களின் பெருக்கமும் அவர்கள் பண்ணைக் கூலிகள் வகுப்பாக உருவானமையும்.

அரசின் நாகரிகமயமாக்கல் எதிர்பார்ப்புக்கும் இதற்கும் வெகுதூரம். பருவமழைக் காலத் தொடக்கத்திலும் அறுவடைக்காலத்திலும் ஊருக்கு ஊர் அலைந்து வயல்களில் வேலை தேடும் விவசாயக் கூலிகள் கூட்டத்தில் வேடர் சேர்ந்து கொண்டனர். வேலை தேடிக்கொண்டு வீட்டைப் பிரிந்து நீண்டகாலம் செலவிடுவது அவர்கள் வாழ்க்கை முறைக்கு இசைந்ததல்ல. வேடர் குடும்பங்களில் நிலவிய பிணைப்பு வீட்டைவிட்டு நெடுநாள் விலகியிருப்பதை அனுமதிக்கவில்லை. ஒழுங்குபேணும், விடாமுயற்சியுள்ள தமிழர் வேடர்களைச் சோம்பேறிகளாகவும், மீன்வாடிகள் போன்ற இடங்களில் வேலை கிடைத்தாலும் தம் உடல் முயற்சியை விற்க அவர்கள் தயாராக இல்லை என்றும் கருதலாயினர்.

கட்டம் II: நெற்செய்கை மற்றும் மீன்பிடிக்கைத்தொழிலில் சீரான கூலிவேலையின் சுழற்சி

நிலையான நெற்செய்கையின் விளைவாகக் கடலை நோக்கி நகர்ந்து மேலும் கூலித்தொழிற் பொருளாதாரத்துக்குள் வேடர்கள் ஒன்றிணைவது இக்கட்டத்தின் போக்காகும். ஜனவரி தொடக்கம் மே வரையிலான தென்மேற் பருவப் பெயர்ச்சிக் காலத்தில் தென்னிலங்கையிலிருந்து பெயர்ந்து கிழக்குக் கரைக்கு தமிழ் பேசக்கூடிய சிங்கள மீனவர் வருவர். வருடாவருடம் அங்கு தொழில் புரியும் காலங்களில் தற்காலிகக் குடிசைகள் அமைத்துத் தங்குவர். ஒரு முதலாளியின் கீழ் தொழில்புரியும் இந்த மீனவர் இயந்திரப் படகுகளில் ஆழ்கடல் மீன்பிடித்தலிலும் கரைவலை மீன்பிடிப்பதிலும் ஈடுபடுவர். சாதனங்களும் முதலும் கொண்டு வந்தாலும், கரைவரை இழுப்பது வலைகளைத் திருத்துவது மீன்வாடிகளில் வேலை செய்வது என நானாவித வேலைகளுக்கும் பெருந் தொகையான கூலியாட்கள் அவர்களுக்குத் தேவை. இவர்கள் கரை வலைக்கூலி என அழைக்கப்படுவர். மீன்பிடிக்கும் காலத்திற் சீரான வேலைவாய்ப்பு இருக்கும். பெரும்பகுதி மீன் அதிக விலையிற் கொழும்புக்கு அனுப்பப்படுவதால் உடன் காசும் கிடைக்கும்.

கூலித்தொழிலுக்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட வேடர், ஈற்றில், சீவனோ பாயத்துக்கு ஒரு வழிகண்டுவிட்டனர். இப்புதிய தொழில் சொந்தக் கிராமங்களிலேயே பணம் சம்பாதிக்க வாய்ப்பளித்தது. நீண்டதூரம் போய் வயல் களில் வேலை செய்வதைவிட இது மேல். கலாசார ரீதியில் இத்தொழில் வேட்டை யாடுவதற்கும் உணவு சேகரித்தலுக்கும் நெருக்கமானது; கைமேல் பலன் தருவது. பயிர்ச்செய்கை பலன்தர நாளாகும்.

"காட்டில் நாங்கள் அநுபவித்த சந்தோஷமளவுக்கு இல்லாவிட்டாலும் நெற்செய்கையைவிட இது பரவாயில்லை. பொழுதுபடும்போது கையிற் காசு இருந்தது. நாள் முழுதும் வேலை செய்துவிட்டு வீடு திரும்பும்போது சமைப்பதற்குக் கையில் ஏதோ இருக்கும். வீட்டுக்கு நெடுந்தொலைவில் யாரோ ஒருவருடைய நெல்வயலில் வேலை செய்யும்போது இது சாத்தியப்படுவதில்லை. சில நாள்களில் நல்லா மீன்படும். அப்பொழுது, ஒரு பகுதி மீன் எங்களிடையே பங்கிடப்படும்; அதிக பணம் கிடைக்கும். சில நாள் வாய்ப்பதில்லை. மீன் கிடைக்காது. அந்நாட்களில் முதலாளியிடம் கடன் வாங்குவோம்; கடனை, மீன் கிடைக்கும் நாளில் அடைத்துவிடுவோம். பகுதிக் கொடுப்பனவாக எங்களுக்குக் கறிக்கு மீனும் கிடைக்கும்".

இங்கே முதலாளித்துவ கூலிப் பொருளாதார மாற்றுருவாக்கம் தெளிவாகப் புலப்படுகிறது; அதன் தாக்கம் சமூகக் கட்டமைப்பைப் பாதித்தது. பழைய சேனைச்செய்கை முறையிற் சகோதரர்கள், பிள்ளைகள் ஒன்று சேர்ந்து, அணித்தாயுள்ள காட்டுத்துண்டுகளை வெட்டித் துப்புரவாக்குவார்கள். வெட்டிய காட்டிற் கிடைத்த கம்பு, தடிகளைக் கொண்டு ஒரு வெளிச்சுற்றுவேலி அடைப்பார்கள்.

"காடழித்துப் பயிர் செய்வதாயின் நாம் ஒற்றுமையாக இருக்க வேண்டும். காவலில் (வேலியாலும் கடவுளராலும்) சோர்வு ஏற்படின், காட்டுவிலங்குகள் பயிரை அழித்துவிடும். ஆகவே, எல்லோரும் ஒத்து, தத்தம் பங்கு வேலியைப் பேணுவதோடு, கடவுளர் கோபத்துக்கு ஆளாகாமல் 'ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க' வாழ்க்கை வாழ வேண்டும். கடவுளர் கோபங்கொண்டால். பயிரை அழிக்கக் காட்டு விலங்குகளை அனுப்புவர். நாங்கள் எல்லோரும் மற்றெல் லோருடைய நலனுக்கும் பொறுப்பெடுக்க வேண்டும். ஆனால் மீன்பிடித்துறையில் புதிதாகக் கிடைத்த வேலை வாய்ப்போடு இவையெல்லாம் மாறிவிட்டன"

மீன்பிடித் தொழிலாளர் பொருளாதாரத்தின் விளைவுகள்

ஒவ்வொரு வருடமும் ஒரு குறுகிய காலத்துக்கு மீன்பிடித்தொழில் சீரான வேலை வாய்ப்பைத் தந்தாலும், அது வேடர் சமூகத்தைப் பிளவுபடுத்தியது. வெவ்வேறு முதலாளிகள் தமக்கென வெவ்வேறு குழுக்களை வைத்திருந்தனர். அதிகபட்ச லாபம் ஈட்டும் ஒரே நோக்கோடு, அவர்கள் தம்முள் ஒற்றுமை பேணினர்.

ஆனால் உள்ளீடாக அவர்களிடையே புலப்படாத வேற்றுமைகள் இருந்தன. வெவ்வேறு முதலாளிகளின்கீழ் வேலைசெய்த வேடர்களிடையே இது தாக்கத்தை உண்டு பண்ணியது. வேலைக்கான போட்டி பொறாமையை உண்டு பண்ணியது. மீனவ சமூகத்தினரிடையே பணப்புழக்கமும், தாராளமாகக் கிடைத்த மதுபானமும் வேடர்களிடையே பிரிவினைகளை வளர்த்தன. மது அவர்களுக்குப் புதிதல்ல. ஆனால், இவ்விதமாக அவர்கள் குடித்ததில்லை. அலைந்துதிரியும் காட்டு வாழ்க்கையிலும், அறுவடையின்போதும், வருடாந்த விழாக்களின்போதும் கிடைப்பதைவிட, இப்பொழுது (அடிக்கடி) மது கிடைத்தது.

இந்தக் கட்டத்தில், வேடர் வாழ்க்கையின் சிறப்பியல்பான மனைவாழ்க்கை மாறுதலடைந்து குடும்பங்கள் சிதறத் தொடங்கின. வேடர் சமூகத்தின் மனைவாழ்க்கை மற்றும் உறவு முறையின் அடிப்படைக் கட்டுமானம் விஜேசேகர குறிப்பிடுவதுபோல தென்னாசியாவிற்குரிய சிறப்பியல்பான அகமணமுறை நெருக்கமான பிணைப்புக் கொண்டதுமாகும் (விஜேசேகர 1964). ஒருவன் தன்னுடைய தாயின் சகோதரன் மகளை அல்லது தந்தையின் சகோதரி மகளை (மைத்துனியை) மணந்து கொள்கிறான். குடும்பங்கள் அண்மையிலேயே குடியிருக்கின்றன. பெற்றோரும் பிள்ளைகளும் ஒருவர்க்கொருவர் நெருக்கமாக வாழ்கின்றனர். இன்றும்கூட மதுரங்கேணி போன்ற கிராமங்கள் தனித்துவமான குடிகளைக் கொண்டிருக்கின்றன. காடுகளில் நாலு குடும்பங்களுக்குமேல் ஒன்றாக இருப்பது அசாத்தியம். ஏனெனிற் சேனைச் செய்கைக்காகத் துப்புரவாக்குவதற்குத் தொடர்ச்சியானதொரு காணி கிடைக்காது. ஆகவே குடும்ப ஒற்றுமை நெருக்கமான சிறுசிறு குழுக்கள் மட்டத்திற் பேணப்பட்டது. நெற்செய்கையில் ஈடுபடும் குறுகிய காலங்களிற்கூட இந்த நெருக்கமான மனைவாழ்க்கை சாத்தியப்பட்டது. இப்பிணைப்பு மீன்பிடித்தொழில் செய்யும் காலத்திற் சிதைவடைந்தது.

> "அடிக்கடி தகராறுகள் ஏற்பட்டன. குடிப்பழக்கத்தால் நிறையப் பிரச்சினைகள் உருவாகின. இளைஞர் கைகளிற் காசு புழங்கியது. அவர்களைப் பெரியவர்களால் கட்டுப்படுத்த முடியவில்லை. முரண்பாடுகள் அதிகரித்தன. உள்ளக மோதல்கள் பெருகின"

கரையை நோக்கிய நகர்வும் பணப்புழக்கமும் வாழ்க்கை முறையிலும், உணவுப் பழக்கங்களிலும், விழுமியங்களிலும் பாரிய மாற்றத்தை உண்டு பண்ணின. முதன்முறையாக அவர்கள் தமது உடலுழைப்பை விற்று வருடத்தின் பெரும் பகுதியில் உணவுப் பண்டங்கள் வாங்கலாயினர். சோறும் கறியும்

உணவாகியது. கோதுமை அடிப்படையிலான பாண், றொட்டி ஆகியன அறிமுகப்படுத்தப்பட்டன. இக்கட்டத்திற்றான் இப்புதிய வாழ்க்கைமுறையில், இதுவரை வேடர்கள் பயன்படுத்திய காட்டு உணவுகளாகிய இறைச்சி, கிழங்கு, முதலியன இடம்பெறாது அருகின. இதனால் தமது உடனலம் பாதிக்கப்பட்டதாக அவர்கள் முறையிட்டனர்.

> "அதன் பிறகு நாங்கள் சுகமாகவே இருந்ததில்லை. சோற்றிலும் சில கறிகளிலும் என்ன பலம் இருக்கப்போகிறது? உணவுப்பயிர் செய்வதைக் கைவிட்டோம். எமக்குத் தரப்பட்ட காணி உதவாது. மேலும், ஒரு சின்னக் காணித் துண்டை, திரும்பத் திரும்பச் செய்கை பண்ணமுடியாது; காணியை ஆறவிடவேண்டும். அதை வருத்தக்கூடாது. மகனே, என்னோடு உரையாடிய பிறகு உனக்கு ஆறுதல் தேவைப்படுகிறதா, இல்லையா? வீடுபோய், கொஞ்சநேரம் படுத்திருப்பாய், இல்லையா? அது போலத்தான், நிலம் தொடர்ச்சி யாக விளைச்சல் தராது – அதுவும் நெல் மட்டும். இறைச்சி, சோளம், காட்டுப்பழங்கள், கிழங்குகளுக்கு எங்கே போவது? எங்கள் நாய்களைக்கூட ஆரோக்கியமாக வைத்திருக்க முடியாது. வேட்டைக்கு உதவியாகத்தான் நாய்கள் வைத்திருந்தோம். பிறகு, கிராமத்திலேயே இரண்டொரு நாய்களே மிஞ்சின – அடையாளத் துக்கு, அவற்றாற் பிரயோசனம் இல்லை.

"இன்னமும் வேட்டைக்கு நாய்களைப் பயன்படுத்துகிறீர்களா?"

> "வேட்டையா?...... இல்லை ஐயா.... நாங்கள் இப்போ காட்டுக்குப் போவதில்லை – சுடுபட விரும்பினாலொழிய. பார், ஒரு வேளைச் சாப்பாடுகூட எமக்குக் கிடைப்பதில்லை. நாய்க்கு உணவு தேடுவது எப்படி?"

தென்மேற் பருவப் பெயர்ச்சிக் காலத்தில் தொழில்புரிந்த மீனவர்கள், வட– கீழ்ப் பருவப் பெயர்ச்சிக் காலத்தில், கடல் கொந்தளிக்கத் தொடங்கியதும் தெற்கே திரும்புவர். வேடர்கள் வசதிபடைத்த தமிழ் விவசாயிகளிடம் வேலைதேடிப் போவர். தமிழ் தொழிலாளர் குழுக்களோடு அவர்கள் சேர்ந்து வேலை செய்தனர். வேடர் தொழிலாளருக்கென்று தனிக்குழுக்கள் இருக்கவில்லைட. வேடரைப் பற்றிய முற்கற்பிதங்களும், அவர்களுடைய நம்பகத் தன்மை மற்றும் ஒழுங்கு பற்றிய ஐயுறவும் காரணமாயிருக்கலாம். மீனவர்கள் திரும்பும்வரை இந்த நிலைமையே நீடித்தது. முதலாளித்துவக் கூலித்தொழில் இயங்கியல், வேடர்களைக் கூலிப் பிழைப்பு வட்டத்துக்குள் உள்வாங்கி விட்டது.

ஒன்றிணைவதில் ஏற்பட்ட பிரச்சினைகள்

முதலாம், இரண்டாம் கட்டங்களில் வேடர்களுக்கு, ஒன்றிணைவதிற் பிரச்சினைகள் ஏற்பட்டன. நிலையான நெற்செய்கையின் ஆரம்ப கட்டங்களில், வேடர் சமூகத்தை, தமிழ்சமூகத்தோடு கூடக் குடியமர்த்தவே அரசு விரும்பியது. உண்மையில், சில கிராமங்களிற் காணி ஒதுக்கீடுகள் வேடர்களுக்கும் தமிழர்களுக்குமே செய்யப்பட்டன. கிட்டத்தட்ட எல்லா வேடர்களும் கூலித் தொழிலாளர்கள் ஆனதால் இந்த ஒன்றிணைப்பு முயற்சி தோல்வியடைந்தது. பிரித்தானிய காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில், ஆட்சியாளர் நிர்வாகத்தின் பல அம்சங்களுக்குச் சுதேச மக்களிலிலேயே தங்கியிருந்தனர். ஆக, மேலாண்மை வகித்த சுதேச குழுக்கள் (உ+ம்: தமிழர்கள்) அதிக அதிகாரம் அநுபவித்தனர். வேடர், மீள இனங்காணப்பட்டு நாகரிகமயமாக்கப்பட வேண்டிய, குழுவினராகவே தொடர்ந்தும் விளங்கினர்."அரசாங்க உதவியைப் பெறுமாறு விடுக்கப்படும் அழைப்புக்களுக்கு செவிசாய்க்காத கூட்டத்தினராகவே வேடர் விளங்கினர்" என்று ரெனென்ற் கவலைப்படுகிறார் (டார்ற் 1985 : 28).

வேடர்களாலும், கிராம சேவகராலும்[2] சில கிராமங்கள் பூர்வீக வேடர் கிராமங்களாகக் கொள்ளப்பட்டன. 'பூர்வீக' என்பதன் பொருள் வேட்டை யாடுதல், தேன் சேகரித்தல், நெற்செய்கை, நெருக்கமான உறவினர் ஒன்றாக வாழும் வாழ்க்கை முறை, கூலிப்பிழைப்பு இல்லாமை என்பனவாம். அண்மைய தசாப்தங்களில் ஒரு சில தமிழ்க்குடும்பங்கள் இந்தக் கிராமங்களிற் குடியமர்ந் தன.

இரண்டாம் உலகப்போரை அடுத்துத் கரையோரச் செயற்பாடுகள் அருகி வரவே தெற்கத்திய துறைமுகமான கல்குடாவில் கப்பல்துறையில் வேலைசெய்த சில வேடர்கள், வடக்கே குளங்களுக்கண்மையிலுள்ள (பனிச்சங்கேணி, மதுரங்குளம், கரடிக்குளம், காட்டுமுறிவு முதலிய) இடங்களுக்கு நகருமாறு ஊக்கப்படுத்தப்பட்டனர். இந் நகர்வு, கரையோரத்துக்கப்பாலானதாயிருந்த போதும், அது காடுகளை நோக்கியதாகவும் இருக்கவில்லை. வேடர் நிலை இரண்டுங்கெட்டானாய்த் தென்பட்டது.

வேடர்கள் துப்புரவில்லை

வேடர் வாழ்க்கையில் மிஷனறிகளின் வருகை ஒரு முக்கிய கூறாகும். 1840கள் தொடக்கம் மிஷன் பாடசாலைகள் இயங்கிவந்துள்ளன. காலனிய

அரசாங்கங்கள் மிஷனறிகளை ஆதரித்தமைக்கு இரு காரணங்கள் :

01) மதமாற்றம்

02) காட்டுமிராண்டிகளை நாகரிகமயப்படுத்தல்.

பிறகு, இப்பிரதேசங்களிற் பணிபுரிந்த தமிழாசிரியர்களும் இதையொத்த விழுமியங்களை உள்வாங்கியவர்களாய், வேடர்களை முன்னேற்றுவது பற்றி 'அக்கறை' காட்டினர். மூத்த ஆசிரியர்கள் சிலர் கருத்துத் தெரிவிக்கையில், 1960கள் வரை "வேடர்கள் சீப்பு, சவர்க்காரம் ஆகியவற்றின் பயன்பாட்டை அறிந்திருக்கவில்லை", 'எடுப்பான தோற்றம்' மற்றும் 'துப்புரவு' ஆகியவை மத்தியதர வர்க்கத்தினரின் முக்கிய தகைமைகளாய் இருந்தன.

நான் கலந்துரையாடிய ஒரு கிராம சேவகர், வீதியிற்போகும் சுதேசிகளைக் காட்டிச் சொன்னார். "இப்பொழுதுகூட இவர்கள் ஒழுங்காகக் குளிப்பதில்லை. உடையைச் சுற்றிக்கொண்டு புறப்பட்டுவிடுவார்கள்" முன்னேறுவதில் அவர்கள் அக்கறையற்றிருப்பதற்குக் காரணம் பொருளாதாரரீதியில் அவர்கள் பின் தங்கியிருப்பதும் ஒன்றிணைவதால் எழக்கூடிய பிரச்சினைகளும் ஆகும் என ஆசிரியர்களும் கிராமசேவகரும் கருதுகின்றனர். ஆனால் தாங்கள் என்னதான் முயற்சி செய்தாலும், ஓரங்கட்டப்பட்டு இரண்டாந் தரக் குடிமக்களாகவே இருப்பர் என வேடர்கள் நம்புகின்றனர். தாம் அரசாலும் பெரும்பான்மையினரான தமிழராலும் ஒதுக்கப்படுவதாக அவர்கள் வாதிடுகின் றனர்.

இந்தப் பின்புலத்திற்றான் தமிழ்தேசிய எழுச்சி, வேடர் சமூகத்தின்மீது மேலதிக தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியது. அப்பொழுதுதான் கிராம சேவகருடைய அநுதாபம் ஒரு தனித்துவ வழி கண்டது. பிறப்புச் சான்றிதழில் வழமையாக 'இனம்' என்ற கூட்டில் 'வேடர்' என்றே நிரப்பப்படும். ஆனால் ஆர்வமிக்க சில கிராம சேவகர்கள் வேடர்களை 'தமிழர்' என்று தரமுயர்த்தினர். இது தம்மை ஒருங்கிணைக்கும், மேம்படுத்துமென வேடர்களும் நம்பினர். இவ்வாறு தம் அடையாளத்தை மறுப்பது நவீனமயமாக்கற் படிமுறையின் ஒரு கட்டம் என்று அவர்கள் நினைத்தனர். நான் கிராம சேவகர்களுடன் நடத்திய பல உரை யாடல்களின்போது, அவர்கள் வேடர் சமூகம் சீர்திருந்தி தங்கள் நிலைக்கு உயர வேண்டும் என வாதிட்டனர். பெரும்பாலான வேடர்கள் அரசிலும் தாம் சேர்ந்து வாழ நேர்ந்த தமிழ்சமூகத்திலும் தங்கியிருந்தபடியால், அவர்கள் தமது இன அடையாளத்தைத் துறக்கும்படி 'உத்தியோக' ரீதியாகத் தூண்டப்பட்டனர். ஆயினும் எழுத்தில் அடையாளத்தைத் துறப்பது ஒன்று; அதைச் சுயபிரக்ஞையில் வைத்திருப்பது வேறு.

"ஆம் நாங்கள் வேடர்கள்!" – சுதேசிகள் நோக்கு

இத்தகைய அழுத்தங்கள், காய்நகர்த்தல்களின் பின்னும், இன்று, கிழக்குக்கரை வேட்டுவக் கிராமங்களில் வாழும் மூத்தோர், தாம் வேடர்கள் என அழுத்தந்திருத்தமாகக் கூறுகின்றனர்.

> 78 வயதான ஒருவர் சொன்னார்: "ஏன் எமது பிறப்பை ஒளிக்க வேண்டும்? நான் வேடனாகப் பிறந்தேன் எனப் பெருமைப் படுகிறேன். அதை ஒளிக்க வேண்டிய தேவை எனக்கில்லை"
>
> "உங்கள் பிறப்புச் சான்றிதழில் எவ்வாறு குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது?"
>
> "வேடர் என்று; என் பிள்ளைகளுக்கும் அவ்வாறான பதிவுகளே உள்ளன. எங்களைத் தமிழர்களாக மாற்றும் போக்கு இருந்தது. கிராம சேவகர் எங்களைத் தமிழர்களென்று பதிவு செய்யுமாறு தூண்டினார். உண்மையில் என் மகளிர் இருவர் வாழைச் சேனையைச் சேர்ந்த ஆண்களை மணமுடித்துள்ளனர். ஆனால் அவர்களை நாங்கள் எங்கள் சமூகத்துக்குள் இணைத்துள்ளோம். அவர்களுக்கும் அது சந்தோஷம்"

இந்த நம்பிக்கை சற்றுக் காலந்தாழ்த்தியதாகவே தோன்றுகிறது. அக்கறையற்ற உதவி அரச அதிபர்கள் மற்றும் கிராம சேவகரால் இயக்கப்படும் அரச இயந்திரம் வேடர்களைத் தமிழர் என்ற இனவகைக்குள் மாற்றிக் கொண் டிருந்தது. பெரும்பான்மையான வேடர்களுக்கு உத்தியோகபூர்வ அடையாளம் தாக்குப்பிடித்தல் அளவு முக்கியமானதல்ல;

> "வேறென்ன மகனே? இராமன் ஆண்டாலென்ன? இராவணன் ஆண்டாலென்ன? கூடவந்த குரங்கு ஆண்டாலென்ன? எங்களுக்கு அதனாலென்ன? சில நெற்காணித் துண்டுகளைச் செய்கை பண்ணினால் மட்டுமே இறைச்சி கிடைக்கும். எத்தனை முறை படையினருக்குப் பயந்து இவ்விடத்தை விட்டு ஓடினோம்? எமக்கு என்ன நிவாரணம் கிடைத்தது?"

மூத்தவர் ஒருவரோடு இந்த உரையாடல் நடைபெற்றுக் கொண்டிருந்த போது, அப்பொழுதுதான் காட்டிலிருந்து வந்த அவருடைய மகன் சொன்னான்: "ஆமாம், நாங்கள் வேடர்கள்தான். வில்லையும் அம்பையும் கொண்டுவா. நாங்கள் இடுப்பில் துணி சுற்றிய வேடர்கள்...... இப்பொழுது எங்கள் தோற்றம் கொஞ்சம் மாறியுள்ளது".

அன்றிரவு அவன் சற்று ஓய்வாக இருக்கும்போது கேட்டேன்; "நான் வேடர்களைச் சந்திக்க வந்தது உனக்குப் பிடிக்கவில்லையா?" என்று. அவன் சொன்ன கதை துன்பமானதாகவும் விரக்தியானதாகவும் இருந்தது. அவர்கள் கிராமத்தைவிட்டு நான்குமுறை துரத்தப்பட்டனர். அவர்கள் கிராமம் ஷெல்லடிக் குள்ளாகியது; ஹெலிகொப்ரரிலிருந்து தாக்கப்பட்டது. ஒரு கட்டத்தில் ஐந்து மாதம் அகதிமுகாம் ஒன்றிற் கழித்தார்கள்.

> "அகதி முகாமில் இருந்தபோது ,அங்கேதொடந்து வாழ்ந்தால் என்ன நடக்கும் என்பதை உணர்ந்தோம்; வெட்கத்தை விட்டு சொல்லுகி றேன்; உயிர்வாழ்வதற்காக என் மனைவியின் சேலையை விற்கவும் தயாராய் இருந்தேன். ஆகவே, திரும்பிப்போக விரும்பினோம். படையினர் நாங்கள் திரும்புவதை விரும்பினர். ஆனால் நாங்கள் உறுதியாக நின்று, எங்களைப் பார்க்கவந்த ச.தே.செ.சங்கத்தி னரிடம் எங்கள் விருப்பத்தைச் சொன்னோம்..... நாங்கள் தங்க அனுமதிக்கப்பட்டோம். இப்பொழுது நியாயமான முறையிற் சீவிக்க முடிகிறது. காடு எங்களைப் பராமரிக்கிறது. இல்லாவிட்டால் எங்கள் நிலை என்னவாய் இருக்கும்?"

இவன், மக்கள்மயப்படுத்தப்பட்ட சேவைகள் பஸ்சாரதியாக இருக்கும் வாழைச்சேனையைச் சேர்ந்த ஒருவருடைய மகளை மணஞ்செய்தவன். அவனுடைய தாய் சொன்னாள்:

> "இவன் மீன் விற்கவும், உணவுப் பொருட்கள் விற்கவும் வாழைச்சேனைக்குப் போவது வழக்கம். அவளை அங்கு சந்தித்து சினேகிதமானான். அவளுடைய ஆட்களை நாங்கள் அழைத்துத் திருமண ஏற்பாட்டைச் செய்தோம். அவர்கள் சந்தோஷமாக வாழ்கிறார்கள்."

இந்த மக்கள் புறம்போக்கான வேட்டுவக் கிராமம் ஒன்றில் வாழ்வதால் ஒதுக்கமான வாழ்க்கையைத் தொடர்ந்து பேணமுடிகிறது. இத்தகைய உள்ளூர்ப் பிரதேசங்களிற் குடியமரத் தமிழர்கள் ஆர்வம் காட்டவில்லை. ஆனால் வீதி ஓரங்களில்... மற்றைய பிரதேசங்களின் கதையோ வேறு. நிலமற்ற முஸ்லிம் குடியானவர்கள் இப்பிரதேசங்களை நோக்கி நகர்ந்து படிப்படியாக வேடருக்குச் சொந்தமான காணிகளை தமதாக்கினர். அதிகாரப் படிமுறையோடும், அரச இயந்திரத்தோடும் பரிச்சயம் இருந்தபடியாலும் எட்டக்கூடிய மூலதனம் இருந்த படியாலும் இது சாத்தியமாயிற்று.

குளங்களின் ஓரங்களிலுள்ள குடியிருப்புக்களில் வேடர்கள் பெரும்பாலும் தமிழ்சமூகத்திலிருந்து சற்று விலகி ஒரு தொகுதிக் குடிசைகளில் வாழ்ந் தார்கள். அரச ஆவணங்கள் சமத்துவத்தை வழங்கியபோதும், இடரீதியாகவும், ஆத்மார்த்தமாகவும், வேடர் விளிம்பு நிலையிலேயே வாழ்ந்தார்கள். தமிழர் களிடையே மேலோங்கியிருக்கும் ஒரு நம்பிக்கையின்படி உடல்தோற்றத்திலும், நடத்தையிலும், உடல் மணத்திலும்கூட வேடர்கள் வேறுபட்டவர்கள். தமிழர் களோடு ஒன்றிணையும் முயற்சியில் தோல்வியடைந்த வேடர்கள் வேறொரு வழியைக் கையாண்டனர். மட்டக்களப்பு நகரில் வாழ்ந்த அதிகாரிகளின் வீடுகளில், வேலையாட்களாக வேட்டுவப் பிள்ளைகள் சிலர் புகுந்து கொண்டனர். வறுமை காரணமாக தாம் பிள்ளைகளை அனுப்பவில்லையென்றும், வீட்டுப் பணிபுரியும் அதே வேளை கல்வி பெற்று, தமக்கென ஒரு நல்வாழ்வு தேடவும், அனுப்பியதாக வலியுறுத்தினர். இவ்விதமாக ஆண்டான் – அடிமை உறவின் மூலம் முறைசார் மற்றும் முறைசாரா ஒன்றிணைப்பு எய்தப்பட்டது. மதரீதியாக மற்றொரு சக்திமிக்க மேலாதிக்கத்தின் செல்வாக்கும் ஏற்பட்டது. தமிழ் தேசியத்தின் ஒட்டுமொத்த நோக்கம் ஒன்றிணைந்த கலாசார நிகழ்ச்சி நிரலாய் இருந்தபடியால் இதுவும் ஒரு 'நாகரிகமயமாக்கும்' முயற்சியாகவே விளங்கியது. சமய மாற்றுருவாக்கத்தின் இந்தப் பண்பும் அதன் தாக்கமும், அடுத்து என் கவனிப்பைப் பெறுகிறது.

வேடர் மதத்தின் மாற்றுருவாக்கமும் சீர்திருத்தமும் சமஸ்கிருத மயமாக்கத்தின் செல்வாக்கும்

வேடர்களுக்கென உத்தேசிக்கப்பட்ட சீர்திருத்தங்கள் 'சுத்தம்'; முத லாளித்துவப் பொருளியலுடனான பரிச்சயம் மற்றும் அதனோடு தொடர்புபட்ட வாழ்க்கைமுறை என முறைசார் கல்வியூடாக வருவனவாகும். நவீனமய மாக்கலை நோக்கிய நகர்வு, பின்காலனிய மேட்டுக்குடியினர் மற்றும் அவர்கள் முகவர்களாகிய உள்ளூர்ப் புரவலர்களால் மேற்கொள்ளப்படும் தொடர்ச்சியான மாற்றுருவாக்கத்தை உள்ளடக்கியது. தமிழ் சமூகத்தினுள் நாகரிகமாக்கற் செயற்றிட்டமானது நவீன சமூகத்தின் 'பண்பட்ட' சுதேச சமயத்தினூடு தொழிற் பட்டது. ஆகவே, புராதனமான (அல்லது அஞ்ஞான(?) சடங்குகளெனக் கருதப்பட்டவற்றை ஒழிக்கும்போக்கு நிலவியது. இப்போக்கைச் சமஸ்கிருத மயமாதல் என எம்.என்.ஸ்ரீநிவாஸ் குறிப்பிடுவார் (ஸ்ரீநிவாஸ் 1989). இதன் பொருள் 'பிரதேச' மற்றும் 'தாழ்ந்த' வழிபாட்டு முறைகளுக்குப் பதில் 'பிராமணிய' (உயர்(?) மரபு புகுத்தப்பட்டது என்பதே. கிழக்கில் இப்போக்கு நிலவியதை ஏலவே ஒபெயசேகர குறிப்பிட்டுள்ளார் (ஒபெயசேகர 1984).

கிழக்குக் கரையோரம், பிரதேசக் கடவுளராகிய கண்ணகி, பேய்ச்சி, காளி முதலிய பெண் தெய்வங்களினதும் வீரபத்திரன், வைரவர் முதலிய சிறு தெய்வங்களினதும் கோயில்களைக் கொண்டது. பாம்புத் தெய்வமாகிய நாககன்னி வழிபாடு உண்டு. இத் தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டு மரபில் விரிவான நாடகப் பாங்கான சடங்குகள் உள. வருடந்தோறும் மே – ஜூன் மாதத்தில் தொடங்கி கோயில்களிற் சடங்கு (திருவிழா) நடக்கும். இச்சடங்குகளில் 'உரு' வருதல் ஓர் அங்கமாகும். டார்ற் கூறுவார்;

> "வேடர்கள் அனுஷ்டிக்கும் இந்துசமயம் உயர்சாதித் தமிழர் அனுஷ்டிப்பதிலிருந்து வேறுபட்டது. அது மதிப்பிலும் வைதிகத் திலும் சற்றுக் குறைவானதொரு வழிபாட்டு முறையாகும். குழுக் களிடையே நம்பிகையிலும், நடைமுறையிலும் வேறுபாடுகள் இருக்கும். அதிகாரப் படிநிலை, வரிசை நிலை என்பன அழுத்தம் பெறுவதில்லை" (டார்ற் 1985 : 153).[3]

உள்ளூர்த் தெய்வங்களை நாகரிகமயமாக்குதல்

ஆனால் இன்று நாகரிகமயமாக்கற் படிமுறை, நாட்டார் சமய வடிவங் களையும் விட்டு வைக்கவில்லை. ஒருங்கிணைக்கப்பட்ட தமிழ்தேசிய நிகழ்ச்சி நிரலாலும் ஒரே வரையறையுள்ள தமிழ் பண்பாட்டினாலும் உந்தப்பட்டு இச்சமய வடிவங்கள் தென்னிந்திய ஆகமக் கோயில் மரபுகளின் செல்வாக்குக்கு உள்ளாகி வருகின்றன. பாரம்பரியக் கிராமியப் பூசாரிகளின் இடங்களைப் பிராமணர்கள் பிடித்து வருகின்றனர். இறைச்சி, சாராயம், கஞ்சா முதலியனவற்றைப் புனித பிரதேசங்களிற் படைப்பது அபசாரமெனத் தவிர்க்கப்பட்டு வருகின்றது. சில கோயில்களில் இச்சடங்குகளின் எச்சசொச்சங்கள் பிரதான கோயில்களுக்கு வெளியே நடத்தப்பட்டு வருகின்றன. இன்று மாங்கேணி, பால் சேனையாகிய இடங்களிலுள்ள வேடர் கோயில்களின் வருடாந்த சடங்குகளுக்கு மேலதிகமாக வாரந்தோறும் வெள்ளிக்கிழமை பூசை நடாத்துகின்றனர். முற்காலத்திய பாரம்பரிய சடங்குகளில் 'காட்டெருமையைப் பிடித்தல்' போன்றவை நடைபெறுவ துண்டு. இந்த நிகழ்ச்சிகள் இப்பொழுது அருகிவிட்டன. வாராந்த பூஜை நாகரிக முறையாக இருக்கையில், வருடாந்தத் திருவிழா பழைய மரபின் சின்னமாக விளங்குகிறது. வேடர் கிராமமாகக் கருதப்படும் மாங்கேணியில், யாழ்ப்பாண நிலவுடைமையாளர் ஒருவராற் கட்டப்பட்ட முருகன் கோயில் ஒன்றுண்டு. வாழைச்சேனையிலிருந்து வாரம் ஒருமுறை வரும் குருக்கள் பூசை செய்கிறார். இந்தவகைச் சடங்குகளோ, விரிவான நிரந்தர கட்டட அமைப்புக்களோ தமது

சமயத்தின் அம்சங்களல்ல என்று வேடர்கள் கூறுகின்றனர்.

> "இனியும் இது முக்கியமல்ல. வன்முறை வந்த பிறகு – துவக்குகள் பெருகிய பிறகு – இக்கோயில்களில் கடவுளர் இல்லை. அவர்களுடைய சக்திமிக்க பிரசன்னம் வருடத்தில் ஒருமுறை, சடங்குகளின் போதுதான், இடம்பெறும். மற்றைய நாள்களில், பின்னணியில் இருந்து அவர்கள் எங்களைக் காப்பர். ஆனால் இன்று சடங்கு நடக்கும் களம் துவக்கோடு திரிவோரால் அசுத்தப் படுத்தப்படுகிறது. புனிதமில்லாத உலோகங்கள் காணப்படும் இடங்களுக்குக் கடவுளர் வருவதில்லை".

இக்கடைசிக் கூற்று, படைவீரர்கள் ஆயத்த நிலையில் துவக்குகளோடு உலாவுவதைப் பார்த்தபடி சொல்லியது. சில வாரங்களுக்கு முன்பு படையினர் கிராமத்துக்கள் புகுந்துவிட்டனர். சொன்னவர் படையினரை மட்டும் குறிப்பிட வில்லை. அண்மைக்காலம்வரை கிராமம் 'பொடியளுடைய' கட்டுப்பாட்டி லிருந்தது. வேடர்கள் பார்வையில் அவர்களுக்கு வலிமைதந்த சமய புலம் பலவீனமுற்றுவிட்டது. சமயமும் அவர்களைக் கைவிட்டது. மாறாக அவர்கள் அதிக முறைமைப்பட்ட, ஆகம சமஸ்கிருதமயமாக்கப்பட்ட வழிபாட்டு முறையை நோக்கி நகர்கின்றனர். வேடர் மந்திரங்களை வழிபாட்டின்போது பாடிவந்த ஒரேயொருவரும் இரண்டு வருடத்திற்குமுன் இறந்துபோனார். அவ்விடத்தை யாரும் நிரப்பவில்லை. இந்தச் சடங்கு இத்தோடு முடிவுக்கு வருவதாகச் சில வேடர் கருதினர். இக்கருத்தோடு இவ் எடுத்துரைப்பை நிகழ்காலத்துக்கு – இன முரண்பாடு ஏற்படுத்திய தாக்கத்துக்கு – கொண்டு வருகிறது.

இறுதிக்கட்டம் : இனமுரண்பாடு ஏற்படுத்திய தாக்கம்

இன முரண்பாடும், அதனோடு தொடர்புடைய பாதுகாப்புப் பிரச்சினை களும், கிழக்குக் கரையோரத்து வேட்டுவக் கிராமங்களின்மீது பாரிய தாக்கத்தை ஏற்படுத்தின. இக்கிராமங்களைச் சூழவுள்ள காடுகள் படையினருக்கும் கிளர்ச்சிக்காரருக்குமிடையே மோதல் நடைபெற்ற இடங்களாய் இருந்தன. இம் முரண்பாட்டால் வேடர் பெரிதும் துன்புற்றனர். படையினரின் பழிவாங்கும் தாக்குதல்களும் தடுத்து வைப்புக்களும் வேடர்களிடையே சாதாரண நிகழ்வுகள் ஆயின. படையினருக்கும் கிளர்ச்சிக்காரருக்கும் இடையே இப்பகுதிகளின் கட்டுப்பாடு ஊசலாடியது. அதிகாரச் சமநிலை மாறும்போதெல்லாம் பலியெடுப்பு நிகழ்ந்தது. முக்கியமான விஷயம் என்னவென்றால், இராணுவத்தினர் வேடர்களைத் தமிழர்களினின்றும் வேறாகக் கருதவில்லை. அவர்களைப்

பொறுத்தவரை பிரதேசத்தில் கிளர்ச்சிச் செயற்பாடு நிரம்ப இடம்பெறுகின்றது. ஆதலால் சுத்திகரிப்பு அவசியம். இந்நிலையில் அற்ப சீவனோபாயத்துக்கான முயற்சியில் ஈடுபடுவதும் தற்கொலைக்கொப்பானது.

கடந்த ஒரு தசாப்தகால மோதல், காலத்துக்குக்காலம் அகதிகள் பெருக்கத்துக்குக் காரணமானது. மேலும், நடமாட்டத்தின் மீது படையினர் விதித்த கட்டுப்பாடுகளால், வேலை கிடைக்கும் காலங்களில், தூர இடங்களுக்குப் போவதும் சாத்தியப்படவில்லை. நெற்செய்கைமீது பொதுவான தடைவிதிக்கப் படவே, வேலை வாய்ப்பும் அருந்தலாகியது. வேறு பிரதேசங்களில் வன்முறையாற் பாதிக்கப்பட்ட மக்களுக்கு , வெவ்வேறு கட்டங்களில், அரச, மற்றும் அரசசார்பற்ற நிறுவனங்கள் உதவின. கிழக்கிற் பெரும்பாலும் எல்லோருக்கும் கிட்டிய இந்த நன்மைகூட, கிழக்குக்கரை வேடர்களுக்குக் கிடைக்கவில்லை. வேடர்கள் தமது இழப்புக்களுக்கான நட்ட ஈடு பெறும் கடைசி வாய்ப்பு இது. அதுகூட அவர்களுக்கு மறுக்கப்பட்டது. சீவனோபாயத்தை இழந்தவர்களுக்குக் கிடைக்க வேண்டிய உதவி வேடர்களுக்கு மறுக்கப்பட்டது எவ்வாறு?

விடுவிக்கப்பட்ட மற்றும் விடுவிக்கப்படாத பிரதேசங்களின் தாற்பரியமும் அகதிகளின் முறைமையிழப்பும்

விடுவிக்கப்பட்ட பிரதேசங்களுக்கும், விடுவிக்கப்படாத பிரதேசங் களுக்கும் இடையே ஒரு வேறுபாடு இருப்பதாக இராணுவத்தினர் வரையறை செய்தனர். விடுவிக்கப்பட்ட பிரதேசங்கள் படையினரின் கட்டுப்பாட்டில் உள்ளவை. அரசின் நடவடிக்கை தொடரக்கூடிய இடங்கள். அங்கு மக்களுக்கு 'அபிவிருத்தி உதவி' வழங்கப்படுகிறது. இப்பிரதேசங்களில் இயல்புநிலை இருப்பதாகச் சித்திரிக்கப்படுகின்றது. இதன்பொருள் என்னவென்றால் இருப்புநிலையில் ஏற்படக்கூடிய எந்தக் குறைபாடும் நிராகரிப்பில் முடியும். விடுவிக்கப்படாத பிரதேசங்களாவன கிளர்ச்சிச் செயற்பாடுகள் தொடரும் இடங்கள், இராணுவக் கட்டுப்பாட்டில் இல்லாத இடங்கள் விடுவிக்கப் படாததொரு பிரதேசத்திற்குள் புகுந்தபின், இராணுவம் அதை விடுவிக்கப்பட்ட பிரதேசமாகப் பிரகடனம் செய்யும். இந்நிலையில் இராணுவ நடவடிக்கையால் இடம்பெயருவோர், பயங்கரவாத வன்முறையால் இடம்பெயர்ந்தோர் என வரையறுக்கப்பட்டு அகதிகளாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றனர். அகதிகள் உலர் உணவுக்கு உரித்துடையவர்கள். கிழக்கில் இத்தகைய நிவாரணம் பெறும் பெருந்தொகையான அகதிகள் உள்ளனர்.

1993இன் முற்பகுதி தொடக்கம், அகதிகள் எண்ணிக்கையைக் குறைக்கும் முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டது. அதன் விளைவாக, நிவாரணப் பொதிக்கு உரித்துடையவர்களுக்குக்கூட அது மறுக்கப்பட்டது. இயல்புநிலை திரும்பி விட்டது என்று நிரூபிக்கவே இது செய்யப்பட்டது. ஒரு பிரதேசம் இயல்பு நிலையில் இருந்தால் அங்கே அகதிகள் இருப்பது முரண்பாடாக இருக்கும். இந்நிலைப்பாடு அவசர மீள்குடியமர்த்தல் நிகழ்ச்சிகளுக்கு வழிவகுத்தது. வேடர்கள் குடியிருக்கும் பிரதேசங்களுக்குள் விடுவிக்கும் செயற்பாடுகளின் கடைசிக் கட்டத்தில் இராணுவம் புகுந்தது. இவ்வேளைதான் அரசாங்கம் அகதிகளை மீளக்குடியமர்த்த முயற்சிசெய்துகொண்டிருந்தபடியால், வேடர்களை அகதிகளாக அங்கீகரிப்பதிலும் உதவி வழங்குவதிலும் தயக்கம் நிலவியது. முறைமையிழந்த அகதிக் கோரிக்கைச் சூழலில் வேடர் அகதிவரிசையில் கடைசியிற் இருந்தனர்.

இதன்விளைவாக, வேடர்களுக்கு அவர்களுடைய வழமையான தொழில் மறுக்கப்பட்டு, இராணுவ முகாமுக்கு அண்மையிலுள்ள கிராமத்தில் வாழ நிர்ப்பந்திக்கப்பட்ட போதும், உதவிபெற அருகதையுடையோராய் அவர்கள் கணிக்கப்படுவதில்லை. அதற்கு மேலாக, படையினரோடு வாழ நேருவதால், 'மீறல்கள்' நடைபெறுவதுண்டு. காணாமற் போவதும் இனந்தெரியாதோரால் (இது படையினரைக் குறிக்கும்) கொல்லப்படுவதும் நடைபெற்றதுண்டு. இச்சூழ் நிலையில் வேடர்கள் தாம் நலிவுற்ற நிலையில், பாதுகாப்பின்றி இருப்பதாக உணர் கின்றனர்.

தாம் காட்டிக்கொடுக்கப்பட்டதான உணர்வு இவர்களுக்குண்டு. கிழக்கிலுள்ள ஒவ்வொரு கிராமமும் நிவாரணத்துக்கு உரித்துடையதாயிருக்க, இராணுவமுகாம் சூழலில் வாழ்ந்தும் இவர்களுக்கு எந்த உதவியும் கிடைத்ததில்லை. எண்பத்தைந்து வயதான முதிய வேடர் ஒருவர் சொன்னார்.

> "முதியவர்களுக்கு வழங்கப்படும் நலனோம்பு உதவிகளை அதிகரிக்கும்படி அரசாங்கத்தைக் கோரியுள்ளோம். எமது கிராமத்துக்குக் குறிக்கப்பட்ட எண்ணிக்கையிலான கொடுப்பன வுகளே வழங்கமுடியும் என்று சொன்னார்கள். அதாவது, இன்னொருவருக்கு உதவி கிடைக்கவேண்டுமாயின், தற்பொழுது உதவிபெறும் ஒருவர் சாகும்வரை காத்திருக்க வேண்டும். பாருங்கள், ஒருவர் வாழ வேண்டுமாயின், இன்னொருவர் சாகவேண்டும். இதுதான் அரசாங்கத்தின் நியாயம்."

முடிவுரை

நான் முன்வைத்துள்ள இனத்துவ அடையாளம் பற்றிய பிரச்சினை ஸ்ரீலங்கா அரசாங்கத்துக்கும் தமிழ்சமூகத்தினருக்கும் வேடர்களுக்கும் இடையிலான அன்பு – பகை உறவின் விளைவு எனலாம். பலமான வேட்டுவ அடையாளமுள்ள சில வேடர்கிராமங்கள் முழுமையாக, மேலாண்மையுள்ள தமிழ்க் கிராமத்துக்குள் உள்வாங்கப்பட்டுள்ளன. வேறு சில கிராமங்களில், ஒன்றிணையும் விருப்பம் இருந்தும், வேண்டுமென்றோ தற்செயலாகவோ பாகுபாடு காட்டப்பட்டதால் அது கைகூடவில்லை. ஒருங்கிணைப்பு என்பது ஒற்றுமையான, ஒரு சீர்மைத்தான தமிழ்தேசத்தை முன்னிறுத்தும் தமிழ்தேசிய நிகழ்ச்சி நிரலின் வெளிப்பாடு.

இருந்தபோதும், வேட்டுவ அடையாளம் மேலாண்மைமிக்க, ஒருங்கிணைக்கும் தமிழ்பிரக்ஞையிலிருந்து, தரத்தால் வேறுபட்டது. தம்மோடு கலப்பு மணம் புரிந்த தமிழர்களைப் பொறுத்தவரை வேடர்கள் மனப்பாங்கு யாதெனில், தமக்குரிய அடையாளத்தைத் தேர்ந்தெடுக்கும் சுதந்திரம் அவர்களுக்குண்டு என்பதே. இது தமிழ்தேசியம் வேடர்மீது திணிக்கும் மேலாண்மை அழுத்தங்களுக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டது.

சில வேட்டுவக் கிராமங்களில் பிற்கூறிய இந்த உணர்வு முனைப்பாக உள்ளது. வேடர்களின் இன்றைய புரிதலின்படி வரலாற்றின் வெவ்வேறு கட்டங்களில், தாங்கள் பலியாகிவருவது மாற்றமின்றி நிகழ்ந்து வருகிறது என்கின்றனர். பலியாகி வருதல் பற்றிய எடுத்துரைப்புக்களின் வரலாற்றுத் தொடர்ச்சியின்மீதே என என்வாதம் கட்டியெழுப்பப்படுகிறது. முதலில் நாகரிக மயமாக்கல் படிமுறைக்கும், பிறகு தமிழ்த் தேசியத்துடனான ஒருங்கிணைப்புக்கும் பலியாகியுள்ள உணர்வே, வேடர் தமது அடையாளத்தை மீள முன்வைப்பதை விளக்கும். ஒருங்கிணைப்பு முயற்சியில் தோற்ற வேடர்கள் 'பலியாகும் நிலை' என்ற கருத்தியலுக்குள் புகலிடம் தேடியுள்ளனர். வேடர்களாய் இருப்பதால் இவ்வுணர்வு, தலையெடுக்கிறது. மறைமுகமாக இவ்வுணர்வு தமது அடையாளத்தை மீள முன்வைப்பதற்கு அவர்களுக்கு உதவியுள்ளது. அரசாங்கத் திடமிருந்தோ வேறு இனங்களிடமிருந்தோ, எந்தக் குறுக்கீடுமின்றி, தமது பாரம்பரிய வாழ்க்கைமுறையை அநுபவிக்க அனுமதிக்கப்படவேண்டும் என வேடர்களின் ஒரு பிரிவினர் இன்று கோருகின்றனர். காட்டைவிட்டு விலகிய மையே தமது உடனலம் மற்றும் உறையுள் அழிவதற்கும், தமது தெய்வங்கள், வாழ்க்கை முறை – யாவும் சீர்குலைவதற்கும் காரணம் எனக் கருதுகின்றனர்.

இருவருக்கே இடமில்லாத குடிசையில் நிர்ப்பந்தமாகக். குடியமர்த்தப்பட்டு முழுக் குடும்பங்களும் வாழ்கின்றன.

இக் கசப்புணர்வு வேடர்களிடையே கடந்தகாலம் குறித்த ஏக்கத்தை உண்டாக்கியுள்ளது. தாம் காட்டுக்குத் திரும்ப அனுமதிக்கப்படவேண்டும் என அவர்கள் கோரியுள்ளனர். ஆனால், படையினரால் சுற்றிவளைக்கப்பட்ட நிலையில், காட்டுக்குத் திரும்பிப்போவது குறித்த கோரிக்கை ஐயுறவோடுதான் நோக்கப்படும். எழுபது வயது தாண்டிய ஒரு வேடர் சொன்னார்:

> "ஒருவேளை நீங்கள் எங்களுக்க உதவக்கூடும். எங்களைச் 'சீர்திருத்த' எடுத்த முயற்சியால் நாங்கள் அழிக்கப்பட்டு விட்டோம். எங்கள் வாழ்க்கை அழிந்து போயிற்று. எங்கள் இளைஞர் கொன்று எரிக்கப்பட்டனர். எங்கள் பிள்ளைகளுக்கு உணவில்லை. அங்கவீன மான பிள்ளைகள் பிறக்கின்றனர். எமக்குத் தரும் இலவச அரிசியோடு அரசாங்கம் சிறிது நஞ்சு கலந்து தந்தால், நாங்கள் எல்லாரும் அதைச் சாப்பிட்டு, உறக்கத்திலேயே செத்துவிடலாம். எங்கள் எல்லோருக்கும் அமைதியான தீர்வை அது கொண்டுவரும். எவ்வளவு காலந்தான் உயிர் வாழ்வதற்குக் கையேந்துவது?"

தமிழ்தேசியம் என்ற கற்பனையில் மிதக்கும் வெவ்வேறு நபர்கள் வேடர்களுடைய அழிவைத் தடுக்க முயற்சி செய்யலாம்.

குறிப்பு

1. *பார்க்க: முகவுரை - ப்றௌ, வறுகே - இனம் சாதி தொடர்பான வகையீடு பற்றிய சிறப்பான கலந்துரையாடல் (ப்றௌ 1978).*

2. *இதற்குப்பின் ஜி.எஸ். என இது உசாவப்படும்.*

3. *அழுத்தம் என்னுடையது.*

உசாத்துணை

1. Brow James.
1978. Vedda Villages of Anuradhapura District: The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka, Seattle: University of Washington Press.

Clifford James and George Marcus,
1986. Writing Culture, Berkeley: University of California Press.

Comaroff John and Jean Comaroff,
1992. "The Colonization of Consciousness" in Ethnography and the Historical Imagination, Boulder Co: Westview Press.

. Dart Anderson,
1985. Ethnic Identity and Marginality Among the Coast Veddas of Sri Lanka. Unpublished Ph. D. dissertation, San Diego: University of California.

5. Dreyfus H.L. and Paul Rabinow, Michel Foucault:
1985. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago: The University of Chicago Press.

6. Feldman Allen.
1990. Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland, Chicago: The University of Chicago Press.

7. Foucault Michel.
1979. Discipline and Punish: The Birth of the Prison, Translated by Allen Sheridan, New York: Vintage.

8. Fox Richard
1985. The Lions of the Punjab, Culture in the Making, Berkeley. University of California Press.

9. Kapferer Bruce.
1988. Legends of People. Myths of State. Washington D. C.: The Smithsonian Institution Press.

10. Mazrui Ali,
1975. "Ethnic Stratification and the Military Agrarian Complex: the Ugandan Case," in Ethnicity: Theory and Experience. (Eds.) Glazer and Moynihan, Cambridge: Cambridge University Press.

11. Obeyesekere Gananath
1984. The Cult of the Goddess Pattini, Chicago, University of Chicago Press.

12. Seligman Charles .S and Brenda Seligman.
1911. The Veddas, Cambridge : Cambridge University Press.

13. Sivanandan. A
1984. "Sri Lanka: Racism and the Political Underdevelopment." in Race and Class.

14. Smith Anthony

1981. The Ethnic Revival, Cambridge: Cambridge University Press.

15. Srinivas . M. N

1989 "The Cohesive Role of Sanskritization" in The Cohesive Role of Sanskritization and Other Essays. Bombay: Oxford University Press.

16. Wijesekere Nandadeva

1964. Veddas in Iransition, Colombo: M. D. Gunasena Ltd.

is.

Role of
s.

இலங்கையில் தமிழ் சமுதாயத்தின் பண்பாடு மற்றும் மொழிபற்றிய உணர்வு நிலை

க.கைலாசபதி
தமிழாக்கம்: சு.ஜீவசுதன்

இலங்கையின் தமிழ் சமுதாயத்தின் பண்பாடு மற்றும் மொழி உணர்வு நிலையின் வளர்ச்சி பற்றி விபரிக்கும்போது, மொழி மற்றும் பண்பாடு என்பவற்றின் மீது சமூக, பொருளாதார, அரசியல் முதலான காரணிகளின் கடுஞ்சிக்கலான ஊடாட்டம் பற்றி உண்மையாகவே நான் விழிப்பாக இருப்பதுடன், சிக்கலான இவ் அடித்தளங்களில் இருந்து இவ்வாறான உணர்வு நிலைகள் தோன்றுகின்றன என்பது பற்றியும் பார்க்கிறேன். எவ்வாறாயினும் இந்த நிகழ்வில் எனது கட்டுரையின் நோக்க எல்லையை வெளிப்படையாக எல்லோரும் அறிந்த பண்பாடு, மொழி பற்றிய விடயங்களுடன் மட்டுப்படுத்துவதற்குத் தீர்மானிக் கின்றேன். வரலாற்று ரீதியாகப் பேசும்போது மீண்டும் அறியப்பட்டதென்பது 'இலங்கையில் தமிழ்சமுதாயத்திற் பண்பாடு மற்றும் மொழிஉணர்வுநிலை' என்பது இந்தியாவில் ஏற்படும் பொதுவான மாற்றங்களால் குறிப்பாகத் தமிழ் நாட்டில் ஏற்படும் மாற்றங்களினாற் செல்வாக்குப்பெற்று (மாற்றமடைந்து வந்திருப்ப தென்பதாகும்). தொன்மையான காலங்களிலிருந்தே இந்தியாவில் ஏற்படும் நிகழ்வுகளும், மாற்றங்களும் இலங்கையின் பண்பாட்டுச் செயன் முறைகளை வடிவமைப்பதில் முக்கியமான வகிபங்குடையன என்பது உண்மையானதோர் விடயமாகும். தமிழர்களைப் பொறுத்தவரையில் இந்தியாவிற் கடந்த நூற்றாண்டுகளில் இடம்பெற்ற முக்கியமான நிகழ்வுகள் அவர்களின்மீது ஒரு தெளிவான தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியுள்ளது. இது அரசியல்ரீதியாகவும், மிக அதிகமான அளவிற் பண்பாட்டு ரீதியாகவும் ஏற்பட்டுள்ளது. ஆரியசமாஜம், பிரம்ம சமாஜம் மற்றும் இராமகிருஷ்ண மிஷன், இந்தியத் தேசியக் காங்கிரசின் உருவாக்கம்(1885), வங்காள தேசத்தில் ஏற்பட்ட மறுமலர்ச்சி, சுதேசிய இயக்கம் (1906 – 1915) போன்ற நவ–இந்து இயக்கங்கள் என்பவற்றோடு திராவிடத் தேசியத்தைச் செழுமைப்படுத்தும் நோக்கில் தென்இந்தியாவின் பல்வேறுபட்ட பிராந்தியங்களில் எழுந்த இயக்கங்கள், மொழியினடிப்படையில் அரசமைப்பதற் காக எழுந்த போராட்டங்கள் என்பன இலங்கைத் தமிழர்களின் பண்பாட்டு, மொழிஉணர்வு நிலைக்குப் பங்களித்த சில அதிமுக்கியமான நிகழ்வுகளாகும்.

இருந்தபோதும் இலங்கையில் நூற்றாண்டு காலமாக வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் இலங்கைத் தமிழர்களிற்கும், இந்தியாவிலிருந்து பெருந் தோட்டச் செய்கை முழுவீச்சுடன் நடந்த காலப்பகுதியில் இங்குவந்த இந்திய வம்சாவழித் தமிழர்களுக்குமிடையில் ஏற்றுக்கொள்ளப்படக்கூடிய சமூக, பண்பாட்டு வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. இவர்கள் இரு பகுதியினரும் பொதுவான இயல்புகளைப் பண்பாடு மற்றும் ஆன்மீக அறிவூட்டல் தளங்களில் வெவ்வேறுபட்ட அளவுகளிற் பகிர்ந்துள்ளனர். மொழி, சமயம், தொன்மம் மற்றும் வரலாறு போன்றன இவ்வியல்பு நீடிப்பதற்குரிய பங்களிப்பைச் சந்தேகமற வழங்கியுள்ளன. மேலும் சராசரித் தமிழர்களின் உணர்வுநிலையில் இவை ஆழமாகப் பதிந்துமுள்ளன. தனிப்பட்ட ஆளுமைகளின் செல்வாக்கும் இவ் இடத்திற் கவனத்திலெடுக்கப்பட வேண்டியுள்ளது. அதாவது சுவாமி விவேகானந்தர் (1863–1902)[1], மகாத்மாகாந்தி (1869–1948) முதலியோர் இலங்கைக்கு விஜயம் செய்ததுடன், குறிப்பாக யாழ்ப்பாணத்தில் அவர்கள் பெரும் வரவேற்பைப்பெற்றனர். அத்துடன் கலாயோகி ஆனந்தக்குமாரசாமி அவர்கள், ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட தடவை யாழ்ப்பாணத்திற்கு வருகைதந்திருந்தார். (விசேடமாகக் கலாயோகி ஆனந்தக்குமாரசாமி 1906ஆம் ஆண்டு யாழ் இந்துக் கல்லூரியில் நிகழ்த்திய உரைபற்றிக் குறிப்பிடவேண்டும். இதில் தனது தமிழ் மூதாதையர் மரபு பற்றியும், தமிழ்மொழிபற்றியும் பெருமையுடன் உரையாற்றி யிருந்ததுடன்[2] 'கீழைத்தேயப் பாரம்பரியங்கள் மற்றும் தேசிய இலட்சியங்கள்' முதலியவை பாதுகாக்கப்பட வேண்டியதன் தேவையையும் வலியுறுத்தியிருந்தார் (விவேகானந்தர் மற்றும் குமாரசுவாமி என்போரது உரை உடனடியாகவே[3] தமிழில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டு வெளியிடப்பட்டன).

பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டவிடயம் என்னவெனில், "அதிகமான ஆசிய நாடுகளிற் சமய விழிப்புணர்ச்சியினாலேயே அவர்களின் அரசியல் தேசியவாதம் முன்னிலைப்படுத்தப்பட்டது" என்பதாகும். இச் செயற்பாடானது கிறிஸ்தவ மிஷனறியின் செயற்பாடுகளுக்குரிய பதில் நடவடிக்கையாவே அமைந்திருந்தது. இந்தக் கருத்து மேலதிகமாக விரித்துரைக்கப்பட வேண்டிய தில்லை. எவ்வாறாயினும் சுட்டிக்காட்டப்படவேண்டிய மேற்படி சமய எழுச்சி யானது மேலெழுந்தவாரியானதாகவும் (ஆழமற்றதாகவும்), இரட்டைத் தன்மை கொண்டதாகவும் இருந்துள்ளது என்பதாகும். கிறிஸ்தவ நிறுவனங்களின் மதமாற்ற நடவடிக்கைகளிற்கு எதிராக இங்கிருந்த தொன்மைச் சமயங்கள் இருவேறுபட்ட வழிகளில் எதிர் நடவடிக்கைகளைக் காட்டின. ஒரு பகுதியினர் பாரம்பரிய மதங்களில் சீர்திருத்தங்கள் கொண்டுவரப்படவேண்டும் என்றும்,

இதற்காகக் கிறிஸ்தவ நிறுவனங்களின் சில நிலைப்பாடுகளை அனுசரித்துப் போக (சேர்த்துக் கொள்ள) வேண்டுமெனவும் கருதினர். இவ்வாறான கருத்து ஆங்கிலக் கல்வி கற்ற மேலைமயமாக்கலுக்குள்ளாக்கப்பட்ட நடுத்தர வகுப்பினரிடையே ஒலித்தது. மற்றைய பிரிவினர் முக்கியமாகச் சமயப் புத்தெழுச்சி ஆதரவாளர்களாக இருந்ததுடன், பாரம்பரிய நம்பிக்கைகள், வழக்காறுகள் என்பவற்றைக் கைக்கொள்ளவேண்டுமெனவும் வாதிட்டனர். இது உண்மையில் வாதத்திற்குரியதாகவும், சரியானதாகவும் இருந்தது. அதாவது, இந்த இரண்டு போக்குகளும் வேறு எங்கும் காணக்கிடைக்காததொன்றாகவும், வேறுபாடுகள் யதார்த்தத்திலும் பார்க்க அதிகமாக வெளிப்படையாகவே அமைந்ததொன்றாக இருந்தது. சீர்திருத்தவாதிகள், புத்தெழுச்சிவாதிகள் இருவருமே உயர் இந்துச் சாதிகளில் இருந்து வந்தவர்கள்.[4] ஆனால் இதில் முதலாவது பிரிவினர் ஆங்கிலக் கல்வியைக் கற்றதோடு மட்டுமன்றி, தமது வாழ்வாதாரத்துக்காவும் சமூக அந்தஸ்தினைப் பெற்றுக்கொள்வதற்காகவும் அதனைப் பயன்படுத்து பவர்களாகவும் அமைய, இரண்டாவது பிரிவினர் அடிப்படையிற் பாரம்பரியமான கல்வியைப் பெற்றவர்களாகவும், தாய்மொழியைத் தமது வாழ்வாதாரத்துக்கும், சமூகத் தொடர்பாடலுக்கும் பயன்படுத்துபவர்களாவும் உள்ளனர். இதிலிருந்து "சமய ரீதியான எழுச்சியுடன் தொடர்புபட்ட நடவடிக்கைகளானவை இரண்டு மட்டங்கள் அல்லது தளங்களில் இடம்பெறலாம்" என ஒருவர் இன்னுமொரு கருதுகோளை உருவாக்கிக்கொள்ளலாம்.

சீர்திருத்தவாதிகள் அவர்களின் அகன்ற நோக்கினாலும், பாரம்பரியமல்லாத கலாசாரத்தின்மீதான உயர்ந்த அனுபவத்தாலும், அவர்களுடைய சமூகத்தில் அவர்களுக்கிருந்த உயர்ந்த நிலைமையாலும், அவர்களால் தாராளமான (சுதந்திரமான) இசைந்துபோகக்கூடிய ஒரு தீர்மானத்தை எடுக்கக் கூடிய சார்பான நிலை காணப்பட்டது. அத்துடன்பலர் ஆங்கிலத்திலும் எழுதினர். சேர்.முத்துக்குமாரசாமி, சேர்.பொன்.இராமநாதன் மற்றும் சேர்.பொன். அருணாசலம் முதலியோரின் படைப்புக்களை ஒப்பிட்டு இதனை ஒருவர் விளங்கிக் கொள்ளலாம். இவர்கள் அனைவரும் இந்து சமயத்திலும், இந்திய தத்துவத்திலும் மிகுந்த ஆர்வம் கொண்டிருந்ததுடன் ஆங்கிலத்திலும் எழுதிவந்தனர். தமிழில் இருந்து ஆங்கிலத்திற்கு இது தொடர்பான விடயங்களை மொழிமாற்றம் செய்தனர். இவ்வாறு செய்வதற்கு அவர்களது எண்ணத்தில் ஒரு குறிப்பிட்ட இலக்குக் குழுக்கள் இருந்ததுடன், அக்குழுக்களுக்குத் தமது பாரம்பரியத்தின் தொன்மை மற்றும் உயர்ச்சி தொடர்பாக நிரூபிக்கவேண்டியதாகவும் இருந்தது.

இதற்குமாறாகத் தமது தாய்மொழியில் ஆழ்ந்த, அகன்ற அறிவுப் புலமை வாய்ந்த சமயப் புத்தெழுச்சிவாதிகள் அம்மொழியிலேயே எழுதினர். இவர்களின் கேட்போராக உள்ளூர்ப் புலமையாளர்கள் காணப்பட்டதுடன், இவர்கள் செல்வக் கையிருப்புடையவர்களாகவும், பொதுவாக நில உரிமையாளர்களாவும் இருந்தனர். இன்னொருவகையில் இதைக் கூறுவதானாற் சமய எழுச்சி, ஆதரவு என்பது பெரிய அளவில் தேசியமட்டத்திலும், உள்ளூர் மட்டத்திலும் சமயத்தைப் பின்பற்றுவோர், ஏற்றுக்கொள்வோர்போன்ற இரு நிலையுடையோரிடமும் காணப்பட்டன. ஒருவர் இந்த மக்களை விபரிப்பதற்கு 'உயர் குடியினர்' (elites)[5] எனும் பதத்தைப் பயன்படுத்தினால், உள்ளூர் மற்றும் தேசிய உயர் குடியினர் என்ற பிரிவினருக்கிடையே ஒரு வேறுபாட்டை ஏற்படுத்திப் பார்க்கலாம். இவ் வேறுபாட்டை நாம் ஒருபோதும் ஒதுக்கித்தள்ளிவிட முடியாதென்பதுடன் எமது பகுப்பாய்வுக்காக இணைத்துக்கொள்ளமுடியும்.

இந்துக்களிடையேயான சமயப் புத்தெழுச்சியானது ஆறமுக நாவலரின் (1822–1879) முன்மாதிரியான முயற்சியினாற் பரந்துபட்டிருந்தது. இலங்கையில் தமிழர்களுக்கிடையில் அவர்களின் ஆன்மீகத் தொன்மை பற்றிய உணர்வைச் சுடர்விட்டு எரியூட்டுவதற்கு ஆறுமுகநாவலர் எடுத்த முக்கியமான, பண்புத்திறம் வாய்ந்த பாத்திரம் பற்றி விரிவாக விபரிப்பதற்குரிய இடம் இதுவல்ல. ஆறுமுகநாவலர், வடஇந்தியாவில் ஆரிய சமாஜத்தைத் தோற்றுவித்த (1824–1883) தயானந்த சரஸ்வதியுடன் பலவழிகளில் ஒப்பிடப்படக்கூடியவர். தயானந்த சரஸ்வதி வேத ஆகமத்திற்காக வட இந்தியாவில் என்ன செய்தாரோ, அது போலவே தென் இந்திய – இலங்கைச் சைவ ஆகம நம்பிக்கைக்கு நாவலர் வேண்டியவற்றைச் செய்திருந்தார். தமிழ் உரைநடையின் போற்றத்தகு தந்தையாகவும், பொதுப்பிரசங்கங்களை உருவாக்கியவராகவும், ஆரம்ப, இடைநிலைப் பாடசாலை மாணவர்களுக்கான புத்தகங்களைத் தமிழில் எழுதி வெளியிட்ட கிறிஸ்தவரல்லாத முதல் நபராகவும், நூல் விமர்சன முன்னோடியாகவும், இலக்கணத்திற் புதுமைகளைப் புகுத்துபவராகவும், சைவப் பாடசாலைகளின் ஸ்தாபகராகவும் இருந்ததுடன், தனது வாழ்நாளில் அவர் தடைகளைத் தாண்டி, இந்து – தமிழ் உலகில் ஒரு விஸ்வரூபமாக இருந்தார். தனது ஆழமான அறிவினால் வணக்கத்துக்குரிய பீற்றர் பேர்சிவல் பாதிரியாருக்கு உதவியளித்து, பைபிளின் தமிழ் ஆக்கத்தினை வெளிக்கொணர்ந்தார். கிறிஸ்தவ மிஷனரிமார் இந்துக் கடவுளர்களையும், சமய நூல்களையும் விமர்சித்து நகைக்கத்தக்க வகையிற் சமயக் கட்டுரைகளை வெளியிட்டபோது, நாவலர் அதற்கான எதிர்த்தாக்குதல்களைத் தொடுத்தார்.[6] இவர் இவ்வாறான

கேலிக்கட்டுரைகளுக்கு எதிராகக் காரசாரமான கண்டன அறிக்கைகளை விடுத்ததோடு, இந்து சமயத்திலிருந்து கிறிஸ்தவத்திற்கு மதம் மாற்றப்பட்டவர்களை மீண்டும் இந்து சமயத்திற்குக் கொண்டு வருவதற்கும் இயக்கமொன்றைத் தொடங்கினார் (இங்கு மீண்டும் நாவலர் மற்றும் தயானந்த சரஸ்வதி இருவருக்குமிடையே ஒரு சமாந்தரப் போக்கை ஒருவர் 'சுத்தி' என்ற செயற்பாட்டின் மூலம் கண்டுகொள்ள முடியும். அதாவது 'சுத்தி' என்ற இக் கோட்பாடானது 'மீள மதமாற்றம் அல்லது மீள் நன்னிலைப்படுத்தல்' என்ற தயானந்த சரஸ்வதியின் செயன்முறைக்கு ஒப்பான நாவலரின் கோட்பாட்டிற்குச் சமாந்தரமாக வருகின்றது. தயானந்த சரஸ்வதியின் இச் செயற்பாடானது, இந்து சமயத்திலே ஏற்பட்ட பிளவுகளை நீக்கி வலுப்படுத்த உதவியது). சமய விவாத உரைகளை எழுதுபவராக இருந்த நாவலருக்குச் சமதையானவர்கள் வெகு சிலரே இருந்துள்ளனர். நாவலர் அனைத்துச் சீடர்களாலும் இந்த விடயத்திற் பின்பற்றப் பட்டார். இவர்களிற் குறிப்பிடத்தக்கவர்களாக சிவசங்கர பண்டிதர் (1829–1891) செந்திநாத ஐயர் (1848–1924) மற்றும் த.கதிரவேற்பிள்ளை (1874–1907) போன்றோர் உள்ளனர். நாவலரின் இவ்வாறான செயற்பாடுகள் சைவபரிபாலன சபை (சைவத்தைப் பாதுகாப்பதற்கான சபை) என்பதை நிறுவுவதற்குக் காரணமாக அமைந்தது. மேலும் 1890 இல் யாழ்ப்பாணம் இந்து உயர் பாடசாலை நிறுவப்பட்டதோடு, பின்னாளில் யாழ் இந்துக் கல்லூரி என அது மீளப் பெயரிடப்பட்டது. இந்து சாதனம் எனும் ஏட்டின் ஆசிரியர் தலையங்கம் இவ்விடயம் பற்றித் தெளிவுபடுத்துகிறது.

> "இந்துக்களால், இந்துக்களுக்காகப் பாடசாலை ஒன்றை அமைப்பதற்கான சிந்தனையானது முப்பது வருடங்களிற்கு முன்னரே ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுக நாவலர் மூலமாக உருப்பெற்றது. சைவசமயப் புலங்கள் மற்றும் சைவ இலக்கியங்களிலும் இவரின் பணிகள் குறிப்பிடக் கூடியனவாகவுள்ள அதேவேளை , யாழ்ப்பாண வரலாற்றில் ஒரு திருப்புமுனையை ஏற்படுத்தியவராகவும், நாவலர் காணப்படுகிறார். நாம் இதில் வருத்தத்துடன் சுட்டிக்காட்ட வேண்டிய விடயம் என்பது எமது தேசிய குண இயல்புகளின் வெளிப்பாடுகளில் ஒன்றாக ஒத்துழையாமை என்பது இருந்துள்ளது என்பதாகும். மேற்படி காரணங்கள் வெஸ்லியன் மிஷனறிகளின் எதிர்ச் செயற்பாடுகளுமே நாவலர் பாடசாலை அமைத்தும் அரச நிதி நல்குகை பெறுவதற்குரிய பதிவை மேற்கொள்ளவும் தடையாகவிருந்தது. ஆனால், சைவ பரிபாலன சபை நாவலரின் எண்ணக் கிடக்கைக்குச் செயல் வடிவம் கொடுத்து 1880 இல் யாழ்ப்பாணம் இந்துக் கல்லூரியை உருவாக்கியது (இந்துசாதனம், யூலை 1899).

நாவலரது மிக உன்னதமான வகிபாகம் என்பது தனியே சமய மற்றும் கல்வி நடவடிக்கைகளுடன் மட்டும் மட்டுப்படுத்தப்பட்டிருக்கவில்லை. இவை இணையற்றனவாகவும், தூரநோக்குள்ளவையாகவும் காணப்பட்டன என்பதிற் சந்தேகமில்லை. நாவலர் காலத்தில் வாழ்ந்த மற்றைய சமயச் சீர்திருத்த வாதிகளின் நோக்கு நிலைக்கு அப்பால் இவரது சமூக நோக்குநிலை விரிவடைந்திருந்தது. நாவலர் தனது காலத்திலிருந்த அரசாங்க அதிபரான டபிள்யூ.சி.துவைனம் அவர்களின் செயற்பாடுகளுக்கு எதிராகத் தனது தொடர்ச்சியான, தயக்கமின்றிய எதிர்ச் செயற்பாடுகளை முன்வைத்தார். இவர் 1876இல் நிலவிய கொடிய பஞ்சத்தினால் வருந்திய மக்களுக்கு உணவை வழங்குவதற்குரிய நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டார். இவரே யாழ்ப்பாணம் மற்றும் மட்டக்களப்பு பிரதேசங்களில் வர்த்தக, விவசாய சங்கத்தை ஸ்தாபிப்பதற்குப் பின்புலச் சக்தியாக இருந்தார். இச்சங்கத்தின் அடிப்படை நோக்கமென்பது திருகோணமலையில் விவசாயத்தை விருத்தி செய்வதாக விருந்தது. இவரது மரணத்திற்கு முன்பு 1879 இல் பி.இராமநாதனை இலங்கைச் சட்டவாக்கக் கழகத்திற்குரிய தமிழ்பிரதிநிதியாகத் தேர்ந்தெடுப்பதற்குரிய முன்னேற்பாடுகளைச் செய்தார். மே மாதம் 1879 இல் இதற்கான வெற்றிடமானது சேர்.எம்.குமாரசாமியின் இறப்பினால் ஏற்படுத்தப்பட்டது. யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள பிரபல ஆளுமைகளை அதாவது வர்த்தகர்கள், பிரசித்த நொத்தாரிசுமார், எந்திரிமார், கிராமத் தலைவர்கள், உடையார்மார் மற்றும் துணைமாவட்ட நீதிபதி என்போரை ஒன்றுகூட்டி, கவர்னருக்கு (சேர்.ஜேம்ஸ்.ஆர்.லோங்டன் கே.சி.எம்.ஜி) பி.இராமநாதன் இலங்கைச் சட்ட சபைக்கான தமிழ்சமுதாயத்தின் பிரதிநிதியாக நியமிக்கப்பட வேண்டுமென வலியுறுத்தி அனுப்புவதற்காக ஒரு வேண்டுகோளை வரைந்தார். இராமநாதன் செயலூக்கமுள்ள அரசியலில் நுழைவதற்கரிய சூழ்நிலையை நாவலர் உருவாக்கியதுடன் பொதுவாழ்வில், ஒரு உயர்வான நிலைக்கு வருவதற்கும் நாவலரே காரணமாக இருந்தார். சமுதாயத்திற்கு முக்கியமானதும், சமூக – அரசியல் மற்றும் சமயத்துறைகளைக் கலப்பதற்குமான நடைமுறைச் செயற்பாடுகளைத் தனது சமய ஆர்வங்களுடன் இணைக்க நாவலரால் இயலுமாகவிருந்தது. இது தமிழர்களிடையே தொடர்ச்சியானதொரு சமயவிழிப்புணர்வு நிலவுவதற்குப் பெரும் பங்காற்றியது.

ஆனால், இதற்கு இன்னுமொரு முக்கியத்துவமும் உண்டு. நாவலர் அனேகமான வருடங்கள் சென்னையில் தங்கியிருந்து விரிவுரைகள் மற்றும் வெளியீடுகள் செய்தமையை நினைவிற் கொள்ளப்படலாம். ஆனால் ஏனையவர்க ளாக சி.டபிள்யூ.தாமோதரம்பிள்ளை (1832–1901) வி.கனகசபைப்பிள்ளை (1855–

1906) ரி.செல்லப்பாப்பிள்ளை, ரி.எ.ராஜரத்தினம் பிள்ளை, ரி.ரி.கனகசுந்தரம் பிள்ளை (1862–1922) ரி.சரவணமுத்துப்பிள்ளை, சபாபதி நாவலர் (1843–1903), எ.முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை (1858–1917) என்.கதிரவேற்பிள்ளை (1874 – 1907) போன்றோர். இந்திய அரசாங்கத்திற் பதவிகளை வகித்தபடி, தென்னிந்தியாவில் தமது வாழ்வைக் கழித்ததுடன், அவர்களின் வெளியீடுகளை அர்ப்பணிப்பு உணர்வுடன் பின்நாட்களில் வெளிவரச் செய்தனர். இவர்கள் அடிக்கடி யாழ்ப்பாணத்திற்கு வருகைதந்ததுடன், தமது கிராமங்களிற் பாடசாலைகளைத் தோற்றுவித்ததுடன், ஏனையோருக்குச் சென்னையில் வேலைவாய்ப்புப் பெறுவதற்கான ஒழுங்குகளையுஞ் செய்தனர். இவ்வாறான யாழ்ப்பாணத்திற்கும், சென்னைக்குமான தொடர்புகள் சற்றுப் புதிதாக இருந்தன. இவ் இரு பிராந்தியங்களிற்குமான தொடர்பு என்பது பொதுவான மொழி பேசுபவர்களாலும், பொதுவான பண்பாட்டுப் பாரம்பரியங்களை ஆதரிப்பவர்களாலும் நிரப்பப்பட்டிருந்தது. ஆனால் முன்னைய தொடர்புகளானவை அவ்வப்போது ஏற்பட்டவையாகவும், அதிககால இடைவெளியிலும், அளவிற் குறைந்தனவாகவும் இருந்துள்ளன. பெரும்பாலும் புலமையாளர்கள், புலவர்கள் போன்றோரைவிட வர்த்தகர்கள், படைவீரர்கள், வேறு முயற்சியாளர்களே அதிகமாக இருந்தனர். பிரித்தானிய ஆட்சியின்கீழ் இந்தியாவிற்குப் பயணம் செய்வது இலகுவாக இருந்ததுடன் இவ்வாறான தன்மை பழைய பிணைப்புக்களைப் புதுப்பிக்க மட்டுமன்றி, புதிய வரவுளையும் ஏற்படுத்தவும் உதவியது, இந்தப் புதிய உறவுகள் பண்புத்தரத்தில் வேறுபட்டதாகவும் இருந்தது. இத்தொடர்பால் வாழ்வாலும், தொழில் புரிவதனூடாகவும் தம்மளவிற் பாரிய மாற்றங்களைத் தமிழர்கள் உணர்ந்து கொண்டிருந்தனர். இவ்வாறான புலமையாளர்கள் தம்மைத் தமிழ் பண்பாட்டின் முதன்மை நீரோட்டத்தின் முக்கியமான பகுதியாகக் கருதியதோடு, தாம்பெற்றவற்றிற்கேற்பத் தமது பண்பாட்டிற்கான பங்களிப்பையும் செய்தனர். உண்மையில் நாவலர் காலத்திலும், அவரது மறைவுக்குப் பின்னான ஏறத்தாழ மூன்று தசாப்த காலங்களிலும் சென்னை இலக்கியந் சூழலில் 'யாழ்ப்பாணக் குழுமமே ஆதிக்கம்' செலுத்தியது. காலஞ்சென்ற எ.வி.சுப்பிரமணியஐயர் (1900 – 1976) என்பவர் 'கடந்த 19ஆம் நூற்றாண்டின் (இறுதிக் கால்நூற்றாண்டின்) உயர்ந்த தமிழ்புலமையாளர்களில் சி.வை.தாமோதரம்பிள்ளை முதன்மை யானவர்' என்கிறார்.

> "இவர் தமிழ்புலமையாளர் கூட்டணியில் ஒருவராகவுள்ளார். இதற்கு அடுத்ததாக முக்கியத்துவம் பெறுபவர் ஆறுமுகநாவலர் மட்டுமே; இவர் சி.வை.தாமோதரம்பிள்ளையின்மீதும், அவரது இலக்கியப்

படைப்புகள் மீதும் கணிப்பிடத்தக்க செல்வாக்கினை அவர் கொண்டிருந்தார்" (சுப்பிரமணிய ஐயர் 1970 : 87).

சி.டபிள்யூ. தாமோதரம்பிள்ளையின் 150 வது வருட பிறந்தநாள் நினைவு இவ்வாண்டு வருகிறது. எனவே கடந்த காலத்தில் அவர் தொடர்பான சில விடயங்கள் பற்றிச் சொல்லலாம். பல்வேறுபட்ட காரணிகளால் அவற்றில் எதிர்பாராமல் அல்லது தற்செயலாக நிகழ்ந்தவையாகவும், சில உள்ளார்ந்த வரலாற்றைக் கொண்டனவாகவும் உள்ளன. தமிழ் மறுமலர்ச்சியின் முன்னணிப் படையாக யாழ்ப்பாணம் இருந்துள்ளது (கைலாசபதி 1981:81–87). கடந்த நூற்றாண்டுகளின் இருபதுகளில் மிக உயர்ந்தளவான கல்வியை வழங்கிய மதபோதனைக் கூடங்களின் உருவாக்கத்தை யாழ்ப்பாணம் பார்த்திருக்கிறது. யாழ்ப்பாணத்தில் 1824 இலிருந்து பற்றிக்கோட்டா மறை இல்லம் (Batticotta Seminary) மற்றும் வெஸ்லியன் மறை இல்லம் (Wesleyan Seminary) என்பவற்றின் விசேடமாகப் பேர்சிவலின் தலைமையின்கீழ் இலங்கையருக்குப் பொதுவாகவும், யாழ்ப்பாணத் தமிழர்களுக்குச் சிறப்பாகவும் கல்வி வழங்கியது. இந்தக் காலத்தில் தென்இந்தியாவிலும், இலங்கையிலும் இவ்வாறான கல்வி வேறுபட்டும், தனிச் சிறப்பியல்புகள் கொண்டும் இருந்தன என்பதனால் இது ஓர் ஆச்சரியப்படத்தக்கவிடயம் அல்ல. நடுநிலைமையும் புலமையும் வாய்ந்த இலங்கை யின் காலனியச் செயலர் சேர்.எமர்சன் ரென்னெனரின் இலங்கையிற் கிறிஸ்தவம் (1850) எனும் நூலில் இது தொடர்பான தனது அவதானத்தைப் பின்வருமாறு கூறியுள்ளார். அவர் மேற்கூறிய இரண்டு மறை இல்லத்திற்கும் 1848இல் வருகை தந்திருந்தார்.

> "மாணவர்களால் வெளிப்படுத்தப்பட்ட அறிவு பிரமிப்பூட்டுவதாக இருந்தது. நான் இவ்வாறு கூறுவது அளவுக்கதிகமான புகழ்பாடுதல் அல்ல. கற்கைநெறி விளக்கமளிக்கப்படும் விதம், தொடர்பாடல் முறைமையின் வெற்றி என்பவற்றைப் பார்க்கும்போது பற்றிக் கோட்டாக் கல்வி நிறுவனமானது, அநேக ஐரோப்பியப் பல்கலைக் கழகங்களுக்கு நிகர் நிலையிலானது எனலாம்" (ரெனன்ற் 1850).

மும்பை, கல்கத்தா மற்றும் சென்னைப் பல்கலைக்கழகங்கள் 1857இல் தோற்றுவிக்கப்பட்டன. இக் கற்கை நிறுவனங்கள் இதற்கு மூன்று தசாப்த காலங்களின்பின் நிறுவப்பட்டன. இச் சூழ்நிலையிற் சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் முதற் கலைமாணிப் பரீட்சையில் (1857) பற்றிகோட்டா மறை யில்லத்தில் இரு மாணவர்களான சி.வை.தாமோதரம்பிள்ளை மற்றும் கரோல்

விசுவநாதபிள்ளை (1820–1880) போன்றோர் முதற்பட்டதாரிகளாக மேலதிக தயார்ப்படுத்தலின்றி இடம் பிடிப்பதற்கு வசதியாக அமைந்தது. தாமோதரம் பிள்ளையும் ஏனையோரும் யாழ்ப்பாணத்திற்பெற்ற கல்வி என்பது விஞ்ஞான பூர்வமானதாகவும், தத்துவப்பண்பு வாய்ந்ததாகவும் இருந்ததுடன், ஒரு பரந்த வீச்செல்லையை உள்ளடக்கிய பாடங்களில் விசாரணை மேற்கொள்ளவும், புதிய விடயங்கள் பற்றித் தொடர்ந்தறியவும் அவர்களுக்கு அடித்தளமானதாகவும் இருந்தது. வரலாறுபற்றிய உணர்வு, விசாரணையின் சாரம் என்பன சி.வை.தாமோதரம்பிள்ளையின் முன்னோடி முயற்சியான தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றைக் கால வகைப்படுத்தல், உரைநடை விமர்சனம் என்பவற்றுக்குக் கால்கோளாக அமைந்ததுடன். உரைநடை விமர்சனத்திற்கும் புது வழி காண்பவராகவும், அவரைக் காட்டுவதற்கு உதவிற்று. இலக்கிய வரலாற்றைக் கால வகைப்படுத்தல் மற்றும் உநைடை விமர்சனம் என்பவை தொடர்பாக சி.வை.தாமோரம்பிள்ளை மேலைத்தேய முறையியலின் செல்வாக்கிற்கு நிச்சயம் உட்பட்டிருக்கவேண்டும். அவரது சேக்ஸ்பியரது பல்வேறு பனுவல்கள் மீதான முழு அளவிலான கவனக்குவிவு சார்ந்த உய்த்துணர்வுகள், அவரது பிரதானமான மயக்கமாக இருந்ததுடன் பனுவலது வரிகளை, பக்கங்களின் மேலிருந்து அடிவரை அது சார்ந்த எண்ணிறந்த அனுமானங்கள் – ஊகங்கள் ஆகியவற்றைச் செவ்வியல் தமிழ் பனுவல்களின் அருகில்வைத்து ஆழமாகச் சிந்திக்க வைத்துள்ளது. தமிழ் உரைப் புலமையாளர் இவர், தமது விமர்சனத் துறையில் கைக்கொள்ளப்பட்ட உயர்தரக் கோட்பாட்டு ரீதியான, எண்ணக்கருவரை யறைகள்பற்றி வியக்கும் தன்மையுடையவர்களாக உள்ளனர். நான் இதற்கு மேலும் 'சி.வை.தாமோதரம் பிள்ளைக்குப் பின் இரண்டுக்கு மேற்படாத நபர்களே இவரது இம்மியும் வழுவாத முறையியலை உண்மையிலே மேம்படுத்தியுள்ளனர்' எனக் கூறுவேன். உ.வே.சுவாமிநாத ஐயருடைய (1852–1942) பழமையான விளக்கவுரை நூல்தொகுப்புக்களை மாணவர்களுக்கு முழு உதவியாக அமைந் துள்ளது என்பதுடன் பிழைகளைத் திருத்துவதற்குரிய முறையை உள்வாங்கிய, கடுமையான முன்னுரையை உள்ளடக்கிய தாமோதரம்பிள்ளையின் ஆக்கத் தோடு ஒப்பிட்டுப் பார்ப்பது சுவாரசியமானதாகும்.

1868களில் அவர் நாவலரின் சொல்லதிகாரத்தின் வழிகாட்டலின் கீழ் தொல்காப்பியத்தின் 2ஆம் பாகத்தை வெளியிடும் போதும், 1901இல் இறக்கும் வரையும் சென்னையிலுள்ள தமிழ் அறிஞர்களிடையே மிக முதன்மையான புலமையாளராகத் திகழ்ந்தார். அவரின் தமிழ் இலக்கியம் மற்றும் பண்பாடு தொடர்பான பெருமுயற்சிகள் அல்லது தொடர்பு என்பன மிகவும் அரியனவாக

விருந்து, 1890இல் 'தென் இந்தியத் தமிழ்ச் சங்கம்' உருவாக்கப்பட்டதுடன் 'திராவிட மொழிச்சங்கம்' 1899 இல் உருவாக்கப்பட்டது. இதில் தாமோதரம் பிள்ளை ஒரு முன்னணி அங்கத்தவராக விளங்கியிருந்தார். இந்து ஏட்டின் புகழ் பூத்த ஆசிரியரான ஜி.சுப்பிரமணிய ஐயர், ராவ்பகதூர் பி.ரங்கநாத முதலியார், உயர்திரு.எ.ராமச்சந்திர ஐயர், ஸ்ரீ ரி. மகாதேவராவ், ஸ்ரீசவலை ராமசாமி முதலியார், உயர்திரு.பி.செஞ்சல்ராவ் – உத்தமலை ஜமீன்தார், ராவ் சாகிப் சேலம் ராமசாமி முதலியார் மற்றும் புதுக்கோட்டை திவான் முதலியோர் தாமோதரம் பிள்ளையின் தனித்த முயற்சிக்குப் பொருளுதவி மற்றும் தார்மீக ஆதரவை வழங்கினர். அத்துடன் இவர் தனது சொந்த உழைப்பையும் தமிழ் பணிக்காகச் செலவிட்டார். தனியே பொருளாதாரப் பிரச்சனைக்குமட்டும் அவர் முகம் கொடுக்கவில்லை. தனது ஆக்கங்களினைத் தழுவிவந்த திருட்டுத்தனமான ஆக்கங்களும் அவரின் கவலைக்குக் காரணமாக அமைந்தன. தமிழ்நாடு மற்றும் இலங்கையிலிருந்த பழமைவாதிகள் இவரின் கடுந்தன்னடக்கத்திற்கு எதிராக மூர்க்கமான பாய்ச்சலை மேற்கொண்டனர்.[7] உடல் நலமின்மை அவரைத் தொடர்ச்சியாகப் பாதித்தது. நாவலர் மற்றும் தனது மூத்த மகன் 1889 இல் அமிர்தலிங்கம்பிள்ளை 1889 இல் இறந்ததின் பின்பு, அவர் தம்மை வாட்டி வதைக்கும் புலமை ரீதியான தனிமையை அனுபவித்தார். இன்னும் இவை மட்டும் இவரின் தனிப்பட்ட பிரச்சனைகளாக இருக்கவில்லை. அவர் வாழ்ந்த காலத்தை இப் பிரச்சனைகள் பிரதிபலித்தன. வாதத்தன்மைகொண்ட இவர் எழுதிய நீண்ட உரையை வாசிக்கும் எவரும், அதன் துயர் புதைந்த தன்மையை அவதானிக்கத் தவறமாட்டார்கள். இந்தத் துயரச் சுவை புதிதாகவும் அவரது எழுத்து நடையில் புதியதொரு இயல்பாகவும் காணப்பட்டது. இவரது கலித்தொகைக்கு (1887) எழுதப்பட்ட பிரபலமான முன்னுரையில் ஓலைச்சுவடியிற் கையால் எழுதிய பிரதிகளுக்குத் தமிழர்களாற் காட்டப்பட்ட பலத்த மெத்தனப் போக்கினைப் பற்றி அவலமும், துயரும் நிறைந்த தன்மையாற் குறிப்பிடுகின்றார். மேலும் இதிற் பிள்ளை அவர்கள் 'தேசாபிமானம்' (நாட்டின் மீதான பற்று) 'மதாபிமானம்' (மதத்தின்மீதான பற்று) 'பாஷாபிமானம்' (மொழிமீதான பற்று) என்பனபற்றிக் குறிப்பிடுவதோடு இவருக்குப் பின்வந்த பலரின் எழுத்துக்களில் இவ்வாறான சொற்றொடர்கள் முதனிலை பெறுவதனையும் காணக்கூடியதாக உள்ளது. பிள்ளையின் இளைய மாணாக்கரான எஸ்.சூர்யநாராயண சாஸ்திரி (1870 – 1903) என்பவர் இவ்வாறான சொற்றொடர்களைத் தனது கட்டுரைகளிற் குறிப்பிடக்கூடிய தாக்கத்துடன் பயன்படுத்தினார். எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, பிள்ளையின் எழுத்துக்கள் ஒருவர் எதிர்கொள்ளும் பண்பாட்டு, மதரீதியான முரண்பாடுகள் உணர்வுரீதியான சிக்கல்களின் வெளிப்பாடுகள் என்பவற்றி

லிருந்து துணிவாக விடுபடுதலைக் குறிப்பிடுகின்றன. தமிழ்க்கல்வி உலகில் நவீன புலமைசார் வருகைகளில் தாமோதரம்பிள்ளை ஒரு சிறந்த உதாரணமாக உள்ளார்.[8] நான் சொல்லவேண்டிய இந்த விரிவுரையிலிருந்தும் வேறுபட்ட செய்தி என்பது "நவீன இயக்கத்திற்கான இவரது பங்களிப்புச் சரியாக மதிப்பிடவில்லை" என்பதாகும்.

யாழ்ப்பாணப் புலமையாளர்கள் தென் இந்தியாவில் தமது வியாபகத்தை விரிவுரை, கற்பித்தல், பிரசங்கம், தொகுப்பு மற்றும் வெளியீடுகளில் ஏற்படுத்திய துடன் தமிழ் நாட்டில் முழுவளர்ச்சியுற்ற பண்பாட்டுத் தேசியத்தின் எழுச்சியாலும் கவரப்பட்டிருந்தனர். கோல்வெல்ட் பாதிரியார் உருவாக்கிய (1814–1891) 'திராவிட மொழிகளின் ஒப்பீட்டு இலக்கணம்' (1856; திருத்திய பதிப்பு 1875) எனும் நூலின் தாக்கத்திற்குட்படாத போதும், தாமோதரம்பிள்ளையும், ஏனையோரும் அதன் பாதிப்புக்குட்பட்டதைப் பிழையற வெளிக்காட்டினர். நான் வேறு இடத்தில் இது பற்றி விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளமையால் இப்போது அதைப்பற்றிப் பேசவேண்டிய தேவை இல்லை (கைலாசபதி 1979 : 23 – 51) . இந்தோ – ஆரிய மொழிகள், சமஸ்கிருதம் என்பவற்றின் தொன்மை மற்றும் தனித்தன்மை பற்றிக் கோல்ட்வெல் பாதிரியார் கூறிய கருத்துக்கள், இயக்கங்கள் போன்றவற்றின் தாக்கங்கள் கலை இலக்கிய ஆர்வங்களிற்கு அப்பாற்பட்டதாகும்.

தமிழ் மொழிக்கெனப் பொற்காலமொன்றைக் கட்டியெழுப்பும் செயற்பாட்டில் தனியே கோல்ட்வேல் பாதிரியார் மட்டும் ஈடுபடவில்லை. வேறு ஐரோப்பிய மிஷனரிகளும் திராவிடம் பற்றிய இந்த முயற்சியில் தம்மை ஈடுபடுத்திக் கொண்டனர். எனினும் கோல்ட்வெல்லின் ஒப்பியல் இலக்கணமே இச் செயற்பாட்டை மேலும் வலுப்படுத்தியது.

தாம் வெளிக்கொண்டு வந்த கலித்தொகை (1887), வீரசோழியம் (1895) முதலானவற்றுக்குத் தாமோதரம்பிள்ளை எழுதிய நீண்ட விவாதத்திற்குரிய முன்னுரைகளிற் கோட்வெல்வில்லின் கருத்துக்களை உறுதியாக மீட்டுகின்றார். இது சமஸ்கிருதம் மற்றும் தமிழ் மொழி தொடர்பான அவரின் தூய்மையான மதிப்பீடுகளை 'சூளாமணி' க்கான (1889) முன்னுரையிற் கொடுத்த விமர்சன ரீதியான கருத்துக்களிற் காணலாம். தனியே இலக்கிய, இலக்கணம்சார் தொல்சீர் படைப்புக்கள் முக்கியம் பெற்றது மட்டுமின்றி அவற்றின் மொழிகளும் ஆழ்ந்த மரியாதையைப் பெற்றன. தமிழர்களின் நவீன மொழி ரீதியான உணர்வு களையும் இக்காலத்திற் கண்டுகொள்ளக்கூடியதாக உள்ளது. இதில் ஆர்வத்திற்

கும், முரணுக்கும் உரிய விடயம் என்பது இவ்வியக்கத்திற்குப் போஷகராக இருந்தவர் ஒரு கிறிஸ்தவ மிஷனரிப் பாதிரியார் என்பதாகும். 1880களில் தென்இந்தியாவிலும், இலங்கையிலும் வாழ்ந்த உயர் குழாத்தினர் தமது மொழி, கலாசாரம் மற்றும் வரலாறு தொடர்பாகப் பேரார்வம் கொண்டவர்களாக இருந்துள்ளனர். இதற்குச் சான்றாக அமைந்தது திருவாங்கூர் பல்கலைக் கழகத்தில் மெய்யியல்துறைப் பேராசிரியராகவிருந்த பி.சுந்தரம்பிள்ளை (1855–1897) வெளியிட்ட செய்யுள் நாடகமான 'மனோன்மணீயம்' (1891) என்பதாகும். இது வரலாற்றில் ஒரு மைல்கல்போல் அமைந்ததுடன் இதில் தமிழை அவர் தேவதையாக உவமித்திருந்தார். பெரும் போற்றுதலுக்குள்ளான இப்படைப்பில் தமிழ் தெய்வீகத்தன்மை மற்றும் புனிதத் தன்மை பொருந்தியதாகப் பிரகடனப் படுத்தியிருந்தார்., இந்த நிகழ்வுகள் இலங்கைத் தமிழர்களின் முழுமையான பங்கேற்புடனும், பங்களிப்புடனும் திகழ்ந்துகொண்டிருந்தன. வளர்ந்துவரும் மொழி மற்றும் பண்பாடு தொடர்பான விழிப்புணர்வுக்கு ஒரு எடுத்துக்காட்டாக 'சித்தாந்த தீபிகா' (உண்மையின் ஒளி) (1897–1913) மற்றும் 'தமிழியியன் அன்ரிகுவாறி' (தமிழர்களின் அரும் பழமைத் திரட்டாளர் – Tamilian Antiquary) (1907–1914) என்பன காணப்படுகின்றன. அண்மைய ஆய்வாளர் ஒருவரால் இவ் இரு சஞ்சிகைகள் பற்றியும் கூறப்பட்ட கருத்தானது.

> "இவ்விரு சஞ்சிகைகளும் தமிழ் மறுமலர்ச்சி முகிழ்க்கும் இரண்டு தசாப்தகாலங்களை உள்ளடக்குகின்றன. ஐரோப்பிய புலமை யாளர்களின் உணர்வு ஆர்வத்தாலும், திறனாலும் தமிழ் புலமை யாளர்கள் தமிழ் மொழி மற்றும், இலக்கியம் போன்றவற்றில் தம்மை வளர்த்துக் கொண்டதனை இந்தக் காலங்கள் பிரதிநிதித்து வப்படுத்துகின்றன. தமிழர்களிடையே அவர்களின் மொழி, இலக்கி யத்தில் அக்கறையை ஏற்படுத்தியது மட்டுமன்றி, பண்பாட்டுப் பாரம் பரியம், இலக்கியம் என்பவற்றிற் சமூக நம்பிக்கை தொடர்பான உணர்வையும் இவ் இரு நூல்களும் ஏற்படுத்த உதவின." [9]

என்பதாக அமைந்தது. இங்கு நாம் கருத்திற்கொள்ளவேண்டிய விடயம் என்பது இலங்கையின் தமிழ்ப்புலமையாளர்கள் இச் சஞ்சிகைகளின் வெளியீட்டில் ஆர்வத்துடன் பங்காற்றியமையாகும். இதில் முதலாவது சஞ்சிகை மாவட்ட நீதிபதியாகவிருந்த பண்டிதர் ஜே.எம்.நல்லசாமி பிள்ளையாலும் (1854–1923) இரண்டாவது சஞ்சிகையானது திருச்சி, புனித ஜோசப் கல்லூரியின் பேராசியராகவிருந்த டி.சவேரியாப்பிள்ளையாலும் தொகுக்கப்பட்டதாகும். இவ்விரு சஞ்சிகைகளையும் பார்க்கும்போது இலங்கைத் தமிழர்களின்

பண்புத்தரம், அதன் அளவு என்பவற்றைக்கண்டறிய முடியும். பி.அருணாச்சலம், பி.இராமநாதன். எஸ்.டபிள்யூ.குமாரசுவாமிப்பிள்ளை (1875–1936) எ.முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை (1858–1917) வி.ஜே.தம்பிப்பிள்ளை, ரி.பொன்னம்பலப் பிள்ளை முதலானோர் இச் சஞ்சிகைகளிற்குக் கிரமமான முறையிற் பங்களிப்புச் செய்துள்ளதனைக் காணலாம். அருணாச்சலத்தின் மொழிமாற்றக் கட்டுரைகள் 'பி.எ' என்ற முதலெழுத்துக்களுடன் வெளிவந்தன. நல்லசாமிப்பிள்ளை நாவலரின் தீவிர அபிமானியாக விளங்கியதுடன், இலங்கைத் தமிழ் புலமையாளர்களின் புலமைசார் நடவடிக்கைகளை மிகவும் பாராட்டியவராகவும் உள்ளார். பண்டிதர் சவேரியாப்பிள்ளை தமிழ்நாட்டிற் செல்வாக்குமிக்க பதவிகளில் இருந்த இரண்டு யாழ்ப்பாணத்தவரின் செல்வாக்கிற்குட்பட்டவர். இதிலொருவர் திருவாங்கூர் சுங்க அத்தியட்சகராக இருந்த தா.பொன்னம்பல பிள்ளை, மற்றவர் இவரது சகோதரரான திருவாங்கூரில் நீதிபதியாகப் பதவி வகித்த தா.செல்லாப்பாபிள்ளை என்போர் ஆகும். தா.பொ.மாசிலாமணிப்பிள்ளை, பொன்னம்பலப்பிள்ளையின் மகன், இவரும் 'தமிழியன் அன்ரிகுவறி'க்குக் கட்டுரைகள் எழுதினார். தமது பணியிலிருந்து ஓய்வுபெற்றபின் இலங்கைக்குத் திரும்பிய ரி.செல்லாப்பாபிள்ளை சைவபரிபாலன சபையின் தலைவராகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டார்.[10]

பண்டிதர் சவேரியாப்பிள்ளை தொடர்பான விடயம் நமக்கு இன்னொரு விடயத்தைத் தெளிவுபடுத்துகிறது. பண்பாடு பற்றிய விழிப்புணர்வு, சைவ அறிஞர்களால் இந்து இயக்கமாகவே தொடங்கப்பட்டாலும், இதனுடைய குணவியல்பு பிற்காலங்களில் மாற்றமடைந்து செல்கிறது. கிறிஸ்தவர்களும் சவேரியாப்பிள்ளை போன்றோர் மட்டுமன்றி, கிறிஸ்தவ மிஷனரிமாரான கோல்ட்வெல் பேர்சிவல், பொவர், போப், எலிஸ் போன்றோரும் இப்பண்பாட்டு விழிப்புணர்வை ஒரு இயக்க வடிவில் முன்கொண்டு செல்லுவதில் தம்மையும் இணைத்துக் கொண்டனர். மேலும் இப்பண்பாட்டு அசைவியக்கம் மதத்திலிருந்து மொழியின்பால் மாற்றமடையத் தொடங்கியதாற் சைவத்திற்கான முதன்மை குறைவடையத் தொடங்கியது. இலங்கையிலும், இந்தியாவிலும் சவேரியாப் பிள்ளையில் இருந்து எல்.டி.சுவாமிக்கண்ணுப்பிள்ளை (1865–1925), அருட்தந்தை ஞானப்பிரகாசர் (1875–1947), கலாநிதி ரி.ஐசாக் தம்பையா (1869–1941), வணக்கத்துக்குரிய எக்ஸ்.எஸ்.தனிநாயகம் அடிகளார் (1913–1980) முதலானோர் தமது செயலூக்கமான பங்களிப்பை வழங்கிய காலத்தில், இவர்களின் செயற் பாடுகள் சில இந்துக்களால் "தமிழர் பண்பாட்டு இயக்கத்திற் கிறிஸ்தவர்கள் ஊடுருவிவிட்டனர்" என்றவாறு கருத்துப் பகர்வதற்கும் வாய்ப்பை ஏற்படுத்தியது.[11]

மேற்குறிப்பிட்ட சம்பவங்கள் கிறிஸ்தவர்களின் இலங்கை மீதான தாக்கத்தைத் தெளிவாக எடுத்துக்காட்டுகின்றன. இக்காலத்தில் தமிழ் மொழி மீதான அக்கறையானது பல்வேறு வழிகளில் வெளிக்கொணரப்பட்டது. தமிழின் பாதுகாப்பிற்கும், விருத்திக்குமாகப் பல சங்கங்கள், சபைகள் என்பன அமைக்கப்பட்டன. இதனைச் சார்ந்து 1898 இல் தமிழ்ச் சங்கமானது ஆறுமுகநாவலரின் மருமகனும் சீடருமாகிய ரி.கைலாசபிள்ளையால் (1852–1939) யாழ்ப்பாணத்தில் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. இவருக்கான ஆதரவை, குமாரசாமிப் புலவர், எ.முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை மற்றும் எஸ்.சரவணமுத்துப்பிள்ளை போன்ற புலமையாளர்கள் வழங்கினர். இதில் சுவாரசியத்திற்குரிய விடயம் என்பது யாழ்ப்பாணத்தில் அமைக்கப்பட்ட தமிழ்ச்சங்கத்தினால் உந்தப்பட்ட பாண்டித் துரைத் தேவர் (1867–1911) எனும் ஜமீன்தார், இராமநாதபுரம் மாவட்ட பழவநந்தத்தில் 1901இல் 'மதுரைத் தமிழ்சங்கத்தை' ஸ்தாபித்தார். இவ்வாறாக மொழியை மையமாக வைத்து சங்கங்கைளை அமைக்கும் போக்கு அடுத்துவரும் சில தசாப்தகாலங்களிற்குப் பிரபலமாகப் பின்பற்றப்பட்டு வந்தன. 'வடஇலங்கை சுயபாஷைச் சங்கம்' (1921) இலும் 'வடஇலங்கைத் தமிழ் ஆசிரியர் சங்கம்' 1925 இலும் உருவாக்கப்பட்டமையானது இவ்வாறான போக்குக்கு உதாரணமாகக் கூறமுடியும். 1921 இல் தமிழ் மற்றும் சமஸ்கிருத மொழிகளைக் கற்பதனை ஊக்குவிப்பதற்கு யாழ்ப்பாணம் 'கீழைக் கற்கைகளிற்கான சங்கம்' உருவாக்கப் பட்டது. இதிற் கல்வித் திணைக்களத்தின் உத்தியோகத்தர்கள் ஆலோசகர்களாக இருந்தனர். சில சங்கங்கள் தமது நோக்கத்தை மேம்படுத்துவதற்காக சஞ்சிகைகள், ஏடுகள் என்பவற்றை வெளியிட்டன. மேற்குறிப்பிட்ட யாழ்ப்பாணக் கீழைக்கற்கை நெறிகளின் சங்கமானது 'கலாநிதி' எனும் புலமைசார் சஞ்சிகையை வெளியிட்டது. இது பாரம்பரிய அறிஞர்களிடையே ஒரு நடைமுறை மரபாக இருந்தது. கலைப்புலவர் மு.நவரத்தினத்தின் முயற்சியால் 1930இல் 'கலாநிலையம்' என்கின்ற இலக்கியம் மற்றும் பண்பாட்டுக்கான நிலையம் ஒன்று உருவாக்கப்பட்டதோடு 'ஞாயிறு' எனும் உயர்தரம் வாய்ந்த காலாண்டுச் சஞ்சிகை ஒன்றும் வெளியிடப்பட்டு வந்தது. தமிழின் தொன்மையைப் பிரபலப் படுத்துவதற்கும், கற்பதற்குமான இந்தச் சங்கம் விருப்பார்வத் தொண்டைப் புரிந்தது. வரலாறு, பண்பாடு, இலக்கியம் முதலானவற்றில் தொடர்ச்சியான விரிவுரைகள் மற்றும் கலந்துரையாடல்கள் இங்கு நிகழ்த்தப்பட்டன.

தமிழ்மொழியின் வேறுபட்ட விடயங்கள் மற்றும் இலக்கியம் என்பவற்றைக் கொண்டாடுவதற்கு மாநாடுகள், ஒன்று கூடல்கள் என்பன நிகழ்த்தப்பட்டன. இவ்வாறான ஒன்று கூடல் ஒன்று 1922இல் யாழ்ப்பாணம் றிஜ்வே மண்டபத்தில்

மதிப்பிற்குரிய எ.கனகசபை தலைமையில் நடாத்தப்பட்டது. இதுவே முதலாவது பெரிய இலக்கிய மாநாடாக இருந்ததுடன், இந்த நிகழ்வின் மூலம் மக்கள் நன்மை பெறுவதற்குச் சென்னையில் இருந்த முன்னணிவகித்த புலமையாளர்கள் வரவழைக்கப்பட்டனர். கலாநிதி எஸ்.கிருஷ்ணசாமி ஐயங்கார் (1871–1945) எனும் வரலாற்றாளர். கே.சுப்பிரமணியபிள்ளை (1889–1947) எனும் தீவிரத் தமிழ் பற்றாளர், பி.வி.மாணிக்கநாயக்கர் எனும் (1871–1931) மொழி ஆர்வலர் மற்றும் மாதவையா (1874–1925) எழுத்தாளர் (கதாசிரியர்) போன்றோர் இவர்களில் முக்கியமானவர்களாகவிருந்தனர்.[12] சேர். வைத்திலிங்கம் துரைசுவாமி இரண்டாம் நாள் செயற்பாடுகளுக்கும் தலைமை தாங்கியதுடன் திரு.ரி.எ.துரையப்பாபிள்ளை (1872–1929) மகாஜனாக்கல்லூரி நிறுவுனர் அவர்கள், இந்த மாநாட்டில் தீவிரப்பங்களிப்பைச் செய்ததுடன் கவிஞராகவும் மிளிர்ந்தார்.

'மாணவர் காங்கிரஸ்' என அறியப்பட்ட இளைஞர் காங்கிரஸ் பற்றியும் சில விடயங்களைக் குறிப்பிட்டேயாகவேண்டும். இவ் அமைப்பானது 1920 களிலிருந்து 1930 களின் நடுப்பகுதிவரை தீவிர செயற்றிறன் மிக்கதாக விளங்கியதுடன், பல பயன்மிக்க சிந்தனைகளை இளைஞர் காங்கிரசாற் பிரசாரம் செய்யப்பட்ட 'தேசிய மொழியாகத் தமிழ் மொழியின் முக்கியத்துவம் மற்றும் தாய் மொழியினூடாகக் கல்விக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்தல்' என்பது அவற்றுள் மிக முக்கியமானதாக இருந்தது. முதல் காங்கிரஸ் கூட்டத்திலேயே (1924) தமிழ் மொழியில் 'தமிழ் மொழியின் சீர்திருத்தத்திற்கான தேவை' என்பது பற்றி விவாதிக்கப்பட்டது. இதில் நவநீதகிருஷ்ணபாரதி (1889–1952) பண்டிதர் வி.ஆர்.ராஜயனார் (1899–1954) மற்றும் எஸ்.நடேசபிள்ளை (1895–1965) முதலானோர் கலந்து கொண்டனர். இக்கலந்துரையாடலிற் கொண்டுவரப்பட்ட தீர்மானங்களிற் 'பரிசு அல்லது பதக்கம் அல்லது வேறுவகையான ஊக்குவிப்புக்கள் காங்கிரசால் வழங்கப்படும் போது, தேசியமொழி, கலை அல்லது இசைக்கு எவரொருவர் உண்மையான பங்களிப்பைச் செய்கிறாரோ அவருக்கே வழங்கப்படும்' என எடுக்கப்பட்ட தீர்மானம் இவற்றுள் முக்கியமானதாகும். இதன் இரண்டாம் நாள் நிகழ்வானது தேசியமொழிக்கும், பண்பாட்டுக்கும் சமர்ப்பணம் செய்யும் விதத்தில் முழுமையாக தமிழிலே மேற்கொள்ளப்பட்டது. 1928இல் கீரிமலையில் நிகழ்ந்த காங்கிரஸ் நினைவு மாநாட்டில் 'தமிழ் எங்களின் தேசிய மரபுரிமை' மற்றும் தமிழ் மறுமலர்ச்சிபோன்ற தலைப்புக்களில் விரிவுரைகள் நிகழ்த்தப்பட்டன. இதிற் குறிப்பிடக்கூடிய விடயம் என்னவெனில், இந்த மாநாட்டில் முதன்மைபெற்ற இந்திய அறிஞர்கள் கலந்த கொண்டதாகும். இதில் ரி.வி.கல்யாணசுந்தரனார், எஸ்.சத்தியமூர்த்தி, சுவாமி விபுலானந்தர் முதலானவர்கள் குறிப்பிடக்கூடியவர்

களாவர். இதில் சுவாமி விபுலானந்தர் இராமகிருஷ்ண தத்துவத்தைக் கைக்கொள்ளும் ஒரு துறவியாக 1924இல் இலங்கைக்குத் திரும்பி வந்திருந்த துடன், காங்கிரஸின் இவ் அமர்வு நடவடிக்கைகளில் தீவிரமாகப் பங்கேற்பவ ராகவும் இருந்தார். உண்மையில் விபுலானந்தர் 1928இல் தலைமையுரையை நிகழ்த்தியிருந்தார். இதிற் கவனிக்கப்படவேண்டிய விடயம் என்னவெனில், இளைஞர் காங்கிரசின் மாநாட்டில் தமிழ்மொழி மற்றும் இலக்கியத்திற்குக் கொடுக்கப்பட்ட முக்கியத்துவம் என்பது அரசியலுக்கும் மொழிக்குமிடையே ஒரு கூட்டிணைவை ஏற்படுத்தும் தொடங்கு நிலையைத் தந்திருந்தமை ஆகும். இதன்விளைவுகள் ஏதோ ஒருவகையிற் பின்னாளில் தெரியவந்தன. காங்கிரஸின் செயற்பாடுகள் இலக்கியத்திற் புதிது புனைதல் செயற்பாட்டுக்கு நேர்முகமான தூண்டுதலைத் தந்தது என்பது பற்றிப் பேசுவதற்கு இங்கே அவசியமில்லை.[13]

தமிழ் மொழியின் வளர்ச்சியுறும் பாங்கினைப் பார்க்கும்போது தமிழர் களின் ஆதிச் சமயக்கோட்பாடாக வரைவிலக்கணப்படுத்தப்பட்ட சைவசித் தாந்தத்திற்குச் சமாந்தரமாக வளர்ந்து வந்ததனைக் காணக்கூடியதாக இருந்தது. தமிழ்மொழியின் கௌரவம் மற்றும் பலம் என்பவற்றை மீள் நிலைப்படுத்துவதற்கு நாவலரால் வழங்கப்பட்ட தொடக்கத் தலைமைத்து வத்தைத் தொடர்ந்து, அதனை ஊக்குவிப்பதற்குப் பல பாகங்களிலும் இருந்தும் எண்ணற்ற அமைப்புக்கள் ஊற்றெடுத்தன. இதற்கு உதாரணமாக, சைவபரிபாலன சபை ஏற்கனவே மேற்கோள் காட்டப்பட்டுவிட்டது. இந்தியாவில் 1905 'சைவசித்தாந்த சமாஜம்' உருவாக்கப்பட்டது. சைவ சமயம் மற்றும் தத்துவத்தின் முழுமுதற் பாதுகாவலனாகச் சைவமடங்கள் இருந்தன. ஆனால் இப்போது சாதாரண மனிதர்களும் இவற்றைப் பாதுகாப்பதற்கான தமது பொறுப்பை உணர்ந்துகொண்டனர். சைவசித்தாந்த சமாஜம் என்பது சைவசித்தாந்தம் பற்றிப் பரப்புரை செய்யும் ஒரு தகுதிவாய்ந்த நிறுவனமாக இருந்ததுடன், இதன் செயற்பாடுகளில் இலங்கையைச் சேர்ந்த திறன்மிகு தமிழ் அறிஞர்களும் தமது பங்களிப்பை வழங்கினர். பல அறிஞர்கள் சமாஜத்தில் விரிவுரைகளை நிகழ்த்தவும், அதன் வருடாந்த அமர்வுகளிற்குத் தலைமை தாங்கவுமென அழைக்கப்பட்டனர். (சேர்.பொன்.இராமநாதன் இதன் முதலாவது வருடாந்த மாநாட்டுக்குத் தலைமை தாங்குவதற்கு அழைக்கப்பட்டார்) ஜே.எம். நல்லசாமிப்பிள்ளையும் சமாஜத்துடன் நெருங்கிய தொடர்புகளைப் பேணிவந்தார்.

மேற்குறிப்பிடப்பட்ட மொழி மற்றும் பண்பாட்டு ரீதியான விழிப்புணர்வு பற்றிச் சமூகவியல்ரீதியாகப் பார்க்கும்போது, இவ்மொழி விழிப்புணர்வானது

இலக்கியப் புலங்களிற்கும் விரிவுபடுத்தப்பட்டது என்பதை அறியமுடிகிறது. இவ் விழிப்புணர்வென்பது அடிப்படையிற் காலனிய ஆதிக்கத்திற்கெதிராக பண்பாட்டுத் தன்முனைப்பின் (தற்றுணிபு) ஒரு வடிவமாகவே பார்க்கப்படக் கூடியது. மேலே விளக்கப்பட்ட பண்பாடு மற்றும் மொழிரீதியான விழிப்புணர் வென்பது மத்தியதர வர்க்கத்தினருக்குரியதாக இருந்ததுடன், இதற்குத் தலைமை தாங்கியவர்கள் உயர் குழாத்தினராக இருந்துள்ளனர். மேலும் தெளிவுபடுத்துவ தெனின் இவ் விழிப்புணர்வுச் செயற்பாடுகள் எல்லைப்படுத்தப் பட்டிருந்ததுடன் மத்தியதர வகுப்பினரின் விழுமியங்களிற்கும், இலட்சியங் களிற்கும் காப்பரணாக இருந்தன. மேலும் மத்தியதர வர்க்கத்தினரின் தலைமைத்துவத்திற்குரிய வடிவத்தைக் கொடுப்பதற்கானதாகவும் இருந்தது. இதன் போக்கிற் பின்நோக்கிப் பார்க்கையிற் பழைய சமூகத்தில் நன்கு நிலைநிறுத்தப்பட்ட ஒரு பகுதியான பண்பாட்டினுடைய குறிப்பிட்ட விடயங் களையே மத்திய வர்க்கம் புத்தெழுச்சி பெறவைத்தது எனக் கூறமுடியும். மொழியைப் பொறுத்தவரையிலும் செந்தமிழ் – 'பண்பட்ட தமிழ்' / 'செந்நெறித் தமிழ்' என்பதற்கே அதிக முதன்மை வழங்கப் பட்டதுடன், இவ்வாறான செந்தமிழ் மொழிப்பயன்பாடு என்பது நடைமுறைக்கு ஒவ்வாதபோதும் (சேர்.பொன்.இராம–நாதன் மற்றும் அவருடைய மருமகனும் அரசியல் வாரிசுமாகிய எஸ்.நடேசனும் செந்தமிழில் உரையாடும் பாணியைக் கையாண்டனர். சங்கங்கள் உருவாக்கு வதற்கும், மாநாடுகள் நடாத்துவதற்கும் செந்தமிழ்பயன்பாடே அடிப்படையாக அமைந்தது எனலாம்.[14] பரதநாட்டியம் மற்றும் கர்நாடக சங்கீதம் என்பன தமிழ் பண்பாட்டின் வழிவந்த ஒரு பெண்ணிற்கு இன்றியமையாத காலத் தேவைகளாக இருந்தன. இவ்விரண்டும் தமிழரின் தனிப்பெரும் கலைவடிவங்களாகத் திகழ்ந்ததுடன் மிக விரைவாகவே மத்தியவர்க்கத் தமிழ்க் குடியினரின் ஆர்வத்திற்குரியவையாகவும் மாறின. குறிப்பாக 1920 களின் முற்பகுதியிற் பரத ஐயர் மற்றும் ருக்மணிதேவி அருண்டேல் (இவரே கலாஷேத்திரா நடனப் பள்ளியை ஆரம்பித்தவர்) போன்றோரின் முயற்சியினாற் பரதக்கலை புத்தெழுச்சி பெற்றது. மேலும் ஜி.வெங்கடாச்சலம் எழுதிய பரதம் தொடர்பான விமரிசனக் கட்டுரைகளும் இதன் பாரம்பரியங்களிற்கும் இலட்சியங்களிற்கும் வளம் சேர்த்தன. 18ஆம் மற்றும் 19ஆம் நூற்றாண்டுகளில் பரத நாட்டியத்தின் நிலை தாழ்ந்தே இருந்தது. மேலும் இது 'சதிர்' எனவும் கேலி செய்யப்பட்டது. இது அரண்மனை ஆடல் மகளிராலும், தாசிகளாலுமே ஆடப்பட்டு வந்தது.[15] வி.வெங்கடாச்சலம் மற்றும் பேராசிரியர் வி.இராகவன் (1908–1979) முதலானோரின் விமர்சனங்களும் பரதத்தை வளப்படுத்திக் கொண்டிருக்க, ஆனந்தக்குமாரசுவாமியின் எழுத்துக்கள் மூலமும் இது, இந்த நடன வடிவம் மிக

உயர்ந்த நிலையை அடைந்தது. அவர் தொடக்க காலத்தில் எழுதிய 'சிவானந்த நடனம்' (1918) மற்றும் 'மெய்ப்பாட்டசைவின் தளவாடி' (1917) போன்ற நூல்கள் பின்வந்த காலங்களில் நடனம் தொடர்பாக எழுத விழைந்தோருக்கும் உந்து சக்தியாக அமைந்தன.[16] இது போன்றே கர்நாடக சங்கீதமும் கோவில் மற்றும் கூடங்களிலிருந்து பரதத்துடன் சேர்த்து இசை அரங்குகளிற்குக் கொண்டு வரப்பட்டுத் தெய்வீகக்கலைகள் என அழைக்கப்படலாயின. தமிழ்மொழி, பரதம் மற்றும் கர்நாடக சங்கீதம் என்பவை வரையறைக்குட்பட்டு இறுக்கமானதாக இருந்தமையினால் இத்துறைகளிற் பரிசோதனை முயற்சியோ, புத்தாக்கச் செயற்பாடுகளோ இடம்பெறுவதற்கான சந்தர்ப்பங்கள் இல்லாமற்போயின. இவ் இரு கலைகளையும் பயில்வதற்குச்சில முன்தேவைப்பாடுகள் தகுதி வரையறை களாக எதிர்ப்பார்க்கப்பட்டதுடன், உயர் குழாத்தினரே இவ்வாறான முன் தகுதித் தேவைப்பாடுகளைக் கொண்டிருக்கின் றனர் எனவும் கருதப்பட்டது. இதன் விளைவாகப் பொதுமக்களின் கலைவடிவங்கள், நாட்டார் பாடல் முதலானவை பெரும் இடருக்குள்ளாகி இருந்ததுடன், அவற்றுக்கு எந்தவொரு ஆதரவும் வழங்கப்படாத நிலையிலேயே இருந்தன. இதனால் 50 களின் பிற்பகுதியிலும், 60களின் முற்பகுதியிலும் பாரம்பரியக் கலைகள் (நாட்டார் கலை வடிவங்கள்) பற்றி எவரும் ஆய்வு செய்யவோ, அதனை வளர்க்க முன்வராததோ ஒன்றும் ஆச்சரியத்திற்குரிய விடயமாக இருக்கவில்லை. இதனாற் புராதனம் வாய்ந்த தெய்வீகக் கலைகள் எந்தவித அரசியல் அமைப்புக்கள் அல்லது சமூகச் சீர்திருத்தம் அல்லது சமூகமாற்றம் தொடர்பான எந்தக் கருத்து உள்வாங்குதல் களுக்கும் உட்படாமல் இறுக்கமாகப் பேணப்பட்டு வந்தன. இதனை வேறு விதமாகச் சொல்வதெனில் முன்மாதிரியான சிந்தனைகளாற் காலத்திற்குக் காலம் ஏற்பட்ட மாற்றங்களைத் தம்முன் வாங்கியும், அவற்றுக்கு வடிவம் கொடுத்தும் பேணப்பட்டுவந்த இப்புராதன கலை வடிவங்களானவை உயர் நடுத்தர வர்க்கத்தினால் தமது அந்தஸ்து சமூக நிலையைக் காட்டும் கௌரவ சின்னங்களாகத் தனிமைப்படுத்தப்பட்டுக் காக்கப்பட்டு வந்தன. இவை இனத்துவத்தை அடையாளம் காணும் அந்தஸ்துக் கூறுகளாகவும் இருந்தன.

இதுவே தமிழரின் மொழி மற்றும் பண்பாடு தொடர்பான உணர்வின் இயல்பாக 1950கள் வரை தொடர்ந்து கொண்டிருந்தது. எ.பெரியதம்பிப்பிள்ளை (1899–1978), எஸ்.சோமசுந்தரப்புலவர் (1878–1953), எம்.நல்லதம்பிப்புலவர் (1896–1951) போன்ற அறிஞர்களும் புதிது புனையும் புலமையாளர்களும் மற்றும் துரையப்பாபிள்ளை போன்றோரும் எப்போதும் சிங்களம், தமிழ் இரண்டையும் ஒன்றுபட்ட, மகிழ்வுக்குரிய குடும்பம் ஒன்றினைப்போன்று கற்பனை செய்ததுடன்,

இரண்டு கண்களாகவும், இரண்டு சகோதரிகளாக, இரண்டு நண்பர்களாகப் போற்றிப் புகழ்ந்தனர். இவர்களைப் போன்றே சுப்பிரமணியபாரதியும் (1882–1921) இவ்விடத்தில் நினைவு கூரத்தக்கவராவர். இவர் நவீன இந்திய இலக்கியத்தின் முன்னோடியாக விளங்கிய விடுதலைக் கோட்பாட்டாளராவார். இவர் தாய்மொழி, தாய்நிலம் மற்றும் தொன்மைப் பண்பாடு பற்றிப் பாடிய பாடல்கள் மூலம் பல்வேறு வகைகளிலே தமிழர்களிடையே தாய்மொழி தொடர்பான உணர்வு நிலையைத் தோற்றுவித்தவர் எனலாம். பாரதியார் பாடல்கள் தனித்துவம் வாய்ந்ததாகவும் (பன்முகத் தன்மை) உள்நாட்டு ரீதியான, அனைத்துலக ரீதியானதுமான நோக்குநிலை என்பவற்றை இணைத்ததாகவும் இருந்தது. மொழி, சமூக மற்றும் பண்பாட்டுக்குரிய தீங்குகள் தொடர்பானதாகவும் தனிமனித விடுதலை தொடர்பான உடனடிச் செயற்பாடுகளும் இவரது பாடல்களின் ஆழமான அக்கறையாக இருந்தது. இவரது தாக்கமானது வேறுபட்ட மக்களிடையே வெவ்வேறானதாகவிருந்தது. துரையப்பாபிள்ளை, பெரியதம்பி, நல்லதம்பி மற்றும் சோமசுந்தரப் புலவர் போன்றவர்களின் பாடல்களில் பாரதியின் அகன்ற தேசியப்பற்றைத் தமது பாடல்களில் உள்ளீர்த்துக்கொள்ள, வேறு பலர் தம்மைப் பாரதியின் அடிமட்டப் பார்வையுடன் (உள்ளூர்) மட்டுப்படுத்திக் கொண்டனர். பாரதியின் உள்ளூர் (அடிமட்டக்) கருத்துக்களைத் தமது பாடல்களில் முன்னிலைப்படுத்தியோர் பாரதியின் பாடல்களின் பிரதான நோக்கத்தைப் புறந்தள்ளியிருந்தனர். இன்று பாரதி எல்லாக் கவிஞர்களையும் தாண்டித் தன்னை நிலை நிறுத்தியுள்ளதுடன், பல நாடுகளில் அவரது உணர்ச்சிக் கவித்துவத்தாலும், உலகளாவிய பரந்துபட்ட கருத்துக்களாலும் நெஞ்சார நேசிக்கப்படுகிறார். அதேநேரம் தமிழ்தேசியவாதத்தின் முன்னோடிகளில் ஒருவராகவும் காணப்படுகின்றார். 1930 களிலிருந்து பாரதியின் எழுத்துக்கள் இலங்கையிலுள்ள புலமையாளர்கள், புதிது புனையும் எழுத்தாளர்கள், சமூகச் சீர்திருத்தவாதிகள் போன்றோராற் சிறிது சிறிதாக உள்ளெடுக்கப்பட்டதுடன் படிப்படியாக அரசியல்வாதிகளும் இவற்றுக்குத் தமது துலங்குதல்களை வெளிப்படுத்தத் தலைப்பட்டனர். உண்மையான விடயம் என்னவெனில் சமகாலத்து விமர்சனத்துறையானது, பாரதியின் எழுத்துக்களிலுள்ள சமூக உள்ளடக்கத்தின்மீது தனது கவனத்தினைச் செலுத்துவதை அதிகரித்துள்ளது என்பதாகும். ஆனால் தமிழ்நாட்டில் மட்டுமன்றி இலங்கையிலும் தமிழ் தேசிய வாதிகளிடையே பாரதி ஒரு மொழியின் காவலனாகப் போற்றப்படுகிறார்.

சுதந்திரத்திற்குப்பின் ஏற்பட்ட அரசியல் அபிவிருத்திச் செயன் முறைகளால் மொழி மற்றும் பண்பாடு தொடர்பான பிரச்சனைகளிற்குப் புதிய

பரிமாணம் கிடைக்கத் தொடங்கியது. ஒன்பது இலட்சம் இந்திய வம்சாவழித் தமிழரின் வாக்குரிமை பறிக்கப்பட்டதுடன் தேர்தல்களிற் சிங்களவர்கள் பெற்ற அதிகரித்துச் சென்ற தொடர்ச்சியான வெற்றிகளும், தமிழர்கள் தம்மை ஒரு சிறுபான்மைத் தேசிய இனமாகக் கருதி விழிப்புப் பெறுவதிற் பங்கு வகித்தன. 1952 இல் கொழும்பில் தமிழ்சங்கம் தாபிக்கப்பட்ட நிகழ்வு என்பது ஒன்றும் எதிர்பாராதவிதமாக ஏற்பட்டதல்ல. மேலும் இதன் செயற்பாடுகள் இலங்கையி லுள்ள தமிழர்களின் வரலாறு மற்றும் பண்பாடு பற்றி மட்டுமே இலங்கைக்குள் ளேயே பிரசாரம் செய்வது மட்டுமன்றி , உலகின் வேறு பாகங்களிலும் இவ்வாறான பிரசாரங்களில் ஈடுபடுவது இதன் செயற்றிட்டமாகவிருந்தது. பண்பாட்டு உணர்வு நிலை தொடர்பாகச் சில விடயங்கள் இக்காலத்தில் முதன்மைபெற்றிருந்தன. தென்னிந்தியாவை இங்கு வாழ்ந்த மக்கள் தமது ஒரு தலைநிலமாகக் கருதப்பட்டது என்பதுடன், பலர் இதனைத் தாய் நிலமாகக் கொண்டாடினர். எனினும் படிப்படியாக இது முக்கியமிழந்து சென்றது. இலங்கையிலுள்ள தமிழர்களின் கடந்தகால மற்றும் சமகால வரலாறு என்பது அனுபவத்திற் கொள்வது தவிர்க்க முடியாததாகி உள்ளது.[17] அது ஒரு அவசர செயற்பாடாகவும் உள்ளது. இலங்கை மற்றும் தென்னிந்தியத் தமிழர்களிடையே என்னதான் பொதுத் தொடர்புகளும், பிணைப்புகளும் இருந்தாலும் அவ்விரு பிரிவினரும் வெவ்வேறு அரசாங்கங்களின் கீழ் வாழ்ந்ததுடன், அவர்கள் எதிர்நோக்கிய பிரச்சனைகளும் வெறாக இருந்தன. இரு பிரிவினரின் மொழிவழக்கும் வேறுபட்டதென்பதும் தெளிவானதோர் விடயமாகும். ஆகவே முதன் முறையாக இலங்கைத் தமிழர்கள் தமது ஆழ்ந்த அக்கறையை இந்த மண்ணிற் காட்டத் தொடங்கினர். சந்தேகமின்றி இந்த அக்கறையானது தமிழர் நோக்கின் பாற்பட்டதாகவே இருந்தன. எங்கிருந்து, எப்போது தமிழர்கள் இங்கு வந்தனர்? தமிழர்கள் இந் நாட்டின் தொன்மைக்குடிகளா? சிங்களவர்களுக்கும் தமிழர் களுக்கிடையேயுமுள்ள உறவு என்ன? இவ்வாறான கேள்விகள் முனனிலைப் படுத்தப்பட்டதாகவும் அடிக்கடி எழுப்பப்படுவதாகவும் இருந்தன. இதற்கு முன்வந்த தசாப்த காலங்களில் முதலியார் இராசநாயகம் (1870–1940), அருட்தந்தை ஞானப்பிரகாசர், எ. முத்துத்தம்பி, கே.வேலுப்பிள்ளை (1860–1944) போன்றோரும், தமிழர் வரலாற்றில் அக்கறை காட்டத்தொடங்கினர். இம்முயற் சிகள் அடிப்படையிற் கல்விக் கண்டோட்டத்திலும், நிறைவற்ற தன்மையுடனும் இருந்தன. ஆனால் 1950களில் வெளிவந்த வரலாறு தொடர்பான எழுத்துக்கள் கல்விசார் நோக்கங்களிற்கும் அப்பாலும் சென்றன. இங்கு எழுப்பப்பட்ட கேள்விகள் காலத்தின் கட்டாயமாகும், உணர்வு நிலைப்பட்டன வாகவும் இருந்தன. பேராசிரியர் மு.கணபதிப்பிள்ளை (1903–1968) உருவாக்கிய வரலாற்று

நாடகமாகிய சங்கிலிக்கு அவர் எழுதிய 'இலங்கைத் தமிழரின் வரலாறு' எனும் முன்னுரை மற்றும் இதனை சி.எஸ்.நவரத்தினம் (1898–1962) எழுதிய 'இலங்கையும் இலங்கையரும்' (1958) எனும் நூலிலும் அவர் எழுதிய 'இலங்கைப் பண்பாட்டில் தமிழ் மூலங்கள்' எனும் நூலிலும் இப்போக்குத் தொடர்ந்தது. கே.நவரத்தினத்தின் ஆர்வம் தனியே வரலாற்றுடன் மட்டுப்பட்டிருக்கவில்லை. இவர் ஆனந்த குமாராசாமியின் எழுத்துக்களால் மிகவும் கவரப்பட்டவராகவும் குமாரசாமியின் சில புத்தகங்களைப் பிரபலப்படுத்துவதிலும் பணி புரிந்ததுடன் 'இலங்கையிற் கலைகளின் வளர்ச்சி' (1954) எனும் நூலினைத் தமிழிற் கொண்டு வந்தார். இவ்வாறானநிலை மேலும் கூர்மையான தொனியுடன் வளர்ந்ததோடு, இது விவாதத்திற்குரியதொன்றாகவும் காணப்பட்டது. இக் காலப்பகுதிக்கான கல்விசார் ஆக்கங்களிற் சில அக்காலத்தில் வெளிவந்த 'தமிழ்பண்பாடு' (1952-1966) எனும் சஞ்சிகையில் வெளிவந்தது. இச் சஞ்சிகையின் தொகுப்பாசிரியராக இலங்கையைச் சேர்ந்த சேவியர் சி.தனிநாயகம் அவர்களால் தொகுக்கப் பட்டதுடன், சென்னையில் பதிக்கப்பெற்று வெளிவந்தது. இச் சஞ்சிகையானது. எ.ஜெ.வில்சனின் 'பல்தேசியச் சமூகத்திற் பண்பாடு மற்றும் அரசியல் உரிமைகள்' (1953) தனிநாயகத்தின் 'தமிழ்ப்பண்பாடு அதன் கடந்த காலமும் நிகழ்காலமும் எதிர்காலமும் இலங்கையைச் சிறப்பான உதாரணமாகக் கொண்டது' (1955) என்பவற்றோடு இடையிடையே வேறு ஆக்கங்களும் எடுத்துக்காட்டாக டபிள்யூ. பாலேந்திராவின் 'திருகோணமலை வெண்கலங்கள்' (1953) எஸ்ஜெ.குணசேகரத் தின் 'தென்கிழக்கு ஆசியாவில் முந்திய தமிழ்பண்பாட்டுத் தாக்கங்கள்' (1957) என்பவற்றைக் கூறலாம். அத்துடன் எஸ்.நடேசபிள்ளையின் 'வடக்கு இராசதானி' (1960) 'தெளிவாகப் புலப்படாத யாழ்ப்பாணத்தின் முன்னைவரலாறு' என்பன பொதுவான வாசகர்களுக்குரியதாகவும் அமைந்திருந்தது. இக்காலத்தின் உணர்வைப் பிரதிபலிக்கக்கூடிய வகையில் எச்.டபிள்யூ.தம்மையா வெளியிட்ட 'இலங்கைத் தமிழர் சட்டங்களும் வழக்காறுகளும்' (1954) எனும் நூலும் எம்.டி. இராகவனின் அண்மிய பங்களிப்பான 'இலங்கையில் தமிழ்பண்பாடு' என்பனவும் முக்கியமனானவையாகும். பொதுவாகக் கூறுவதெனில் தமிழ்பண்பாடு எனும் எண்ணெக்கருவிற்குப் பரந்த முக்கியத்துவமும், விளக்கமும் கொடுக்கப்பட்டது எனலாம். இந்தக் கருத்தை சி.சீவரத்தினம் எழுதிய ஆதி இலங்கையில் தமிழர்கள் (1964) எனும் நூலும் பிரதிபலிக்கின்றது. மேலும் 60 களின் நடுப்பகுதியில் இவ் விடயம் தொடர்பான ஆர்வம் குறிப்பிடத்தக்கவகையில் அதிகரித்ததுடன் கலாநிதிப் பட்டத்திற்கான ஆய்வுக் கட்டுரைகளும் இதனையொட்டி வெளிவந் தன. கே.இந்திரபாலா தனது கலாநிதிப் பட்டப்படிப்பிற்காக எழுதிய ஆய்வுக் கட்டுரையான 'இலங்கையில் திராவிடர்களின் குடியேற்றமும் யாழ்ப்பாண

இராச்சியத்தின் தொடக்கமும்' (1965) என்பதைத் தொடர்ந்து எஸ்.பத்மநாதனின் 'யாழ்ப்பாண இராச்சியம்' (1969) எனும் ஆய்வுக் கட்டுரையும் வெளிவந்தது. 'இலங்கையில் திராவிடக் கட்டடக்கலை' (1970) எனும் இந்திரபாலா எழுதிய நூற்பண்பாட்டை வரையறுப்பது மற்றும் அடையாளம் பற்றிய பிரச்சனைகள் தொடர்பாகப் பேசும் மற்றொரு நூலாகவும் இவ்வகையிற் பேசப்படக் கூடியதாக உள்ளது; அதேநேரம் சில மேலைத்தேய அறிஞர்களும் இந்த விடயங்கள் தொடர்பாக இக் காலத்தில் நூல்கள் எழுதியுள்ளனர்.

மொழியின் அரசியல் முக்கியத்துவம் பற்றிப் பேசும்போது சென்னையில் 1937 இல் இடம்பெற்ற இந்தி எதிர்ப்புப் போராட்டத்தின் தாக்கம் பற்றியும் குறிப்பிடவேண்டியுள்ளது.[16] இவ் இந்தி எதிர்ப்புப் போராட்டமானது மிக முக்கிய மாகப் பாடசாலைகளில் இந்தியை ஒரு கட்டாயபாடமாகக் கொண்டு வருவதற்கு எதிர்ப்புத் தெரிவிப்பதாக அமைந்தாலும், இவ் இயக்கத்தின் கிளைச் செயற்பாடுகள் பரந்தவையாகும். இந்தப் போராட்டத்தின் உச்ச நிலையின்போது எல்லாவகையான தமிழ் ஆர்வலர்களிடம் இருந்தும் தனக்கான ஆதரவை இவ் இயக்கம் பெற்றுக்கொண்டது. இந்தப் போராட்டத்தில் வேதாச்சலம் அவர்களின் மாணவரான இலங்கையைச் சேர்ந்த சிவானந்த அடிகள் முன் நின்றார். இவ் இந்தி எதிர்ப்புப் போராட்டமானது படிப்படியாகத் தனியான தமிழ் மாநிலமொன்றுக்கான (திராவிட நாடு) போராட்டமாகப் பரிணாமம் பெற்றது. இவ் விளைவுகளானவை இலங்கைத் தமிழர் 1950, 1960 களிற் கட்டாயச் சிங்களத் திணிப்பிற்கு எதிராக மேற்கொண்ட போராட்டங்களிற்கு மூலமாக இருந்தது எனலாம்.

1950 களின் இறுதியிலும் 1960 களிலும் ஒரு புதிய சமூகப் பொருண்மை யொன்று மிகப் பலமாகக் கலை இலக்கிய வடிவங்களில் இடம் பிடிக்கத் தொடங்கியது. அதாவது இக்காலப்பகுதியிலேயே முதன்முதலாக மரபுரீதியாக (காலம் காலமாக) ஒதுக்கப்பட்ட வகுப்பினரின் படைப்புக்களையும், கலை–இலக்கிய இயக்கம் உள்வாங்கத் தொடங்கியது. சுதந்திரத்திற்குப் பின்னர் தமிழ் நாட்டிலும், இலங்கையிலும் ஏற்பட்ட அரசியல் நிலைமைகளானவை தாழ்த்தப்பட்ட சாதியினரின் பிரிவில் இருந்து இலக்கிய கர்த்தாக்களை உருவாக்குவதற்கு உவப்பான நிலைமையை ஏற்படுத்தின. இதிற் பலர் மாக்ஸிஸ மற்றும் இடதுசாரிச் சிந்தனைகளாற் கவரப்பட்டதுடன், இச் சித்தாந்தங்கள் இவர்களுக்கு ஒரு புதிய உலகளாவிய பார்வையையும் கொடுத்ததுடன், சுரண்டலுக்கு எதிராக முரண்பாடுகளை முன்னெடுக்கவும், தமது சிந்தனைகளையும், கருத்துக்களையும் சுதந்திரமாக வெளியிடுவதற்குரிய வாய்ப்பையும் கொடுத்தன. அவர்களது இலக்கியக் கல்வித்தரம் எதிர்பார்த்தமைக்கு ஏற்பவே சற்றுக் குறைவாக

விருந்தது. ஆனாலும் தமது அனுபவங்களையும் நோக்கு நிலைகளையும் (தரிசனங்களையும்) புனைகதை, கவிதை, மற்றும் நாடகங்களிற் புகுத்தியதுடன், இதுவரை கேள்விப்பட்டிராத உரையாடல் முறைகள் மற்றும் மரபுத்தொடர்புகளையும், வெளிப்பாடுகளையும் பயன்படுத்தினர். இவர்கள் பாடசாலையிற் கற்பிக்கப்படும் 'திருத்தமான தமிழ்' அல்லது 'செந்தமிழ்' என்பன தொடர்பாக இவர்களுக்கு எவ்விதமான அக்கறையும் இருக்கவில்லை. செந்தமிழையும் அதனை நேசிப்பவர்களையும் வெளிப்படையாகவே கேலிசெய்தனர். அவர்களைப் பொறுத்தவரையிற் சமூக ஒடுக்குமுறையுடன் மொழிக்கட்டுப்பாடென்பது ஒருங்கிணைந்திருந்தமையால் அதை உடைத்தெறிய வேண்டுமென நினைத்தனர். இது தொடர்பான ஹரிசன் இன்னொரு சூழ்நிலையிற் கூறிய கருத்தை இங்கு குறிப்பிடப்படுவது பொருத்தமானதாக இருக்கும்.

> "மொழிவேறுபாடுகளும், வர்க்கப்பிரிவினைகளும் ஒன்று கலந்து வரும்போது அவ்விடத்தில் மொழிதொடர்பான முரண்பாடுகள் சமூக முரண்பாடுகளுடன் ஒன்றித்துப் போவதாக இருக்கும். இந்த வேறுபாடுகள் சமூகத்தில் ஏற்படும் முரண்நிலையை வலுப்படுத்துவதிற் பங்கெடுக்கின்றன. ஒடுக்கப்பட்ட மக்களாற் பேசப்படும் மொழிக்குரிய மக்கட் தொகை அல்லது அச் சமூகத்தில் அவர்களின் அரசியற் பொருளாதார ஆதிக்கம் அதிகரிக்கும்போது மொழித்தகராறுகளைப் பயன்படுத்தி அவர்கள் சமூகத்தில் உயர்ச்சி பெறும் நோக்கிற் செயற்படுகின்றனர்" (ஹரிசன் 1957 : 121).

இவ்வாறாக மொழி தொடர்பான உணர்வு நிலையானது தனது முழுவீச்சைக் கொண்டிருந்ததுடன், இது உயர்குடி மக்களிடமிருந்து தோன்றி முழுச் சமூகத்தையும் வெவ்வேறுபட்ட வழிகளில் தொட்டுள்ளது. முழுச் சமுதாயத்திற்கும் இவ்மொழி மற்றும் பண்பாடு தொடர்பான உணர்வுத் திறன் பொதுவானதாக இருந்திருப்பினும், அதன் முக்கியத்துவமும் தேவைப்படும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புபட்டதாக அமைந்திருந்தது. இத்தொடர்பானது வெவ்வேறுபட்ட சமூகக் குழுக்களாலும் வகுப்புக்களாலும் வெவ்வேறு விதமாக உணர்ச்சி சார்ந்ததாகவும், குறியீட்டுப் பாங்காகவும் அமைந்த விடயங்கள் பின்னர் உறுதியாகவும் பரந்தளவிலும் மக்களின் சமூக, பொருளாதார மற்றும் அரசியல் சார் வாழ்விற் செல்வாக்குச் செலுத்துபவையாகவும் பரிமாணம் பெற்றதைக் காண்கின்றோம். 'தமிழரின் கலாசாரத் தேசியம்' இன்று ஒரு முக்கியமான திருப்புமுனையை வந்தடைந்துள்ளது. இதன் தற்போதைய நிலையானது மொழி மற்றும் பண்பாடு ரீதியான அடையாளம் பற்றிய பிரச்சனைகளாக மட்டுமே பார்க்கப்பட முடியாததொன்றாகும்.

இதுவே தேசியவாதம் பற்றிய அடிப்படைக் கேள்வியாகவுள்ளது. அந்தள விற்கு இம்மூலப் பிரச்சனைக்கு வலுச்சேர்ப்பதாக மொழி, சமயம் மற்றும் இலக்கியம் தொடர்பான சிக்கல்கள் காணப்படுகின்றன. வேறுவிதமாக இதைக் கூறுவதானால், மேற்கூறிய அனைத்து விடயங்களும் ஒன்றோடொன்று உள்ளிணைந்துள்ளன. இந்த நிலையில் மேலே விபரிக்கப்பட்ட மொழி மற்றும் பண்பாடுபற்றிய உணர்வுநிலை என்பது ஒரு புதிய நிலையை எட்டியுள்ளது. அல்லது அதன் தர்க்கபூர்வமான முடிவை எட்டியுள்ளது எனலாம். செயற்றிறனுள்ள நேரான சூழலைக்கட்டியெழுப்புவதன் மூலம் இவ்வுணர்வு நிலைக்குரிய அபிவிருத்தியை முன்னெடுக்க வேண்டுமெனின், எமது பிரதான பிரச்சனைக்கு மிகச் சரியான தீர்வொன்று காணப்படவேண்டியது அவசியமானதொன்றாகும்.

குறிப்புகள்

1. *சுவாமி விவேகானந்தரின் இலங்கை வருகையின் முக்கியத்துவம் பற்றி அறிய பார்க்க: (கைலாசபதி* 1980).

2. *குமாரசுவாமியினுடைய தந்தையார் ஒரு குறிப்பிடத் தகுந்த தமிழர்; அவரது வருகைக்கு காரணமானவர். குமாரசாமி தன்னுடைய பேச்சில் தன்னுடைய தந்தையாரைத் தனது காலத்து இலங்கையின் 'முன்னோடித் தமிழர்' எனக் குறிப்பிட்டார்.*

3. *எ.முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை மொழிபெயர்ப்பாளராகவும், வெளியீட்டாள ராகவும் இருந்தார்.*

4. *"பிரம்மசமாஜம், ஆரியசமாஜம், பிரார்த்தனாசமாஜம் ஆகிய யாவும் உயர்குடியினரின் தேவைகளை நிறைவு செய்வனவாகவிருந்தனர்" (முக்கர்ஜி* 1979:25).

5. *கல்வி கற்ற மக்கள் பிரிவினர், தம்மை பிரக்ஞைபூர்வமாக உயர் குழாத்து அந்தஸ்துடையவராக நினைத்துக்கொள்வதில் ஆர்வமாக இருந்தார்கள். இந்துசாதனம் இதை சுவாமி விவேகானந்தரை யாழ்ப்பாணத்துக்கு வரவழைத்த நபர்களது கூற்றாகப் பின்வருமாறு கூறியுள்ளது. "இந்துச் சமுகத்தின் உயர் குழாத்தைச் சேர்ந்த நூற்றுக்கு மேற்பட்ட நபர்கள் ஞாயிற்றுக்கிழமை காலையில் சுவாமி விவேகானந்தரது வருகைக்காகக் காத்திருந்தனர்" (இந்துசாதனம் 3-2-1997).*

6. நாவலர் பற்றி பார்க்க : (கைலாசபதி 1979).

7. எ.வி.சுப்பிரமணியஐயரினுடைய குறிப்பு கீழ்வருமாறு: "கடந்த நூற்றாண்டின் முடிவுக்கு அண்மித்த காலப்பகுதியில் தமிழ் புலைமையாளர்களுள் அவர் முடிமணியாக இருந்தார். அவர் தன்னை மிகவும் உயரமான இடத்தில் வைத்திருந்தார் (கைலாசபதி 1981:91). சமகால அவர் தொடர்பான விதந்துரைப்பு "ஆனால் அவரது சிறப்பான ஆற்றல் மற்றும் தியாகம் மற்றும் பல முக்கிய பண்புகள் நீண்ட காலத்திற்குத் துகழ்களாக ஞாபகத்தில் இருந்தன. சித்தாந்த தீபிகை (21.8.1897).

8. விரிவான சரிதத்திற்காகப் பார்க்க (முத்துக்குமாரசாமி 1971).

9. மேலதிக விபரங்கள் எதுவும் தரப்படவில்லை (மொ + ர்).

10. சுவாமி விவேகானந்தரின் யாழ்ப்பாண வருகையின்போது செல்லப்பாப் பிள்ளை யாழ்ப்பாணம் இந்துக் கல்லூரி வாசலில் நின்று அவரை வரவேற்றார். அது பற்றி இந்து சாதனம் (3.2.1897) இதழில் விரிவாகக் கூறியுள்ளார்.

11. "இந்தச் சிறுபான்மைக் குழுக்கள் குறிப்பாக கிறிஸ்தவர்கள் தமிழ்மொழித் தேசியம் என்பது தமது அடையாளமாக பெரியளவில் வற்புறுத்தியதோடு அதற்கான ஒழுங்கமைக்கப்பட்ட தலைமையையும் பிரச்சாரத்தை உருவாக்கினார்" (அரசரட்ணம் 1979 : 50 - 519).

12. எஸ்.வேதாச்சலம் (1876 - 1950), மறைமலை அடிகளெனப் பிரபலமாக அறியப்படுபவர். தமிழ்தூய்மைவாத இயக்கத்தின் ஸ்தாபகர். இலங்கைக்குப் பல்வேறு நிகழ்ச்சிகளுக்காகப் பல தடவைகள் வந்துள்ளார். அவரது தாக்கம் மொழிநிலைப்பட்ட பிரக்ஞை விரைவாக உருவாகப் பங்களித்துள்ளது.

13. இளைஞர் காங்கிரசின் சுருக்கமான வரலாற்றுக்காகப் பார்க்க : (கதிர்காமர் 1980).

14. நடேசனும் தமிழ் மரபுப்படி தலைப்பாகை அணிவது வழக்கம். முன்னோடி ஆளுமைகள் பெரும்பாலும் சேர். முத்துக்குமாரசாமியிலிருந்து தலைப்பாகை அணிந்திருந்தார்கள். நடேசனின் மாமனாரான சேர்.பொன்.இராமநாதன் தலைப்பாகைக்கு அதிகார வர்க்கப் பண்பை ஏற்றினார். தமிழரசியல்வாதியான சேர். கந்தையா வைத்தியநாதனும் (1896 - 1965) தலைப்பாகை அணிந்தார். அது நடைமுறை வழக்கென்பதோடு, மாறிய தமிழர்களுடைய

சமூக அரசியல் வாழ்க்கை சம்பந்தப்பட்டதாக இருந்தது. இது சமூகவியல் ஆய்விற்குரியது.

15. பிற்பட்ட காலத்தில் சதிர் துரதிர்ஷ்டவசமாகப் புலனாதிக்கப் பண்புடைய ஒன்றாக வளர்ந்தது. அது பெருமளவிற்கு அதன் மூலஉருவினின்று கொல்லப்பட்டு விட்டதாகவும், ஆனால் சமூகத்தினாற் பொதுப்படையாகக் கவனம் எடுக்கப்பட்டு ருக்மணி அருண்டேலால் 'பரதநாட்டியம்' எனும் இந்திய நடன மரபாகவும் உருவாக்கப்பட்டது (அருண்டேல் 1955 : 06).

16. குமாரசாமியினுடைய செயற்பாடுகளால் தமிழர்கள் அல்லாத பலர் தாக்கத்திற்குள்ளானார்கள் என்பதைக் கண்டிப்பாகக் குறிப்பிட வேண்டும். "'சிவானந்த நடனம்' எனும் கலாநிதி ஆனந்தகுமாரசுவாமியின் புத்தகத்தையே நான் படித்தேன். நான் அதனால் திகில் அடைந்ததுடன், அதற்குப்பின் இங்கிலாந்தின் தேசிய பிரக்ஞையுடைய மாணவனாக எழுச்சியடைந்தேன்." எனத் தேவசூரியசேன குறிப்பிட்டமையை எஸ்.துரைராஜசிங்கத்தினால் தொகுக்கப்பட்ட கலாயோகி பற்றிய நூல் எடுத்துக்கூறுகின்றது. (துரைராஜசிங்கம் 1984 :06).

17. 1951 மே யாழ்ப்பாணம் பரமேஸ்வராக் கல்லூரியில் நிகழ்ந்த தமிழ்விழா இந்த மாற்றத்தின் குறியீடெனச் சொல்லப்படத்தக்கது. இலங்கை தென் மற்றும் வட இந்தியப் புலமையாளர்கள் யாழ்ப்பாணத்திற் சேர்ந்து பங்குபற்றிய விழாவை ஒழுங்கமைப்பதில் திரு.எஸ். நடேசன் செயலூக்கமுடைய பங்கை வகித்ததுடன், அது மற்றாஸ் தமிழ் அபிவிருத்திச் சபையின் தாக்கத்திற்கு உள்ளானதானதாக இருந்தது. இதிலிருந்தே சர்வதேச தமிழ்மாநாடு எனும் கருத்தும் அனுபவமும் பெறப்பட்டது. பார்க்க : (செனெற்றர் நடேசன் ஞாபகார்த்தமலர் 1966 : 21).

18. ஹிந்தி எதிர்ப்புக்குப் பார்க்க: (நம்பியாரூரன் 1980 : 186 - 218) - இந்தப் புத்தகம் லண்டன் பல்கலைக்கழகத்திற்கு 1976 சமர்ப்பிக்கப்பட்ட கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வின் மீளக்கொணரப்பட்ட பதிப்பாகும் . தென்னிந்திய ஹிந்தி எதிர்ப்பு மற்றும் தூய தமிழ் இயக்கம் ஆகியவற்றின் இலங்கைத் தமிழ்புலமையாளர்கள் மீதான தாக்கம் பற்றி பார்க்க: (கைலாசபதி 1979).

உசாத்துணைகள்

1. Arasaratnam.S

   1979 .Nationalism in Sri Lanka. and the Tamils' in `Collective Identities Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka'. (Edit) M. Roberts Colombo.

2. Deva Surya Sena

   1948. `Ananda Coomaraswamy' in Homage to Kalayogi (edi) Durai Rajasingam Kuantan, Malaya.

3. Harrison

   1957. The Most Dangerous Decades, Columbia University.

4. K. Kailasapathy

   1979. 'Tamil Purist Movement a Re - Evaluation' Social Science, Number 82,Trivandrum.

   1979. Arumuganavalar; The Central Years (1834 -1843)" The Central Jaffna.

   1980. The Impact of Swami Vivekanada on Hinduism in Sri Lanka. Golden Jubilee Souvenir, Ramakrisna Mission, Sri Lanka Centre.

   1981. "Arnold Sathasivampillai and Tamil Renaissance, Jaffna College Miscellany, the Centenary Number, Jaffna.

5. Kathirgamar Santhasilan

   1980. "The Jaffna Youth Congress" in Handy Perinpanayagam - A Memorial Volume, Jaffna

6. Mukerji. D.P.

   1979. Sociology of Indian Culture, Jaipur.

7. Muttucumaraswamy C.W.

   1971. Thamotharampillai, Jaffna.

8. Namppi . KArooran

1980. Tamil Renaissance and Dravidian Navigation (1905 - 1944) , Madurai

9. 1966 . Senator Dr.S.Natesan Memorial Number, Chunnakam.

10. Hindu Organ (3.2.1897)

11. Sidanta Deepika (21.8.1997)

இலங்கையில் சமயம் தொடர்பான அரசியல்

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம்

இயக்கத்தின் தோற்றுவாய்கள்

கணநாத் ஒபெயசேகர,
றிட்ச்சேர்ட் கொம்பிறிஜ்
தமிழாக்கம்: க. திருநாவுக்கரசு

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்திற்கான வேர்கள் 19ஆம் நூற்றாண்டின் இரண்டாவது பிற்பகுதியிலும், சிங்கள சமூகத்திற்கும், பிரிட்டிஷ் காலனி ஆட்சிக்கும் இடையில் நடந்த மோதலிலும் இருக்கிறது.

பௌத்தத்தின் மீதான பிரிட்டிஷ் ஆட்சியின் தொடக்ககாலத் தாக்கம்பற்றி மலலகொட அறிவுபூர்வமாக ஆவணப்படுத்தியும், ஆராய்ந்தும், அலசியும் இருக்கிறார் (மலலகொட: 1776). 1815ஆம் ஆண்டு இலங்கைத்தீவு முழுவதையும் பிரிட்டன் தனது ஆட்சிக்குக்கீழ்க் கொண்டுவந்தபோது, அதனால் கையொப்பமிட்ட கண்டி ஒப்பந்தம் பின்வரும் உறுதியை அளித்தது. 'இங்கு தலைவர்களாலும், குடிமக்களாலும் பின்பற்றப்படும் பௌத்த மதத்திற்கு எந்தக் குறுக்கீடும் இருக்காது. மேலும், அதன் சடங்குகள், பிக்குகள், வழிபாட்டுத் தலங்கள் ஆகியவை பாதுகாக்கப்படும்' (மேற்கோள் மலலகொட 1976: 109). இந்த உறுதியை அவர்கள் எப்போதும் வெளிப்படையாக மறுதலித்ததும் இல்லை. பௌத்தத்தின்மீது அந்த அரசாங்கம் எந்தத் தாக்குதலையும் தொடுத்ததும் இல்லை. ஆனால் தொடக்ககாலத்திலிருந்தே கிறிஸ்துவ புரொட்டெஸ்ரன்ட் மதத்தினர் அந்த ஒப்பந்தத்தின்மீது தாக்குதல் தொடுத்தனர். பௌத்தத்தி லிருந்து தன்னை விலக்கிக்கொள்ளும் நிலைக்கு அரசாங்கம் தள்ளப்பட்டது. பௌத்தத்திற்கும், சிங்கள மக்களின் அரசாங்கத்திற்கும் இடையே நிலவிய பாரம்பரியமான பிணைப்பானது 1850 ஆம் ஆண்டு வாக்கில் முடிவுக்கு வந்தது. மறுபுறத்தில், பிரிட்டிஷ் ஆட்சியின் ஆளுனர்கள் மற்றும் அதிகாரிகள் பலரும் புரொட்டெஸ்ரன்ட் மிஷனரிகளின் செயற்பாட்டில் தனிப்பட்ட முறையில் ஆர்வம் கொண்டிருக்கவில்லையாயினும், அதிகாரபூர்வமான கொள்கையைப் பொறுத்த வரை மிஷனரிகளுக்கு ஆதரவாகவே இருந்தது. பௌத்த விகாரைகளுக்கு மிக அருகிலேயே அமைந்த அங்கிலிக்கன் கிறிஸ்துவ தேவாலயங்கள் நன்கு வேரூன்றியிருந்த மதம், புதிய மதத்தால் ஒடுக்கப்படுவதைக் குறிப்பால் உணர்த்தியது. 1880இல் அங்கிலிக்கன் அமைப்புக் கலைக்கப்பட்டு மதச்சார்பற்ற அரசு இலங்கையில் உருவான போதிலும், கிறிஸ்துவ மதத்திற்கு மாறாகவே ஆளும் வர்க்க மேட்டுக்குடியினருடன் இணைவதற்கான அடிப்படை என்ற நிலை

உருவாகியிருந்தது. பௌத்தமதம் தனது மேன்மையையும், பௌத்தர்கள் தங்கள் அதிகாரத்தையும் இழந்தனர் (மலலகொட 1976 : 235). சிங்கள பௌத்த விவசாயிகளின் மனவுறுதி குலைக்கப்பட்டதானது தியசேனாவின் இரண்டாவது வருகை பற்றிய புராணத்தில் வெளியிடப்பட்டது. இது கடந்த நூற்றாண்டில் மிகப் பிரபலமானது. இதன்படி சிங்கள பௌத்த நாயகனான தியசேனா எழுந்தருளி அனைத்து கிறிஸ்துவர்களையும், நாத்திகர்களையும் கொன்று பௌத்தத்தின் பொற்காலத்தை மீண்டும் நிலை நிறுத்துவார். கடைசியாக இந்தப் புராணம் 1950களின் இறுதிவரை பிரபலமாக இருந்தது. அப்போது சிங்கள பௌத்த பிரதமரான எஸ். டபிள்யூ. ஆர். டி. பண்டாரநாயக்க; தியசேனாவாக அடையாளம் காணப்பட்டார்.

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் தொடக்கத்தை இரு வரலாற்றுச் சூழல்களிற் காணலாம். ஒன்று குறிப்பானது, மற்றொன்று பொதுவானது. 1860 இலிருந்து 1885 வரையிலான கால் நூற்றாண்டுக் காலகட்டத்தில் புரொட்டெஸ்ரன்ட் மிஷனரிகளின் நடவடிக்கைகளுக்கு எதிராகப் பௌத்தர்கள் ஆற்றிய எதிர்வினை என்பது குறிப்பான (தனித்துவமான) காரணமாகும். இந்தக் காலகட்டத்தின் பிற்பகுதியில் இந்த இயக்கத்தின் அடித்தளம் எல்லா இடங்களிலும் நிறுவப்பட்டிருந்தது. பொதுவான காரணங்கள் என்று வருகிறபோது மேற்குலகுடன் ஏற்பட்டிருந்த நெருக்கமான தொடர்பு முக்கியமான ஒன்றாகும். அங்கிருந்து வந்த நவீன அறிவு மற்றும் கல்வி, அச்சுத்துறை, படிப்பறிவு அதிகரித்தது, சிங்களரிடையே உருவான நடுத்தர வர்க்கம், சிங்கள சமுதாயத்தின் பழக்கவழக்கங்களும், விழுமியங்களும் நடுத்தரவர்க்கமயமானது ஆகியவை முக்கியமானவையாகும். பிரிட்டிஷ் காலனிய ஆதிக்கத்துடனான சிங்கள சமூகத்தின் தனித்துவமான அனுபவத்தைப் பிரதிபலித்த புரொடெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் கூறுகள் அவற்றின் முக்கியத்துவத்தைச் சுதந்திரத்திற்குப் பிறகு படிப்படியாக இழக்கத்தொடங்கிய அதேநேரத்தில் நீண்டகால அடிப்படையில், திருப்பப்பட (மாற்றப்பட) முடியாத வகையில் உருவான மற்றக் கூறுகள் பௌத்தப் பின்புலத்தில் தனித்துவமான விளைவுகளை உருவாக்கின.

கிறிஸ்துவ தியாக பாரம்பரிய முறையிற் கல்வி கற்பிக்கப்பட்டதன்படி மிஷனரி இயக்கத்தவர்கள் தொடக்கம் முதலே பௌத்தர்களிடையே பகைமை யுணர்வை உருவாக்கினர். ஆனால் தொடக்கத்தில் பௌத்தர்கள் காட்டிய அமைதியின்பாலான விருப்பத்தால் அவர்கள் ஏமாற்றமே அடைந்தனர். இதை மதத்தின்பாலான அவர்களது அக்கறையின்மை என்றே எடுத்துக்கொண்டனர்.

ஆனால் தொடர்ந்து அவர்களைத் தூண்டியதன் விளைவாக எதிர்வினை உண்டானது. "கடவுளுக்கு நன்றி, இறுதியாக சண்டை மூண்டது," என்று மெதடிஸ்ரான ஸ்பென்ஸ் ஹார்டி 1863இல் எழுதினார். 1862ஆம் ஆண்டு மொகொட்டிவத்தே குணாநந்த என்ற பிக்கு பௌத்தத்தைப் பரப்புவதற்கான கழகம் ஒன்றை நிறுவினார். இது பைபிளைப் பரப்பும் அமைப்புக்களைப் பின்பற்றி உருவாக்கப்பட்டது. கிறிஸ்துவ பிரசாரத்திற்குப் பதிலளிக்கும் பௌத்த பிரதிகள் (நூல்கள்) சேர்ச் மிஷனரிக் கழகத்தால் இறக்குமதி செய்யப்பட்ட அச்சு இயந்திரத்தாலேயே அச்சடிக்கப்பட்டது(மலல கொட 1976 : 220). 1865ஆம் ஆண்டு முதன்முதலாகக் கிறிஸ்துவர்களுக்கும், பௌத்தர்களுக்கும் இடையிலான பொது விவாதம் நடந்தது. பௌத்தர்கள் குழுவிற்கு குணநந்த தலைமை தாங்கினார் (மலல கொட 1976:224). இத்தகைய மிக முக்கியமான சம்பவமொன்று 1873ஆம் ஆண்டு கொழும்பிற்குத் தெற்கே பாணந்துறையில் நடந்த இரண்டு நாள் விவாதம் ஆகும். (மலல கொட 1976 : 225, 226) குணநந்த வெற்றிபெற்ற இந்த விவாதமானது ஆங்கில மொழிப் பத்திரிகைகளில் வெளியானது. இதை கேணல் எச். எஸ். ஒல்கொட் படித்தார் (மலல கொட 1976 : 230).

ஒல்கொட் ஓர் அமெரிக்கர். இவர் பிளவற்ஸ்கி அம்மையாருடன் (இயற்பெயர் ஹெலன் ஹன்வன் ரொட்டென்ஸ்ரெர்ன்னி) இணைந்து 1875இல் நியூயோர்க் நகரில் தியோசோபிகல் கழகத்தை நிறுவினர். இதன் தலைமையகம் 1879இல் சென்னையில் இருக்கும் அடையாறுக்கு மாறியது. இன்றளவும் அங்கேயே தொடர்ந்து இயங்கி வருகிறது. 1880ஆம் ஆண்டு பெப்ரவரி 17ஆம் திகதி ஒல்கொட் இலங்கைக்கு வந்தார். அந்தநாள் சுதந்திர இலங்கையில் ஒல்கொட் தினமாகச் சிறிது காலம் கொண்டாடப்பட்டது. அங்கு ஐந்துமாத காலம் தங்கியிருந்து மத குருமார்கள் மற்றும் கிளைகளுடன்கூடிய பௌத்த தியோசோபிகல் கழகத்தை நிறுவினார். ஆன்மீக ஊடகமும், மந்திர தந்திர அற்புதங்கள் நிகழ்த்துபவருமான பிளவற்ஸ்கி அம்மையார் தியோசோபி சித்தாந்தத்திற்கான காரணகர்த்தா என்றால் ராணுவ மற்றும் சட்ட–நீதி விவகாரங்களில் அனுபவம் மிகுந்தவரான ஒல்கொட் இதை நிறுவன மயமாக்கினார். எல்லா மதங்களையும் கடந்த ஒன்றாக அல்லது தன்னுள் அடக்கிய ஒன்றாகத் தன்னைத் தியோசோபி கூறிக்கொண்டது. அதேநேரத்தில் தனது சமகாலத்திய கிறிஸ்துவத்தைக் கடுமையாக விமர்சித்ததுடன், கீழைத்தேய ஆன்மீகத்திற்றான் உண்மையைக் காணமுடியும் என்றும் கூறியது. தியோசோபியை நிறுவியவர்களுக்கு இந்துமதம் மற்றும் பௌத்தம் பற்றித் தொடக்க காலத்தில் எதுவும் தெரியாது என்றாலும், முன்கூட்டிய ஒருதலைப்பட்சமான

முற்கருத்துடன் அவற்றை ஆதரித்தனர். இந்த முன்கூட்டிய ஒருதலைப்பட்சமான கருத்து என்பது பரஸ்பரமானது. ஒல்கொட் மிஷனரிகளுக்கு எதிரான ஒரு மிஷனரியாகத் தோன்றினார். அக் காலகட்டத்தில் அமெரிக்கா காலனியாதிக்கத்திற்கு எதிரான ஒரு மேலை நாடாகவும், பிரிட்டிஷ் ஆட்சியை முறியடித்த கலகக்கார நாடாகவும் பார்க்கப்பட்டது. இதன் காரணமாக ஒல்கொட் சிங்களவர்களின் போராட்டத்திற்கு உதவக்கூடிய அரசியல் மற்றும் கலாசார நண்பராகவும், மேற்குலகிலிருந்து நிறுவனங்களை நடாத்தும் திறனைக் கொண்டுவருபவராகவும் பார்க்கப்பட்டார்.

ஒல்கொட் அறிமுகப்படுத்திய சில புதுமைகள் சிறிது காலத்திற்கு செல்வாக்குச் செலுத்தியபோதிலும் அவற்றின் முக்கியத்துவம் அடையாள ரீதியான மதிப்பையே கொண்டிருந்தது. அவர் பௌத்தக்கொடி ஒன்றை உருவாக்கினார்.[1] (அது சில காலத்திற்குப் பிறகு சர்வதேச பௌத்த இயக்கத்தின் சின்னமாக ஆனது (மலல கொட 1976 : 13). பிறகு பௌத்தம் பற்றிய 'கேள்வி-பதில்' ரீதியிலான புத்தகம் ஒன்றை எழுதினார்.[2] அதை அனைத்து பௌத்தர்களும் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும் என்று (தவறாக) நினைத்தார்.[3] வெசாக் திருநாளை அரசாங்கம் பொதுவிடுமுறை நாளாக அறிவிக்கவேண்டும் எனக்கோரி அதை ஏற்க வைத்தார்.[4] கிறிஸ்துவர்களைப்போலவே, திருவிழாக் களைப் பாடல்கள்பாடி கொண்டாடுவதைப்போல வெசாக் அட்டைகள் அனுப்பப்படும் வழக்கம் உருவானது. கிறிஸ்துவ வழக்கங்களைப் பௌத்த குடிமை மதத்திற்கு அறிமுகப்படுத்தினார். இவர் உருவாக்கிய நிறுவனங்களின் தாக்கம் தீவிரமானதாக (ஸ்தூலமானதாக) இருந்தது. பௌத்த தியோசோபிகல் கழகத்தின் அதி முக்கியமான பணி கிறிஸ்துவ மிஷன்களின் முறைகளைப் பின்பற்றி பௌத்தப் பள்ளிகளை நடாத்தியது ஆகும். பௌத்த இளைஞர்கள் சங்கம், பௌத்த ஞாயிறு பள்ளிகள் ஆகியவை நிறுவப்பட்டது ஒல்கொட் ஏற்படுத்திய தாக்கத்தினால் என்பது உறுதி. இவை ஒவ்வொரு கிராமங்களிலும் உருவாக்கப்பட்டுப் பாடப்புத்தகங்களும் தேர்வுகளும் உருவாக்கப்பட்டன. பௌத்த தியோசோபிகல் கழகத்தால் நிறுவப்பட்ட பள்ளிகள் 1961இல் அரசாங்கத்தால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. இவையும் ஞாயிறு பள்ளிகளும் இன்றும் இருக்கின்றன.

இவ்வளவு சாதனைகள் இருந்தபோதிலும் ஒல்கொட்டை ஒரு புரவலராகத்தான் (ஆதரவாளராகத்தான்) பார்க்கவேண்டுமே தவிர, புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தை நிறுவியவராகப் பார்க்கலாகாது. இந்தப் புத்தகத்தின் கருத்துப்படி

இவரது முக்கியத்துவத்தை இவரது சிங்களச் சீடரான டொன் டேவிட் ஹேவாவித்தாரணா குறைத்துவிடுகிறார். இவர் 1864இல் பிறந்து மதிப்பிற்குரிய தேவமித தர்மபாலவாக 1933இல் மரணமடைந்தார். பொதுவாக இவர் அநகாரிக தர்மபால என்று அறியப்படுகிறார். தர்மபால என்றால் '(பௌத்த) தத்துவத்தின் பாதுகாவலர்' என்று அர்த்தம். அநகாரிக என்பது புதுமையாக உருவாக்கப் பட்டது. இது ஒரு பாளிமொழி வார்த்தை. இதன் அர்த்தம் 'வீடற்றவர்'; இது பிக்குவின் குணாம்சத்தை விளக்குவதாகும். பாரம்பரியமான கருத்தாக்கத்தின் படி தர்மபால என்பது பிக்குகளுக்கும், பொதுமக்களுக்கும் இடையே பாலமாக இருப்பதாகும் என்பதுடன் அவர் இந்த உலகத்தில் வாழ்கிறார். அவரது வாழ்க்கை மடாலயத்தின் தனிமையிற் கழிவதில்லை. இந்தக் கருத்தைப் பற்றிப் பின்பு ஆராய்வோம்.

தர்மபால கொழும்பில் ஒரு பௌத்த குடும்பத்தில் பிறந்தவர். ஆனால் வேறு பள்ளிகள் ஏதும் இல்லாததால் கிறிஸ்துவ மிஷன் பள்ளிகளிற் படித்தார். இவரது தந்தை ஒரு பணக்கார வர்த்தகர். தென் இலங்கையிலிருந்து கொழும்பு வந்தவர். குழந்தையாக இருந்தபோதே தர்மபால பாணந்துறை விவாதம் பற்றிக் கேள்விப்பட்டிருந்தார். தனது இளம் பிராயத்திற் பள்ளிக்குச் செல்லும்போது குணநந்தவின் ஆலயத்தைக் கடந்துதான் செல்வார். இவரிடமிருந்துதான் தியோசோபிகல் இயக்கத்தினர் இலங்கை வருவதற்கு முன்னரே, அவர்களைப் பற்றித் தர்மபால அறிந்திருந்தார்.

1880இல் தனது பதினாறாம் வயதில் அவர்களைச் சந்தித்தார். அவர்கள் மீண்டும் 1884இல் இலங்கைக்குத் திரும்பியபோது ஒல்கொட்டிடம் தன்னையும் தியோசோபிகல் அமைப்பில் சேர்த்துக் கொள்ளுமாறு கேட்டுக் அதற்கு ஒல்கொட்டின் இசைவைப் பெற்றார். தனது தந்தையின் ஆட்சேபனைகளையும் மீறி அவர் ஒல்கொட் மற்றும் பிளவற்ஸ்கி அம்மையாருடன் தியோசோபிகல் கழகத்தின் தலைமையகமான சென்னை அடையாறுக்குச் சென்றார். இங்கு இவர் பிளவாற்ஸ்கியிடமிருந்து மந்திர தந்திரங்களைக் கற்க விரும்பினார். ஆனால் பிளவற்ஸ்கி அம்மையார் இவரைப் பௌத்தம், பாளிமொழி மற்றும் இவை சம்பந்தமான மூல நூல்களைக் கற்குமாறு கூறி, அவற்றைக் கற்கச் செய்தார். அதே வருடம் இலங்கை திரும்பிய இவர் பௌத்த தியோசோபிகல் கழகத்தின் மேலாளரானார். 1890 வரை சில இடைவெளிகளுடன் அங்கு தொடர்ந்து பணியாற்றினார். கழகத்தின் பத்திரிகையான 'சந்தசாரா' இதழின் ஆசிரியராக இருந்தார். இந்தக் காலகட்டத்திற் பிளவற்ஸ்கி மரணமடைந்தார். ஒல்கொட்டும்,

இவரும் ஒருவரிடமிருந்து ஒருவர் விலகிப்போக ஆரம்பித்தனர். 1990ஆம் ஆண்டின் தொடக்கத்தில், கண்டியிலிருந்த தொல் எச்சமான பல் ஒரு மிருகத்தின் எலும்பு என்று ஒல்கொட் கூறிய பிறகு, இருவரும் முற்றிலுமாகப் பிரிந்து போயினர். இந்தப் பல் சிங்கள அரசவம்சத்தின் காவல் தெய்வமாகப் பல நூற்றாண்டுகள் போற்றப்பட்டு வந்ததாகும். அதன் அடையாள முக்கியத்துவம் நவீன காலத்திலும் குறைந்து விடவில்லை. தொல் எச்சம் பற்றிய ஒல்கொட்டின் பகுத்தறிவு பூர்வமான(புரொட்டெஸ்ரன்ட்) பார்வை தர்மபாலவின் சிங்கள பௌத்த உணர்வுகளுக்கு அறவே ஏற்க முடியாத ஒன்றாகும்.

1889 இலிருந்து 1906வரை தர்மபால விரிவாகப் பயணம் செய்தார். முதலில் ஒல்கொட்டுடன் ஜப்பானிற்கும் , பிறகு இந்தியா, பர்மா, தாய்லாந்து, ஐரோப்பா மற்றும் அமெரிக்கா ஆகிய நாடுகளுக்கும் பயணம் செய்தார். 1893 இல் அமெரிக்காவிலுள்ள சிகாகோவில் நடந்த உலக மதங்களின் மாநாட்டிற் பௌத்த மதப் பிரதிநிதியாகக் கலந்துகொண்டார். ஆசிய நாடுகளிலுள்ள பௌத்தர் களிடையே தொடர்பு ஏற்படுத்துவது என்கிற முறையிலும், மேற்குலகிற் பௌத்தத்தைப் பரப்புவது என்ற முறையிலும், இவரே சர்வதேச பௌத்தத்தினை நிறுவினார் என்று கூறலாம். 1891 இல் மகாபோதி கழகத்தை நிறுவினார். இதன் தலையாய நோக்கம் புத்தர் ஞானம் பெற்ற இடமான இந்தியாவிலுள்ள புத்த காயாவைத் தங்கள் கட்டுப்பாட்டிற்குள் கொண்டு வருவதாகும் . இப்பொழுது கொழும்பைத் தளமாகக் கொண்டு இயங்கும் இந்த அமைப்புத்தான் இலங்கைக்கு வெளியே இருக்கும் சிங்கள பௌத்த மடாலயங்களைப் போஷித்து வருகிறது. இந்த வகையில் மேற்குலகிலிருக்கும் சிங்கள பௌத்த மிஷன்களுக்கு (தம்மதூதா) அது பொறுப்புடையதாகும். ஆகவே , இந்த நூற்றாண்டின் உலக பௌத்த இயக்கத்தை வெறும் வார்த்தைகளில் அல்லாமல் யதார்த்தத்தில் இது பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றது.

1906இலிருந்து 1915வரை கல்கத்தாவிற்கு நாடுகடத்தப்பட்ட காலகட்டத்தில் தர்மபால பெரும்பாலும் இலங்கையில் வாழ்ந்தார். அவரது சிங்கள பௌத்த தேசியம் தீவிரமடைந்தது. 1906இல் 'சிங்ஹல பௌத்யா' (சிங்கள பௌத்தர்) என்ற தனது சொந்த பத்திரிகையைத் தொடங்கினார். பௌத்த தியோசிபிகல் கழகத்திற்கெதிரான விவாதப்போரை நடத்தினார். தியோசோபி என்ற பெயரையும் அதன் பொருளையும் (சாரத்தையும்) ஒழிக்க விரும்பினார்.

தர்மபாலவின் அரசியல் தொடர்ச்சி (பாரம்பரியம்) பேராசிரியர் பெக்கற்றால் நன்கு ஆராயப்பட்டிருக்கிறது (பெக்கற் 1966, 1967, 1973) தர்மபாலவின் பார்வைகள் (கருத்துக்கள்) சற்றே மாறுபட்டிருந்தபோதிலும், சிங்கள பௌத்த தேசியம் நீண்ட தொடர்ச்சியான பாரம்பரியம் கொண்டது. உண்மையிலேயே புதியதாகத் தோன்றுகிறவற்றை மட்டுமே இந்தப் புத்தகத்தில் நாம் விவாதிக்கப் போவதால் தர்மபாலவின் அரசியற் செயற்பாடு மற்றும் அதன் தாக்கம் பற்றி இங்கு எதுவும் பேசப்போவதில்லை.

கல்வியும் நடுத்தர வர்க்க மயமாக்கலும் பிரிட்டிஷ் காலனியாதிக்கத்தின் தாக்கம்:

நம்முடைய அக்கறை, மதம் பற்றிய தர்மபாலவின் கருத்துக்களும் அவர் விட்டுச்சென்றுள்ள பாரம்பரியமும் பற்றியதே. ஆனால், சிங்கள நடுத்தர வர்க்கத்தின் எழுச்சி மற்றும் அதன்மீதான அவரது தாக்கம் ஆகியவற்றின் பின்னணியைப் புரிந்துகொள்ளாது அவரது கருத்துக்களை முழுமையாகப் புரிந்து கொள்ளமுடியாது. தர்மபாலவின் ஆளுமைக்கும் அவர் காலத்திய கலாசார தயக்கங்களுக்கும் இடையிலான உறவு வேறொரு புத்தகத்தில் ஆராயப் பட்டிருக்கின்றது (ஒபெயசேகர 1976 : 221 – 252). நாம் இங்கு பொது விவரங்களை மட்டும் ஆராய்வோம்.

நாம் முதலிற் கல்வி மற்றும் படிப்பறிவு ஆகியவற்றை எடுத்துக் கொள்வோம். அறிவுஜீவிகளைக்கொண்ட பாரம்பரியமான அமைப்பாகவும், சிங்கள மக்களுக்குக் கல்வி கற்றுத்தரும் பாரம்பரிய நிறுவனமாகவும் சங்கமே விளங்கியது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இலங்கையிற் படித்த ஆண்களின் எண்ணிக்கையானது அன்றிருந்த பிரிட்டனின் அளவிற்கு இருந்ததற்குச் சில சான்றுகள் உள்ளன (டேவி 1969:176). ஆனால் அந்தக் கல்வியின் பயன்பாடு இலங்கைக்குள் மட்டுமே பயன்படக் கூடியதாகும். டச்சு மற்றும் பிரிட்டனிலிருந்து இறக்குமதி செய்யப்பட்ட சிலவற்றைத் தவிர இலங்கையில் வேறேதும் அச்சடிக்கப்பட்டிருக்கவில்லை. சில குடும்பங்கள் ஓலைச்சுவடிகளை வைத்திருந்தபோதிலும், இலக்கியம் என்பது பெருமளவிற்கு வாய்மொழியானதாகவே இருந்தது. ஒரு சாதாரண மனிதனுக்கு எழுத்துப் பிரதிகளுடன் நேரடியான தொடர்பு ஏதும் இல்லை. புரொட்டெஸ்ரன்ட் கிறிஸ்துவத்தைப் பொறுத்தவரை ஒரு சாதாரண மனிதன் தனது தாய் மொழியில் பைபிளை வைத்திருக்கவேண்டும் என்பது மிகவும் அடிப்படையான ஒன்று. ஆனால் இன்றுவரை (இதை 13ஆம் அத்தியாயத்தில் மேலும் விவரமாகப்

பார்க்கப்போவதைப் போல) சிங்கள பௌத்தர் தங்கள் மொழியில் வெகு சில பௌத்த பிரதிகளையே ஆக்கியுள்ளனர். மதகுருமார்களைத் தவிர்ந்த சாதாரண மனிதனுக்கு, தனக்கான பிரதிகளைத் தேர்வு செய்வதும், அவற்றை விளக்குவது என்பதும் மிகவும் வரம்பிற்குட்பட்ட செயற்பாடாகும். புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம் என்பது பைபிள் இல்லாத புரொட்ரெஸ்ரன்ட் மதமாகும்.

பிரிட்டிஷ் ஆட்சியின் முதல் ஐம்பது ஆண்டுகளில் கீழ்நாடுகளிலிருந்த கோயில், பள்ளிகள் தொடர்ந்து வளர்ச்சி பெற்றன. ஆனால், கண்டிப் பிரதேசங்களில் இது நிகழவில்லை. ஆனால் இந்தப் பள்ளிகளால் தங்களது பாரம்பரியமான பாடத்திட்டங்களை வைத்துக்கொண்டு, ஆங்கிலக் கல்வியும் இல்லாத காரணத்தால் மிஷனரிகள் தொடங்கிய ஆங்கிலவழிப் பள்ளிக் கூடங்களுடன் போட்டிபோட முடியவில்லை. 1869இல் அரசு பொதுக் கல்வித்துறை தொடங்கப்பட்ட பிறகு, மிஷன் பள்ளிக் கூடங்கள் நவீன கல்வி மீதான தங்கள் ஆதிக்கத்தை இழந்தன. அதே வருடம் பௌத்த பிக்கு ஒருவர் பௌத்த மத ரீதியில் அல்லாத பள்ளி ஒன்றை ஆரம்பித்தார். இதன் தலைமை ஆசிரியராக மிஷன் பள்ளிக்கூடத்தில் படித்த, கிறிஸ்துவ மதத்திலிருந்து பௌத்தத்திற்கு மாறிய ஒருவர் நியமிக்கப்பட்டார். சுதந்திரத்திற்கு வெகு காலத்திற்குப் பிறகும் ஆங்கிலவழிக் கல்வி பயில்வதே ஆளும் மேட்டுக்குடி வர்க்கத்தில் நுழைவதற் கான ஒரே வழியாக இருந்தது.

இந்த மாதிரியான பள்ளியிற் படித்த மாணவர்களுக்கு ஆங்கிலவழிப் பாடப்புத்தகங்களிற் சொல்லப்பட்ட உலகப் பார்வையுடன் தொடர்பு உண்டானது. இந்த மாணவ மாணவிகள் நவீன அறிவுலகம் பற்றியும், விஞ்ஞான முன்னேற்றங்கள் பற்றியும் தெரிந்து கொண்டார்கள். அறிய வேண்டிய அனைத்தையும் சங்கம் அறிந்திருக்கவில்லை என்பது வெளிப்படை. தனது அறிவுலக வழிகாட்டி என்ற இடத்தைப் பிக்குவானவர் பள்ளிக்கூட ஆசிரியருக்கு விட்டுத்தரவேண்டியதாயிற்று.

நவீனக்கல்வி என்பது நவீன அறிவைப் பெறுவது என்பதைவிட முக்கியமானது. கடந்த காலத்தினர் அறிந்திருந்தது என்பது நாம் அறிந்திருப் பதைவிடக் குறைவானதே என்பதையும், அறிவு என்பது தொடர்ந்து வளர்ந்து கொண்டிருப்பது என்பதையும் உணர்த்துவதாக நவீனக் கல்வி இருந்தது. பழங்கால மேதமை என்பதன் எல்லைகளை அறிவது என்பது கடந்த காலத்தைப் பற்றிய புனைவுகளைக் களைவதாக இருந்தது. அதேநேரத்தில் "உலகத்தைப்

பற்றிய புனைவுகளைக் களைவது என்பது உலகம் பற்றியது மட்டுமல்ல; அது ஒருவரது சிந்தனையை வழிநடத்துவதும், சிந்தனையைப் பற்றிய சிந்தனையும் ஆகும்" என்று எல்கனா எழுதினார்.[5]

19ஆம் நூற்றாண்டின் ஆங்கிலக் கல்விகற்ற, புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தை உருவாக்கிய, இலங்கை நடுத்தர வர்க்கத்தை இந்த பகுத்தறிவுபூர்வமான அறிதல் என்பது எவ்வளவு தூரத்திற்கு ஊடுருவியது என்பதற்கான பதில் எளிய ஒன்றல்ல. ஒரு புறத்தில் ஆங்கிலேயப் பழக்க வழக்கங்களை ஏற்றதானது வழக்கத்திற்கு மாறாக இந்த வர்க்கத்தினரிடையே ஆழமாக நடந்தேறியது. சுதந்திரத்தின்போது கொழும்பிலும் மற்ற நகரங்களிலும் இருந்த பல நடுத்தர வர்க்கக் குடும்பங்கள் தங்கள் வீடுகளில் ஆங்கிலத்திலேயே பேசினர். வீட்டு வேலைக்காரர்களிடமும் ஆங்கிலம் தெரியாதவர்களிடமுமே, சிங்களத்தில் (உள்ளூர் மொழி) பேசினர். இந்த விஷயத்தில் இலங்கையானது மற்ற தெற்காசிய நாடுகளைவிட ஆப்பிரிக்க பிரஞ்சுக் காலனிகளை ஒத்திருந்தது. இந்தியாவில் இந்து மற்றும் முஸ்லிம் குடும்பங்கள் வீடுகளில் தங்கள் தாய் மொழியிலேயே பேசினர். மறுபுறத்தில் கிறிஸ்துவத்தின் தாக்கம் என்பது மிக மேலோட்டமானதாகவே இருந்தது. மிஷனரிமார்கள் கடினமாக முயற்சிசெய்த போதிலும், அப் பள்ளிக்கூடங்களில், படித்த மாணவர்களிற் சிலரே கிறிஸ்துவர் களாக மாறினர். நடுத்தர வர்க்கம் விரிவடைந்தபோது அதிற் பௌத்தர்களின் விகிதம் அதிகரித்தது (தமிழர்களான இந்துக்களுடைய விகிதாசாரமும்தான்). தர்மபால இருந்த அதே சூழ்நிலையிற்றான் பெரும்பாலான பள்ளிக்குழந்தைகள் இருந்தனர். பள்ளியிற் கிறிஸ்துவ மதநூல்களைப் படித்தார்கள். அதில் தேர்வெழுதினார்கள். ஆனால் தங்களது பௌத்த வீடுகளுக்குத் திரும்பினார்கள். இது பௌத்த அடிப்படையிற் பார்க்கப்படும்போது விநோதமாகத் தோன்றுவதைவிடக் கிறிஸ்துவத்தின் அடிப்படையிற் பார்க்கும்போது அதிக விநோதமாகத் தோன்றுகிறது. ஒருவர் வெவ்வேறு சூழலில் வெவ்வேறு 'மதங்களை' (வேறு பொருத்தமான வார்த்தை இல்லை) ஏற்பது என்பது தெற்காசியாவிற் சாதாரணமான ஒன்று. மேலுலகத்திற்குப் பௌத்தமும் இந்த உலகத்திற்கு (பூவுலகத்திற்கு) ஆவி வழிபாடும் என்பதாக ("சரணாகதிக்கு புத்தர், உதவிக்கு கடவுள்கள்").[6] இலங்கையில் ஏற்பட்டுள்ள பிரிவினையானது இதற்கு நல்ல உதாரணம். ஆங்கிலம்பேசும் சிங்களவர்கள் கிறிஸ்துவத்தை நடைமுறை வாழ்க்கைக்கான மதமாகவும், பொதுவாழ்க்கைக்கானது எனவும் எடுத்துக்கொண்டு தனிப்பட்ட வாழ்விற்கு (அந்தரங்க வாழ்விற்கு) பௌத்தம் என்றும் கருதியிருக்க வேண்டும்.[7]

நிச்சயமாக இந்தப் பிரிவினையிலும் மற்றும் பௌத்தம் மற்றும் ஆவி வழிபாட்டுப் பிரிவினையிலும் ஒரு முக்கியமான வித்தியாசம் இருக்கிறது. பௌத்தம் மற்றும் ஆவி வழிபாட்டிற்கு இடையில் இருக்கக்கூடிய பிரிவினை படிநிலைப்படுத்தப்பட்டது. ஆனால் கிறிஸ்துவம் பொதுவாழ்க்கைக்கு, பௌத்தம் தனிப்பட்ட வாழ்க்கை என்பது படிநிலையானது அல்ல. பாரம்பரியமான மதமானது பௌத்தத்தையும், ஆவியுலக வழிபாட்டு மதத்தையும் தன்னுள் தர்க்கபூர்வமாக ஒன்றிணைத்துக் கொண்டது. ஆனால் பௌத்தம் மற்றும் கிறிஸ்துவம் இரண்டையும் ஏற்றுக்கொள்வது என்பது ஒத்திசைவானது அல்ல. இது மதத்தைப் பொறுத்தவரை பிளவுபட்ட (முரண்பட்ட) மனநிலைக்கு இட்டுச் செல்கிறது. இது பகுத்தறிவிற்கும் பொருந்தும். வாழ்வின் ஒரு பகுதியிற் பகுத்தறிவு செயற்படுவதும், மற்றொரு பகுதியில் செயற்படாதிருத்தலும் ஆகும் (நிச்சயமாக இது அப்படியொன்றும் விநோதமான விஷயம் இல்லை).

ஆவி வழிபாடு என்று வருகிறபோது நவீன கல்விகற்ற பௌத்தர் களிடையே இந்த 'பிளவுபட்ட' போக்கு வெளிப்படையாகத் தெரிகிறது. மாய மந்திரங்களில் ஆர்வம் கொண்டிருந்தவரும், தியோசோபி சித்தாந்தத்தின் செல்வாக்கிற்கு ஆட்பட்டிருந்தவருமான தர்மபால கொழும்பின் நாகரிக முதலாளித்துவப் பின்னணியைக் கொண்டிருந்தமையால், இந்தப் பாரம்பரியமான ஆவி வழிபாட்டு மதத்துடன் அவரின் இளமைக் காலத்தில் அநேகமாக எந்தத் தொடர்பும் கொண்டிருக்கவில்லை. இந்த வகையில் அவர், அவரைப் பின்பற்றியவர்களைவிட மிகவும் பகுத்தறிவுபூர்வமாக இருந்தார். "ஒரு பௌத்தன் என்ற வகையில் நிச்சயமாக அப்படிப்பட்ட விஷயங்களில் எனக்கு நம்பிக்கை யில்லை" என்று அவரது சமகாலத்திய பௌத்த அறிவுஜீவிகள் கூறுவது சாதாரணம். ஆனால் இப்படிக் கூறுவது அதை முற்றிலும் நிராகரிப்பதல்ல. அதற்கு முற்றிலும் மாறானது. ஆவி விவகாரங்களைச் சந்தேகக் கண்கொண்டு பார்த்த சிலர் கூட ஜாதகத்தை 'அறிவியல்பூர்வமானது' என்று கருதி ஏற்றார்கள்.

பாதிக்கப்பட்டது ஆவி வழிபாட்டு நடைமுறைகளையே தவிர அதிலிருக் கும் நம்பிக்கையையல்ல. புத்தரை வழிபடுவதற்காக மட்டுமே என்று நிர்ணயிக்கப் பட்டிருந்த முறையால் கடவுளர் வணங்கப்படுவது என்பது பாதிக்கப்பட்டது. கிராம சமூகங்களில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டுப் பின்பற்றப்பட்ட சடங்குகளில் இருந்த ஆபாசம், ஆடைகளைக் களைவது ஆகியவற்றின் இடத்தை நடுத்தர வர்க்கத்தின் ஒழுக்க விதிகள் பிடித்துக்கொண்டன. தனது உணர்வுகளை அனைவரும் அறிய வெளிப்படுத்துவதைவிட (அல்லது அப்படிச் செய்பவர்களைக் கவனிப்பது),

தனிப்பட்ட பிரார்த்தனை அல்லது உள்மன பக்தி ஆகியவற்றின் மூலம் நடுத்தர வர்க்க பௌத்தர்கள் கடவுளரை அணுகினர். தர்மபாலவினாற் போதிக்கப்பட்ட நன்னடத்தை விதிகளானது (கீழே பார்க்கவும்) நடத்தையின் எல்லா அம்சங்களுக்கும் விஸ்தரிக்கப்பட்டது. ஆனால் மக்களின் ஆவி வழிபாட்டு முறைகளுக்கான தேவைகள் விவகாரத்தில்மட்டும் அது நிச்சயமாகத் தலையிடவில்லை.

ஆங்கிலக் கல்வி கற்ற பௌத்தர்களுக்கு அவர்களது மதம் பற்றிப் படிக்கக் கிடைத்தது என்ன? வரலாற்றில் முதன்முறையாக 1893இல் பாளி மூலநூல்கள் முழுமையாகத் தாய் எழுத்துக்களில் அச்சடிக்கப்பட்டன. 19ஆம் நூற்றாண்டில் வெகு சில பாளி நூல்கள் மட்டுமே சிங்கள எழுத்துக்களில் அச்சடிக்கப் பட்டிருந்தன. சிங்கள எழுத்துக்களில் அச்சடிக்கப்பட்ட நூல்களுக்கான தேவை இருக்கவில்லை. ஆங்கிலக் கல்வி கற்றவர்கள் பள்ளிகளில் பாளி பயிலாது, லத்தீன் பயின்றனர். சிங்கள மேட்டுக்குடியினர் நவீன கல்விக்காக மேற்குலகை சார்ந்திருந்ததைப்போலவே மேற்குலகின், அதிலும் குறிப்பாகப் பிரிட்டிஷாரின் கீழைத்தேயவியலைச் சார்ந்திருந்தனர். 1881இல் இலங்கையிற் காலனிய ஆட்சியின் நிர்வாகியாக இருந்த ரி.டபிள்யூ. ரைஸ்ற் டேவிட், லண்டனிற் பாளிப் பனுவற் கழகம் நிறுவினார். இதன் தொடக்ககால உறுப்பினர்கள் சிங்களவர் ஆவர். இந்தப் பாளிப் பனுவற் கழகம் பாளி நூல்களை ரோமன் எழுத்துக்களில் வெளியிட்டதுடன், பௌத்த நூல்கள் முழுவதையும் இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் வெளியிட்டு முடித்தது. இதன் ஆங்கில மொழியாக்கத்தையும் வெளியிட்டது. இவை விலையுயர்ந்த புத்தகங்களாகும். மேலும் படிப்பதற்கும் கடினமானவையாக இருந்தன. ஆனால், படித்த சாதாரண சிங்கள மக்களுக்கு பௌத்த மதநூல்களை அறிவதற்கான ஒரேவழி இதுதான். உண்மையில் எவ்வளவு பேர் இவற்றைப் படித்திருப்பார்கள் என்று தெரியவில்லை.

நுண்மையான பௌத்த தத்துவங்கள் பாரம்பரியமாகப் பௌத்த பிக்குகளுக்கானது என்று நிர்ணயிக்கப்பட்டது. சாதாரண மக்கள் கதை இலக்கியங்கள் வழியாகக் கற்பிக்கப்பட்டனர். அவர்களுக்குப் புத்தர் பற்றிய கதைகளும், அவரது முற்பிறப்புக்களைப் பற்றிய கதைகளும் கூறப்பட்டன. அவரது முற்பிறப்பைப் பற்றிய கதைகள் ஜாதகக் கதைகள் என்று அழைக்கப்படுகின்றன. மத்தியகால சிங்கள மூல நூல்களிலிருந்து இந்தக் கதைகள் திரட்டப்பட்டு மீண்டும் சொல்லப்பட்டன. சிங்களம் ஒப்பீட்டளவில் எளிமையான மொழி என்றாலும் ஆங்கில வழிக் கல்வி கற்ற பௌத்தர்கள் சிலரே அவற்றைப்

புரிந்துகொள்ள முடிந்தது. இதுகாறும் வாய்மொழி இலக்கியமாக இருந்தவை யையும் அதே விஷயம் பற்றிய விவரணப் பாடல்களாக அச்சடித்தனர். இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இத்தகைய விவரணப் பாடல்கள் 'கவிகோலா' என்றழைக்கப்படும் மலிவான பிரசுரங்களாக அச்சடிக்கப்பட்டன. இவை சந்தை களிலும், யாத்திரைத் தலங்களிலும் 'குடைக்காரர்கள்' என்று அழைக்கப்பட்ட வர்களால் விற்கப்பட்டன. இவர்கள் ஒரு பெரிய குடையை நட்டு அதற்குக் கீழ் அமர்ந்து இவற்றை விற்றதால் இவ்வாறு அழைக்கப்பட்டார்கள். ஆனால் இவற்றை வாங்கியவர்கள் நடுத்தர வர்க்கத்தினர் அல்லர். மாறாக அரசுப் பள்ளிகளிற் கல்வி பயின்ற பெரும்பான்மையினரே இவற்றை வாங்கினர். சமீபகாலமாக இந்த மாதிரியான சந்தைகள் அருகிப்போய் 'குடைக்காரர்களும்' குறைந்துபோய் விட்டனர். படிப்பறிவு மிகவும் குறைந்துவிட்டது என்று கூறுவது சாத்தியமே. ஏனெனில் அது போதித்த பௌத்தம் என்பது புரொட்டெஸ்ரன்ட் கிறிஸ்துவத்தின் தாக்கத்தைக் கொண்டதாகும். ஜாதக விவரணப் பாடல்களின் இடத்தை ஒரு புறத்தில் பொழுதுபோக்கு நாவல்களும் மறுபுறத்தில் மந்திர மற்றும் ஜோதிடமும் பிடித்துக்கொண்டன. மாய மந்திர இலக்கியத்திற்கான தேவை அதிகரித்ததன் விளைவாக மந்திரம் மற்றும் ஜோதிடம் அந்தத் தேவையைப் பூர்த்தி செய்தன.

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம், ஞாயிறுப் பள்ளிகள் மற்றும் அரசுப் பள்ளிகள் மூலம் சிங்கள சமுதாயத்தில் நீர்த்துப்போன நிலையிற் பரவியபோதிலும் இந்த நிகழ்வானது, சித்தாந்த ரீதியாக (வாழ்க்கைத் தரத்தில் இது நடக்கவில்லை என்பது வருந்தத்தக்கது என்ற போதிலும்) படிப்படியாகச் சிங்கள சமுதாயம் நடுத்தர வர்க்க விழுமியங்களைக்கொண்ட ஒன்றாக மாறியதற்கு இணையான ஒன்றாக இருந்தது. இதை நாம் அத்தியாயம் ஒன்றிற் குறிப்பிட்டுள்ளோம். இந்த அத்தியாயம் முதலில் 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிற் புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் மூலத்தைப் பற்றிக் கவனம் கொள்வதுடன், பின்னர் கடைசிச் சில வருடங்களில் வேகமாக நடந்தேறிய மாற்றங்களையும் விவாதிக்கின்றது. ஆனால் 1900–1950 காலகட்டத்திற் சிங்கள சமுதாயம் மாறாது தேங்கிப் போயிருக்க வில்லை. தர்மபால ஒரு சிறிய வட்டமான, பெரும்பாலும் ஆங்கிலமே பேசும் நடுத்தர வர்க்கத்தின் மத்தியில் வளர்ந்தார். ஆனால் அவர் ஒரு பரவலான குட்டி முதலாளியவர்க்கத்தின்மீது செல்வாக்குச் செலுத்தினார். ஒரு வகையில் அதை உருவாக்க உதவினார். ஒரு சிறிய பிரபுக்கள் குழுவால் ஆட்சி செய்யப்பட்ட விவசாய சமூகத்தைப் பெரும்பான்மையாகக்கொண்டிருந்த சமூகமானது முதலாளிய விழுமியங்களைக் கைக்கொள்வது என்பது வரலாற்றாளர்களால் ஆவணப்படுத்தப்பட வேண்டியது. ஆனாலும் இதன் முக்கிய கூறுகள் ஓரளவு

தெளிவானவை. தர்மபால முதலிற் கிராமப்புறங்களில் இருந்த அறிவாளிகளையும் நகரங்களில் உருவாகிக் கொண்டிருந்த பௌத்த வர்த்தகர்களையும் கவர்ந்தார். கிராமப்புற அறிவாளிகள் பெரும்பாலும் காலனிய ஆட்சியால் உருவானவர்கள்– ஊர்த்தலைவர், பிறப்பு இறப்பைப் பதிவு செய்பவர்கள், எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகக் கிராமப்பள்ளி ஆசிரியர்கள். இவர்கள் பாரம்பரிய மேட்டுக் குடியினரான புத்த பிக்குகள் மற்றும் ஆயுர்வேத மருத்துவர்கள் ஆகியோருடன் இணைந்தனர். இந்த வகையான ஒரு செல்வாக்கான பிரிவுப் பாரம்பரியம் சமூகத்திலும் இருந்தது. ஆனால் அதன் எண்ணிக்கை இப்போது மிகவும் அதிகரித்துவிட்டது. தர்மபாலவின் பெற்றோரைப்போன்ற வர்த்தகச் சமூகம் ஒன்று, மாநகரங்களிலும் நகரங்களிலும் உருவாகி, சிறிய வர்த்தகங்களில் ஈடுபட்டது. இந்த இரு குழுவினருமே சிங்கள மொழிவழிக் கல்வி கற்றவர்கள். இவர்களுக்குப் பெரிய இலட்சியங்கள் இருந்தன. ஆனால், இவர்கள் இரு அடிப்படையான வழிகளில் அந்நியப்பட்டிருந்தார்கள். முதலில் அவை அரசியல் அதிகாரத்திலிருந்து துண்டிக்கப்பட்டிருந்தன. அரசியல் அதிகாரம் பிரிட்டிஷராலும் உள்ளூரிலுள்ள ஆங்கிலம் பேசும் மக்கள் மற்றும் ஓரளவு கிறிஸ்துவ மேட்டுக்குடியினராலும் கட்டுப்படுத்தப்பட்டு வந்தது. இரண்டாவதாக இவர்கள் விவசாய மக்களிட மிருந்தே அந்நியப்பட்டிருந்தனர். வர்த்தகர்கள் கிராமங்களில் இருந்து வெளியேறிக் கொழும்பு மற்றும் பெரிய நகரங்களிற் குடியேறினார்கள். கிராமப்புற அறிவாளிகள் தங்களது சாதாரண உறவினர்களுடன் கிராமங்களில் வாழ்ந்து வந்தனர். இவர்கள் நகர்ப்புற வர்த்தகர்களிடமிருந்து கல்வி, இலட்சியங்கள் மற்றும் வாழ்க்கைமுறை ஆகியவற்றில் மிகவும் வேறுபட்டிருந்தார்கள். இந்தக் குழுவினர் தர்மபாலவின் இவ்வுலகத் துறவு வாழ்க்கையின் ஒழுக்கத்துடனும், அவர் உருவாக்கிய புதிய ஒழுக்கத்துடனும் தங்களை அடையாளப்படுத்திக் கொண்டு ஏற்றுக்கொண்டார்கள். இவர்கள் தங்கள் பௌத்த சிந்தனையை நன்கு உணர்ந்தவர்களாதலால் அவரது அரசியற் செய்திகளை உடனடியாகவும் ஆர்வத்துடனும் ஏற்றுக்கொண்டார்கள். கடந்தகாலம்பற்றிய தர்மபாலவின் பார்வையையும் பிரிட்டிஷ் மற்றும் மிஷன்களின் மீதான அவரது அதிருப்தியையும் எளிதில் ஏற்றுக்கொள்ளுமளவிற்கு அவர்கள் கவரப்பட்டார்கள். தர்மபாலவின் சமூக ஒழுக்கம், நடைமுறை வாழ்க்கைக்கு ஏற்றவாறு (தினசரி வாழ்க்கைக்கு) பௌத்த சித்தாந்தத்தின் விழுமியங்களைத் தகவமைத்தமை ஆகியவை அவர்கள் முன்னேற்றத்தைப் பற்றிக் கொண்டிருந்த நம்பிக்கைகளுடன் ஒத்துப்போனது. அவர்களது குழந்தைகள் கிறிஸ்துவர்களின் மேன்மை நிலைக்குச்செல்ல அது உதவியது. அரசு நிர்வாகத்தின் உயர் பதவிகளுக்குச்செல்லப் போட்டியிட உதவியது. கிராமத்தில் வாழ்ந்த அவர்களுக்குத் தர்மபாலவின் ஒழுக்கவியல்

விதைகள் தங்களை விவசாய மக்களிடமிருந்து வேறுபடுத்திக்கொள்ள உதவியது. இதன் விளைவாக இந்தமேட்டுக்குடியினர் கிராமத்து விவசாயிகளுக்கு ஓர் உதாரணமாகத் திகழ்ந்தனர். 20ஆம் நூற்றாண்டின் மத்தியில் இந்த உதாரணத்தை மெல்ல ஏற்கத் தொடங்கினர். அனைவருக்கும் இலவசக் கல்வி (1947ல் தொடங்கியது) என்பது சாத்தியமானபின் விவசாய வர்க்கத்தின் முன்னேற்றத்தை இது சாத்தியமாக்கியது. புதிய சிங்கள, பௌத்த நடுத்தரவர்க்க ஒழுக்க மதிப்பீடுகளை (விழுமியங்களை) கிராமங்களிற் பரப்பியதில் முக்கிய பங்கு வகித்தவர்கள் சிங்களப் பள்ளி ஆசிரியர்களே என்று கூறலாம். கிராமப்புறங்களில் இந்த புதிய ஒழுக்க மதிப்பீடுகளைக் கொண்டு செல்வதில் இவர்கள் மிஷனரிகள்போலச் செயற்பட்டார்கள். ஐம்பதுகளின் இறுதியிற் கூட இந்தப் புதிய மதிப்பீடுகளை விவசாயிகளின் குழந்தைகளுக்குப் புகட்டுகின்ற பொறுப்பை தாங்களாகவே ஏற்றுக்கொண்டு செயற்படுகிற பள்ளி ஆசிரியர்களைச் சாதாரணமாகக் காணலாம். இந்த ஒழுக்க மதிப்பீடுகள் அடிப்படையிற் பௌத்த மதிப்பீடுகள் என்று அவர்கள் நம்பினர். உள்ளூர் அளவில் தங்கள் தலைமையை நிறுவியிருந்த இந்தக் கிராமப்புற மேட்டுக்குடியினர்தான் 1956 இல் எஸ்.எல்.எப்.பிக்கு வாக்களித்து, ஆட்சிக்கு கொண்டுவந்து இலங்கை அரசியலில் ஒருபெரும் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தினர். பௌத்தம் நடுத்தர வர்க்க மதிப்பீடுகள் கொண்டதாக மாறியதில் 1956 ஆம் ஆண்டு அடையாளரீதியாக முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது என்று கூறுவது மிகையாகாது.

தர்மபாலவின் புரொட்டெஸ்ரன்ட் ஒழுக்கம்

தர்மபால விட்டுச்சென்ற கலாசாரப் பாரம்பரியம் பற்றிச் சுருக்கமாகப் பார்ப்போம். பிரிட்டிஷ் ஏகாதிபத்தியத்திற்கு எதிரான அவரது பிரசாரம் அவ்வளவாக வெற்றி பெறவில்லை. ஆனால் அது பௌத்தர்களின் சுயமரியாதை உணர்வை அதிகரித்தது. மிஷனரிகளின் ஒழுக்கக்கேடுகள் (தோல்விகள்) நோக்கி மக்களின் கவனத்தை ஈர்த்தார். அதிலும் குறிப்பாக அவை பௌத்த விழுமியங்களுடன் மிகவும் மாறுபடுகிற இடங்களான புலால் உண்பது, சாராயம், அருந்துவது, விலங்குகளைக் கொல்வது ஆகியனவற்றைப் பற்றி மக்களின் கவனத்திற்குப் புலப்படுத்தி ஈர்த்தார். அதே சமயம் பல சிறந்த அரசியல் தலைவர்களைப்போல தர்மபாலவும் மாறி மாறிப் பேசினார்: பல சமயங்களிற் சிங்களர்களின் கட்டுப்பாடின்மையை (கண்டிப்பின்மையை) கண்டித்தார். அது பழங்காலச் சிந்தனையிலிருந்து விலகிச் செல்வதாக, தரங்குறைந்து வருவதாகக் கூறினார். நடைமுறை அல்லது பயன்பாட்டு பகுத்தறிவுபற்றி எழுதும்போது

அத்தியாயம் 1இல் இவ்வாறு எழுதுகிறார்:

> "ஆசிய மக்கள் அபின் உட்கொள்கிறவர்களாகவும், கஞ்சா புகைப்பவர்களாகவும், உடல் இன்பம் தேடுகின்றவர்களாகவும், மூடநம்பிக்கைகள் கொண்டவர்களாகவும் மத அடிப்படைவாதிக ளாகவும் உள்ளனர். கடவுளரும் மதகுருமார்களும் மக்களை அறியாமையில் வைத்துள்ளனர்" (தர்மபால 1963 : 717).

இதுபோன்ற கருத்துக்கள் பொது இடங்களில் பேசுவதற்கானது அல்ல, அவரது பிரசுரிக்கப்பட்ட எழுத்துக்களைவிட நாட்குறிப்புப் புத்தகத்தில் (ஆங்கிலத்தில் எழுதியது) எழுதியிருந்தவை தர்மபாலவின் இருதலைக்கொள்ளி எறும்பு நிலையை வெளிப்படுத்துகிறது. 'சிங்களர்களிடம் அதிகரித்துவரும் குடிகாரத் தன்மை', என்று அவர் எழுதுகிறார் (தர்மபால 1961 : 278). 'இலங்கைப் பௌத்தர்கள் அறியாமை நிரம்பியவர்கள்' (தர்மபால 1964 : 35) என்றும் எழுதுகிறார். இந்தக் குறைபாடுகள் காலனியத்தின் ஒடுக்குதலின் காரணமாக இருக்கலாம்.

அவர் செய்த பௌத்த அரசியல் மயமாக்கம் என்பது இலங்கையில் வாழ்ந்த சிங்களமல்லாத அனைத்துச் சமூகத்தினரையும் தாக்குவதாக இருந்தது. ஆனால் அவர் இந்திய வர்த்தகர்கள் (போரா மற்றும் பார்சிகள்) முஸ்லீம்கள் ('ஹம்பயோ' என்று அவர்களை வெறுப்புடன் குறிப்பிடுகிறார்) மற்றும் 'கரடுமுரடான தமிழர்கள்' ('ஹடி தெமிழு') ஆகியோரையே நேரடியாக, மிக ஆக்ரோஷமாகத் தாக்குகிறார் (குருகே 1964 : 61 – 64). இவர்களை அந்நியர்களாகவும், சிங்களப் பொருளாதாரத்தைச் சுரண்டுபவர்களாகவும் பார்த்தார். சிக்கனத்தையும், கடும் உழைப்பையும் சிங்களர்கள் பின்பற்றினால் மட்டுமே, மேற்கத்திய முதலாளித்து வத்தை ஒத்த வர்த்தகத்தைப் பின்பற்றினால் மட்டுமே, கல்வியறிவு பெற்று இந்தி, ஆங்கிலம் உட்படப் பல மொழிகளைக் கற்றால் மட்டுமே, எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக சரியான ஒழுக்க விதிகளைப் பின்பற்றினால் மட்டுமே இந்தச் சுரண்டலை வெற்றிகொள்ளமுடியும் என்று அவர் நினைத்தார். அத்தகைய ஒன்றை அவர் உருவாக்கிப் பிரசாரம் செய்தார்.

பௌத்த நூல்களில் மத குருமார்களுக்கான நடத்தை விதிகள் மிகவும் நுண்மையாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. இதில் தனிப்பட்ட ஒழுக்க விதிகளுக்கும் நன்னடத்தைக்கும் மிகுந்த முக்கியத்துவம் அளிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால் சாதாரண மனிதர்களுக்கும் ஒழுக்க விதிகள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால்

குறிப்பான விதிகள் ஏதும் இல்லை. இந்தத் தன்மையே விவசாய சமூகத்தில் வெவ்வேறு ஒழுக்க விதிகள், சிலசமயங்களில் நேரெதிரிடையான ஒழுக்க விதிகளைக் கொண்ட சமூகங்களிடையே பௌத்தம் பரவக் காரணமாயிருந்தது. ஆனால் 1898 இல் தர்மபால 'கிகிவினயா' ('சாதாரணர்களுக்கான தினசரி நடத்தை விதிகள்') எனத் தலைப்பிடப்பட்ட பிரசுரத்தை வெளியிட்டார். 1958இல் இதன் 19ஆவது பதிப்பு வெளியானபோது ஐம்பதாயிரம் பிரதிகள் விற்றிருந்தன. கீழ்க்கண்ட விவகாரங்கள் பற்றி விரிவான விதிகள் வகுக்கப்பட்டிருந்தன (குருகே 1964 : 311 – 346). உணவை உண்ணும் முறை (25 விதிகள்), வெற்றிலை மெல்லுவது (6) சுத்தமான ஆடைகள் அணிவது (5), கழிவறையைப் பயன்படுத்தும் விதம் (4), தெருவில் நடக்கவேண்டிய விதம் (10), பொது இடங்களிற் கூடும்போது நடக்கவேண்டிய விதம் (19) பெண்கள் நடந்துகொள்ளவேண்டிய விதம் (30) குழந்தைகள் நடந்து கொள்ள வேண்டிய விதம் (18) சங்கத்தினர் முன்பு சாதாரண மக்கள் நடந்துகொள்ளவேண்டிய விதம் (5) பேரூந்து மற்றும் ரயில்களில் நடந்துகொள்ளவேண்டிய விதம் (8) கிராமத்தைப் பாதுகாக்கும் சமூகங்கள் செய்யவேண்டியது (8), நோயுற்றவர்களைப் பார்க்கப் போகும்போது நடந்து கொள்ளும் முறை (2), இறுதிச் சடங்குகள் (3), வண்டியோட்டுபவருக்கானது (6), சிங்களர்களின் உடை பற்றி (6), சிங்களப் பெயர்கள்பற்றி (2), ஆசிரியர்கள் செய்யவேண்டியது (11), வேலைக்காரர்கள் நடந்துகொள்ளவேண்டிய விதம் (9), விழாக்கள் கொண்டாடப்பட வேண்டிய விதம் (5), சாதாரண பக்தர்கள் (ஆண்கள் மற்றும் பெண்கள்) ஆலயத்தில் நடந்து கொள்ளவேண்டிய விதம் (3), குழந்தைகள் பெற்றோர்களை நடத்தவேண்டிய விதம் பற்றி (14), குடும்ப நிகழ்ச்சிகள் (1).

இப்படியாகச் சாதாரணர்களுக்கான இருபத்திரண்டு தலைப்புகளில் 200 விதிகள். இந்தப் பிரசுரம், படித்த சிங்கள நடுத்தரவர்க்கத்தினருக்காக எழுதப் பட்டது. விவசாய சமூகங்களைச் சேர்ந்தவர்களின் பொதுவான நடத்தைகளான 'மோசமாக' உண்ணுதல், கழிவறைகள் பயன்படுத்தும் விதம், சகட்டுமேனிக்கு வெற்றிலை மெல்லுவது, மரியாதையற்ற வார்த்தைகளில் ஒருவரை அழைப்பது (ஆனால் தர்மபாலவே தனது வேலைக்காரர் ஒருவரை இத்தகைய மரியாதையற்ற வார்த்தைகளால் விளிக்கிறார்) ஆகியவற்றை இந்த விதிகள் தடைசெய்கின்றன. சிங்களப் பெண்களுக்கு அவர் வகுத்த விதிகளைப் பார்ப்போம். அவரது முப்பது விதிகளிற் பின்வருபவையும் அடக்கம்: வீட்டையும், உடைமைகளையும், ஆடைகளையும், உடலையும் சுத்தமாக வைத்துக்கொள்வது, மலர்ச் செடிகளுடன் தோட்டத்தை அழகுபடுத்துவது, தீக்கு அருகிற் குளிர் காய்வது அல்லது தூங்குவதைத் தவிர்ப்பது, புடைவை அணிவது மற்றும் இடுப்பை காட்டும்படியான

ரவிக்கைகளை அணியாது தவிர்ப்பது, வேலைக்காரர்களையோ, குழந்தைகளையோ தவறான சுட்டுப் பெயரால் அழையாதிருத்தல், வெற்றிலை மென்றபடி சோம்பியிருத்தல், மற்றவர்கள் முன்னிலையில் தலைவாருதல் மற்றும் பேன் பார்த்தல். விவசாய சமூகத்தின் பழக்க வழக்கங்களைச் சீர்திருத்தும் நோக்கம் இங்கே செயற்படுகிறது. அதே சமயத்தில் தத்துவ பாரம்பரியத்திலிருந்து பெறப்பட்ட பௌத்த நடைமுறைகளை ஒவ்வொருவரின் தினசரி வாழ்விலும் புகுத்த தர்மபால முயற்சிசெய்கிறார். தூங்கி எழுந்த உடனேயே பௌத்த வழிபாட்டையும் ஐந்து நற்கொள்கைகளையும் குழந்தைகளுடன் சேர்ந்து உறுதி எடுத்துக்கொள்ளவேண்டும். போயா நாட்களில் எட்டுக் கொள்கைகளையும் ஒருவர் பின்பற்றவேண்டும். வாரத்திற்கு ஒருமுறை கோயிலுக்குச் சென்று போதனைகளைக் கேட்கவேண்டும். இத்தகைய பௌத்த செயற்பாடுகள் பல நடுத்தர வர்க்கக் குடும்பங்களில் மிகவும் உறுதியாகப் பின்பற்றப்பட்டது. புதிதாக உருவாகி வந்த சிங்கள மேட்டுக்குடியினருக்கான நடத்தை விதிகளைத் தர்மபால உருவாக்கினார் என்று கூறலாம். ஆனால் விவசாய சமூகத்தின் பழக்க வழக்கங்களைக் கண்டனம் செய்வது என்பது நடத்தை விதிகள் பற்றிய மேற்கத்திய நாடுகளின் சிந்தனைகளின் அடிப்படையிலானது என்பதைக் கவனிக்கவும். சில விஷயங்களில் மேற்கத்திய பழக்க வழக்கங்கள் நேரடியாகவே ஆதரிக்கப்பட்டன. உதாரணமாக: சாப்பிடக் கரண்டி, முட்கரண்டி ஆகியவற்றைப் பயன்படுத்துவது, கை, கால் அலம்பும்போது தண்ணீரைப் பயன்படுத்தும் முன், கழிவறைத்தாளைப் பயன்படுத்துவது பின்பற்றப்படவேண்டும் என்று கூறப்பட்டது. தான் பிறந்து வளர்ந்த, பணக்காரக் குடும்பச் சூழலிற் பின்பற்றப்பட்ட பழக்க வழக்கங்களின் அடிப்படையில், தர்மபால நன்னடத்தை விதிகளை உருவாக்கி னார். சில விதிகள் பாரம்பரியத்துடன் மோதலற்று ஒத்துப்போயின. ஆனால், பெரும்பாலும் புரொட்டெஸ்ரன்ட் மற்றும் மேற்கத்திய விதிகளானது, சுத்தமான, இலட்சிய ரீதியான பௌத்தக் கருத்துக்கள் என்பதாக ஏற்கப்பட்டன. சமூகவியற் பார்வையிற் பார்க்கிறபோது தர்மபாலவின் சமூக சீர்திருத்தம் புதிதாக உருவாகிவந்த நடுத்தர வர்க்கத்திற்கு ஒழுக்க மதிப்பீடுபற்றிய கட்டுமானத்தை உருவாக்கியது. பல கீழைநாடுகளில் 19ஆம் நூற்றாண்டின் மேற்கத்திய நாடுகளின் மதிப்பீடுகள், பொதுவாக விக்டோரிய மதிப்பீடுகள், உள்ளூர் நடுத்தர வர்க்கத்தின் மதிப்பீடுகளுடன் இரண்டறக் கலந்தது. இந்தியாவில் விக்டோரிய மதிப்பீடுகள், பிராமணீய மதிப்பீடுகளால் பிரச்சனையற்று ஏற்கப்பட்டது. எகிப்து மற்றும் துருக்கி போன்ற மத்தியகிழக்கு நாடுகளில் இது இஸ்லாமுடனும், இலங்கையிற் பௌத்தத்துடனும் ஒத்திசைந்துபோனது. இலங்கையில் நிகழ்ந்தது மிகவும் வித்தியாசமானது. இந்தப் புதிய விழுமியங்களானது இங்கு இவ்வுலகத்

துறவு வாழ்க்கையின் விழுமியங்கள் மூலம் விளக்கப்பட்டது. புரொட்டெஸ்ரன்ட் விழுமியங்களைத் தன்னகத்தே ஏற்றுக்கொண்டதால் மட்டுமல்ல; பாரம்பரிய பௌத்தத்திற்கு எதிராக இது எழுப்பிய தீவிர எதிர்ப்புக் குரலாலும் இதைநாம் புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம் என்று பெயரிட்டுள்ளோம். இலங்கையின் பாரம்பரிய பௌத்தமானது விவசாய சமூகத்தின், பொருளாதாரத்தின் மற்றும் நடத்தை விதிகளுக்கு (விழுமியங்களுக்கு) உந்து சக்தியாக இருந்தது.

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் முக்கிய கூறுகள்

புரொட்டெஸ்ரன்ட் சித்தாந்தத்தை நாம் புரிந்துகொண்ட அளவில் அது தனிநபர்கள் தங்களது இலட்சியத்தை எந்த இடைத்தரகர்களும் இன்றித் தேடி அடைவதாகும். கிறிஸ்துவ மதத்தில் இதன் அர்த்தம் கடவுளுக்கும் மனிதர்களுக்கும் இடையே இணைப்பாகச் செயற்படும் மத குருமார்களையும், துறவிகளையும் நிராகரிப்பது ஆகும். பௌத்தத்தைப் பொறுத்தவரையில் இதன் அர்த்தம் ஒருவர் சங்கத்தின் மூலமே 'நிபான' (நிர்வாணம் /முக்தி) அடையமுடியும் என்பதை நிராகரிப்பது ஆகும். நடைமுறை வாழ்க்கைக்குத் தொடர்பிருக்கிறதோ இல்லையோ, ஆன்மீக சமத்துவமானது வலியுறுத்தப்படுவதே, இதிலிருந்து பெறப்படும் இயல்பான முடிவுகளில் முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும். மேலும் சுய பரிசோதனைக்கு இட்டுச்செல்லும் தனிநபர் பொறுப்பேற்பிற்கு அதிக முக்கியத்துவம் அளிக்கப்படுகிறது. மதம் தனிநபர் மயமாக்கப்பட்டு உள்ளார்ந்த தன்மை கொண்டதாக்கப்பட்டது. இதன்படி பொது விழாக்கள், மற்றும் சடங்குகளின்போது என்ன நடக்கிறது என்பது முக்கியமல்ல. ஒருவரின் மனதிற்குள், ஆன்மாவிற்குள் என்ன நடக்கிறது என்பதே முக்கியம். அதே நேரத்தில் மதமானது அனைத்தும் தழுவிய ஒன்றாக ஆனது: அதன் கட்டளைகள் ஒவ்வொருவருக்கும் எல்லாக் காலத்திற்குமானதும், எல்லாச் சூழலுக்குமானதும் ஆகும்.

தர்மபாலவின் நாட்குறிப்பில் 1899 மே மாதம் எழுதப்பட்டிருப்பதன் சுருக்கமான விவரங்கள் கீழே தரப்பட்டுள்ளன. இது விஷயத்தின் இதயப் பகுதியையே தொடுகிறது.

5ஆம் தேதி: புத்தகாயாவில் மதியவேளை புனிதமான போதி மரத்தின் நிழலிற் கழிந்தது. ஏகாந்தத்தின் பேரானந்தம்தான் என்னே! ஆசைகளற்ற உயர்வான நிலையை எப்போது அடைவேன்? எப்போது என் மனதில் முற்று முழுதான அமைதி நிலவும்?

6ஆம் தேதி: காயாவில் புனிதத் தலமான போதிகாயாவில் நிரந்தரமாகத் தங்கியிருந்து தியான பாவனை செய்ய விரும்புகிறேன். கோடைக் காற்று வீசுகிறது. ஆனால் தியானத்தின் மூலம் உள்ளத்தை மாற்ற முடியும்.

8ஆம் தேதி: நான் நல்லொழுக்கத் தத்துவம் பற்றிப் பலருக்குப் போதித்திருக்கிறேன். பயனுள்ள வேலையைச் செய்தபிறகு உடலளவில் சோர்ந்தும், மனதளவில் உற்சாகத்துடனும் திரும்பியிருக்கிறேன். இன்னமும் என் மனதில் ஆசைகள் வட்டமிடுகின்றன. ஆனால் அவற்றை மிச்ச மீதியில்லாமல் விரைவில் அழித்து விடுவேன் (தர்மபால1964 : 34).

பலகாலமாக ஏராளமான பௌத்தர்கள் 'நிபான'வை எய்த முயன்றுள்ளனர். ஆனால் யாருமே தர்மபாலவைப்போல் தங்களுடைய வேட்கையை இவ்வளவு தீவிரத்துடன் எடுத்துரைத்ததில்லை. அந்த உள்ளார்ந்த தீவிரம், சுயவிமர்சனம், கடின வாழ்க்கையை வரவேற்றல் (107 டிகிரி வெய்யில்) எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகத் தனக்கும் மற்றவர்களுக்குமான ஆன்மீக முன்னேற்றத்திற்கான பொறுப்பு புரொட்டெஸ்ரன்ட் மிஷனரிகளின் வார்த்தைகளில் வெளிப்படுத்தப் படுகிறது. புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் சிறப்பியல்பே சாதாரண மனிதர்கள் தங்களுடையே மதத்துடன் ஒன்றாகக் கலக்கமுடியும் என்பதுதான். ஒவ்வொருவரும் தனது மதம், சமுதாயம் முழுவதும் பரவ முயலவேண்டும். ஒவ்வொருவரும் நிர்வாணம் எய்தமுடியும், அதற்கு முயல வேண்டும். பௌத்த மடாலயத்தின் பங்கிற் சாதாரண பௌத்தர்கள் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவர்கள் என்பது இதிலிருந்து பெறப்படுகிறது. இவரது கருத்து மதகுருமார்களுக்கு எதிரானது அல்ல. தர்மபால வெள்ளுடை அணிந்தார். தனது தலையை மொட்டை அடித்துக் கொள்ளவில்லை. இதன் காரணமாக இந்த உலகிற் சுதந்திரமாக வாழவும், சமூக மற்றும் அரசியல் தளங்களிற் பௌத்தத்திற்காகப் போராடவும் முடிந்தது. ஆனால் பௌத்தத்தின் எட்டுத் தத்துவக் கருத்துக்களையும் பின்பற்றியதன் காரணமாக அவர் துறவற வாழ்க்கையையும், பிரமச்சரியத்தையும் கடைப்பிடித்தார்.

'அநகாரிகா' எனும் தனது பாத்திரத்தின் வெளிப்புறத் தோற்றத்தை (வடிவத்தை), தியோசோபியின் வழியே, பாரம்பரிய இந்து மதத்திலிருந்து தர்மபால தருவித்தார் (உருவாக்கினார்). இதில் ஒரு முரண்நகை இருக்கிறது; ஏனெனில் இவர் விக்ரோறிய மிஷனரிகளை வெறுத்ததைப்போலவே, இந்து மதத்தையும்

வெறுத்தார்; போதி காயாவில் உள்ள சைவ மடாலயம் ஒரு 'இந்துப் பரதேசி அமைப்பு' அது 'இராட்சஸத்தனமான இந்துக் கடவுளர் உருவங்களுடன்' அந்தக் கோயிலையே உருக்குலைத்துவிட்டது (மேற்கோள் அமுனுகம 1985 : 710–726). ஆனால் உண்மை என்னவெனில் பழங்காலந் தொட்டே இந்துமதம் உயர் சாதியைச் சேர்ந்த (பொதுவாகப் பிராமணச் சாதி) இளம் ஆணுக்கு நைஷ்டிக பிரம்மச்சரியத்தை, 'நிரந்தரமான ஆன்மீக மாணவன்', கடைப்பிடிக்க அனுமதித்திருந்தது. இத்தகைய மாணவன் தனது ஆன்மீக மாணவர் பருவத்தை (கற்புத் தூய்மையை, மிதமான துறவு வாழ்க்கையை கடைப்பிடித்தல்) மற்ற உயர்சாதி ஆண்கள் திருமணத்தின்போது கைவிடுவதுபோற் கைவிடுவதில்லை. அவன் தனது வாழ்நாள் முழுவதும் பிரம்மச்சரியாக இருக்க உறுதி பூண்டவன். அவன் எந்த மடத்திலும் சேருவதில்லை. சுதந்திரமாக உலாவுகிறவன். இத்தகையவர்கள் அநேகமாக வெள்ளை உடை அணிந்தனர்.

தியோசோபிகல் அமைப்பைச் சேர்ந்த சில இந்தியர்கள் இத்தகைய நிலையை மேற்கொண்டுள்ளனர். தியோசோபி அமைப்பில் 'சேலாஸ்' (சீடர்கள்) இருப்பதையும், தியோசோபி அமைப்பிற்காகப் பிரம்மச்சரியத்தை மேற்கொண்ட தாமோதர், மவ்லாங்கர் போன்றோரையும் தர்மபால அறிவார் (நாட்குறிப்பு பக்.51). உண்மையில், தர்மபாலவிற்கு உதாரண புருஷராக மவ்லாங்கர் இருந்திருக்க வேண்டும். தியோசோபி வட்டாரங்களில் தர்மபால இலங்கையின் 'மவ்லாங்கர்' என்று அழைக்கப்பட்டார் (அமுனுகம 1985 :725). அந்தப் பாத்திரத்திற்கு அவர் கொடுத்த அர்த்தத்தைப் பொறுத்தவரை ('பிரம்மச்சரிய வாழ்க்கை' என்று அவராலேயே அழைக்கப்பட்டது (தர்மபால 1965 : 702). தர்மபால பிற்காலத்தில் தனது நாட்குறிப்பில் இவ்வாறு எழுதினார்:

> "நான் உலக வாழ்வைத் துறந்து மானுட குலத்தின் நன்மைக்காகப் பாடுபட எண்ணினேன். இந்த எண்ணத்தைப் போதித்தவர் சுமேதாவின் என்ற வாழ்க்கையிலிருந்தும் எட்வின் ஆனல்ட் எழுதிய ஆசியாவின் ஜோதி என்ற புத்தகத்திலிருந்தும் எச்.பி.பி[8] அவர்களின் எழுத்துக்களிலிருந்துமாக மூன்று வழிகளிற் பெற்றேன்" (மேற்கோள் ஆறுமுகன் 1985 : 724).

வரலாற்று ரீதியாக பார்க்குமிடத்து, அநகாரிகப் பாத்திரமானது மேற்கத்திய புரெட்டெஸ்ரன்ட் பாரம்பரியத்தின் தாக்கத்திற்கு உட்பட்டிருந்த 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியில் வாழ்ந்த தியோசோபி அமைப்பினரால் விளக்கப்பட்ட பிராமணீய சமூகத்தில் நிலவிய பாரம்பரிய சமூக அந்தஸ்திலிருந்து

பெறப்பட்டது. ஆனால் இது, இதன் சிக்கலான ஆரம்பம் பற்றி ஏதும் அறியாதிருந்த ஒரு புதிய வர்க்கத்தின், புதிய கலாசாரத் தளத்தையே கட்டியமைப்பதாக, நிர்ணயிப்பதாக ஆனது. சாதாரண பௌத்தர்களுக்கு அவர்களது பாத்திரத்தைப் பற்றிய புரிதலே இங்கு நமது ஆய்விற்குரிய விஷயமாகும். அதை இப்போது பார்ப்போம்.

ஆனால், அதற்கு முன் நாம் புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் மற்றைய சில முக்கிய குணக்கூறுகளைச் சுருக்கமாக ஆராய்வோம். அவை:

1. மற்ற மதங்கள்பால் பௌத்தம் பாராட்டிய பாரம்பரிய குணமான மதநல்லிணக்கத்தையும், தர்க்கரீதியாகத் தனது பக்கமுள்ள வாதத்தை நாகரிகத்துடன் எடுத்துரைக்கும் முறையையும் அது கைவிட்டுவிட்டது.
2. அடிப்படைவாதத் தன்மையுடன் அது பௌத்தத்தை அணுகியது.
3. பௌத்தம் ஒரு மதமல்ல; அது ஒரு தத்துவம் என்று அது கூறியது.
4. மேற்சொன்ன எல்லா அம்சங்களிலும், அதிலும் குறிப்பாகக் கடைசி அம்சத்தில் அது ஆங்கில மொழிக் கருத்தாக்கங்களைச் சார்ந்திருந்தது.

மையக் கருத்தினை, நாம் தொடக்கத்திலேயே கூறிய பொதுவான காரணங்களோடு, கல்வியுடனும் புதிதாக உருவாகிவந்த நடுத்தர வர்க்கத்துடனும் தொடர்புபடுத்தி மிக நெருக்கமாகப் பிணைக்கமுடியும். அதேநேரத்தில் மேலே கூறப்பட்ட கூறுகள், 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிக் காலத்தில் இலங்கையில் நிலவிய குறிப்பிட்ட சூழல்களிலிருந்து நேரடியாகப் பெறப்படுகிறது. அந்தச் சூழல்கள் மாறியவுடன் அவையும் மறைந்துபோகும் அளவிற்கு அவை அந்தச் சூழலைச் சார்ந்திருந்தன. ஆகவே, மேலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ள நான்கு கூறுகளும் அவை மறையும் வேகம் குறைவதன் அடிப்படையிற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. முதலிற் கூறப்பட்டிருப்பது முற்றிலும் காணாது போய்விட்டது. கடைசியிற் சொல்லப் பட்டிருக்கும் கூறு, அநேகமாக எப்போதும் மறையாது. ஒவ்வொன்றைப் பற்றியும் சில வார்த்தைகள்:

1. கிறிஸ்துவ மிஷனரிகளோடு குணாநந்த விவாதத்தில் ஈடுபட்டபோது முக்கியமான அம்சங்களைப் பொறுத்தவரை அவர் புதிதாக எதுவும் செய்து விடவில்லை. இலங்கையில் அந்தக் காலகட்டத்தில் மறைந்துவிட்டிருந்த போதிலும், பொது இடங்களில் விவாதம் நடத்துவது என்பது பௌத்தத்தின் பாரம்பரியமாகும். ஒரு துறவி என்ற முறையில் ஆன்மீகத்தின் தலைமை எங்கு

இருக்கவேண்டுமோ அதை அங்கே குணாநந்த வைத்திருந்தார். அவர் பௌத்தம் பற்றிப் பேசிய மற்றும் எழுதியவற்றின் உள்ளடக்கம் பாரம்பரியமான ஒன்றாகத் தோன்றுகிறது. ஆனால் அவரது எழுத்து நடையும், அதை வெளிப்படுத்திய விதமும் புதியவையாகும். அவரது நடையும், வெளிப்படுத்திய பாங்கும் அவரது எதிர்ப்பாளர்களான கிறிஸ்துவர்களின் பாணியில் அமைந்ததாகும். அவர் பத்திரிகையைப் பயன்படுத்திய விதம் புதுமையான தாகும். ஆலயத்தைவிட்டு வெளியேவந்து பொதுவாழ்விற்கு வந்த முதல் துறவி அநேகமாக இவராகத்தான் இருக்க வேண்டும். இப்படித் துறவிகள் பொதுவாழ்விற் பங்குகொள்வது என்பது கடந்த ஒரு நூற்றாண்டு கால மாகவே என்பது ஆச்சரியப்படும்படியான விஷயமாகத் தோன்றும் அளவிற்கு இன்று பொதுவாழ்வில் துறவிகளைக் காண்பது என்பது மிகவும் சாதாரண மாகிவிட்டது. அதேநேரத்தில் மிஷனரிகளைப் பின்பற்றி குணாநந்த தெருக்களிற் போதனை செய்தது என்பது, இன்று முற்றிலும் காணாது போய்விட்டது. குணாநந்த மக்கள் கவனத்தைக் கவரும் பேச்சாளரைப்போற் பேசினார். அவர் பெரும் தீவிரத்துடன் செயற்பட்டார் என்று ஒல்கொட் அவர்கள் குணாநந்தாவைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார்.

> "தீவிர சிந்தனையுடைய துறவிகள் ஒருவருடன் பேசும்போது தங்கள் கண்களைக் கீழே தாழ்த்திக் கொள்வது வழக்கம். ஆனால் இவர் உங்கள் முகத்தை நேருக்கு நேராக பார்ப்பார். இது இலங்கையின் மிகச்சிறந்த பேச்சாளரும், மிஷனரிமார்களுக்கு சிம்மசொப்பனமான இவருக்கு மிகவும் பொருந்தியது. அவர் ஒரு துறவி என்பதைவிடப் பேச்சாளர் (விவாதம் செய்பவர்) என்பதை அவரைப் பார்த்த உடனே புரிந்து கொள்ளலாம்", (அமுனுகம 1985 : 719).

போதனை செய்யும் துறவிகள் சாதாரண மக்களைவிட (இவர்கள் தரையிற் சாதாரணமாகவோ அல்லது குத்துக்காலிட்டோ அமர்ந்திருப்பர்) உயரத்தில் அமர்ந்து, விசிறிக்குப் பின்புறம் இருந்து, மாறாத தொனியில் (ஏற்ற இறக்கமற்ற தொனியில்) பேசுவர். இதனால் உணர்ச்சியைத் தூண்டும் எவ்விதமான ஆரவாரமும் இருக்காது. பேச்சைக் கேட்க அமர்ந்திருப்பவர்களால் துறவியின் முகத்தைக்கூடப் பார்க்கமுடியாது. இன்னமும் பெரும்பாலான துறவிகள் இத்தகைய பாரம்பரியமான முறையிற்றான் போதனை நிகழ்த்துகிறார்கள். ஆனால் அவர்கள் அரசியல் மேடைகளிலோ, பொதுவிவகாரங்களின்போதோ, கோயில் மற்றும் திருவிழாக்களுக்காக நிதி திரட்டும்போதோ, தீவிரமாகப் பேசும் வகையைக் கைக்கொள்கின்றனர். அம்பலாங்கொடை மற்றும் பாணந்துறையில் எழுப்பப்பட்டிருக்கும் குணாநந்தவின் இரு சிலைகளும் விவாதம் செய்யும் இந்தப்

புதிய முறையை அங்கீகரிக்கும் விதமாக உள்ளன. இரு சிலைகளிலுமே அவர் தனது வலது கையை உயர்த்தியவாறும், ஆட்காட்டி விரலை நீட்டியபடியும் கட்டளையிடும் (ஆணவமான) தோரணையுடனும் காட்டப்பட்டுள்ளார். சமீபத்திற் தந்த அரண்மனையில் எழுதப்பட்ட வாரியபொல ஸ்ரீ சுமங்கலவின் சிலையிலும் இதேபோன்ற செய்கையே காணப்படுகிறது. 1815 ஆம் ஆண்டு மார்ச் 2ஆம் தேதி சிங்கள இறையாண்மையை முடிவிற்குக் கொண்டுவந்த கண்டி உடன்படிக் கையைக் கையெழுத்திடும் முன்னர் பிரிட்டிஷ் படைகள் யூனியன் ஜாக் கொடியை ஏற்றினர். உடன்படிக்கை கையொப்பம் ஆகும்முன், கொடி ஏற்றப்படக் கூடாது என்று கூறிக் கொடியை இத்துறவி இறக்கியதாகக் கூறப்படுகிறது!

சர்ச்சைக்குரிய விவாதங்கள் இப்போது அபூர்வமாகிவிட்டன. கிறிஸ்துவமே மதரீதியான எதிரியாக இருந்தது (தமிழர்களும், முஸ்லீம்களும் இன மற்றும் மொழி அடிப்படையில் தாக்குதலுக்குள்ளாயினர். அபூர்வமாகவே மதரீதியாக அவர்கள் தாக்குதலுக்கு உள்ளாயினர்). இன்று கிறிஸ்துவம் அந்த நிலையிலிருந்து அங்கு மறைந்துபோய்விட்டது. பாணந்துறையில் நடந்த விவாதத்தில் உலகத்தின் படைப்பைப் பற்றிய பைபிளின் கருத்தைக் குணாநந்த எள்ளிநகையாடினார். ஆரம்ப காலப் புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் கிறிஸ்து வத்திற்கெதிரான மேற்குலகப் பகுத்தறிவுவாதிகளின் விமர்சனங்களை ஆர்வமாகப் பயன்படுத்தினர். அத்தகையவர்களின் எழுத்துக்கள் பற்றிய பட்டியல் ஒன்றைத் தயாரித்துச் சிங்கள இளைஞர்கள் படிப்பதற்காகத் தர்மபால உருவாக்கினார் (தர்மபால 1965 :178 , மேற்கோள் சிங்கல புத்தய 29 ஒக்ரோபர் 1922). ஆனால் சுதந்திரத்திற்குப் பிறகு ரோமன் கத்தோலிக்கத்தையே ஆபத்தாகக் கருதியதாற் புரொட்டெஸ்ரன்ட் கிறிஸ்துவத்தின் பக்கமிருந்த அவர்கள் கவனம் ரோமன் கத்தோலிக்கத்திற்கு எதிராகத் திரும்பியது குறிப்பிடத்தக்கது. இது போன்ற பிற்காலத்திய (மிகவும் மென்மையான) விவாதத்திற்கு ஒரு உதாரணம்: இது 1955 ஹிம்மவந்த வாசி ('இமாலயத்தில் வசிப்பவர்') என்ற புனைப்பெயரில் 'த மஹாபோதி' என்ற தர்மபாலவினால் 1892 ஆம் ஆண்டு ஆரம்பிக்கப்பட்ட ஆங்கில மாதப் பத்திரிகையில் வெளியானது.

> "கிரகங்களுக்கு இடையே பயணம் என்பது சாத்தியமானால், செவ்வாய்க் கிரகத்திற்குச் செல்லும் முதற் பயணி, வத்திக்கானின் தூதுவராகத்தான் இருப்பார் என்று ஹிம்மவந்தவாசி மிகவும் உறுதியாகக் கருதுகிறார். அடுத்துச் செல்பவர் டாக்டர் பில்லி கிறகமாக இருப்பார். ஆனால் அவர்களைச் செவ்வாய்க் கிரக வாசிகள் 'ஏவ் மரியாஸ்' மற்றும் 'அல்லேலூயா' என்று கூறி

வரவேற்காமல் 'நமோ புத்தயா' என்று கூறி வரவேற்றால் எவ்வளவு ஏமாற்றமாக இருக்கும்.

கிறிஸ்துவத்தின், குறிப்பாகக் கத்தோலிக்க அமைப்பின் மதமாற்ற வெறியைக் கண்டு, ஹிம்மவந்த வாசியின் வாசகர்கள் அநேகமாகச் சிரிக்கக்கூடும். செவ்வாய்க் கிரகம் படையெடுப்பிற்கு ஆளாகும் ஆபத்திற்குள்ளானால், இங்கே பூவுலகில் இருக்கும் எளிதில் அணுகத்தக்க பௌத்த நாடுகள் எத்தகைய ஆபத்திற்குள்ளாகும் என்பதைப் பற்றிச் சிந்தித்துப் பார்க்கவேண்டும்" (மஹாபோதி 1955 : 485).

2. புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்களுக்கு மாதிரியாகவுள்ள (உதாரணமாக) இந்த புரொட்டெஸ்ரன்ட் மிஷனரிகள் அடிப்படைவாதிகள் ஆவர். கிறிஸ்துவ பாரம்பரியத்தில் இடைத்தரகர்களாக இருக்கும் மதகுருமார்களை நிராகரிப்பது என்பது 'பைபிளுக்கு திரும்பச் செல்வது' என்பதை குறிப்பதாகும். இதன்படி ஒவ்வொரு மனிதனும் பைபிளைப் படிக்க உரிமையும், கடமையும் கொண்டவனாவான். இது பௌத்தர்களுக்கு அவ்வளவு எளிதான விஷயமாக இருக்கவில்லை என்பதைப் பார்த்தோம். 'பிற்காலத்திய சேர்க்கைகள்' பற்றி அடிப்படைவாதிகளின் சந்தேகம் தீவிரமானது. புத்தரின் சில குணங்களையும் போதனைகளையும் மிஷனரிகள் சில சமயங்களில் ஏற்றுக்கொண்டனர். ஆனால் நிகழ்கால பௌத்தம் சீரழிந்திருப்பதாகவும், மறையும் நிலையில் இருப்பதாகவும் கூறினர். புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் இந்த மதிப்பீட்டை பொதுவாகவே ஏற்றுக்கொண்டனர்.

மேலும், தங்களுக்கும் ரோமன் கத்தோலிக்கத்திற்கும் இடையேயான வேறுபாட்டை புரொட்டெஸ்ரன்ட்கள் வரையறுத்தனர். அவர்கள் ரோமன் கத்தோலிக்கத்தைச் சடங்குகள் மற்றும் மூடநம்பிக்கைகளின் மூட்டையாக மிகைப்படுத்திச் சித்தரித்தனர். புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்களின் பார்வையில் மகாயான பௌத்தம் இத்தகைய இடத்தையே வகிக்கிறது. மத நம்பிக்கையின் எளிமையான தெளிவை அர்த்தமற்ற சடங்குகளும் புரியாத சொற்றொடர்களும் இருட்டடிப்புச் செய்துவிடுகின்றன. இலங்கையின் மகாயான பௌத்தத்தின்மீது காழ்ப்புணர்ச்சியை உருவாக்கிய இந்தத் துரதிருஷ்டமான (மற்றும் அபத்தமான) ஒப்புமையானது ரி.டபிள்யூ.ரைஸ் டேவிட்சின் பெரிதும் படிக்கப்பட்ட (பொதுவாகவே நன்கு எழுதப்பட்ட) பௌத்தம் என்ற புத்தகம்வரை பின்னோக்கிச் செல்கிறது. இதில் டேவிட்ஸ்

மகாயான பௌத்தமும், ரோமன் கத்தோலிக்கமும் ஒரே மாதிரியானவை என்று கூறியிருந்தார்.[9] ரைஸ் டேவிட்ஸ் ஒரு மனிதநேய ஆர்வலர் என்ற போதிலும் மரபுசாராத பாதிரியார் (கொங்ரி கேஷனலிஸ்ட்) ஒருவரின் மகனாவார்.

பௌத்தம் பற்றிக் கருத்துக்கூறும் மேற்குலகைச் சேர்ந்த எவரும், ஆதரவாளரும் சரி எதிப்பாளரும் சரி, தங்களது கருத்துக்களைப் பாளி மூல நூல்கள் பிரிட்டனில் வெளியிடப்பட்ட பின்னர், அவற்றைப் படித்தே உருவாக்கிக் கொண்டனர். மதத்தை நேரடியாகப் புத்தகங்களிலிருந்தே கற்றறிய முடியும்; ஆசிரியர்கள் யாரும் தேவையில்லை என்ற கருத்து– இது படித்தவர்கள் மத்தியில் இருப்பது ஆச்சரியமே அல்ல – இலங்கையில் இன்றுமிது பரவலாக இருக்கிறது.

இந்த வேறுபாட்டை மிகவும் நீட்டிவிடாது ஒருவர் இந்த இடத்திற் கவனமாக இருக்கவேண்டும். பாரம்பரிய பௌத்தத்திற் பழங்கால நூல்கள், 'புத்தரின் வார்த்தைகள்', முடிவானவையாகும். பௌத்தம் மூழ்கிக் கொண்டிருப்பதாகக் கருதப்பட்டு அதை அவ்வப்போது பழங்கால மூல நூல்களுக்குப் போவதன்மூலம் மூலத்தன்மையுடன் மீட்டெடுப்பதும் 'தூய்மைப்படுத்துவதும்' மேற்கொள்ளப்பட்டன. பௌத்தம் இவ்வுலகில் நீடித்திருக்க அவை பாதகாக்கப்படுவது அவசியம் என்று கருதப்பட்டது. அவை பிரதி எடுக்கப்பட்டு, படிக்கப்பட்டு, மனனம் செய்யப்பட்டன. இந்த நேர்மறையான வகையில் அடிப்படைவாதம் என்பது பௌத்தத்திற்கு ஒன்றும் புதியதல்ல. பாரம்பரியத்தை நிராகரிப்பது என்ற எதிர்மறையான வகையில் மக்கள் மத்தியிற் புதிய சிந்தனைகள் பரவிய காலத்தில் இது முறையாக விளக்கப்படவில்லை. ஆனால், சில வேறுபாடுகள் மிகத் தெளிவானவை. பாரம்பரியமான முறையிற் பார்த்தால், தியானத்தை ஆசிரியரிடமிருந்தே கற்க முடியும். ஆனால் தர்மபால அதை புத்தகத்திலிருந்து கற்றார்.

மனச்சாட்சியுடன், மிகுந்த கவனத்துடன் செயற்படுகிற அடிப்படைவாதி புத்தரின் சிந்தனையை மூல நூல்களிலிருந்து பயில்கிறார். தியோசொபிகல் கழகத்தின் தலைமையகமான அடையாறில் இருக்கும்போது பிளவற்ஸ்கி அம்மையார் "நீங்கள் பாளி மொழி கற்று மூலநூல்களைப் படிக்கவேண்டும்", என்றுகூறித் தன்னைப் படிக்கவைத்தாக தர்மபால எழுதியுள்ளார் (தர்மபால : 702, மேற்கோள் அமுனுகம 1985 : 706).

3. 1847 ஆம் ஆண்டு வாக்கிலேயே 'பௌத்தத்தின் கறைகள் பற்றி...' என்று பெயரிடப்பட்ட புத்தகத்திற் சிங்கள கிறிஸ்துவர் ஒருவர் எழுதும்போது "பௌத்தம் அதன் தொடக்ககாலக் கொள்கைகளுக்கும் தத்துவங்களுக்கும் திரும்பச் செல்லுமாயின் அது இருளடர்ந்த, புரிந்துகொள்ளமுடியாத, தத்துவ விசாரணைக்கே இட்டுச்செல்லும் என்று நம்பப்படுகிறது" என்று எழுதினார் (மேற்கோள் மலல்கொட 1967:257). இது நமது இரண்டாவது மற்றும் மூன்றாவது கூறுகளை இணைக்கிறது. இன்றைய இலங்கையில் இருக்கும் பௌத்தம் என்பது பழங்காலப் பௌத்த தத்துவமும், மக்களின் மூடநம்பிக்கை களும் இணைந்த ஒன்றாகும். இந்தப் பிளவைத் தர்மபால ஏற்றுக்கொண்டு விட்டார். மதம் என்பது கடவுள் நம்பிக்கை (அல்லது கடவுளர்) என்று வரையறுக்கப்படுவதாலும், முதலிலிருந்தே மேற்குலகினர் பௌத்தத்தை நாத்திகவாதம் என்று வரையறுத்ததாலும், இந்தப்பிளவு ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கதாக இருந்தது. கிறிஸ்துவம் ஆத்தீகம், பௌத்தம் நாத்திகம் என்றும் கிறிஸ்துவம் நம்பிக்கையின்பாற்பட்டதும், பௌத்தம் காரண காரிய அறிவின் அடிப்படையிலானது என்றும் கிறிஸ்துவ மிஷனரிகளாற் செய்யப்பட்ட வேறுபாட்டை புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் ஏற்றுக்கொண்டனர். பௌத்தம் அறிவொளி ஒழுக்கவியலின் அடிப்படையில் அமைந்தது என்று ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டது.

புத்தர் காரண காரிய அறிவைப் பிரயோகித்தார் என்பதும், மனிதர்களின் ஒழுக்க நடத்தைகளுக்கு முக்கியத்துவம் அளித்தார் என்பதும் உண்மை. மேலும் சடங்குகள் முக்திபெற உதவாது என்றும் அவர் போதித்ததும் உண்மை. மதத்திற்கும் தத்துவத்திற்கும் இடையேயான வேறுபாட்டையும், 'தம்ம' என்பது இரண்டும் இணைந்தது என்பதையும் நிலைநிறுத்துவது ஒரு பக்கம் இருக்கட்டும், பௌத்தத்தின் பகுத்தறிவு அடிப்படையை நியாயப்படுத்த வேண்டியதன் தேவையே உணரப்பட்டிருக்கவில்லை என்பதுதான் நிலை.

'பௌத்தம் ஒரு மதமல்ல. அது தத்துவம்' – மக்கள் இந்தக் கருத்தைத் திரும்பத்திரும்பச் சொல்கிறார்கள் என்று பரவலாக இருக்கும் கருத்தானது, நாம் பார்க்க விரும்புவதைப்போல, சில விநோதமான பின்விளைவுகளை உண்டாக்கு கிறது. இந்தக் கருத்தானது மிஷனரிகளிடமிருந்து விடுபட்டு மதப் பன்முகத் தன்மை என்ற புலப்பாட்டிற்கான எதிர்வினையைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்தியதால் நன்கு பரவியது. இந்து, கிறிஸ்துவம் மற்றும் இஸ்லாம்போல், பௌத்தம் ஒரு மதம் அல்ல என்றால், அது அடுத்த தளத்திற்குச் செல்வதற்கான வாய்ப்பைத் தருகிறது.

அது ஓர் உயர்ந்த தளமாகும். அது வெறும் 'மதங்கள்' என்ற நிலையைக் கடந்து அவற்றைத் தனது ஆளுமைக்குக்கீழ் கொண்டுவருகிறது. இந்த வித்தையை தியோசோபியிடமிருந்து அது கற்றிருக்கவேண்டும். தியோசோபி என்றால் 'கடவுளின் மேதைமை' என்று அர்த்தம். எல்லா மதங்களும் உண்மையில் ஒன்றே என்று கூறுவதானது மத பன்முகத்தன்மை என்ற விநோதத்துடன் ஒத்துப் போவதற்கான ஒரு முயற்சியாகும். அந்த ஒன்று தியோசோபி அமைப்பினரால் விளக்கப்படுவதாகும். மதங்களுக்கு இடையே இருக்கும் வேறுபாடுகளை மறுப்பதற்கும், விளக்குவதற்கும் செய்யப்படும் முயற்சி, இந்தியாவில் மிகவும் பிரசித்தம். இந்தியாவின் பாரம்பரியத்துடன் இது ஒத்துப்போய்விட்டது. தர்மபாலவின் மனநிலை மதநல்லிணக்கத்திற்கு உகந்ததாக இல்லை. ஆனால் அவரும்கூட, தியோசோபி அமைப்பினருடன் சண்டையிட்ட பிறகும், தியோசோபி தத்துவத்தின் நம்பிக்கைகள் பௌத்தத்துடன் முற்றிலுமாக ஒத்துப்போவதாகவே கருதினார். "1900த்தில் ஆசிரியர்கள் மீண்டும் தோன்றித் தர்மத்தைப் போதிப்பார்கள். அமெரிக்காவிலும் பௌத்தம் பரவும்" என்று தனது நாட்குறிப்பில் 1897 ஆம் ஆண்டு ஆகஸ்ட் மாதம் 6ஆம் தேதி எழுதியுள்ளார் (தர்மபால 1957 : 297).

இவ்வாறு பௌத்தர்கள் பௌத்தம் ஒரு மதமல்ல; அது வேறு என்று கூறி மதங்களின் போட்டியிலிருந்து பௌத்தத்தை மீட்டனர். அந்த வேறுபட்ட ஒன்றுடன் மற்ற எல்லா மதங்களும் ஒத்திசைந்து போகின்றன என்றும், அவர்கள் சில சமயங்களிற் கூறினர். சில சமயங்களில் இந்த வேறுபட்ட ஒன்று என்பது நடைமுறை ஆகும். ஆனால், பௌத்தம் பகுத்தறிவுபூர்வமானது, அறிவியல் பூர்வமானது என்பதே ஒரு சாதாரண மனிதனின் கூற்றாகும். 'புத்தர்தான் முதல் மாபெரும் விஞ்ஞானி' என்று தகுதிவாய்ந்த பௌத்த அறிவு ஜீவியாகிய ஜி.பி. மலல சேகர எழுதினார் (மேற்கோள் பெக்கட்1966,1967,1973: 63). தனது ஆராய்ச்சியின் மூலம் தர்க்கவியல் 'பொசிற்றிவிசம்' (அவதானித்தல் மற்றும் பரிசோதனைகள் மூலம் மட்டுமே உண்மையை அறியமுடியும் எனும் தத்துவ முறை) எதிர்காலத்தில் வரவிருப்பதைப் புத்தர் முன்கூட்டியே அறிந்திருந்தார் (மலல சேகர 1963 : 38) என்று நிறுவ முயன்ற மறைந்த பேராசிரியர் கே.என். ஜெயதிலக, பௌத்த தத்துவங்களின் அடிப்படையிற் கூறப்படும் மறுபிறப்பை அறிவியல் பூர்வமாக நிரூபிக்கமுடியும் என்பதில் அதிக அக்கறை கொண்டிருந்தார். மார்க்ஸ், புரொய்டு ஆகியோரின் கண்டுபிடிப்புகளில் இருக்கும் விஷயங்களைப் புத்தர் முன்னரே ஊகித்திருந்தார் என்றும் எழுதினார்.[10] 1960களில் அவரது பத்திரிகைக் கட்டுரைகளும், வானொலிப் பேச்சுக்களும், நடுத்தரவர்க்கப் பௌத்தர்

களிடையே பரவலாகப் புரிந்துகொள்ளப்படவில்லை என்றபோதிலும், அவை ஒரு மரியாதையைப் பெற்றுத்தந்ததால், நல்ல தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியிருந்தது. நடுத்தரவர்க்கப் பௌத்தர்களிடையே பௌத்தத்தின் 'அறிவியற்றன்மையை' விளக்கும் பல ஆங்கிலச் சொற்றொடர்கள் உருவாக ஆரம்பித்தன. உதாரணமாக, கொழும்பு குடிசைப்பகுதி ஒன்றில் இருக்கும் கோயில் ஒன்றிற்கு நாங்கள் சென்றபோது, நடுத்தர வயதுகொண்ட ஆங்கிலம் கற்பிக்கும் பள்ளி ஆசிரியர் ஒருவரைச் சந்தித்தோம். அவர் தனக்குக் கெடுதல் நினைப்பவர்களைப் பழிவாங்கவும், தான் நன்றாக இருக்கவும் கதிரகம, குன்னியம் மற்றும் காளி ஆகியோருக்குப் பூசைசெய்ய வந்திருந்தார். பிறப்பால் ரோமன் கத்தோலிக்கரான அவர், புத்தமதம் ஒன்றுதான் 'வினை மற்றும் எதிர்வினை' தத்துவத்தைப் போதிப்பதாகவும், ஆகவே பௌத்தத்திற்கு மாறிவிட்டதாகவும் கூறினார்.

4. இந்த இடத்தில் நமது விவாதம் நமது நான்காவது கூறான ஆங்கில மொழியின் தாக்கம் பற்றியதாக மெல்ல மாறுகிறது. இதைப்பற்றிச் சில விஷயங்கள் அத்தியாயம் ஒன்றிலேயே கூறப்பட்டிருக்கிறது. புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம் ஆங்கிலமொழியின் வட்டத்திற்குள்ளேயே எப்போதும் இருக்கவில்லை. தர்மபால முதலிற் கற்றது ஆங்கிலம்தான் என்றாலும் (அவர் சிங்கள மொழியை எட்டாவது வயதிற்றான் கற்கத் தொடங்கினார்) (மேற்கோள் அமுனுகம 1985 : 709) அவர் ஆங்கிலம் மற்றும் சிங்களமாகிய இரு மொழிகளையும் பயன்படுத்தினார். ஆனாலும், இயக் கத்தின் மீதான ஆங்கில மொழியின் தாக்கமானது மிகப் பரவலானதாகவும் சில சமயங்களில் நிர்ணயகரமானதாகவும் இருந்தது.

புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தப்போக்கின் முக்கியமான நோய்க்குறியாக எஸ்.டபிள்யூ. ஆர்.டி. பண்டாரநாயக்க கூறிய கருத்து ஒன்றைக் கூறலாம். இவரது 1956 ஆம் ஆண்டு மாபெரும் தேர்தல் வெற்றியானது, சிங்கள பௌத்த தேசியவாதத்தின் நவீன வரலாற்றில் ஒரு திருப்புமுனையாகும். 1944 இல் இன்றைய ஜனாதிபதி ஜே.ஆர். ஜெயவர்தனாவும், அவரது கட்சிக்காரர் ஒருவரும் சிங்களம் மட்டும் தேசிய மொழியாக ஆக்கப்படுவதற்கான முன்மொழிவு ஒன்றை அரசவையிற் கொண்டுவந்தனர். இந்தத் தேசிய மொழித்திட்டம்தான் பிற்காலத்திற் பண்டாரநாயக்கவின் எஸ்.எல்.எப்.பி. கட்சியை ஆட்சியதி காரத்திற்குக் கொண்டுவந்தது. இதை எதிர்த்த பண்டாரநாயக்க 'புத்தரின் போதனைகளை, தத்துவங்களை மற்றும் கலாசாரத்தைக் கற்பதற்குச் சிங்கள மொழி அவசியம் என்று கருதுகிறார். ஆனால் அதற்கு சிங்களத்தைவிட ஆங்கிலம் அதிகப் பயனுள்ளதாக இருக்கும். குறைந்தபட்சம் ஒருவர் பாளி

மொழியைக் கற்க வேண்டியிருக்கும்', என்று தனக்கு முன்பு பேசிய பேச்சாளரைக் குறிப்பிட்டுப் பண்டாரநாயக்க பேசினார்(மேற்கோள் பெக்கட் 1966, 1967, 1973 : 310).

இப்பொழுதெல்லாம் பௌத்தத்தைப் பற்றிப் பேசுவதும், எழுதுவதும் ஆங்கில மொழியில் நடைபெறுவதில்லை. ஆனாலும், ஆங்கில மொழியின் செல்வாக் கானது இன்னமும் குறையவில்லை. புரெட்டஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தில் சிங்களம் என்பது மொழியியல் அறிஞர்கள் கூறுகிற 'கல்க்' (வேறொரு மொழியிலிருந்து நேரடியாக மொழிபெயர்க்கப்படும் சொற்றொடர்) ஆகும். சிங்கள வார்த்தைகள் அவற்றின் அர்த்தத்திற் பயன்படுத்தப்படாமல் ஆங்கில வார்த்தைகளின் மொழிபெயர்ப்பாகப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. உதாரணமாக: புரொட்டஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் 'பாவனா மத்யஸ்தான' என்று கூறுவர். அதாவது 'மெரிரேஷன் சென்ரர்' என்ற ஆங்கிலப் பதங்களின் நேரடி மொழிபெயர்ப்பு இது. சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட சிங்களத்தில் இவ்வாறு மொழிபெயர்க்கப்படுகிறது.

இது ஆவலைத் தூண்டுகிற விஷயம் மட்டுமல்ல. மிகுந்த அடிப்படை முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததும் ஆகும். பௌத்தம் ஒரு மதம் என்ற கூற்றை ஒருவர் சிங்களத்தில் எப்படி மறுக்கிறார்? மதம் என்பதற்கான நவீன சிங்களச் சொல் 'ஆகம' என்பதாகும். பௌத்தத்தைக் குறிக்க, 'பௌத்தாகம' எனப்படுகிறது. 1965 இல் கல்வி அமைச்சகம் பள்ளிகளிற் பௌத்தத்தைக் கற்பிக்கப் புதிய பாடநூல் வரிசை ஒன்றை வெளியிட்டது. இவ் வரிசையின் முதற் புத்தகத்தின், ஆறு வயதே நிரம்பிய குழந்தைகளுக்கான, முதற்பந்தியில் வரும் வாக்கியத்தை ஒருவர் "பௌத்த மதம் ஒரு மதமல்ல" என்று மட்டுமே மொழிபெயர்க்க இயலும்.[11] இது ஒரு வாழும் முறை என்று அந்த புத்தகத்தின் ஆசிரியர் மேலும் எழுதுகிறார். ஆனால் இவ்வாறு கூறுவது வெளிப்படையாகத் தெரியும் சுயமுரண்பாட்டை விளக்கப் போதுமானதல்ல. இந்தத் தர்மசங்கடமான நிலை தோன்றியதற்குக் காரணம் அந்த ஆசிரியர் தனது கருத்துக்களை ஆங்கிலத்திலிருந்து வரிக்குவரி சிங்களத்தில் மொழிபெயர்த்ததே ஆகும்.

பௌத்தர்கள் பின்பற்றுவது மதமல்ல. மாறாக ஒரு தத்துவத்தை, அறிவியலை அல்லது ஒரு வாழ்க்கை நெறியை என்று கூறுவது அவர்கள் பின்பற்றும் ஆவி வழிபாட்டு மதத்தைக் கேள்விக்கு உள்ளாக்குவது மட்டுமல்ல; பொதுவாக 'மத நடைமுறை' என்று கருதப்படும் எல்லாச் செயற்பாடுகளையும் அது கேள்விக்கு

உள்ளாக்குகிறது. இதனால் ஏற்பட்ட கருத்தாக்கக் குழப்பங்கள் எத்தகைய நிலைமைக்கு இட்டுச்செல்லும் என்பதுபற்றி பத்தாம் அத்தியாயத்தில் உதாரணங்களுடன் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

காலனிய காலகட்ட மிஷனரிகள் விட்டுச்சென்ற பாரம்பரியத்தை விளக்க 1932 ஆம் ஆண்டின் 'இலங்கை பௌத்த வருடாந்தரத்'திலிருந்து இரண்டு மேற்கோள்களைக்கூறி இந்தப் பகுதியை நிறைவு செய்யலாம். தியோசோபி அமைப்பைச் சேர்ந்த பிரெஞ்சு நாட்டுக்காரரும், பௌத்தருமான அலெக்சான்ரா டேவிட் நீல் பின்வருமாறு எழுதினார்.

> "உள்ளுணர்வை, கடவுள்களை மற்றும் மாய மந்திரங்களை (mysticism) அடிப்படையாகக்கொண்டு பௌத்தம் இருக்கிறது. ஆனால் இது அறிவுபூர்வமானதாகும்.... உண்மையைச் சொல்வதென்றால், ஆதிகால பௌத்த தத்துவத்தின் உயர்ந்த நிலைக்குத் தங்களை உயர்த்திக்கொள்ளமுடியாத வெகுஜனங்களால் அந்தத் தத்துவம் கறைபடுத்தப்பட்ட இடங்களில் மட்டுமே பௌத்த மதத்தைக் காணலாம்" (டேவிட் 1932 : 123, 124).

(Mysticism என்பதைக் குறிக்கப் பாளி மொழியிலோ அல்லது சிங்கள மொழியிலோ வார்த்தையே இல்லை) சில பக்கங்களுக்குப் பிறகு சிங்கள வழக்கறிஞர் எச். ஸ்ரீநிஷங்க பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

> "நாம் பிரார்த்தனை செய்கிறோமோ இல்லையோ, நாம் நேசித்த அனைத்தையும் விட்டுவிட்டு, துன்பப்பட்டு இறக்கிறோம். நாம் விட்டுச்சென்ற அனைத்துடனும் மீண்டும் இணையவேண்டும் என்ற ஆசை, சொர்க்கத்தின் வாசல்வரை நம்மிடம் இருக்கிறது. துக்கம் பற்றி எல்லா மாபெரும் ஆசிரியர்களும் பேசியிருக்கிறார்கள். துக்கம் என்பது வாழ்க்கை என்னும் குளத்தில் எறியப்பட்ட கூழாங்கல் போன்றது. அது கட்டுப்படுத்தப்பட்டு இருத்தல் (conditioned existence) என்று நமது இறைவனால் (Lord) அழைக்கப்பட்ட வட்டத்தில் அலைகளை உண்டாக்குகிறது" (ஸ்ரீநிஷங்க 1932 : 206).

புத்தர் கூறிய மேன்மையான உண்மைகளில் முதலாவது உண்மையை அதிர்ச்சிக்குரிய வகையில் கிறிஸ்துவ வார்த்தைகளில் இது மீண்டும் கூறுகிறது. அக் கட்டுரையில் துறவிகள் தியானம் செய்யக் காட்டிற் குடில் ஒன்றை அமைப்பதைப் பற்றி பேசும் ஸ்ரீ நிஷங்க "அங்கு சாதி, பிரிவு, நம்பிக்கை ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் யாரும் தேர்ந்தெடுக்கப்பட மாட்டார்கள்," என்றும்

எழுதினார் (ஸ்ரீநிஷங்க 1932 : 206) ; நிர்வாணம் அடைவதற்கான நேரடியான வட்கையானது மதத்தை விடவும் உயர்ந்தது என்பது பாரம்பரியமாகப் அறிந்துகொள்ளப்பட்ட ஒன்றாகும்.

பௌத்த ஆச்சிரமத்தின் வகிபாகம் மீது புரொட்டெஸ்ரன்ட் மயமாக்கம் ஏற்படுத்திய தாக்கம்

மதகுருமார்கள் (துறவிகள்) மற்றும் சாதாரண மக்கள் ஆகியோரின் ரீதியான தகுதி மற்றும் வகிபாகம் ஆகிய விஷயங்களிற் பௌத்த பாரம்பரியத்திலிருந்து புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம் மிகவும் விலகிச் சென்றது என்பதுடன், நிரந்தரமாகவும் விலகிச்சென்றது. இந்த விஷயத்தில் இது புரொட்டெஸ்ரன்ட் கிறிஸ்தவத்தின் அடிப்படையையே பிரதிபலிக்கிறது. இந்தப் பிரச்சனையின் எதிர்மறையான பக்கத்தை முதலிற் பார்ப்போம்.

சங்கத்தின் நிலைமையை விமர்சனம் செய்வது என்பதும், துறவிகள் தங்களது உயர்ந்த நிலையிருந்து தாழ்ந்துவிட்டார்கள் என்று கூறுவதும் பாரம்பரியமான பௌத்தத்தில் மீண்டும் மீண்டும் நிகழ்வதாகும். பாரம்பரியமாகச் சங்கத்திலிருந்தேவரும் இத்தகைய விமர்சனங்கள் சீர்திருத்தங்களுக்கு வழிகோலின. மோசமான துறவிகளை வெளியேற்றுவதன் மூலமும், நல்ல துறவிகளை ஊக்குவிப்பதன் மூலமும் 'சாசனத்தை புனிதப்படுத்தும்படி' மீண்டும் மீண்டும் மன்னரிடம் கூறி அவரை இணங்கச் செய்தது. இதற்கான முயற்சிகள் சங்கத்தினுள்ளிருந்தே வந்தது. இதில் அரச அதிகாரம் என்பது நிர்வாக ரீதியானது மட்டுமே. 1815 இல் பிரிட்டிஷார் இலங்கை முழுவதையும் தங்கள் ஆதிக்கத்திற்குக் கீழ் கொண்டுவந்தபிறகு, அரச அதிகாரமானது அரசையும் கிறிஸ்துவம் அல்லாத மதங்களையும் பிரிப்பது என்பதன் அடிப்படையினின்று மெதுவாக மறைந்தது. சுதந்திர இலங்கையின் முதல் அரசியற் சாசனம் மதச்சார்பற்ற அரசு அமைவதை ஏற்றது. 1972 இல் பௌத்தத்திற்குப் பெரும்பான்மையானவர்களின் மதம் என்ற அரசியற் சாசன அங்கீகாரம் கிடைத்த போதிலும், விநயவை அரசு உயர்த்திப் பிடிக்கவில்லை. வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதென்றால் மதகுருமார்களின் முடிவுகளை நிலைநிறுத்தவில்லை. ஆகவே, இனிச் சங்கத்தைப் புனிதப் படுத்துவது என்பது தானாக அதனாலேயே செய்யப்படவேண்டும். இந்த வெளிச்சத்திற்றான் நாம் நவீன காலத்தில் துறவிகள் தங்களைச் சங்கத்தின் ஒழுங்கமைக்கப்பட்ட அமைப்பான நிக்காய தொகுப்பிலிருந்து விடுவித்துக் கொண்டு 'ஆளரவமற்ற பகுதிகளுக்கு' தியானத்தில் ஈடுபடச் சென்றனர்

என்பதைப் பார்க்கவேண்டும். நவீனகால இலங்கையின் இந்த 'வனவாசி'த் துறவிகள் மைக்கல் கரித்தர்ஸால் நுண்ணியமாக ஆராயப்பட்டுள்ளனர் (கரித்தர்ஸ் மேலதிக விபரங்கள் தரப்பட வில்லை). இந்தச் சீர்திருத்த இயக்கங்களிற் பாரம்பரியமற்ற ஏதும் இல்லை என்பதை அவர் வலியுறுத்துகிறார்.

சங்கத்தின்பால் புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம் காட்டிய இப்படியும் அப்படியு மான நிலைப்பாடு இன்னும் ஆழமானது. மீண்டும் தர்மபாலவை உதாரணமாக எடுத்துக்கொள்வோம். பௌத்தம் பற்றிய அவரது நிலைப்பாடு பௌத்தத்தின் பாரம்பரியமான மனித முக்கியத்துவத்தைப் புறக்கணிக்க முடியாது. பழங்காலச் சிங்களப் பேரரசுகளைப் பற்றியும், பாரம்பரியமான விவசாய சமூகம் பற்றியுமான கற்பனாபூர்வமான உணர்வுகொண்ட அவரது தேசியம் முற்காலத்திற் பேரரசுகளையும், இப்போதும் விவசாய சமூகத்திற் பல்கிப் பெருகியிருக்கும் மடாலயங்களிலிருந்த துறவிகளையும் ஒதுக்கிவிட முடியாது. ஆனாலும், அவரது புரொட்டெஸ்ரன்ட் மதகுருமார் எதிர்ப்பானது அவரை ஆங்கிலம் தெரியாத, நவீன கல்வியற்ற உள்ளூர் பௌத்தத் துறவிகள், உயர்ந்த ஒழுக்கவியல் மற்றும் ஆன்மீக மதிப்பீடுகளைப் பெற்றிருப்பார்கள் என்பதை நம்பமுடியாதவராக்கியது. இருவேறுபட்ட நிலைகளுக்கிடையேயான அவரது ஊசலாட்டம் அவரை 'கடவுள்களும் மதகுருமார்களும் மக்களை அறியாமையில் வைத்துள்ளனர்' என்பது போன்ற கருத்துக்களை உதிர்க்கவைத்தது (தர்மபால 1965 : 717) . 'புத்த பிக்குகள் சோம்பேறிகளாகவும் 'பரமாத்த தம்மாவை' (உண்மையின் உச்சநிலை) அறியாதவர்களாகவும், பாளி மொழியின் இலக்கணத்தையும், சமஸ்கிருதத்தின் கவிநயத்தையும் மேலோட்டமாகக் கற்பதன்மூலம் தங்கள் நிலையைத் தக்க வைத்துக் கொள்பவர்களாகவும் இருக்கிறார்கள்', என்று கூறினார் (தர்மபால 1965 : 520). 'காளிதாஸனின் (மாபெரும் சமஸ்கிருதக் கவிஞர்) இன்பத்துய்ப்பைப் பேசும் கவிதைகளே அவர்களுக்கு உகந்தது', என்றும் கூறினார் (தர்மபால 1965 : 521).

இன்னமும்கூட இவையனைத்தையும் சங்கத்தின் நிலையைப் பற்றிய விமர்சனமாகக் கருத இயலும். பாரம்பரியமான பௌத்த மதத்தைச் சேர்ந்த எந்த ஒரு சாதாரண மனிதரும் 'எச்சிற் பாத்திரத்தை நிரப்பிக்கொள்வதற்காகவே துறவிகள் இருக்கிறார்கள்,' [12] என்று கூறத் துணிய முடியாது. துறவிகள் பாலான புரொட்டஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் மனநிலைதான் இங்கு முக்கியமான விஷயமாகும். துறவிகள் மற்றும் சாதாரண மக்களின் மதரீதியிலான பங்கு என்பது, ஒன்றுக்கொன்று உதவியானது என்ற பாரம்பரியமான கருத்தையே ஒரு

குறிப்பிட்ட காலம்வரை தர்மபாலவும் கொண்டிருந்தார். 1930இற் கூட அவர், பிக்குகள் அரசியலிற் பங்கெடுக்கக் கூடாது. அது அவர்களது பிரம்மசார்யத்தைக் கெடுத்துவிடும். பிரம்மச்சார்யத்தை ஒரு பிக்கு இழந்துவிட்டால் அவருக்கும் ஒரு சாதாரணருக்கும் இடையே எந்த வித்தியாசமும் கிடையாது," என்று கூறினார் (மேற்கோள் பெக்கட் 1966,1967,1973 : 68). அவரது அரசியல் மற்றும் இயக்கச் செயற்பாடுகள் விநயத்துடன் ஒத்துப்போகாது என்பதன் காரணமாக அவர் ஒரு சாதாரணராக வாழ்ந்தார். துறவிகள் அவர்களது இலட்சியங்களுக்கு ஏற்ற வகையில் வாழ்வதற்கான சூழலை உருவாக்க முடியும் என்று நம்பினார்.

கிராமப்புறத் துறவிதான் தர்மபாலவின் விமர்சனத்தின் குறி ஆகும். அது பின்பற்றும் இலட்சியங்களைச் சரியென அவர் ஏற்றார். ஆனால் ஒரு சாதாரண துறவி அதன்படி வாழ்வதில்லை என்று அவர் கருதினார். துறவி தனது நலனையே 'ஆத்மார்த்தகரமாக' கருத்திற் கொண்டுள்ளாரே தவிர, உலக நலனை 'லோகரத்த தயக்கவாதா' கருத்திற் கொள்வதில்லை. (குணரட்ண 1964 : 47). தேரவாதத் துறவியைப் பற்றி மகாயான பௌத்தம் வைத்த விமர்சனங்களையே இங்கு தர்மபால வைக்கிறார். ஆனால் அவர் மிஷனரிகளின் செல்வாக்கிற்கு ஆட்பட்டிருப்பதற்கே வாய்ப்புகள் அதிகம். ஒருவர் தான் ஞானம் பெறுவதற்கே சுயநலத்துடன் தன்னை அர்ப்பணித்துக் கொள்கிறார் என்பது பௌத்தம் பற்றி இன்றளவும் கிறிஸ்துவம் வைக்கும் பொதுவான விமர்சனமாகும். ஆன்மீக ரீதியான ஒரு மனிதர் தன்னை மற்றவர்களின் நலனுக்காக அர்ப்பணித்துக் கொள்ளவேண்டும். கிறிஸ்துவர்களைப் போலவே தர்மாபாலவும் அர்ப்பணிப்பு என்பது மத போதனை செய்வது மட்டுமல்ல, அது சமூக மற்றும் அரசியற் செயற்பாடுகளும் ஆகும் என்று கருதினார். இத்தகைய அர்ப்பணிப்பு, பாரம்பரியமான பௌத்தத்தில் துறவிக்கும், சாதாரண மக்களுக்கும் இடையே இருக்கும் வழக்கமான உறவைத் தாண்டிச் செல்வதாகும் என்று தர்மபால கருதினார். அநகாரிக என்ற புதிய பாத்திரத்தை உருவாக்கியதன்மூலம் இந்த முரணைத் தீர்த்தார். இந்தப் பெயரைத் தெரிவுசெய்து சாதாரண மனித வாழ்வைத் துறந்து – அவர் தனது இல்லற வாழ்வைத் துறந்து – தன் முடிவிற்குச் செயல்வடிவம் அளிக்கும் பொருட்டு உடையணிந்து, பொதுவாழ்வில் தீவிரமாக இயங்கினார்.

புரொட்டஸ்ரன்ட் பௌத்தம் துறவிகளுக்குப் பின்பற்றத் தகுந்த இரு உதாரணங்களைத் தந்தது. இரண்டுமே ஒரே திசையிற் செல்வன. ஆனால் விளைவுகள் சற்றே மாறுபட்டவை. இரண்டும் பாரம்பரிய முறையிலிருந்து, வனத்தில் வாழும் தவசிகளிடமிருந்து, துல்லியமாக வேறுபடுவன. இப்போது ஒரு

துறவி, தன்னை புரொட்டஸ்ரன்ட் கிறிஸ்துவ குருமாரின் வழியிலோ அல்லது ஒரு நல்ல சாதாரண பௌத்தரின் வழியிலோ உருவாக்கிக் கொள்ளலாம். பின்பற்றத்தகுந்த இந்த உதாரணங்கள் பற்றித் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை. ஆனால் மாற்றங்களைச் சுருக்கமாக எடுத்துரைக்கும் வழிகளைப் பற்றி விவாதிக்க உள்ளோம்.

தீவிரமான துறவு வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளாவிட்டால் தாங்கள் விமர்சிக்கப்படுவோம் என்பதைப் பௌத்தத் துறவிகள் புரிந்துகொண்டனர். கிறிஸ்துவச் செல்வாக்கின் காரணமாகச் சிறை, மருத்துவமனைகள் மற்றும் இராணுவம் ஆகியவற்றில் இருப்பவர்களுக்கு ஆன்மீக வழிகாட்ட, பௌத்தத் துறவிகள் நியமிக்கப்பட்டனர். கப்பலில் வேலை செய்வோருக்கு என்று ஒரு பௌத்த மிஷன் அமைக்கப்பட்டது. சமீப காலத்திற் செவிலியர் தொழிற்சங்கம் ஒன்றிற்குத் துறவி ஒருவர் தலைமை ஏற்றுள்ளார் (ஆனால் அவர் செவிலியர் அல்ல என்று தெரிகிறது) (அமுனுகம 1985 : 729). ஆங்கிலம் பேசும் பௌத்தத் துறவிகள் ஒருவரையொருவர் அழைக்கும்போதும், மற்றொரு துறவியைத் குறிப்பிடும்போதும் 'வணக்கத்துக்குரிய' என்றே குறிப்பிடுகின்றனர். ஒரு துறவி உள்ளூர்ச் சமூகம் ஒன்றைப்பற்றி அக்கறை எடுத்துக்கொள்கிறபோது, அவரது பொறுப்பு மேலோட்டமாகப் பார்த்தால், ஒரு பாரம்பரியமான 'கிராமவாசி'த் துறவியின் பொறுப்பை ஒத்ததாக இருக்கும். ஆனால் எத்தகைய பொறுப்பு சரியானதாக இருக்கும் என்பதிற் குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடு இருக்கிறது. நாம் ஆய்விற்குட்படுத்திய கிராமத்திற்கூட 'கலாயாதான' (கலை நிறுவனம்)விற் கிராமக் குழந்தைகள், ஆண் மற்றும் பெண் குழந்தைகள், கோயிலின் மைய மண்டபத்தில் துறவியின் நேசத்திற்குரிய பார்வையின்கீழ் கண்டிய நடனம் பயின்று வந்தனர். இந்த வகையான ஈடுபாடு, கலாசார ரீதியானது என்று கருதப்பட்ட ஈடுபாடு இப்போது பரவலாக இருக்கிறது. நடனம் மற்றும் இதர காட்சிகளைத் துறவிகள் பார்க்கக்கூடாது என்றிருக்கும் தடையை இது மீறுகிறது என்பதைப் பற்றி யாரும் ஆட்சேபனை தெரிவிக்கவில்லை.

துறவிகளின் செயற்பாடுகள்மீதான கிறிஸ்துவத்தின் மேலும் ஒரு முக்கியமான தாக்கம் என்னவெனில், துறவிகள் ஆசீர்வாதம் செய்வதும், பாரம்பரியமாக அவர்கள் ஈடுபடாத எல்லா மாதிரியான செயல்களிலும் ஈடுபடுவதும் ஆகும். பாரம்பரியமாகத் துறவிகள் நற்செய்கைகளில் ஈடுபடும் அல்லது தங்களைக் காண வருபவர்களை ஆசீர்வதிப்பர் (பொதுவாக அவர்கள் "நீங்கள் மகிழ்ச்சியாக இருப்பீர்களாக" அல்லது "உங்கள் நற்செயலின் பலனைப்

பெறுவீராக" என்று ஆசீர்வதிப்பர்). ஆனால் உலக விவகாரங்களில் ஈடுபட்ட துறவிகள்கூட அவர்கள் வருகைபுரிந்த விழாக்களில் ஆசீர்வதிக்கும்படி கேட்கப்படவில்லை. இப்போதெல்லாம் அநேகமாக எல்லாப் பொது விழாக்களுமே இத்தகைய ஆசீர்வாதம் இல்லாமல் தொடங்குவதில்லை. ஆகவே நாடாளு மன்றம் தொடங்குவதிலிருந்து ஒரு புதிய பேருந்து நிலையம் திறப்பதுவரை அனைத்திற்கும் துறவிகள் தேவைப்பட்டதால் எங்கும் அவர்கள் காணப்பட்டனர். பொதுவாக இத்தகைய ஆசீர்வாதம் என்பது பாளி மொழியில் உள்ள 'பிரித்' என்ற பனுவலைப் படிப்பதாக இருக்கிறது. இந்த பிரித் பரவியதைப் பற்றி மற்றவர்கள் ஆராய்ந்திருக்கின்றனர். இங்கே நாம் இரண்டு விஷயங்களைப் பற்றி மட்டும் குறிப்பிடுவோம். இலங்கை வானொலி நிகழ்ச்சிகள் ஒவ்வொரு நாளும் ஐந்து நிமிடங்கள் பிரித்தை உச்சரிப்பது மற்றும் மதபோதனைகள் செய்வதுடன் தொடங்கும். இதன் காரணமாகப் பௌத்தம் சாதாரண மனிதர்களை சென்றடைந்தது. அவர்கள் துறவியை தேடிச்செல்வது மாறி துறவிகள் அவர்கள் வீட்டிற்கே வானொலி மூலம் கொண்டுவரப்பட்டனர். இரண்டாவதாக, துறவிகள் இப்போது கதிரகம திருவிழாவின்போது நெருப்பில் நடக்கும் முன்னர் பிரித்தை உச்சாடனம் செய்கின்றனர். இது மதச்சார்பற்ற செயல்களைக்கூட பௌத்த மயமாக்குவதை மட்டுமல்ல, ஆவி வழிபாட்டு மதத்தின் செயற்பாடுகளைக் கூட பௌத்த மயமாக்கியதைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிறது.

ஓர் ஆச்சரியமான புதுமை என்னவெனில், அவ்வப்போது துறவிகள் திருமண நிகழ்ச்சிகளிற் பங்குகொள்வதாகும். பாரம்பரியமாகப் பார்த்தால், துறவிகள் சம்பந்தமான ஒரே முக்கியமான நிகழ்ச்சி மரணம் சம்பந்தமானதே. பிறப்பு, பூப்பெய்துதல் மற்றும் திருமணம் ஆகியவை மதகுருமார்களுக்கு சம்பந்தமற்ற விவகாரங்கள் ஆகும். மேற்கத்திய மயமாக்கலைத் தொடர்ந்து விரைவாகச் சிங்களத் திருமணமும் படிப்படியாகப் பௌத்தமயமானது. இந்த இரண்டு போக்குகளுமே சமூகத்தின் ஒரே பிரிவினரை ஈர்த்தது. அடுத்த அத்தியாயத்தின் ஒரு பாதியை நவீன பௌத்தத் திருமணம்பற்றிப் பேச அர்ப்பணித்திருப்பதால் அது வரை திருமணங்களில் துறவிகளின் பங்கைப் பற்றிய விவாதத்தைத் தள்ளிப்போடுவோம்.

நவீன சிங்களத் துறவிகள் மீதான புரொட்டெஸ்ரன்ட் பாதிரியார்களின் தாக்கத்தைப் பார்த்தோம். தற்போது நிலவும் கருத்தான துறவிகள் உலக வாழ்க்கையில் முழுமையாக ஈடுபடவேண்டும். அவர்களுக்கும் சாதாரண மனிதர்களுக்கும் இடையே உள்ள வித்தியாசம் குறையவேண்டும் என்பதைப்

பற்றி நமது கவனத்தைத் திருப்புவோம். இந்த ஈடுபாட்டில் உள்ள ஒரு முக்கியமான அம்சம் அரசியல் சார்ந்ததாகும். ஆனால் அதைப் பற்றிப் பேசவேண்டாம். அதைப் பற்றிப் பேராசிரியர் பெக்கட்றிற்கும் மற்றவர்களும் நன்கு ஆராய்ந்துள்ளனர் என்பது மட்டுமல்ல இதற்குக் காரணம்; இந்த ஈடுபாடு எந்த அளவிற்கு புறொட்டெஸ்ரன்டானது அல்லது நவீனமானது என்பது பற்றிய விவாதத்திற்கும் நிறைய இடமிருக்கிறது. மதிப்பிற்குரிய அசாதாரணமான நவீனத் துறவியான ஹென்பிற்றகேந்திர நானாசிக[13] 1966 ஆம் ஆண்டு அரசாங்கத்தைக் கவிழ்க்கச் சதி செய்ததாகச் சிறையிலடைக்கப்பட்டார். பாரம்பரியத்திலிருந்து இது தீவிரமான விலகல் என்று கருத இடமுண்டு. ஆனால் 1760ஆம் ஆண்டு இதே காரணத்திற்காக மதிப்பிற்குரிய வலிவிட்ட சரணம்கர கண்டியை விட்டு வெளியேற்றப்பட்டார். அந்த நூற்றாண்டிற் பௌத்த மறுமலர்ச்சிக்கு இவர் காரணமாக இருந்தவர். ஆகவே விஷயம் சற்றுச் சிக்கலாகிறது. ஆனாலும் ஒரு விஷயத்தை அறுதியிட்டுக் கூறமுடியும். அதாவது பொதுமக்களின் கருத்தானது பாரம்பரியமான, அமைதியான வழிமுறைக்கே ஆதரவாக இருந்தது. 1976 ஆம் ஆண்டு அக்டோபர் மாதம் 28ஆம் தேதி தினமினவின் பெரும்பாலான வாசகர்கள் அமைச்சராக இருப்பதற்குத் துறவு உடை ஒன்றும் தடை அல்ல என்று மதிப்பிற்குரிய எச். நானாசிக கூறியதைப் படித்து அதிர்ச்சி அடைந்திருப்பார்கள். "துறவிகளை அமைச்சராக நியமித்தால் அவர்கள் தங்கள் பணியைத் தவறாது செய்வார்கள். ஆகவே பதவியை அவர்களுக்குக் கொடுத்துப் பாருங்கள் என்ன நடக்கிறது என்று", என்று அவர் கூறியதாகச் செய்தி வெளியானது. இதுவரை அவரது வேண்டுகோள் ஏற்கப்படவில்லை. ஆனால் 1977 ஆம் ஆண்டுத் தேர்தலில் ஒரு துறவி தெற்குப் பகுதியின் கரதெனிய நாடாளுமன்றத் தொகுதியிலிருந்து போட்டியிட்டார். சயேச்சையாகப் போட்டியிட்ட அவர் தனது வைப்புத் தொகையை இழந்தார்.

மதகுருக்களைச் சாதாரண மக்களாக்கிய விவகாரத்தின் முக்கிய அம்சம், ஒரு துறவி மாதச் சம்பளம் பெறும் உத்தியோகம் செய்யலாமா என்பதுதான். இது விநயாவிற்கு எதிரானது (முரண்பட்டது) என்பது விவாதத்திற்கு அப்பாற்பட்டது. இந்த விஷயத்தை விவாதிக்க விரும்புபவர்கள் சொல்லக்கூடிய ஒரே விஷயம் நவீன நிலைமைகளுக்கு ஏற்றவாறு விநய பின்பற்றப்பட வேண்டும் என்பதுதான். (கல்வெட்டுச் சான்றுகளின்படி (ராகுல 1956 : 137) 10ஆம் நூற்றாண்டில் துறவிகள் பௌத்த நூல்களைக் கற்பித்தமைக்காகப் பணம் பெற்றுள்ளனர். ஆனால் இந்த முன்னுதாரணம் அதிகம் அறியப்படாத ஒன்று). குறைந்தபட்ச மாகக் கடந்த இருபது வருடங்களாகவாவது துறவிகள் சம்பளம்பெறும் பள்ளி

ஆசிரியர்களாகப் பணியாற்றுகின்றனர். இது சிங்களக் குழந்தைகளுக்குப் போதிக்கும் தங்களது பழைய பாரம்பரிய இயல்பான பணிக்குத் திரும்பியதாகத் தோன்றியது. பள்ளி ஆசிரியருக்கு அரசு சம்பளம் தருகிறது. இதைத்தனக்கே வைத்துக்கொள்வதா அல்லது தனது மடாலயத்திற்குத் தருவதா என்பது அந்தத் துறவியைப் பொறுத்தது. இந்தச் சம்பளம் துறவிகளுக்குப் பொருளாதார சுதந்திரத்தையும், ஓரிடத்தைவிட்டு வேறு இடத்திற்குச் செல்வதற்கான வாய்ப்பையும் அளித்தது. இதன் காரணமாக அவர்கள் இனியும் ஆலயத்துடன் பிணைந்திருக்க வேண்டிய அவசியமில்லாது போனது. கற்பித்தலைத் தவிர துறவிகளுக்கு வேறு பணிகள் கிடைப்பது இன்னமும் அபூர்வமாகவே இருக்கிறது. ஆனால் ஒரு ஆச்சரியமான மாற்றத்தைச் செய்தித்தாள்கள் வெளியிட்டன (சிலோன் ஒப்சேவர் ஜுலை 14 –1978: 3). நகுலுகமுவே சுமண என்ற துறவி சட்டக் கல்லூரியிற் படித்து வழக்கறிஞராகப் பதிவுசெய்ய விண்ணப்பித்தார். உச்ச நீதிமன்றத்தின் ஐந்து நீதிபதிகள் கொண்ட பெஞ்சு அவர் முறையான ஆடையை அணியவில்லை என்ற காரணத்தின் அடிப்படையில் அவரது விண்ணப்பத்தை நிராகரித்தது. பல பௌத்த அமைப்புகளால் (தனிப்பட்ட முறையில் ஆட்சேபனை கள் எனத் தோன்றியவற்றை நான்கிற்கு ஒரு நீதிபதி என்ற கணக்கில் தள்ளுபடி செய்தனர். எழுப்பப்பட்ட ஆட்சேபனைகள்: '(1) விண்ணப்பதாரர் நற்பெயர் கொண்டவரல்ல. ஆகவே தனது பெயரை வழக்கறிஞராகப் பதிவுசெய்ய தகுதியற்றவர். (2) விண்ணப்பதாரர் விநய பீடத்திற்கு எதிராகச் செயற்படுகிறார். ஆகவே பௌத்தத்தின் நலன் கருதி நீதிமன்றம் அவரது விண்ணப்பத்தை நிராகரிக்கவேண்டும். (3) விநய பீடக மரபு ரீதியாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட சட்டமாகும். ஆகவே நீதிமன்றம் அவரது விண்ணப்பத்தை ஏற்கக்கூடாது (4) இலங்கை அரசியற் சாசனத்தின் 6ஆவது பிரிவின்படி பௌத்தத்தைப் பாதுகாக்க வும், பரப்பவும் உறுதியளிக்கப்பட்டுள்ளது. எனவே நீதிமன்றம் அவரைப் பதிவு செய்ய அனுமதிக்க முடியாது' என்பனவாகும்.

"முன்மொழியப்பட்டுள்ள இந்தச் செயலைப்பற்றி நாங்கள் பாராமுகமாக இருக்கிறோம் என்று கருதக்கூடாது. சிவில் சட்டத்தின்படி விண்ணப்பதாரரின் கோரிக்கையை நிராகரிக்க இயலாத நிலையிற் சக்தியற்றவர்களாக இருக்கி றோம்," என்று தலைமை நீதிபதி கூறினார். கடைசி மூன்று ஆட்சேபனைகளை நீதிமன்றம் ஏற்க முடியாமைக்குப் பௌத்தத்திற்கு அரசு அளிக்கும் ஆதரவு என்பது தெளிவற்றதாக இருப்பதே காரணம் என்று அவர் கூறினார். இவ்வாறாக அரசின் மதச் சார்பின்மை உயர்த்திப் பிடிக்கப்பட்டது. முதல் ஆட்சேபனை பற்றிய விவாதங்கள் சம்பந்தமாகச் செய்திகள் வெளியாகவில்லை. ஆனால் 'புத்தீஸ்ட்'

(பௌத்த இளைஞர்கள் கழகத்தால் வெளியிடப்பட்ட பத்திரிகை, ஆட்சேபனை எழுப்பியவர்களில் ஒரு பிரிவினர்) பத்திரிகையில் வெளியான தலையங்கத்தில் "தான் சேர்ந்த ஒரு சமூகத்தின் நடத்தை விதிகளில் ஒன்றை மீறத் தயாராய் இருக்கும் ஒருவர், மற்ற விதிகளையும் மீறுவார். ஆகவே விநயாவை மீறும் அந்தத் துறவி ஒரு நேர்மையான வழக்கறிஞராக இருக்கமாட்டார் என்று வாதிக்கப்பட்டது. இந்த வாதத்தைப் பற்றி நாம் என்ன நினைத்தபோதிலும், இந்த வாதத்தை அடுத்து விநோதமான கூற்று ஒன்று முன்வைக்கப்பட்டது. அதன்படி, 'சட்டப் பணி என்பது மற்ற பணிகளைப் போலவே மன்னிக்கத் தகுந்ததாக ஆகிவிட்டது'. 'மதச்சார்பற்ற பணியில் பிக்கு' என்று தலைப்பிடப்பட்ட இந்தத் தலையங்கம் 'சுயதேவைகள் பூர்த்தியான கிராமங்கள் மறைந்ததன் காரணமாக' துறவிகள் வேலைதேடிப்போகவேண்டிய கட்டாயத்திற்குள்ளானார்கள் என்று வாதித்தது. இவ்வாறாகச் சில மதச்சார்பற்ற பணிகள் தவிர்க்க முடியாத தீமைகள் என்று கண்டுகொள்ளாமல் விடப்பட்டன (சிறிவர்த்தன 1977 : 2, 3).

வழக்கறிஞராகப் பதிவுசெய்து கொள்வதில் தோல்வியுற்ற துறவிக்கு அரசுப் பணி வழங்கப்பட்டது. ஒரு வகையில் ஆசிரியப் பணி என்பதும் குடிமைப் பணியே. இனி, மாதச் சம்பளம் வாங்கும்படியான பணிக்கான வாய்ப்புத் துறவிகளுக்கு அதிகரித்தது. இதைப் பற்றிய பொதுமக்களின் கருத்துப் பிளவுபட்டிருந்தது. இந்தப் பணிகளைத் துறவிகளுக்குத் தரும் அதிகாரத்தில் இருந்தவர்கள் துறவிகளையும், சாதாரண மனிதர்களையும் ஒரே தளத்தில் வைத்துப் பார்க்கத் தயாராய் இருந்தார்கள். மடாலய அதிகாரிகள் யாரும் விநயா கூறியுள்ளபடி சம்பளம் பெறுகிற துறவிக்கு அபராதம் விதிக்க முயன்றதாக நமக்குத் தெரியவில்லை.

சாதாரண புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தரின் வகி பாகம்

'புத்தரின் விதிகளின்படி சாதாரண மனிதர்களுக்கு மதத்திற் பங்கு இல்லை', என்று 1904இல் ஏழாம் எட்வேட் மன்னருக்கான சிலோன் சங்கத்தின் நினைவஞ்சலியில் கூறப்பட்டது (மேற்கோள் பெக்கட் 1966,1967,1973 :67), பௌத்த தியோசோபிகல் கழகத்தின் கிளை ஒன்றின் தலைவரான ஹிக்கடுவே சுமங்கலவும் இதில் கையொப்பமிட்டுள்ளவர்களில் ஒருவர். அவரும், கையொப்ப மிட்ட மற்றவர்களும் பொதுமக்களின் கருத்திற்கு எதிர்வினையாற்றினர். இந்தக் கூற்றை அதன் பின்புலத்தை நீக்கிப் பார்க்கும்போது சற்று அதீதமான ஒன்றாகத் தெரியும். தேரவாத என்றால் 'மூத்தோரின் தத்துவம்' (அதாவது சங்கத்தி

னுடையது என்று அர்த்தம்) என்று பொருள். மேலும் நவீன காலம்வரை அதன் வரலாற்றைச் சங்கத்தின் வரலாற்றுடன் ஒன்றிணைத்துக் காணமுடியும் என்றாலும்கூட, அது சாதாரணர்களுக்கு (பொதுமக்களுக்கு) 'உபசாகஉபாசிகா' மற்றும் 'தாயக்கதாயிகா' ஆகிய பாத்திரங்களை ஆற்றும் வாய்ப்பை அளித்தது என்பதை மேலே விளக்கியிருக்கிறோம். ஆனால் இந்தப் பாத்திரங்கள் அதன் பின்புலத்துடன் இணைந்தது, பின்புலமோ சங்கத்தினால் வழங்கப்பட்டது. தியானமானது, உச்சநிலையான முக்தி நிலையின் மீதான தாக்குதல், சங்கத்தின் உறுப்பினர்களுக்கானது. மேலும் தியானத்தைப் பாரம்பரியமாகக் குருவிட மிருந்தே அதாவது மற்றொரு துறவியிடமிருந்தே கற்றனர். அத்தகைய கல்வி முறைப்படியான ஒன்று அல்ல என்று நாம் கூற இயலும். இவையனைத்தும் எங்ஙனம் மாறின என்பதைக் கீழே காண்போம்.

கல்வினிஸ்டுகளின் ஒழுக்கவியலை மாக்ஸ் வெபர் 'உள்உலகத் துறவு' என்று அழைத்தார். அவர்கள் மனச்சாட்சியுடன் பாடுபட்டுச் செல்வம் சேர்த்தனர். அப்படித் திரட்டிய செல்வத்தை இன்ப நுகர்விற்காகச் செலவிடாமல் மீண்டும் முதலீடு செய்து மேலும் செல்வந்தராயினர். உலக வாழ்க்கையின் இத்தகைய வெற்றியின்மூலம், தாங்கள் கடவுளின் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டவர்களின் பட்டியலில் இருக்கிறோமா என்று அறிய விரும்பினார்கள். இதேபோன்ற ஒரு இறையியல் அடிப்படை புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்திற்கு இல்லை என்றாலும், புரொட்டஸ் ரன்ட் பௌத்தத்திலும் இத்தகைய போக்கு இருப்பதை அறியமுடியும். தனது நாட்டு மக்களின் பொருளாதார நலன் கருதி கடுமையான உழைப்பு மற்றும் சேமிப்பு ஆகியவற்றை தர்மபால மக்களிடையே ஊக்குவித்தார். இது நேரடியான, பகுத்தறிவுபூர்வமான அணுகுமுறையாகும். புத்தரும் மக்களுக்குக் கடுமையான உழைப்பையும் சேமித்தலையும் போதித்தார். இந்த நடுத்தர வர்க்க விழுமியங்கள் புதிய வர்த்தக வர்க்கம் மற்றும் கிராமப்புற மேட்டுக்குடி வர்க்கம் ஆகியவற்றின் எதிர்பார்ப்புக்களுடன், அபிலாஷைகளுடன் இசைந்து போனது. தர்மபாலா இவர்களை நோக்கியே பேசினார். இன்று மிகவும் பரவலாயிருக்கும் நடுத்தர வர்க்க அதிகாரிகள், ஆசிரியர்கள், எழுதுவினைஞர்கள் ஆகியோர் மத்தியில் இன்று அவர்கள் அவ்வளவாக இல்லை. ஆனால் 'உள் உலகத் துறவை' ஒத்திருக்கும் ஒன்று அவர்களது அடிப்படை விழுமியங்களின் சிறப்பம்சமாக இருக்கிறது. பௌத்தத்தில் 'துறவு' என்பதன் அர்த்தம் பொதுவாகத் துறவியைப்போல் நடந்து கொள்வது என்பதாகும். குறிப்பாகத் தியானம் செய்வது என்று பொருள். 'துறவு வாழ்க்கை வாழ்வது' என்பதைக் குறிப்பதற்கான சிங்கள வார்த்தையே 'தபஸ் ரகினவ' தியானம் என்பதுதான். ஆகவே ஒரு சாதாரண

மனிதன் என்பவன் ஒரே நேரத்திற் சாதாரண மனிதனாகவும், துறவியாகவும், இவ்வுலகில் வாழ்கிறவனாகவும், இவ்வுலக வாழ்வை விட்டு வெளியேற முயல்கிறவனாகவும் இருக்கிறான்.

தேவாலயத்திற்கு வெளியே பாவமன்னிப்புக் கிடையாது என்று கத்தோலிக்க தேவாலயத்தின் கூற்றுக்கு எதிராக உருவானதை ஒத்திருப்பதால், இது உண்மையான புரொட்டெஸ்ரன்ட்வாதமாகும். கிறிஸ்துவ மதத்தைப் பொறுத்த வரை ஒவ்வொரு மனிதனும் அவனுக்கான பாதிரி (மதகுரு) என்பதே முடிவானது. ஒரு சில பௌத்தர்கள் கல்வினிஸ்ட் அளவிற்குச் சென்று முத்தி பெற (பாவங்களிலிருந்து மீட்பு பெற) சங்கத்துடன் எந்தத் தொடர்பும் இருக்கவேண்டிய தேவையில்லை என்பதை உணர்ந்ததைப் பற்றி அடுத்த அத்தியாயத்திற் பார்க்க இருக்கிறோம். ஆனாலும் பெரும்பான்மையான புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் சங்கத்தின் போதனைகளைக் கேட்கவும், சங்கத்தை ஆதரிக்கத் தயாராகவும் ஆர்வமாயும் இருந்தனர். அவர்களிடம் ஏற்பட்ட மிகப்பெரிய மாற்றும் என்ன வெனில் – இதற்கு மிகுந்த அழுத்தம் தரவும் முடியாது. மதம் சம்பந்தமான அவர்களது பொறுப்புகள் அதிகம் என்பதையும் சங்கத்துடன் எந்தத் தொடர்பும் இல்லாமலேயே அவர்கள் ஆண்கள் மற்றும் பெண்கள், வயதானவர்கள் மற்றும் இளைஞர்கள் – முத்திக்காக முயற்சி செய்யவேண்டும் என்பதாகும்.

பௌத்த சங்கமானது பாரம்பரியமாக இரு கடமைகளைத் தனது உறுப்பினர்களுக்கு அளிக்கிறது. போதனைகள் செய்வதன்மூலம் தத்துவத்தைப் பாதுகாப்பது மற்றும் தியானம் செய்யும் கடமை. பாரம்பரியமான இந்த இரு கடமைகளும் துறவிகளுக்கு மட்டுமேயான தனி உரிமைகளாகும். இப்போது பொதுமக்களும் இந்த இரு உரிமைகளையும் ஆக்கிரமித்துக் கொண்டார்கள். ஆனால், சாதாரண புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தரின் செயற்பாடானது கிறிஸ்துவத்தை நகலெடுப்பதிலிருந்து பிறக்கின்றது. பொதுவான அளவிற் சமூக நலனை முன்னெடுத்துச் செல்லவும் குறிப்பாகக் கூறுவதென்றாற் பௌத்தச் செயற்பாடுகளை முன்னெடுத்த செல்லவும் சாதாரண மக்களின் செயலை முறைப்படி அனுமதிப்பது.

அநகாரிகவின் பாத்திரத்தை ஏற்பதன்மூலம் ஒரு சாதாரண பௌத்தராக இருப்பதற்கான 'அழைப்பை' முறைப்படி செல்லுபடியாக்கியதைத் தர்மபால மேலும் மிகைப்படுத்தினார். இது தேவையற்ற ஒன்றாக ஆனதன் காரணமாக இந்தப் பாத்திரம் பிரபலமாகவில்லை என்று தோன்றுகிறது. மேலும் மேலும் அதிகமான

நடுத்தரவர்க்கப் பௌத்தர்கள் நற்காரியங்களுக்காகத் தங்களை அர்ப்பணித்துக் கொள்ளத் தொடங்கினார்கள். இருந்தும், அந்தப் பாத்திரத்திற்கு மிக அருகில் வருவதானது, அந்த அடிப்படைத் தத்துவத்தை மீண்டும் கைக்கொள்வதற்கான முயற்சிகள் (உண்மையோ, போலியோ), நவீன இலங்கையிற் சாதாரணமான ஒன்றாகிவிட்டது. பின்வரும் பத்திகள் சுட்டிக்காட்டுவதைப்போல, அவர்களை ஒருவர் எந்த ஒரு நாளிலும் நாளிதழ்களிற் சந்திக்கலாம். இந்த உணர்வுகள் அம்பலாங்கொடையின் எம்.பி ரைட்டர் திலகசேகராவால், பட்டபோலவில் உள்ள காகட்டபிட்டிய ஆசிரமத்தில் போதி மரக்கன்றை நட்ட பிறகு பேசிய கூட்டத்தில் தெரிவிக்கப்பட்டதை சண் பத்திரிகையின் செப்ரெம்பர் மாதப் பதிப்பொன்றில் கீழ்வருமாறு காணமுடிகின்றது:

> "எனது இளமைக் காலத்திலிருந்தே புத்தசாசனம் மீது எனக்கு ஒரு சிறப்பான ஆர்வம் உண்டு. மனிதகுலத்திற்குச் சேவை செய்வதற்காகப் பிரம்மச்சரிய வாழ்வை மேற்கொள்ளவேண்டும் என்று முடிவு செய்தேன். ஆகவே அநகாரிக தர்மபால சென்ற பாதையிற் போகிறேன். ஆனால் எனது உறவினர்களும் நண்பர்களும் வாழ்நாள் முழுவதும் நான் பிரம்மச்சாரியத்தைக் கடைபிடிப்பதை விரும்ப வில்லை. ஆனாலும் என் எண்ணத்தை மாற்றிக்கொள்ளப் போவதில்லை" (திலகசேகர 1978:08).

தீவிர நிலையில் இருக்கும் புரொட்டஸ்ரன்ட் பௌத்தர் (தனது கிறிஸ்துவ வழிகாட்டிகளைப்போலவே) மதகுருக்களுக்கு எதிரானவர். மதகுருமார்களின் சீர்கேடு மிக ஆழமானது, மீட்கப்பட முடியாதது. எனவே அதன் செயற்பாடு வழக்கொழிந்து போனதை நன்கு உணரமுடிகிறது. 'விநயவர்தன சம்மித்ய' (தலைப்பை 'பௌத்த ஒழுக்கத்தை மேம்படுத்துவதற்கான கழகம்' என்று மொழிபெயர்க்கலாம்) என்ற பொதுமக்கள் இயக்கம் 1941ஆம் ஆண்டு நிறுவப்பட்டது. இது மதகுருமார்களுக்கு எதிரானது.[14] 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிற் பௌத்தர்களுக்கும், கிறிஸ்துவர்களுக்கும் இடையே நடந்த விவாதங்களை மாதிரியாகக் கொண்டு விநயவர்தன சம்மித்ய அமைப்பு பௌத்தத் துறவிகளைப் பொது விவாதத்திற்கு அழைத்து மூலதத்துவம் பற்றி அவர்களது அறிவையும், தூய்மையான நடத்தையைப் பற்றியும் குறைகூறி கேலிசெய்ய முயற்சி செய்தது. இந்த இயக்கத்தினர் மடாலயத்தின் பங்கைக் கேள்விக்குட்படுத்தும் அளவிற்குச் சென்றனர். மத்தியகாலத்திற் சேர்ந்துவிட்ட பழக்க வழக்கங்களை ஒழித்துப் பழமைக்குச் செல்வதற்கான வழியாக உறுப்பினர்கள் போதனை செய்யும் பணியை மேற்கொண்டனர். இந்த இயக்கத்தின் பொற்காலம் என 1950 களைக் கூறலாம். இப்போது அநேகமாக

அது மறைந்துவிட்டது. எப்படி அநகாரிகவின் பாத்திரமானது மிகப் பொதுவாகக் காணப்படும் ஒன்றாக மாறியதன் காரணமாகத் தேவையற்ற ஒன்றாக ஆனதோ அதைப்போலவே தன்னுடைய சொந்த வெற்றிக்கு விநயவர்தன பலியானது. மதகுருமார்களுக்கு எதிரான போக்கில் இவ்வியக்கம் துறவிகளைப் போதனை செய்யவும் பாரம்பரியமான வழிகளில் தலைமை தாங்கவும் அனுமதித்த சராசரி பௌத்தரைவிட மிகத் தீவிரமாக இருந்தது. சில சமீபகால இயக்கங்களும் இதைப்போலவே தீவிரமாக இருப்பதை நாம் பார்க்கலாம்.

மிகப் பெரும்பான்மையான புரொட்டஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் குடும்ப வாழ்க்கையையோ அல்லது பணம் சம்பாதிக்கும் வேலைகளையோ விட்டுவிடும் அளவிற்குப் போவதில்லை. ஆனால் தங்களுக்குக் கிடைக்கும் ஓய்வு நேரத்தில் மதசம்பந்தமான விவகாரங்களையும் துறவுக்கான அடையாளரீதியான பணிகளையும் மேற்கொள்கிறார்கள். தங்கள் பணியில் ஈடுபட்டிருக்கும் காலத்திற் கூடப் பெரும்பாலான சமயங்களில் வெள்ளை ஆடை அணிகிறார்கள். 'மருத்துவ காரணங்களுக்காக மட்டுமே' மது அருந்துகிறார்கள், புலால் உண்ணாமையைக் கடைப்பிடிக்கிறார்கள் அல்லது குறைந்தபட்சம் மாட்டிறைச்சி உண்பதைத் தவிர்க்கிறார்கள். வேறு எந்த நாட்டையும்விட மாட்டிறைச்சி விலை இலங்கையிற் குறைவு ஆயினும், இலங்கை இந்து கலாசாரத்தின் தாக்கத்திற்கு உட்பட்டிருந்த நவீனகாலத்திற்கு முந்தைய காலகட்டத்தில் அவர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்பது, மிகவும் குறைவு. ஆனால் 19ஆம்நூற்றாண்டின் மத்தியிலிருந்து இது சிங்களர்களால் பரவலாக உண்ணப்படுகிறது. இருப்பினும் ஒரு சிங்கள பௌத்தர் துறவு வாழ்க்கைக்கான போக்குகளை மேற்கொள்கிறபோது அவர் முதலிற் கைவிடுவது மாட்டிறைச்சி உண்பதையே. தர்மபால 'மாட்டிறைச்சி உண்ணுங்கள், ஒதுக்கிவைக்கப்பட்டவர்களாகுங்கள்' என்ற தட்டியைத் தாங்கிய மோட்டார் வாகனத்திற் சுற்றுப்பயணம் மேற்கொண்டார். இந்துமதத்தின் ஒரு கூறு உள்ளூர் பாரம்பரியத்தில் தொக்கி இருந்திருக்கலாம். அவர் தனது நாட்குறிப்பில் எழுதினார். 'இளம் கன்று, பசு, எருது ஆகியவற்றின் இறைச்சியை உண்பதற்கு ஒருவர் கருணையற்றவராக இருக்கவேண்டும். தனது குழந்தைகளை நேசிக்கும் ஒரு தாய், எப்படி ஓர் இளம் கன்றின் இறைச்சியை உண்ண முடியும்?' (தர்மபால ஜூலை 07. 1957 : 294). இருந்தபோதிலும், பாரம்பரியமான பார்வையிற் பார்க்கிறபோது 1979இல் ஜனாதிபதி ஜெயவர்த்தன புதிய அரசியற் சாசனச் சட்டத்தை அறிமுகப்படுத்தி 'நேர்மையின் காலகட்டத்தை' ('தர்மிஸ்த யுகைய') தொடங்கியிருப்பதாகக்கூறி, மது மற்றும் மாட்டிறைச்சி விற்பதையும், கால் நடைகளைக் கொல்வதையும் இரண்டு நாட்களுக்குத் தடை செய்தது முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது.

தீவிர மத நம்பிக்கைகொண்ட பௌத்தப் பொதுமக்கள், பல குழுக்களையும் கழகங்களையும் மேற்கத்திய பாணியில் நிறுவினர். பேராசிரியர் பெக்கட் இந்த அமைப்புகளை (பெக்கட் 1966,1967,1973 : 300– 305) பற்றி ஒரு அத்தியாயம் முழுவதிலும் விவரித்துள்ளார். மேலும் அவற்றின் செயற்பாடுகள் மற்றும் நூற் பதிப்புகள் ஆகியவை பற்றியும் அதில் திரும்பத்திரும்ப வருகிறது. ஆகவே நாம் அவற்றில் மிக முக்கியமான பௌத்த தியோசோபிகல் கழகம் (1880 இல் நிறுவப்பட்டது. இதற்கு இரண்டு கிளைகள் இருந்தன; ஆனால் பொதுமக்கள் கிளை மட்டுமே நிலைத்தது என்பதை மேலே பார்த்தோம்). முன்னாள் கத்தோலிக்கர் ஒருவரால் 1898 இல் நிறுவப்பட்ட பௌத்த இளைஞர்கள் கழகம் மற்றும் பௌத்த இளைஞர்கள் கழகத்திலிருந்து தோன்றிய (கிளைத்த) அகில இலங்கை காங்கிரஸ் ஆகியவை பற்றி மட்டும் குறிப்பிட்டாற்போதும். இவை கொழும்பை முக்கியமான தளமாகக் கொண்டிருந்தபோதிலும் நாடு முழுவதும் பரவியிருந்தது. உள்ளூர் அளவிற் பல்கிப் பெருகிய குழுக்களும் முக்கியத்து வத்திற் குறைந்தவை அல்ல. கோயிலுக்கு உணவை அளிக்கும் மக்கள், தற்காலிகமாக மட்டுமே அமைப்புகளை உருவாக்கியவர்கள். இவர்கள், இப்போது தங்களை நன்கொடைக் குழுக்களாக ('தயகா சபாவ') நிறுவிக்கொள்கிறார்கள். தங்களது மனைவிமார்கள் பணிசெய்ய, கணவன்மார் இதன் நிர்வாகிகளாக இருந்தனர். ஆண்களின் ஆதிக்கம் நிறைந்த இந்தக் குழுக்களில் இப்போது பெண் நிர்வாகிகளும் இருக்கின்றனர். உணவளிப்பது, அலங்காரம் செய்வது மற்றும் விழாக்களுக்கு உதவுவது ஆகியவற்றில் ஈடுபடுவதில் நடுத்தர வர்க்கப் பெண்கள் மகிழ்ச்சியடைகிறார்கள். இதை உலகெங்கும் காணலாம். இதற்கு இலங்கை மட்டும் விதிவிலக்கல்ல. இலங்கையில் உள்ள அனைத்துக் கோயில்களிலும் பெண்கள் குழுக்கள் ('காந்தா சமிதிய', 'மகில சபாவ') இருப்பதாக இத்தகைய குழுக்களில் இருக்கும் கொழும்பு நகரைச் சேர்ந்த பெண் ஒருவர் எங்களிடம் கூறினார். நகரங்களிலும் புறநகரங்களிலும் இது உண்மை. ஆனால் கிராமப்புறங்களில் இது உண்மையல்ல. பெண்களின் முக்கியத்துவம் அதிகரிப்பதைக் குறிக்கும் (எங்களது குழுவிலுள்ள பெண் ஒருவர் கூறுவதைப் போல) இந்தக் குழுக்கள் பிரிட்டனிலுள்ள பெண்களுக்கான நிறுவனங்களி லிருந்து வேறுபட்டதல்ல. ஆனால் இவை சிங்களச் சமூகம் நடுத்தரவர்க்க மயமாவதையும், அதனுடன் இணைந்து நடுத்தர வர்க்கத்தின் ஒழுக்கவியலாக புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தம் பரவுவதையும் குறிக்கிறது.

பௌத்தக் கொள்கைகளின் வளர்ச்சி என்பது தெளிவற்ற ஒரு விஷயமாகும். ஆனால் பௌத்தத்தைக் கற்பித்துப் பொதுமக்கள் அதன் மத அந்தஸ்தை

உயர்த்தியது தெளிவு. நவீன காலத்திற்கு முன்பே படித்த பொதுமக்கள் (மதகுருமார் அல்லாதவர்கள்) இலங்கையில் இருந்தனர் என்பதிற் சந்தேகமேயில்லை. நரேந்திரசிம்மனின் ஆட்சிக்காலத்தில் (1707–1739) எழுதப்பட்ட பிரபலமான புத்தகமான 'ஞானதேவி ஹல்லா' மதகுருமார்கள் அல்லாத ஆசிரியர்கள் இருந்ததைக் காட்டுகிறது. துறவி தனது துறவி ஆடையைக் களைந்துவிட்டு சாதாரண வாழ்க்கைக்குத் திரும்ப அனுமதிக் கப்பட்டிருந்த சமூகத்தில் இது ஆச்சரியத்திற்குரியதல்ல. அதன் முறையான அர்த்தத்தில் இது இருப்பது அபூர்வம். ஆனால் அரசு மற்றும் மதச்சார்பற்ற பள்ளிகளிற் பௌத்தம் கற்பிக்கப்படுவது நடைமுறைக்கு வந்தபின் சாதாரண மான மனிதர்கள் (மதகுருமார்கள் அல்லாதவர்கள்) பௌத்த தத்துவத்தைப் போதிப்பது தவிர்க்க முடியாத ஒன்றாகியது. இந்த நடைமுறையை மற்ற நிறுவனங்களும் பின்பற்றின. பௌத்த இளைஞர் கழகம் பௌத்த சிந்தனையை பரப்பும் நோக்கத்தைக் கொண்டிருந்தது. இது பௌத்த ஞாயிறுபள்ளிகளைப் போஷித்தது. நாடு தழுவிய அளவில் தேர்வுகளை நடாத்தி சான்றிதழ்களையும் பரிசுகளையும் வழங்கியது. 1965இல் நாங்கள் கள ஆய்வு மேற்கொண்ட பகுதியில் இத்தகைய ஞாயிற்றுப் பள்ளிகள் ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் காணப்பட்டன. இவை அந்தந்த ஊர் கோயிலின் தலைவரால் நடாத்தப்பட்டது. ஆனால் அவர் பல சமயங்களில் அவ்வாறு நடாத்துவதை மற்றவர்களிடம், உதாரணமாக உள்ளூர்ப் பள்ளி ஆசிரியரிடம் ஒப்படைத்துவிடுவார். அவை பத்து வகுப்புகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருந்தன. மேல் வகுப்புகளில் வெற்றிகரமாகத் தேறிய மாணவர்கள் கீழ்வகுப்புகளுக்குப் பாடம் நடாத்தினர். இந்தப் பள்ளிகள் ஒரு விதமான வேலைவாய்ப்பு அமைப்பையும் பெற்றிருந்தன. கலாசாரத்துறை (பௌத்த இளைஞர்கள் கழகத்திடமிருந்து பள்ளிகளின் பொறுப்பை இது ஏற்றுக்கொண்டது) பௌத்த தத்துவ ஆசிரியர்கள் ('பௌத்த தர்மாச்சார்ய') என்ற சான்றிதழை அளித்தது. இந்தத் தேர்வை ஞாயிற்று பள்ளிகளிற் பத்து வகுப்புகளையும் தேறியவர்கள் எழுதலாம். இதற்கான சான்றிதழ் உள்ளூர்த் தலைவரால் தரப்படும். இது இலவசமானதும், எத்தனை முறை வேண்டுமானாலும் எழுதக்கூடியதும் ஆகும். இப்போது (1979) இந்தத் தேர்வில் ஆறு தேர்வுத் தாள்கள் உண்டு. இதில் ஐந்து தேர்வுத் தாள்கள் பௌத்தம் பற்றியும் ஒரு தேர்வுத் தாள் மற்ற மதங்களுக்கும் ('சமயந்தரஞானா') ஆனது. மற்ற மதங்களுக்கான பாடப்புத்தகங்கள் அவ்வளவாக இல்லாததால் அந்த தேர்வில் தேர்ச்சியடைவது கடினம். பரவலான அங்கீகாரம் பெற்ற இந்தத் தேர்வில் சான்றிதழ் பெற ஒரே அமர்வில் அனைத்துத் தேர்வுகளிலும் தேர்ச்சியடைய வேண்டும்.

மதகுருமார்களாக இல்லாதவர்கள் (சாதாரண மக்கள்) போதிப்பதும் திகரித்த வண்ணம் இருந்தது. இந்த மதகுருமார்களாக இல்லாத போதகர்கள் ங்கள் வயதொத்தவர்களுக்குப் புனித (பண்டிகை) நாட்களில் மத நூல்களை சித்துக் காட்டி விளக்கம் கூறும் கலைஞர்கள் ('உபாசக') ஆவர். இத்தகைய தகர்கள் இப்போது தியானத்தின் முக்கியத்துவம் குறித்தே கவனம் செலுத்துகின்றனர். உதாரணத்திற்கு நாம் திரு.சி.கொடிகரணராராய்ச்சியை டுத்துக்கொள்ளலாம். திரு.கொடிகரணராராய்ச்சி அனுராதபுரத்திலுள்ள ர்மபீடத்தில் 'அபிதர்ம' (முறைப்படியான தேரவாத தத்துவம்) விரிவுரையாளராக உள்ளார். இதுவே ஒருமிகவும் முக்கியமான விஷயமாகும். ஏனெனில் தர்மபீடம் ல்கலைக்கழகம் 1966 ஆம் ஆண்டு துறவிகளுக்காகவே உருவாக்கப்பட்டது. ழைய மடாலய பல்கலைக்கழகங்களான வித்யோதயா மற்றும் வித்யாலங்காரா ஆகியவை துறவிகளுக்கான கல்வி நிறுவனங்களாக இருக்கமுடியாத அளவிற்கு மதச்சார்பற்ற தன்மை கொண்டதாகிவிட்டன என்று அன்றைய அரசாங்கம் கருதியதே இதற்குக் காரணம். சமீப வருடங்களாக திரு.கொடிகரணராராய்ச்சின் தேவை மிகவும் அதிகரித்திருக்கிறது. அவர் கொழும்பு, கண்டி மற்றும் பல நகரங்களில் வாராந்திர வகுப்புகள் எடுக்கிறார். அதாவது தொடர்ந்து பயணம் செய்த வண்ணம் இருக்கிறார். இந்த வகுப்புக்களில் அவர் விநியோகம் செய்யும் சிறு நூல், பாளியில் உள்ள அபிதம்ம நூல்களிலிருந்து தெரிவு செய்யப்பட்ட வற்றின் அடிப்படையில் அமைந்தது. 'தாரக யத மானசீக தியுனுவ' ('கோபம் மற்றும் மனநிலை முன்னேற்றம்') என்ற நூலைத் தனது மாணவர்களுக்கு விலைக்கு விற்கிறார். இந்தப் புத்தகம் தவறான காரியங்களைக் கோபம், சோம்பல், பொறாமை மற்றும் இன்ன பிற பட்டியலிட்டு அவற்றை எளிய மொழியில் வரையறை செய்கிறது. மேலும் அபிதம்ம பிரபஞ்சத்தின் பகுதிகளைப் பல்வேறு வழிகளில் வகைப்படுத்திப் பட்டியலிடுகிறது. பெரும்பாலும் இது மனோவியல் ரீதியிலானா தாகும். திரு. கொடிகரணராராய்ச்சியின் வகுப்புகள் ('பன்கிடிமலவா') இரண்டு மணி நேரம் கொண்டதாகும். அதில் அவர் தனது புத்தகத்திலுள்ள பாளி மொழிச் சொற்களை விளக்குகிறார். அபிதம்மவின் முக்கியமான கருத்து பகுத்து ஆராய்வதே தவிர, ஒழுக்கம் சார்ந்தது அல்ல. ஆனால் திரு கொடிகரணரா ராய்ச்சி தனது வகுப்பை ஒழுக்கம்பற்றி போதிப்பதற்காகவே பயன்படுத்தினார். அவர் தினசரி வாழ்விலிருந்து தரும் உதாரணங்களுடன் நகைச்சுவையாகப் பேசுவார். அவரது பிரபல்யம் உள்ளடக்கத்தின் மூலத்தன்மையுடன் சம்பந்தப் பட்டது அல்ல. பலவகையில் அவரது வகுப்புகள் புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் தன்மையைக் கொண்டிருந்தன. அவர் 'தேசிய உடையான' வெள்ளுடையில் வருவார். வகுப்பின் தொடக்கமும் முடிவும் நேரந்தவறாது. கண்ணியமான நடுத்தர

வர்க்கத்தினரே இவரது மாணவர்கள். இவரது வகுப்புகள் கல்லூரி விரிவுரைக்கும் மத போதனைக்கும் இடைப்பட்ட ஒன்று. பொதுமக்களின் அமைப்பு ('சாசன சேவக சபா') ஒன்றின் முயற்சியின் காரணமாக கண்டியில் ஒரு கோயிலில் ஒரு சில துறவிகளின் மத்தியிற் பேச அழைக்கப்பட்டிருந்தார். ஒவ்வொரு வாரமும் வகுப்பிலிருக்கும் ஒருவர் அவரது செலவுகளுக்காக முப்பது ரூபாய் தரவேண்டும். பிரபலமான உள்ளூர் மருத்துவர் ஒருவர் ஒவ்வொரு வகுப்பையும் டேப் ரெக்கார்டரில் பதிவு செய்கிறார்.

ஒரு விதத்தில் திரு. கொடிகரணராராய்ச்சியின் கற்பித்தலிற் புரொட் டெஸ்ரன்ட் தன்மை ஏதும் இல்லை என்பதை நாம் கவனிக்கவேண்டும். அதில் எதிர்ப்பு என்பது ஏதும் இல்லை. 'ஒரு தேவாலயம் அமைதி கொள்ளவோ அல்லது எதிர்க்கவோ செய்யலாம்' என்ற புகழ்பெற்ற புத்தகத்தின் தலைப்பு இதைத் தெரிவிக்கிறது. பொதுவாக மத இயக்கங்களானது எதிர்ப்பில் தொடங்கி இறுதியில் அமைதி கொண்டுவிடுகின்றது. பெரும்பாலான மதச் சீர்திருத்த வாதிகளைப் போலவே தர்மபாலவும் தனது பேச்சைக் கேட்க வருபவர்களைச் சங்கடத்திற்குள்ளாக்க அடிக்கடி முயற்சி செய்தார். ஆனால் திரு. கொடிகரணராராய்ச்சியின் நோக்கம் இதில் எந்த வகையிலும் தொடர்புடைய ஒன்று அல்ல. புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தத்தின் தூய்மையான விழுமியங்கள் சிலவற்றை அவர் கற்பித்தார். மது அருந்துதல் கூடாது. புகைத்தலும் இறைச்சி உண்ணுதலும் சுவாசத்திற்குக் கெடுதி, பெற்றோர்கள் தங்கள் மகள்களைக் குட்டைப்பாவாடை அணிய அனுமதிக்கக்கூடாது. இத்தகைய தூய்மைவாத மானது வெறும் சடங்காகி விட்டது. இந்தக் கட்டளைகள் நகர்ப்புற நடுத்தர வர்க்கத்தினால், பெரும்பாலும் நடுத்தர வயதினர், புனிதமான உண்மைகளாகக் கருதப்பட்டவை. அதாவது தம்பதியர் இணக்கமாக வாழவேண்டும். குழந்தைகள் தங்களது பெற்றோர்களுக்குக் கீழ்படிந்து நடக்கவேண்டும் என்பதைப்போன்ற வெளிப்படையான உண்மைகள், மன அமைதி தருவது என்ற வகையில் இது மதமாகும். ஒழுக்கவியல் ரீதியாக பிரச்சனைகளைத் தரக்கூடிய சமகால விவகாரங்களைப் பற்றியோ அல்லது அம்மாதிரியான விவகாரங்களைப் பற்றியோ குறிப்புகளே கிடையாது. அவர் கண்டியிற் கற்பித்துக் கொண்டிருந்த காலத்தில் 1977 இல், தமிழர்களின் கடைகளையும், வீடுகளையும் சிங்களர்கள் சூறையாடி இன மோதலின் காரணமாக ஒரு வருடத்திற்கு வகுப்புகள் தடைப்பட்டன. நமக்குத் தெரிந்த வரையில் திரு கொடிகரணராராய்ச்சி மீண்டும் வகுப்புகளைத் தொடங்கியபோது இந்த நிகழ்வுகள் சம்பந்தமாக மறைமுகமாகக்கூட எதையும் கூறவில்லை.

பொதுமக்கள் தியானம்

இலங்கையின் பௌத்தத்தில் (தேரவாத பௌத்தத்தைப் பின்பற்றும் மற்ற நாடுகளிலும்) இரண்டாம் உலகப் போருக்குப் பின்னர் ஏற்பட்ட மிகப்பெரும் ஒரே மாற்றம், பொதுமக்களிடையே தியானம் மிகப் பரவலாக நடைமுறைக்கு வந்தது தான். நமது புத்தகத்தின் முதற்பாதியிற் பதிவுசெய்யப்பட்டுள்ள மாற்றங்களுடன் இதைத் தொடர்புபடுத்த நமது கடைசி அத்தியாயத்தில் முயற்சி செய்வோம்.

தியானமானது மிகவும் கடினமான ஒரு காரியமாகவே பாரம்பரியமாகக் கருதப்படுகிறது. ஆகவே புதியவர்களுக்கு, தேர்ந்த ஆசிரியரின் தொடர்ந்த மேற்பார்வை தேவைப்படுகிறது. தியானத்தில் நல்ல முன்னேற்றம் காணத் தியான ஆசிரியரின் கற்பித்தலும், பல ஆண்டு காலத் தொடர்ந்த கடுமையான பயிற்சியும் தேவைப்படுகிறது. ஆனாலும், 1890 இல் தர்மபால தியானம் பற்றிய பாளி மொழி நூல் ஒன்றைக் கண்டெடுத்தார். அதன் உதவியுடனும் மற்றைய சில நூல்களின் உதவியுடனும் அவரே தியானப் பயிற்சிகளை உருவாக்கினார். புத்தகத்தின் மூலமாகத் தியானத்தைப் பயின்ற முதற் பௌத்தர் அநேகமாக இவர்தான் (இந்த அடிப்படை வாத முறை ஞானோதயம் அடைவதற்கான சுருக்க வழி காண்பதற்கான முயற்சியாகக்கூட இருக்கலாம்).

தியானம் செய்யும் பெரும்பாலான சாதாரண மக்கள் (பொதுமக்கள்) இன்னமும் ஆசிரியரிடமிருந்துதான் கற்றுக்கொள்கிறார்கள். அவர்கள் தியானம் கற்கக் கோயிலுக்குச் செல்லலாம். ஆனால் பெரும்பாலும் அவர்கள் 'தியான மையங்களுக்கு' ('பாவன மத்யஸ்தானய') செல்கிறார்கள். இந்தத் தியான மையங்கள் வாரந்திர வகுப்புகளை நடாத்துவதுடன் (ஞாயிற்றுக்கிழமைகளில் மற்றும் அல்லது பௌத்த விடுமுறைத் தினங்களில்) அங்கேயே தங்கிப் பயிலும் படியான தியான வகுப்புகளையும் நடாத்துகின்றன. இவ்வாறு கற்றுக் கொண்டவர்கள் பின்னர் அவர்கள் வீட்டுக்குச்சென்று ஆசிரியர்களின் மேற்பார்வையின்றித் தாங்களாகவே தியானப் பயிற்சி செய்யவேண்டும். ஆச்சரியம் தரத்தக்க அளவிற்கு நடுத்தர வர்க்கத்தைச் சேர்ந்த பௌத்தர்கள் தியானம் செய்பவர்களிற் பெரும்பான்மையானவர்கள், நடுத்தர வர்க்கத்தினர் தங்கள் வீடுகளில் தியானம் செய்யவதற்கென்றே தனியறை ஒதுக்கி வைத்துள்ளனர். தினமும் அங்கு தியானம் செய்கின்றனர். சாதாரண மக்களாற் செய்யப்படும் இந்தப் பாரம்பரியமற்ற இயல்புகொண்ட பயிற்சிக்கு அதிக முக்கியத்துவம் தரமுடியாது. தினமும் அவர்கள் தியானம் செய்கிறார்களோ

இல்லையோ, தங்களின் உலக வாழ்க்கைக்கே உரிய கவலைகளுடன், அவ்வப்போது தியான மையங்களுக்கு மக்கள் வந்துபோனபடியாக இருக்கி றார்கள். அவர்கள் தியானத்தை முக்தியை நோக்கிய முன்னேற்றத்திற் கானதென்பதைத் தவிர்த்து, வேறுவகையிலும் முக்கியமானதாகக் கருதுவதைத் தவிர்க்கவியலாத வகையில் நிகழ்கிறது. தங்கள் வாழ்க்கையை மேலும் அது வளப்படுத்தும் என்று நம்புகிறார்கள். இவ்வாறாக முதன்முறையாகத் தியானம் என்பது சாதாரண வாழ்க்கையில் வெற்றிக்கு உதவும் கருவியாகப் பார்க்கப் பட்டது.

தர்மபாலவின் காலத்தில் தியானம் கற்பிக்கும் ஆசிரியர்கள் அரிது. அதிலும் சாதாரண மக்களுக்குக் கற்பிப்பவர்கள் மிக அரிது. இலங்கையின் நவீன தியானம் பர்மாவிலிருந்து வந்தது. இது ஆச்சரியத்திற்குரியது அல்ல. 19ஆம் நூற்றாண்டில் அமரபுர மற்றும் ராமன்னாவில் நிறுவப்பட்ட இரண்டு 'சீர்திருத்த' இளைஞர் கழகங்கள் ('நிக்காய') தங்களது துறவிகளை நியமனம் செய்யும் பாரம்பரியத்தைப் பர்மாவிலிருந்தே பெற்றன. மேலும் அதன் உறுப்பினர்கள் மதரீதியான புதிய ஊக்கங்களைப் பெறப் பர்மாவிற்கு அவ்வப்போது சென்று வந்தனர். ஆனால் சமீப காலங்களில் இலங்கையில் மிகவும் பிரபலமடைந் திருக்கும் தியான முறையானது, பர்மியத் துறவியான மகாசி சாயடாவுடன் தொடர்புகொண்ட தனித்துவமான பர்மியப் பாரம்பரியம் கொண்டது.[15] இந்த வகையான தியானம் 1939லேயே கற்பிக்கப்பட்டதாகத் தெரிகிறது (பெக்கட் 1966,1967,1973 : 39). ஆனால் 1955 இல் பிரதமர் சேர். ஜோன் கொத்தலாவல பர்மாவிலிருந்து மூன்று துறவிகளை இதைக்கற்பிக்க அழைத்து வந்தபோது, இலங்கையில் இது மறு அறிமுகம் செய்யப்பட்டது. இந்த முறைக்குப் பர்மா அரசாங்கத்தின் அதிகாரபூர்வ ஆதரவு இருந்தது. 1956ஆம் ஆண்டு இரு நாடுகளும் புத்தரின் 2500 ஆவது இறந்த தினத்தை (உள்ளூர் கணக்கின்படி) கொண்டாடத் தயாராகிக் கொண்டிருந்தன. முதலில் துறவிகள் வரவேற்கப் படவில்லை.[16] அவர்கள் ஒரு வருடத்திற்குக் கொழும்புவில் மறைந்த திரு. ஸ்ரீ நிஷங்க அவர்களின் விதவை மனைவி மற்றும் குழந்தைகளின் விருந்தினர் களாகத் தங்கியிருந்தனர். ஆனால் 1956 இல் மகாசி சாயடாவுவிடம் தியானம் பயின்ற சிங்களத் துறவியான மதிப்பிற்குரிய ககட்டபிட்டிய சுமதிபால அவர்களால் கந்துபோடவில் தியான மையம் அமைக்கப்பட்டது.[17] மகாசி சாயடாவு 1959 இல் இலங்கைக்கு வருகை தந்தார்.[18] ஆங்கிலத்தில் தியான வகுப்புகள் நடத்தப்பட்ட தால், வெளிநாட்டவர்களும் கற்க வசதியாக இருந்ததாற் கண்டு போடா வெகுவிரைவில் மிக முக்கியமான மையமானது.

கந்துபோடவிற் கற்பிக்கப்பட்ட தியானம் 'நுண்ணறிவுத் தியானம்' ('விபாசன பாவன') என்று அறியப்படுகிறது. ஆனால் இதன் தனித்துவமிக்க இயல்பான 'அமைதிபடுத்தும்' வழிமுறைகள் என்று பாரம்பரியமாக அழைக்கப்படுவதை இருட்டடிப்புச் செய்துவிடுகிறது. கந்துபோடவில் தியானம் பயின்றவர்கள் பொதுவாக இந்தியப் பாரம்பரிய முறையில் இருக்கும் மற்றும் குறிப்பாகப் பௌத்த தியான முறையில் இருக்கும் வழக்கமான சுவாசித்தல்மீது கவனம் குவிக்கும் முறையில் தங்கள் பயிற்சியைத் தொடக்கினர். பௌத்த முறையில் தனித்துவமிக்க கூறு என்னவெனில், ஒருவர் சுவாசித்தலைக் கட்டுப்படுத்தவோ அல்லது அசாதாரண முறையில் சுவாசிக்கவோ கூடாது. மாறாகச் சுவாசித்தல் மூக்கின் வழியே நுழைவது மற்றும் வெளியேறுவதன் மீது கவனத்தைக் குவிக்கவேண்டும். மகாசி சாயாடா தனது புத்தகத்தில் தியானம் செய்பவர்களை ஆழ்ந்து சுவாசிக்கச் சொல்கிறார். மேலும் அப்படிச் செய்யும்போது தனது வயிறு மற்றும் குடற் பகுதிகளின் இயக்கம்மீது கவனத்தைக் குவிக்கும்படி கூறுகிறார். தியானம் செய்பவர் 'கணநேர சமாதி நிலையை' ('சனிக சமாதி') அடையலாம் என்கிறார். இந்த முறையின் இயல்பு பற்றி நமது கடைசி அத்தியாயத்தில் விவாதிக்கலாம். இங்கே நாம் முக்கியமாகக் கருதுவது தியானமானது எப்படிப் பொதுமக்கள் தன்மையைக் கொண்டதாக ஆனது என்பதுதான். ஒருவர் கண்டுபோடாவிற் படிப்பை முடித்து எம்.ஏ.பட்டத்துடன் 'கற்பிப்பதற்கான சான்றிதழுடன்' வெளிவரலாம். இவர் கம்மாத்தானாச்சார்யா என்று அழைக்கப்படுகிறார். இந்தப் பட்டத்தைக் குறைந்த பட்சம் ஒரு சாதரண மனிதராவது பெற்றிருக்கிறார். அவர் தன்னைப் பிரம்மச்சாரியின் ஆர்யதிலக என்று அழைத்துக் கொள்கிறார். இது பழங்கால இந்தியாவிலிருந்து எடுக்கப்பட்ட பட்டப் பெயராகும். இதன் அர்த்தம் 'கற்பொழுக்கத்துடன் வாழ்வது' (மேலே பார்க்க) என்பதாகும். இது தர்மபாலவின் அநகாரிக என்ற பட்டத்தைப் போன்றதேயாகும்.

பௌத்தத்தை ஆழ்ந்து பயிலும் ஆசிரியர்களுக்கென்று மீரிகமவில் பயிற்சிக் கல்லூரி ஒன்றை அரசாங்கம் 1977 இல் நிறுவியது. இங்கிருக்கும் ஆசிரியர்களுக்குத் தியானத்தைக் கற்பிக்க பிரம்மச்சாரியர்கள் ஆசிரியர்களாக உள்ளார்கள். இந்த ஆசிரியர்கள் தங்கள் மாணவர்களுக்கு இதைக் கற்பிப்பார்கள். இத்தகைய ஆசிரியர்களுக்கான முழுமையான தியானப் படிப்பு 1978 ஆம் ஆண்டு செப்ரெம்பர் மாதம் தொடங்கியது. இதற்கு முன்பே கண்டி தந்தக் கோயிலின் தர்மகர்த்தாவாகவும், கல்வி அமைச்சராகவும் இருந்தவர் அனைத்துப் பௌத்தப் பள்ளிக்குழந்தைகளுக்கும் தியானம் கற்பிக்கப்பட வேண்டும் என்று ஆணை பிறப்பித்திருந்தார் (இந்துக்களுக்கும் இதே போன்ற

ஒரு திட்டத்தை அவர் வைத்திருந்தார்). தியானம் எப்படி வழக்கப்படுத்தப்பட்டுப் பள்ளிப் பாடத் திட்டத்தில் ஒரு பகுதியாக இருக்கமுடியும் என்று ஆச்சரியப்பட்டுக் கண்டியில் ஒரு பள்ளி மாணவியிடம் அவளது தினப்படி தியானத்தில் என்ன செய்யப் படுகிறது என்று கேட்டோம். 'இந்தப் புதிய ஆணை வெளிவருவதற்கு முன்பு தினமும் இரு கைகளையும் ஒன்றாக வைத்துக்கொண்டு மதியம் வீட்டிற்கு போகும் முன்பு பாளி செய்யுளைக் கூறவேண்டும்' என்று விவரித்தாள் (இதே போல் ஒவ்வொரு நாள் காலையும் அவர்கள் மூன்று ரத்தினங்களையும் ஐந்து நற்கருத்துக்களையும் கூற வேண்டும்). மாறாக இப்போது அவர்கள் 'தியானம்' செய்கிறார்கள். 'அனைத்து உயிர்களும் கவலையில்லாது, நோயற்று, ஆனந்தம் அடைந்து, கவலையிலிருந்து விடுதலை பெறட்டும்', என்று மூன்று முறை கூற வேண்டும் ('சியாலு' சத்வயோ நிடுக் வெட்வ சுவபத் வேட்வ துக்கின் மிடேட்வ'). இது கருணைகொண்ட ஒரு வகையான தியானம் ஆகும். இது சிங்களத்திற் கூறப்படுகிறது. இது மொழியால் மட்டுமல்ல, முறையாலும் முந்தைய நடைமுறையிலிருந்து மாறுபடுகிறது; கைகளை ஒன்றாக வைத்துக்கொண்டு (வழிபாட்டின் போது செய்வதைப் போல) வாய்ப்பாடாக ஒப்பித்தபடி கண்கள் நேராகப் பார்த்தபடி இருப்பதற்குப் பதிலாகக் கைகளை மடியில் மடித்து வைத்தபடி (குழந்தைகள் நின்றுகொண்டு) கண்களைக் கீழ்நோக்கி வைத்தபடி இருக்கவேண்டும்.

தர்மபால முதற்கொண்டு புரொட்டெஸ்ரன்ட் பௌத்தர்கள் குழந்தைளைப் புனித நாட்களிற் கோயிலுக்கு சென்று பெரியவர்கள் ஈடுபட்டுள்ள 'தியானத்தில்' பங்குபெறும்படி ஊக்குவித்து வந்துள்ளனர். சில பள்ளித் தலைமையாசிரியர்கள் தங்கள் மாணவர்களை இதைச் செய்யும்படி ஆணையிடுகிறார்கள். மாணவர்கள் தங்கள் வெள்ளைப் பள்ளிச் சீருடை அணிந்து அதன்மீது துறவியின் ஆடையை நினைவூட்டும்படி இடது தோள்பட்டையின் மீதும் வலது கையின் கீழும் செல்லும்படியான வெள்ளை ஆடையை அணிகின்றனர். இத்தகைய ஆடையை பிரதி எடுப்பது ஆபத்தற்ற ஒன்றுதான். ஆனால் இதுபோன்ற தியானங்களின் போது சொல்லப்படும் பொதுவான விஷயங்களுள் ஒன்று உடலைப் பற்றிய அருவெறுப்பு. இந்த உலகை வெறுத்து, உடலை வெறுக்கும் முறைப்படியான முயற்சியில் ஈடுபட்டிருப்பவர்களைக் குழந்தைகள் பின்பற்ற வேண்டுமா என்ற கேள்வி எழுகிறது. தியானத்தை வெகுஜன மக்களுக்குப் பரப்புவது என்பது, அதைச் சிறுமைப்படுத்துவதில் முடிகிறது என்பதை ஒருவர் ஊகிக்கலாம். ஆனால் நாம் ஆராய்ந்த உதாரணங்கள், நிலைமை மேலும் மோசமானது என்பதைக் காட்டுகின்றன.

மதிப்பிற்குரிய பலாங்கொடை ஆனந்த மைத்ரேய (9ஆம் அத்தியாயத்தைப் பார்க்க) முன்ஊகித்ததைப்போல இன்னும் இருபது வருடங்களில் மடாலயங்களே இருக்காது. வெறும் தியான மையங்கள்தான் இருக்கும். இதை வார்த்தைக்கு வார்த்தை அப்படியே எடுத்துக்கொண்டால் இது மிகைப்படுத்தல்தான். ஆனால் அடையாள ரீதியாக இது விஷயத்தின் சாரம்சத்தைச் சுருக்கமாகக்கூறி விடுகிறது.

குறிப்புகள்

1. *உள்ளூர்ப் பௌத்தர்களை ஒன்றுதிரட்ட ஒருசின்னம் தேவையென்று கேணல் ஒல்கொட் கருதினார். இந்தத் தேவையை நிறைவுசெய்ய புத்தரின் தலையைச் சுற்றிலும் ஒளிவட்டம் இருக்கும்படியான ஒரு கொடியைப் பௌத்தர்களுக்காக உருவாக்கினார். கொடியின் முதல் ஐந்து கோடுகள் நீலம், மஞ்சள், சிவப்பு, வெள்ளை மற்றும் இளஞ் சிவப்பு நிறத்திலும், ஆறாவது நிறமானது ஐந்து நிறங்களும் கொண்ட கலவையாகவும் உருவாக்கினார் (கீர்த்திசிங்க மற்றும் அமரசூரிய* 1981: 12) *1907 இல் ஒல்கொட் காலமானபோது அவரது உடல் பௌத்தக் கொடி மற்றும் அமெரிக்கக் கொடி ஆகியவற்றால் போர்த்தப்பட்டுத் தகனத்திற்கு எடுத்துச்செல்லப்பட்டது (கீர்த்திசிங்க மற்றும் அமரசூரிய 1981: 20).*

2. 'The Ketesm' *முதலிற் சிங்கள மொழியில் 1881 ஜுலை 24 ஆம் திகதி வெளியிடப்பட்டது. பின்பு ஆங்கிலத்திலும், வேறு பல மொழிகளிலும் வெளியிடப்பட்டது (கீர்த்திசிங்க மற்றும் அமரசூரிய 1981: 12).*

3. *ஆனாலும் அவர் 'பௌத்தத்தின் அடிப்படையான பதின்நான்கு நம்பிக்கைகள்' என்பதை வெற்றிகரமாக உருவாக்கினார். இதற்கு 1891 இல் சென்னை அடையாற்றில் நடந்த கூட்டத்தில் யப்பான், பர்மா, இலங்கை மற்றும் சிற்றகொங் (இன்றைய வங்க தேசத்தில் உள்ளது). ஆகிய நாடுகளின் பிரதிநிதிகள் இதற்கு ஒப்புதல் அளித்தனர். மங்கோலிய பௌத்தர்களின் புத்தருடைய நாள் தவிர்த்து மற்றவற்றை ஏற்றுக்கொண்டார். (கீர்த்திசிங்க மற்றும் அமரசூரிய 1981: 13-18)*

4. *கருணாரட்ண (1967 : 60), அமுனுகம 1985 : 697 - 730)* கேள்வி பதில் *ரீதியான* புத்தகம், *வெசாக் விழா அட்டைகள் ஆகியவற்றை உருவாக்கியதாக அமுனுகம கூறுகிறார். ஆனால் இதற்கான முன்முயற்சி ஒல்கொட்டிடம் இருந்தே பெறப்பட்டது.*

5. *ஜெகுடா எல்கனா* ' 'The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece,' *உடைய மூலப்பிரதி (1984 : 01) இதன் ஜேர்மனியன் மூலம் 1986 : 344 இல் உள்ளது.*

6. *"புத்தன்கே சரணாய், தெவியங்க விகிதாய்"*

7. இது காலியில் இருந்த இலங்ககோன் குடும்ப வரலாற்றில் அழகாக விபரிக்கப் பட்டுள்ளது. பார்க்க. பீரீஸ் (ஆண்டு விபரங்கள் இல்லை).

8. "எச். பி. பி." என்பது பிளவர்ஸ்கி அம்மையாராகும். யாதகப் புத்தகத்தின் அறிமுகத்தின் கூமிதோ வருகிறது. அநேகமாக இதை ரஸ்டேவிஸின் ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பின் தர்மபால படித்திருக்க வேண்டும் என்பதை இது காட்டுகின்றது. மேலும் உரையின் சாராம்சம் தொகுதி இலக்கம் 33 இல் மேற்கோள் காட்டப்பட்டுள்ளது.

9. டேவிஸ் (1877 : 250) மற்றும் பார்க்க : பக்கம் 247 ` The Study of Lamaism' அது நெருக்கமான சடங்கு மற்றும் மதகுருவின் சக்திபற்றிப் பேசுகின்றது.

10. பார்க்க: உதாரணமாக ` Factes of Buddhist thoughts', கண்டி வீல் பதிப்பகம் (1974 : 162 - 164)

11. " புத்த கமயா அகமாயக் நோவி"

12. பார்க்க: கருணாரத்தின (1967 : 125) முழு வாக்கியத்தின் மொழி பெயர்ப்பு இவ்வாறு இருக்கும். "இனத்திற்காகவோ நாட்டிற்காகவோ எந்த வேலையும் செய்வதில்லை, எந்தநேரமும் போதனையை அளிப்பது தங்கள் எச்சிற் பாத்திரத்தை நிரப்பிக் கொள்வது, அந்த எச்சிற் பாத்திரங்களைத் துறவிகள் தங்கள் கழுத்திற் தொங்கவிட்டுக்கொள்ள வேண்டும்.

13. இவர் மிகத் தீவிரமான மற்றும் மாறுபட்ட அரசியல் வாழ்வைக் கொண்டிருந்ததுடன் குவார்க்ஸ் போன்ற நவீன அறிவியற் கருத்துக்களைப் புத்தர் முன்கூட்டியே ஊகித்திருந்தார் என்பது போன்ற நூல்களை வெளியிட்டிருந்தார். மேலும் மாபெரும் மகாயான தத்துவஞானியான நாகர்ஜுனர் தான் தூய்மையான பௌத்தத்தை நிறுவியதாகவும் வாதித்தார். இவருக்கே, உரித்தான கருத்துக்களின் செல்வாக்குக்கு ஆட்பட்ட யாரையாவது நாங்கள் அறிந்தால் இவரைப்பற்றி இந்தப் புத்தகத்தில் முழுமையாக எழுதியிருப்போம். இவர் சர்வோதய இயக்கத்திற் பங்கு கொண்டவர் (பார்க்க. அத்தியாயம் 7).

14. இயக்கத்தைப் பற்றி முழுமையாக அறிய: ஸ்மித் (1978 : 139 - 146) நாட்குறிப்பு 2 ஒகஸ்ற் 1897, மஹாபோதி (இல.07 யூலை 1957 : 294).

15. மகாசி சாயடவுவின் விபாசனாச் செய்முறை தொடர்பாக யு நிய் நிய் அளித்த பிரகாசமான தோற்றத்திற்குப் பதிலாக இதில் பங்குபற்றிய ஒருவர் அளித்த விபரணையை நாம் ஏற்றுக்கொண்டிருக்கிறோம்.

16. கந்துகொட ஏற்கனவே அறிஞர்களின் கவனத்தை ஈர்த்திருந்தார். பார்க்க: மெக்விற் (1975 : 1 - 21), மெக்விற் (1975 : 182 - 196), ஸ்ரீவர் (1970 : 255 - 275).

17. இந்த பகுதியின் தலைப்புப் பற்றி பார்க்க: டென்வுட் (1983 : 20 - 34).

உசாத்துணை

1. Amunugama, Sarath.
   1985. 'Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting.' Social Science Information 24, no. 4.

2. Bechert
   1966. Buddhismus, Staat und GeseJlschaft in den Landem des Theravada Buddhismus, vol. 1, Frankfurt & Berlin: Alfred Metzner. vols 2 & 3, Wiesbaden, 1967 & 1973.

3. Carrithers, Michael
   1983. The Forest Mongs of Sri Lanka, Delhi: Oxford University Press.

4. David-Neel,
   1932. Alexandra. In Buddhist Annual of Ceylon, Colombo.

5. Davy, John.
   1969. An Account of the Interior of Ceylon and of Its Inhabitants with Travels in That Island, London 1821. Reprinted in the Ceylon Historical Journal 15.

6. Dharmapala, Anagarika.
   1963. Dharmapala Lipi)Ed.(Ananda W. P. Guruge, Colombo: Government Press.

   1953. August Diary, in The Maha Bodhi 61, no. 8.

   1957. July Anagarika. Diary, in The Maha Bodhi 65, no. 7.

   1961. September Diary, in The Maha Bodhi 69, no. 9.

   1964. February Diary, in The Maha Bodhi 72, no. 2.

   1965. Return to Righteousness, (Ed.) A. Guruge, Colombo: Government Press.

7. Eikana, Yehuda .
   1986. 'The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece,' manuscript 1984. German version published in Y. Elkana, Anthropologie der Erkenntnis Frankfurt.

8. Gombrich Richard
   1983. From Monastery to Meditation Centre : Lay Meditation in Modern Sri Lanka, in Buddhist Studies, Ancient and Modern (ed) Philip Denwood and alexander Piatigorsky London Curzon Press.

9. Harj. M.C.
   1957. Buddhism Magic the Maha Bodi No. 7.

10. Jayatillake K.N
    1963. Early Buddhist Theory of knowledge London, Allen and Uwin

11. Karunaratne, David.
    1964. Anagarika Dharmapala, Colombo: M. D. Gunasena Press.

12. Keerthisinghe, B. P. & Amarasooriya, M. P.
1981. Colonel Olcott: His Service to Buddhism, Buddhist Publication ociety, Kandy: Wheel Publication No. 281.

13. Malalgoda, Kithsiri.
1976. Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900. Berkeley & Los Angels: University of California Press.

14. Maquet Jacques
1975. Expressive Space and Theravada Values A Meditation Monastery in Sri Lanka Ethos 3.

1975. Meditation in Contemporary Sri Lanka and Practice. Journal of Transpersonal Psychology 7. No 2.

15. Obeyesekere, Gananath.
1976. 'Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka,' In Biographical Process, (Ed.). Frank Renolds & Donald Capps, The Hague: Mouton & Company.

16. Olcott, H. S.
1967. From Old Diary Leaves: Olcott Commemoration Volume, (Ed.) S. Karunarathne, Colombo: Gunasena Press.

17. Pieris, P. E.
(Year not mentioned) Notes on Some Sinhalese Families, Part IV, Ilangakon, Colombo: Times of Ceylon Company.

18. Rhys Davids, T.W. & Rhys Davids, C. A. F.
1887. Buddhism. London.

1921. Dialogues of the Buddha. Sacred Books of the Buddhists Series, part 3, London: Oxford University Press.

19. Sayadaw, Mahasi.
1978. Practical Vipassana Meditation Exercises, Rangoon: Buddhasasananuggaha Association.

20. Siriwardane C.D.S. (ed)
1977. The Buddhist 48, No.3 October.

21. Smith Batwell . L
Religion and the Ligitimation of Power in Sri Lanka, Sambersbug : anima Publishes, 1978 in Steven Kemper " Buddhism without Bikus : the Sri Lanka Vinaya Varthana Society".

22. Swearer Donald
1970. " Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon" Journal of the American Academy of Religion 68, No. 3, September .

23. Walpola, Rahula.
1956. History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period, Colombo: M. D. Gunasena Press.

24. The Maha bodhi 69, No. 9, September 1961, 72, No. 2 February 1964,

25. The Buddhist Annual of Ceylon, Colombo 1932.

யாழ்ப்பாணத் தமிழ் சமூகத்தில் வழிபாட்டிடங்களின் வகிபாகம் தொடர்பான ஒரு விசாரணை

கா.சிவத்தம்பி
தமிழாக்கம்: சு.ஜீவசுதன்

வழிபாடு பற்றிய எண்ணக்கரு

தமிழ் பாரம்பரியத்தில் இடம்பெறும் சமூக உரையாடல்களில், வழிபாடு பற்றிய எண்ணக்கரு இரண்டு வழிகளில் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது.

1. கடவுள் (சாமி) கும்பிடுதல்
2. வழிபாடு – கடவுளை வழிபடுதல் அல்லது கடவுளைப் பின்தொடர்தல் என்பதாக வரையறை செய்யப்படுகிறது.

தமிழர்களின் சமயச் செயற்பாடுகள் பற்றி ஆராய ஆர்வமாக இருக்கும் எவரும் 'கும்பிடுதல்', வழிபடுதல் என்ற இரண்டு செயன்முறைகளினதும் வேறுபாடுகளை நிச்சயம் அறிந்திருத்தல் வேண்டும். கும்பிடுதல் என்பது 'குறையிரந்து மன்றாடிக் கேட்டல்' என்பதாகப் பார்க்கப்படும். அதே நேரத்தில், கும்பிடுதல் என்பது (வினைவடிவம்) 'போற்றி மிகுந்த நேரம் கொள்ளுதல்' எனக் கொள்ளப்படுகிறது. அதாவது 'பக்தியுடன் வழிபடுதல்' அல்லது 'உருவச் சிலைகளுக்குச் சமய வழிபாட்டினைச் செய்தல்' என்பதாகவும் பார்க்கப்படுகிறது. தமிழ்சொல்லான 'கும்பிடு' என்பது கும்பு மற்றும் இடு எனும் இரண்டு சொற்களின் இணைப்பாக உருவாகியதாகும். இது 'கைகளை இணைத்தல்' எனப் பொருள்படுகிறது. இந்த நிலையானது, தான் வணங்கும் தெய்வத்துடன் ஏற்படுத்திய உறவால் உருவாகியதாகும். இவ் உறவு 'பக்தி' என்ற எண்ணக் கருவினடிப்படையில் எழுந்ததாகும். இங்கு தெய்வத்துடன் மிகவும் உயர்ந்த நிலையிலான தனியாள் மயப்படுத்தப்பட்ட உணர்ச்சி ரீதியான உறவு காணப்படுகின்றது.

இங்கு குறிப்பிட்டுள்ள முதற்சொல்லான 'கும்பிடுதல்' என்பதற்குரிய கருத்தென்பது வணங்குதல் என்பதாகும். இரண்டாவது சொல்லின் கருத்தென்பது வழியிற் செல்லுதல் (பின்தொடர்தல்) எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. இம் மனப்பாங்கென்பது வழிபடும் ஒருவர் வெறுமனே முறைப்பாடு செய்யும் (குறையிரக்கும்) செயன்முறையை மட்டும் செய்யாது, பக்தி என்ற செயன்

முறையிற் குறிப்பிட்டபடி அதை ஆழமாகச் செயற்படுத்துகிறார். இச் செயன்முறை என்பது 'குழந்தையும் தெய்வமும் கொண்டாடும் இடத்தில்' என்ற தமிழ்பழமொழியில் நன்கு புலப்படுகின்றது. நீங்கள் அந்தக் குழந்தைக்கு அதிகமாக அருகில் இருக்கும்போதும், விளையாடும்போதும், பேசும்போதும் அது (அவன்/அவள்) உங்களோடு மிக நெருக்கமாகி விடுகின்றது. அதாவது நிரந்தரமான உறவை இது ஏற்படுத்தி விடுகிறது. இது அவனுடன்/ அவருடன் நட்பாளராக இருக்கக்கூடிய அதிகமான வழிபாட்டிடங்கள் இருக்கவேண்டுமென்பதை மறைமுகமாகச் சுட்டுவதாக இருக்கும்.

இந்தக் 'கும்பிடுதல்' மற்றும் 'வழிபடுதல்' என்கின்ற எண்ணக் கருக்கள் நம்மை 'சன்னித்யம்' (சம்–நிதி என்பதில் இருந்து தோன்றியது) என்ற எண்ணக் கருவுக்கு இட்டுச் செல்லுகின்றது. இது 'அருகில் இருத்தல்', 'நெருக்கமாக இருத்தல்', 'அருகிருத்தல்', 'உளதாந்தன்மை' ,'வந்திருத்தல்' போன்றவற்றையும் குறிக்கும். எங்கு ஒருவர் கடவுளை வழிபடுகிறாரோ அங்கு கடவுளின் பிரசன்னம் காணப்படும். எங்கு கடவுளின் பிரசன்னம் உள்ளதோ, அங்கு ஒருவர் வழிபடுகிறார். ஆகவே, எங்கு ஒருவர் வழிபடுகிறாரோ அங்கு கடவுளின் பிரசன்னம் இருக்கக்கூடிய வகையில் அவ் இடம் வைத்திருக்கப்படுதல் வேண்டும். இவ்வாறான இடங்கள் சாமியறை (இங்கு தெய்வங்களின் படங்கள் வைக்கப்பட்டிருக்கும்) தொடக்கம் கோயில் (கோவில் என்பது திருத்தமான பதம்) வரை விரிவுபட்டுச் செல்லலாம். 'கோவில்' எனும் தமிழ்சொல் 'கோ' மற்றும் 'இல்' எனும் இரண்டு பதங்களின் இணைப்பாகும். 'கோ' என்பது அரசனையும் 'இல்' என்பது உறையுமிடத்தை அல்லது வதியும் இடத்தையும் குறிக்கும். தமிழ்பாரம்பரியத்தில் 'அரண்மனை' மற்றும் 'கோவில்' போன்ற இரு சொற்களும் இந்தச் சொல்லாலே சுட்டப்படும் வழக்கமும் உள்ளது. இதில் அரண்மனை என்பது 'பலப்படுத்தப்படுத்தப்பட்ட உறைவிடம்' எனக் கருதப்படுகிறது. இவ் அரண்மனை – கோவில் என்ற பிரிவில்லாத இணைப்புச் சொல்வழக்கு என்பது பல்லவர் காலத்தில் அரசு பற்றிய எண்ணக்கருவில் இருந்து தோன்றியதாகும். (கி.பி. 600–900) இந்த அரண்மனை – கோவில் இணைப்பு என்பது சோழர் காலத்தில் (900–1230) தமிழ் நாட்டிற் பிரபல்யம் அடைந்தது எனலாம்.

மேற்கூறிய, நீடித்து நிலைக்கக்கூடிய எண்ணக்கருக்கள் போலவே 'வேததெய்வம்' (குடும்ப, குலமரபு, சாதிக்குரிய கடவுள்) 'ஊர்காவல் தெய்வம்' (ஊரைக் காவல் புரிகின்றதெய்வம்) போன்ற குழுவழிபாட்டிற்கான பொது வழிபாட்டிடம் இன்றியமையாததோர் கூறாகக் காணப்படுகின்றது. இதனை

விடவும் ஒரு சிறப்பான இடம் வழங்கப்பட்டு 'கொண்டாடுதல்' என்பதன் தேவை வியந்து போற்றப்படுகின்றது. அதாவது அவனை/அவளைக் கொண்டாடுதல் (தெய்வம்) எமது அன்பை அவனுக்கு/அவளுக்குச் செயன்முறைப்படுத்திக் காட்டுதல் என்பதாக இது பின்பற்றப்பட்டு வருகின்றது. எப்போது அவனது / அவளது முழுமையான தெய்வீகத் தரத்தின் பிரசன்னத்தைக் காண்கிறோமோ அங்கேயே இந் நிலைதோன்றும். ஆகவே கடவுள் அல்லது தெய்வம் மற்றும் அவனுடன்/ அவளுடன் நிலைநிறுத்திக்கொண்ட உறவு என்ற எண்ணக் கருவிலிருந்தே வழிபாட்டிற்கான இடமொன்றின் தேவைபற்றிய கருத்துத் தோற்றம் பெறுகின்றது. இந்த உளவியலானது, தனியே வணங்கப்படும் தெய்வம் எனும் சமூகத்தொடர்புடன் மட்டும் பின்னிப்பிணைந்திருக்கவில்லை . மாறாக, எங்கே இந்த வழிபாடு நிகழ்த்தப்படுகின்றது? தூய்மைப்படுத்தப்பட்டு அதில் எவ்வாறு இந்த இடம் வைக்கப்படுதல் வேண்டும்? இதற்காகத் தேவைப்படும் அத்தியாவசியப் பொருட்கள் (எமது உணர்வை அவனை/அவளை நோக்கி வெளிப்படுத்துவதற்குத் தேவையான செயற்பாடுகளைச் செயற்படுத்தும் இடம் என்பதிலிருந்து இத் தேவைகள் வெவ்வேறுபட்ட வீச்சுக்களிற் காணப்படும்) வழிபாட்டிடத்திற்கு வரக்கூடிய நபர்கள், இந்தச் செயற்பாட்டை மேற்கொள்ள வைக்க அவர்கள் செய்ய வேண்டியவை, எதற்காக வந்திருக்கிறார்கள் போன்ற எல்லா அம்சங்களும் இங்கு ஒன்றுடன் ஒன்று பின்னிப் பிணைந்திருக்கின்றன. இதில் எந்த ஒரு கேள்விக்குமான விடை என்பது எம்மை இவ்வாறு வழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய சில இடங்களுடன் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கும்.

வழிபாட்டிற்கான இடங்களைக் காணுதல்

முதலில் நாம் வழிபாட்டிற்குரிய, எதிர்பார்க்கப்படும் குழுக்களைக் கொண்டிருக்கக்கூடிய வழிபாட்டிடங்களைப் பற்றிப் பார்ப்போம். அது குடும்பமாக (குடும்பம் என்பதன் மூலம் கூட்டுக் குடும்பமாக விரிவுபடுத்தப்பட்டதையே கருதமுடியும்) இருக்கலாம். அல்லது பகுதியாக (குறிப்பிட்ட குலமரபினர்) இருக்கலாம் அல்லது முழுச் சாதியினரும் வரக்கூடிய இடமாக இருக்கலாம். தெய்வம் என்பதைப் பொறுத்தவரையில் அது குலதெய்வம் என்பதாக இருக்கும் அல்லது இவ் வழிபாட்டிடம் முழுக்கிராமமும் வந்து செல்லக் கூடியதாகவும் இருக்கும். இங்கு குறிப்பிடப்பட்ட குழுவுக்கான வழிபாட்டிடம் என்பது அக்குழுவுக்கென முன்னர் ஒதுக்கப்பட்ட அதே வழிபாட்டிடமாகத்தான் இருக்கவேண்டுமெனக் கருத வேண்டியதில்லை. தமது சமுதாயத்திற்குள் ஒரு ஆணுக்கோ பெண்ணுக்கோ சமூகப் பாரம்பரியத்தில் ஒதுக்கப்பட்டவாறு எவரும் இந்த இடத்திற்குச் சென்று வழிபட முடியும்.

ஒரு கிராமத்தில் மூன்று அல்லது மூன்றுக்கு மேற்பட்ட முக்கியமான வழிபாட்டிற்குரிய விடயங்கள் காணப்படலாம். கிராமத்தினுடைய அளவு குறிப்பிட்ட கிராமம் கொண்டுள்ள குழுக்கள், அந்தக் கிராமத்திலுள்ள முக்கிய உறவினர் என்பனவே அம்மூன்று விடயங்களும் ஆகும். அல்லது அந்தப் பிராந்தியம் முழுவதற்குமான ஒரு கோவிலாக இருக்கலாம். ஒரு பிராந்தியத்தின் வழிபாட்டினுடைய மையமாகப் புனிதப்படுத்துதல் என்பது இருக்கலாம். இதனாலேயே ஆலயங்கள் அப்பிராந்தியத்திற் காணப்படுகின்றன. இம்முதன்மை என்பது மாவட்ட அடிப்படையில் அல்லது குறிப்பிட்ட இடத்தின் அடிப்படையில் எழலாம். இதிற் சொல்லப்பட்ட பிராந்திய ரீதியான முதன்மையென்பதற்கு நல்லூர் முருகன் ஆலயம், மாவிட்டபுரம் முருகன் ஆலயம் என்பன உதாரணங்களாக அமையும். அத்துடன் செல்வச் சந்நிதி (தொண்டமானாறு) போன்ற ஆலயங்கள் வடமராட்சி போன்ற குறிப்பிட்ட பிராந்தியங்களிற்குள் முக்கியத்துவம் பெற்றுக் காணப்படுகின்றன. ஒரு குறிப்பிட்ட மரபுக் குழுவினரால் தமது வாழ்விடத்திற் குலமரபு வழிபாட்டிற்காக உருவாக்கப்பட்ட இடம் தெய்வீகத்தின் பிரசன்னத்தை வெளிப்படுத்துவதாக அல்லது 'தீர்த்தம்' அமையப்பெற்றதால் அது எல்லோருக்குமான பொது வழிபாட்டிடமாக மாறியிருக்கலாம்.

கோவிலெனக் கருதப்படுவது – அது மூர்த்தி, தலம், தீர்த்தம் தமிழாகி விட்ட சமஸ்கிருதச் சொற்கள் என்ற எண்ணக்கருவினடிப்படையிலேயே பார்க்க முடியும். இதில் மூர்த்தி என்பது குறிப்பிட்ட தெய்வத்தின் முழுக்குணாம்சங் களையும் வெளிக்காட்டும் இயல்புடையதாகும். தலம் என்பது வழிபாடு செய்யும் இடத்தில் முக்கியத்துவத்தைக் கருதுகிறது (இவ்விடமானது குறிப்பிட்ட தெய்வீகத் தன்மைகள் வெளிப்படுவதொன்றாக இருக்கலாம்). தீர்த்தம் என்பது குறிப்பிட்ட இடத்திற்கான பிரதான நீர்பெறும் மார்க்கத்தைக் குறிப்பிடலாம். இது புனிதமான சக்தியைக்கொண்ட சிறுகுளமாக, 'கிணறாக', அருவியாக இருக்கலாம்.

கோவில்கள் – பொதுவான வகைகளும் சராசரியான கட்டமைப்பு வடிவங்களும்

வழிபடும் இடம் என்பது வழிபடுவதன் நோக்கம், அது எவ்வாறு மேற்கொள்ளப்படுகின்றது என்பதனையும் பொறுத்து வேறுபடலாம். மிகச் சிறப்பான அமைப்பாக ஆகம முறையில் அமைந்த கோவில்களைக் குறிப்பிடலாம். (ஆகமம் என்பது சமஸ்கிருதச் சொல்லான 'ஆகமா' என்பதிலிருந்து

தோன்றியதாகும்). இது கோயில் அமைக்கும் முறையை வரையறுக்கும் ஒரு தொகுதிக்கூறுகளை உள்ளடக்கியது. ஆகமமுறையில் அமைந்த கோவில் என்பது மூலஸ்தானம் அல்லது கர்ப்பக்கிரஹம் கொண்டமைந்த கோவிலைக் குறிக்கிறது. இக் கர்ப்பக்கிரஹமே மிகவும் உள்ளே காணப்படும் அறையாகும். இதை விடவும், இங்கு கொடித் தம்பம் (கொடி + தம்பம்) என்பதும் காணப்படும். இது கொடியையும் தூண் போன்ற தம்பத்தையும் இணைத்துக் கொண்டுள்ளது. இதனுடன் நீங்கள் 'எழுந்தருளி' என்ற ஒன்றையும் காணமுடியும். இது உட்பிரகாரத்தின் வடக்குத்திசை முடிவின் கிழக்கில் உள்ள அறையாகும். இவ் அறைக்குள்ளேயே ஆலயத்தினுள்ளும், வெளியேயும் சுற்றி எடுத்துவரப்படும் உருவச்சிலை காணப்படும்.

இங்கு வசந்த மண்டபம் காணப்படும். இது கோவிலினுள்ளே அமைந்திருக்கும் விசாலமான மண்டபமாகும். உட்பிரகாரத்திலுள்ள வேறுபட்ட அளவில் நுண்அமைப்பிலான சிறு கட்டடத் தொகுதிகள் காணப்படுகின்றன. இங்கேயே அவ் ஆலயத்தில் வழிபடப்படும் ஏனைய தெய்வங்கள் வீற்றிருப்பர். இங்கே 'உள்வீதி', 'வெளிவீதி' எனும் இரண்டு வீதிகள் காணப்படுகின்றன. இதில் உள் வீதி என்பது உட்கோவிலினுள் சுவர்களிற்கிடையிற் காணப்படும் பாதைவடிவிலான வெளியாகும். இவ் வெளியிலேயே உருவச் சிலைகள் அவற்றுக் குரிய வழிபாட்டுக் காலங்களிற் சுற்றியெடுத்து வரப்படுகின்றன. 'வெளிவீதி' என்பது உள்வீதியைச் சுற்றியிருக்கும் நான்கு பக்கங்களையும் சூழவுள்ள வெளியைக் குறிக்கும். இங்கே மக்கள் ஒன்று திரள்வதோடு, திருவிழாக்காலங் களில் உருவச் சிலைகள் இவ்வீதி வழியே எடுத்து வரப்படும் செயன்முறையும் நடை பெறுகிறது.

இங்கே 'கேணி' எனப்படும் அமைப்பொன்றும் உள்ளது (இது சதுரவடிவமாக அல்லது நீள்சதுர வடிவமாகச் சுவர்களாற் சூழ்ந்து காணப்படும்). இதுவே நீரைத் தேக்கி வைப்பதற்காகக் கட்டியெழுப்பப்பட்டிருக்கும் ஒரு அமைப்பாகும். இதனுடன் நந்தவனம் எனும் பூந்தோட்டமும் காணப்படுகிறது. இந்த வகையான கோவில்களிற் பெரியளவிலான நுழைவாயில்களும் காணப்படுகின்றன. இது 'கோபுரம்' எனப்படுகிறது (ஒரு நகரம் அல்லது கோவில் ஒன்றுக்கான நுழைவாயில்) இது முகப்பு எனவும் அழைக்கப்படுவதுடன், இதுவே வெளிப்பக்கத்தை நோக்கி முகம் காட்டியபடி காணப்படும் அமைப்பாகவும் உள்ளது. இதனுடன் இணைந்தவாறு 'மணிக்கோபுரம்' என்ற அமைப்பும் காணப்படுகிறது. இதிற் காணப்படும் மணியானது பூசை நேரத்திற்கு முன்னரும்

பூசையின்போதும் அடிக்கப்படும். இவ்வகையான கோவில்களில் ஒரு நாளைக்கு 6 நேரப் பூசைகள் இடம் பெறலாம் (முதற் பூசை கிட்டத்தட்ட அதிகாலை 5 மணிக்கும், இரண்டாவது 7 மணிக்கும், மூன்றாவது பூசை 9.30 – 10.00 மணிக்கும், நான்காவது பூசை மாலை 5 மணிக்கும் ஆறாவது இரவு 8 மணிக்கும் இடம் பெறும்).

இவ்வகையான கோவில்கள் நடைமுறையில் இருக்கும் கோவில்களை விடவும் விதிவிலக்கானவையாகும். மிகவும் அதிகமாகக் கோவில்கள் இவ்வாறு அமைந்திருப்பதில்லை. மிகவும் முக்கிய அமைப்பாக 'உள்வீதி', 'வெளிவீதி' என்பன காணப்படுவதுடன், உள்வீதியில் முக்கியமான அமைப்பாகத் தனிச் சிறப்புப் பெற்ற வழிபாட்டுப் பகுதிகள் உள்ளன. இவ்வாறான கோவில்களில் 'மூலஸ்தானம்', 'எழுந்தருளி' என்பன காணப்படுவதோடு 'கோபுரம்' என்ற அமைப்பு எல்லா இடங்களிலும் இருக்கும் என்று கூறமுடியாது.

சாதாரணமாக இங்கு 3 வேளைப் பூசைகள் இடம் பெறும் (காலையில் 7.30 ற்கு ஒரு பூசையும், மதிய வேளையில் 12 அல்லது 12.30 க்கு இரண்டாவதும், பொழுது இருளும் தறுவாயில் 6.30 அல்லது 7 மணிக்கு மூன்றாவது பூசையும் இடம்பெறும்). இவ்வாறான போக்கே மகோற்சவக் கோவில்களிற் காணப்படுகிறது. மஹோற்சவக் கோவில் என்பது வருடாந்தம் திருவிழாக்கள் செய்யப்படும் கோவில்களைக் குறிக்கும். இதுவே கிராம மட்டங்களிற் காணப்படும் பொதுவான முறையாக உள்ளது. ஆனால், குறிப்பிட்ட பிரதேச அல்லது மாவட்ட மட்டத்திற் காணப்படும் கோவில்களில், முன்னர் குறிப்பிட்ட ஆகம முறையிலமைந்த 6 நேரப் பூசைகள் நடைபெறும் போக்குக் காணப்படலாம். சில பிரதேச மட்டக் கோவில்களிலும் கூடச் சிறப்பற்ற நாட்களிலும் 3 வேளைப் பூசைகள் ஒழுங்காக இடம் பெறுவதாகவும் இருக்கலாம்.

இனப்பிரச்சனைக் காலங்களில் இரவு நேர ஊரடங்குகளின்போது, பூசை நேரங்கள் குறைக்கப்பட்டன. எல்லாப் பூசைகளும் ஆகக் குறைந்தது ஊரடங்குச் சட்டம் தொடங்கும் ஒரு மணி நேரத்தின்முன் முடிக்கப்பட்டுவிடும். இவ்வாறு பூசைகள் நிகழுகின்றனவா, இல்லையா என்பது கோபுர (கோவில்) மணி அடிப்பது அல்லது அது மௌனமாய் இருப்பதை வைத்து அறிய முடியும்.

இவ் இருவகையான கோவில்களிலும் கோயிலுடன் வதியும் ஒரு 'குருக்கள்' அல்லது 'ஐயர்' இருப்பார். இந்த ஐயர் பிராமணராகவே இருப்பார்.

இவ்வாறான குருக்கள் சைவக் குருக்களாகவும் இருப்பதுண்டு. இச் சைவக் குருக்கள் என்போர் வேளாளச் சாதியினரில் இருந்து வந்தவர்களாகவும், பூசையை நிகழ்த்துவதற்குரிய எல்லாவித சடங்குரீதியான புனிதத் தேவைப் பாடுகளையும் உள்வாங்கிய ஒருவராகக் காணப்படுவார். சைவக் குருக்கள் வேத மந்திரங்களை உச்சரிப்பதில்லை எனவும் கூறப்படுகின்றது. அவர்கள் பூசைக்குத் தேவைப்படும் எல்லா மந்திரங்களையும் மட்டும் உச்சரிப்பர். குருக்கள் எனும் சொல் குரு + கள் எனும் இரண்டு சொற்களின் சேர்க்கையாகும் (சமஸ்கிருதத்தில் Guru எனப்படுவார்) இச் சொல் தற்போது கௌரவ ரீதியாகப் பன்மையிற் குறிப்பதற்கு குறிப்பிட்டவரின் பெயருடன் இணைத்துப் பாவிக்கும் சொல்லாகியுள்ளது). இது 'அத்தியாயனம்' (கல்வி) என்பதை முடித்து, குருக்கள் நிலையை அடைந்தவரைக் குறிப்பிடுவதற்குப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இத்தகுதியை அடைந்தவரே வருடாந்த உற்சவங்களை நடாத்தமுடியும். மேலும் பிராமணர் ஒருவரைச் சுட்டவும் குருக்கள் எனும் சொல் பயன்படுத்தப்படலாம். மேலே குறிப்பிட்ட கோயிலமைப்பு விபரிப்புக்களிற் குருக்களின் குடும்பம் வதிவதற்குமான இடமும் கொடுக்கப்படும். இது மடத்துடன் இணைந்த பகுதியாக இருக்கலாம் (மடம் என்பது கோவிலுக்கு ஒத்ததான கட்டட அமைப்பைக் கொண்டுள்ளதுடன், இது ஒய்விடமாகவும் பயன்படுத்தப்படுகின்றது). 'கோவில் மடம்' என அழைக்கப்படும் இடம் கோவிலுக்கு அண்மித்ததாகவும், திருவிழாக் காலங்களிற் குருக்கள் கூடுவதற்கும் பயன்படுவதற்காகவும் இருக்கும். இவ் விடத்திலேயே 'அன்ன தானம்' வழங்கப்படும் செயன்முறையும் இடம் பெறுகிறது. இது நேர்த்திக் கடனாக வழங்கப்படுவதுடன், ஏழைகளுக்கும் பசித்தவர்களுக்கும் உணவளிப்பதற்காக வழங்கப்படுகின்றபோதும், அன்னதானம் அளிப்பவரின் அழைப்பின் பேரில் அவரது உறவினர்களிற் குறிப்பிடத்தக்க எண்ணிக்கை யானோரும் கலந்து கொள்ளுவது வழமையானதாகும்.

பிரதேச அல்லது மாவட்ட மட்டத்திலான ஆலயங்களில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட மடங்கள் காணப்படலாம். யாழ்ப்பாணத்தில் தனியொரு கோவிலை யொட்டி, அதிகளவிலான மடங்கள் அமைந்திருப்பது செல்வச் சந்நிதியிலாகும். பசித்தவர்களுக்கு உணவூட்டுவது இதன் குணாம்சமாகும். செல்வச் சந்நிதியிற் காணப்படும் குருக்கள் பிராமணராகவோ அல்லது சைவக்குருக்களாகவோ இருக்கமாட்டார். மாறாகக், கரையார் (மீனவர்) குடும்பங்களிலிருந்து வந்தவராக இவர் காணப்படுவார். இங்கு பூசை செய்பவர்கள் சைவ உணவு உண்பதை இறுக்கமாகக் கடைப்பிடிப்பர்.

யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் உள்ள அனைத்துக் கோயில்களின் அளவையும் பார்க்கும்போது, கிராமமட்டங்களிற் காணப்படும் கோவில்களின் அளவு குறைவாக இருக்கும். இவ் வகையினுள் ஒரே ஒரு கட்டடத்தைக் கொண்டு டச்சுக்கால மரபுக் கட்டிடக் கலையைப் பின்பற்றி ஒரு சிறிய அறையை உள்ளடக்கி (சில நேரங்களில் இச் சிறிய அறையும் இருப்பதில்லை) அதனுள்ளே தெய்வத்தை இருத்திக் கோவில்களை அமைக்கும் முறையும் காணப்பட்டிருக்கிறது. இவ் வகைப்பட்ட கோவில்கள் குலமரபினர்க்குரியதாகவும் அல்லது சாதியின் பாற்பட்டதாகவும் இருந்ததோடு, அங்கு தினந்தோறும் பூசைகள் நடைபெறாத நிலையும் காணப்பட்டது. இந்தச் சாதிக் குழுவில் இருந்து எவராவது ஒருவர். அதுவும் தூய்மையைப் பேணுபவர், மாலை நேரங்களில் 'தேங்காய் எண்ணெய்' விளக்கை ஏற்றுவது வழமையான செயற்பாடாக இருக்கும். பூசையைப் பொறுத்தவரையில் ஒவ்வொரு வெள்ளி மாலை அல்லது மதியத்தில் நிகழ்த்தப் படுவதுடன், இது தொழில்முறைப் பூசகர் ஒருவரால் நிகழ்த்தப்படலாம். இவர் ஒரு பிராமணரல்லாத சைவக்குருக்களாக இருப்பது வழமையான தொன்றாகும். இவ் வகையானவையும் கோயில்களென்றே அழைக்கப் படுகின்றன.

விசேட பூசை இவ் ஆலயங்களில் தை முதலாம் நாள், தைப்பொங்கல் (ஜனவரி மாதம் 14 அல்லது 15 ஆம் திகதி) தினத்தன்றும், சித்திரை முதலாம் நாள் வருடப்பிறப்பன்றும் (ஏப்பிரல் 14 அல்லது 15ஆம் திகதி) நிகழ்த்தப்படுகிறது. சாதாரணமாக இவ் விடங்களிலுள்ள குடும்பங்களின் மூத்த உறுப்பினர்களால் இப் பூசை நிகழ்த்தப்படுகின்றது. தொழில்முறைப் பூசகர்கள் விசேட தினங்களிலேயே இங்கு வருவர்.

இவ்வாறான வகையினுள் அடங்கும் கோவில்களைப் பொறுத்த வரையில் யாழ்ப்பாணத்தில் இவற்றின் அளவு அதிகமாக உள்ளது. ஒவ்வொரு கிராமப் பிரிவும் இவ்வாறு குறைந்தது 100–150 வரையிலான வழிபாட்டு இடங்களைக் கொண்டுள்ளது. இவ்வாறான கோயில்கள் பெரும்பாலானவற்றில் உருவச் சிலைகள் செம்மையாக இருப்பதில்லை. இவர்கள் காளி அல்லது வைரவரைக் கும்பிட்டால் 'சூலம்' அல்லது ஒரு 'கல்' காணப்படும்.

யாழ்ப்பாணத்தில் இன்னொருவகையான வழிபாட்டிடங்களும் காணப்படுகின்றன. இவ் வழிபாட்டிடங்களானவை, பரந்து விரிந்த மரங்களின்கீழ் அமைக்கப்பட்டுள்ளன. அநேகமாக ஆலமரம். அரசமரம், நாவல்மரம், புளியமரம், பூவரசமரம் போன்றவற்றின் அடியில் இவ் வழிபாட்டிடங்கள் அமைக்கப்

படுகின்றன. இவை பெருமளவில் யாழ்ப்பாணத்திற் காணப்படுகின்றன. சில சில மரங்கிளின் அடியிற் சூலமும் கற்களும் வைக்கப்பட்டிருக்கும் தன்மையும் காணப்படுகிறது. இங்கும் பூசைகள் குடும்பத்திலுள்ள பெரியவர்களால் மேற்கொள்ளப்படுகிறது. அத்துடன் வெள்ளிக்கிழமைகளில் 'தேங்காய் எண்ணெய்' விளக்கும் ஏற்றப்படும். இவ்விடங்களிலும் வருடாந்தம் ஒரு பொங்கல் அல்லது தைப்பொங்கல் நிகழ்த்தப்படும் (ஜனவரி மாதம் 14 அல்லது 15 ஆம் திகதி அல்லது ஏப்பிரல் 14 அல்லது 15 ஆம் திகதி).

மேற்குறிப்பிட்ட இரண்டு வகை மரங்களினடியில் வழிபாடு செய்யப்படும் இடங்களில் நல்ல நாட்களில் நடைபெறும் தைப்பொங்கல், வருடப்பிறப்பு என்பவற்றுடன் வைகாசிப் பொங்கலும் இடம்பெற்று, நேர்த்திக்கடனுக்காக அன்னதானம் வழங்கப்படுகிறது (வைகாசிப் பொங்கல் என்பது வைகாசி முழுப் பூரணை தினத்தில் வருவதாகும். இக் காலத்திலேயே – சிங்களவர் கொண்டாடும் வெசாக் தினமும் வருகிறது). மேலும் குடும்பங்களில் ஏற்படும் அவசர நிலைகளிற்குப் பிரதியுபகாரமாகவும் பொங்கல் நடைபெறுவதுண்டு.

இங்கு நிச்சயமாகக் குறிப்பிடவேண்டிய விடயம் என்பது மக்கள் ஏதேனும் பிரச்சனைகள், அழுத்தங்களிற்கு முகம் கொடுக்கும்போது எல்லா மட்டங்களிலும் நேர்த்தியோ அல்லது வழிபாடோ மேற்கொள்ளப்படுகின்றது. இதே போலவும் பிராந்திய முக்கியத்துவம் வாய்ந்த கோவில்களை நோக்கி நேர்த்திக் கடன் செலுத்தும் நோக்கில் பயணம் இடம் பெறுவதும், ஒரு வழமையாகும். இதன் போதும் பூசைகள் இடம்பெறுவதும், இப்பூசைகள் குல ரீதியாக அல்லது சாதி ரீதியாக அமைக்கப்பட்ட வழிபாட்டிடத்தில் இப் பூசைகள் இடம்பெறுவதும் ஒரு வழமையாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இதேநேரம் 'குடும்பத்தெய்வம்' அல்லது 'குல தெய்வம்' என்பது இவ்வாறான தெய்வங்கள் மிகஅதிகமாக வீட்டு வளவுகளி னுள்ளேயே வைத்து வழிபடப்படுகின்ற மரபும் இருந்து வருவதனைக் காணலாம். இது 'வீட்டுத் தெய்வம்' என்பதாக இருக்கும். எனக்குத் தெரிந்தளவில் இது போன்ற தெய்வங்கள் வீடுகளில் மரத்தடியில் விசேடமாக அமைக்கப்பெற்ற சிறு கோவில்களில் வீற்றிருப்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. 1930 கள் வரை குடியிருப்புப்பகுதிகளில் வீடுகளை அமைக்கும்போது இவ்வாறான கோவில மைப்புகளிற்கு இடம் ஒதுக்கும் பண்பு இருக்கவில்லை. இவ்வாறான வணக்க அமைப்புக்கள் வீட்டைச் சுற்றியுள்ள சுவர்களுடன் இணைத்து அமைக்கப்பட்டது தொடர்பான நீண்டவரலாறுகளைக் காணலாம். இவ்வாறான வழிபாட்டு முறைகள் டச்சுக் காலத்தில் பொது வழிபாட்டு முறைகள் தடை செய்யப்பட்டிருந்ததை தொடர்ந்து நடைமுறைக்கு வந்தது என்பதையும் கண்டுகொள்ளலாம்.

சிலவேளைகளில் மரமே ஒரு வழிபாட்டுப் பொருளாக அமைந்திருப்பதைக் காணலாம். இதன் பின்னால் உள்ள நம்பிக்கை என்பது அம் மரத்தில் தெய்வம் உறைகிறது என்பதாகும். அநேகமாக இவ்வாறான மரத்தின்கீழ் தெய்வீக உருவச் சிலை வைக்கப்படுவதுடன், பின்னர் அதனை வைத்து ஒரு சிறிய கட்டிட அமைப்பு எழுப்பப்பட்டு, சில காலம் செல்ல அது ஒரு வழிபாட்டிடமாக மிகப் பெரியளவில் உருவாக்கப்பட்டு வளர்ச்சி பெறுவதனையும் காணலாம். பின்னர் இது முழுமையான கோயிலாக தோற்றம் பெறுவதுடன், அதற்கு ஒரு ஐயரும் இதன் பின்னர் இதன் குடும்பத்துப் பெரியவர் தமது சாதிக்குத் தலைவராகவும், பின்னர் சைவக் குருக்களாகவும் பின்னர் பிராமணராகவும் மாறும் செயற்பாடுகளையும் காணக் கூடியதாக உள்ளது.

இவ்வாறாக வணங்கப்படும் தெய்வங்கள் அண்ணமார், வைரவர், காளி மற்றும் பிள்ளையார் என விரிவடைந்து செல்லுவதையும் அவதானிக்கக் கூடியதாக உள்ளது. பின்வரும் முழுமைபெறாது பட்டியலானது இவ்வாறான தெய்வங்களைக் குறிப்பிட்டுக் காட்டுகின்றது.

1. அண்ணமார் – இத் தெய்வம் கள்ளிறக்கும் நளவர் மற்றும் சேவகம் செய்யும் தாழ்ந்த சாதியரான 'பள்ளர்' சாதிக்குரியதாக உள்ளது.
2. முதலிகள் – இது கரையாருக்குரிய தெய்வமாக இருக்கிறது என்பது எனக்குத் தெரியும்
3. பெரியதம்பிரான் – இது 'வண்ணார்' எனப்படும் சாதிக்குரிய தெய்மாகக் காணப்படுகிறது.
4. ஐயனார் – (சமஸ்கிருதத்தில் இத் தெய்வம் 'சாஸ்தா' எனப் படுகின்றது)
5. விருமர் – இது கொல்லர்களின் தெய்வமாக உள்ளது.
6. காத்தவராயன் – (காக்கும் தெய்வம்)
7. நாச்சிமார் – இன்று இது 'அம்பாள்' எனும் தாய்த் தெய்வமாக அழைக்கப்படுகிறது.
8. சப்த கன்னியர் – 'ஏழுகன்னியர்'
9. நாகதம்பிரான் – 'பாம்புகளின் தலைவன்'
10. வைரவர் – (சமஸ்கிருதம் – 'பைரவர்')
11. காளி – 'கரும் பெண் தெய்வம்'.

இதில் சுவாரஸ்யமான விடயம் என்பது, அதிகம் அறியப்படாத தெய்வங்கள் தற்போது வழக்கொழிந்து போயுள்ளதுடன், இன்று பெரும்பாலும் இவை வைரவர் மற்றும் காளி என மாற்றமடைந்துள்ளன. இவ் இரண்டு தெய்வங்களும் இப்போது பொதுவாகச் சூல வடிவில் வைத்து வழிபடப்படும் தன்மையும் காணப்படுகிறது.

12. பிள்ளையார் – இது குழந்தைத் தெய்வமாகவும் கணபதி அல்லது கணேசர் எனவும் அழைக்கப்படுவதனைக் காணலாம்.

13. முருகையா அல்லது முருகன் – இது உரையாடல் வீழக்கில் முருகையா (சமஸ்கிருதத்தில் ஸ்கந்தா) எனக் குறிக்கப்படுவதையும் காணலாம்.

14. அம்மன் – தாய்த்தெய்வம் – இப்போது அம்மன் வழிபாடு பல வழிகளில் மேற்கொள்ளப்படுகிறது. அதாவது மாரியம்மன் (மழைக்குரிய பெண் தெய்வம்) கண்ணகை அம்மன் (கண்ணகை) கற்புக்குரிய தெய்வம்.

15. சிவன் – (சமஸ்கிருதம் சிவா) சிவன் இந்த மட்டத்தில் ஒரு போதும் வைத்து வழிபடப்படவில்லை என்பதுடன், சிவனுக்கான ஆலயங்களும் மிகக் குறைந்தளவிலேயே உள்ளன.

ஆகமப் பாரம்பரியத்தைப் பொறுத்தவரையிற் கோவில்கள் வேறுபடுத்தப் படும் முறையானது அங்கு நடைபெறும் கிரியைகளின் இயல்பு, கட்டடங்களின் அமைப்பு, வழிபாட்டிற்காக வைக்கப்பட்டிருக்கும் உருவச் சிலைகள் என்பவற்றி னடிப்படையிலமைகிறது. பொதுவான வகைப்படுத்தல் என்பது பின்வரும் அடைப்படையில் ஏற்படுத்தப்படுகின்றது.

அ) வருடாந்த சங்காபிடேகம் நடைபெறுகின்ற கோவில்கள்
ஆ) வருடாந்தப் பொங்கல் அல்லது குளிர்த்தி நடைபெறும் கோவில்கள்

இதில் முதலாவது வகைப்பாடு என்பது ஆகமமுறை சார்ந்ததாகவும், இரண்டாவது வகை ஆகமம் சாராததுமாக இருக்கும். ஆனால் இவ் இரண்டு வகைக் கோவில்களிலும் பூசைகள் தொழில்முறைப் பிராமணப் பூசகர்களால் அல்லது சைவக் குருக்களால் நிகழ்த்தப்படுவதையும் அவதானிக்கலாம்.

குழந்தைகளிற்குப் பெயர் வைக்கும்போதும், தெய்வங்களின் பெயரைச் சூட்டுவதும், குறிப்பாகப் பெற்றோருக்குப் பிடித்த தெய்வங்களின் பெயரைச் சூட்டுவதும் வழமையானதொன்றாக உள்ளது. இவ்வாறான தெய்வங்கள் 'இஷ்ட தெய்வம்' (விருப்பத்திற்குரிய தெய்வம்) என அழைக்கப்படுகின்றது. கிராம மட்டங்களிற் பிள்ளையாருக்குரிய கோவில்களே அளவில் அதிகம் காணப்படு வதுடன், கமக்காரர்களுடன் அதிகம் தொடர்புபட்ட தெய்வமாக பிள்ளையாரைக் குறிப்பிடலாம். இந்த ஆய்வின் குவிமையம் என்பது கிராம மட்டத்திற் கோவிலின் முக்கியத்துவம் என்பதாக அமையும்.

பஞ்சாங்கம்

யாழ்ப்பாணக் கிராம சமூக ஒழுங்கமைப்பிற் கோவில்களின் இயங்கு நிலை வகிபாகம் பற்றிப் பகுப்பாய்வு செய்யமுன், பஞ்சாங்கத்தினுடைய பயன்பாடு பற்றியும் சொல்வது முக்கியமானதொன்றாகும். பஞ்சாங்கம் என்பது 5 விடயங்களின் தொகுப்பாகும்.

அதாவது பிறை, கதிர், நட்சத்திரம், இராசி, கிரகங்களின் சந்திப்பு என்ற 5 விடயங்களின் தொகுப்பாகும். இவை தமிழ், இந்துக்களின் சமூக – சமய பண்பாட்டு வாழ்வு பற்றிய ஆய்வைச் செய்வதற்கு மிகவும் இன்றியமையாதன வாகும். இவ் ஐந்தும் வாரம், திதி, கரணம், நட்சத்திரம், யோகம் என்பதாகச் சொல்வழக்குப் பயன்பாட்டிலுள்ளது. இவை ஐந்தும் நேரத்தினுடைய பிரிவுகளாக உள்ளன. இதிற் குறிப்பிடுவதற்குத் தவறவிட முடியாத விடயம் என்பது, இந்துக்கள் அல்லாத தமிழர்கள், கத்தோலிக்கர்கள் மற்றும் கத்தோலிக்கரல்லாத கிறிஸ்தவர்கள் முதலானோரும் இதற்கு முக்கியத்துவம்கொடுக்கின்றனர் என்பதாகும். பஞ்சாங்கம் தமிழ் வருடத்திற்குரிய சோதிட ரீதியான ஐந்துவிடயங்களின் தொகுப்பைக் கொடுக்கின்றது (ஏப்பிரல் 14/15 தொடக்கம் மார்ச் 13/14 வரை). மேலும் இது தமிழ் மாதங்களினடிப்படையில் அமைந்துள்ளது. தமிழ் ஆண்டு என்பது சித்திரை (April / May), வைகாசி (May / June) ,ஆனி (June /July), ஆடி (July / August), ஆவணி (August / September), புரட்டாதி September / October), ஐப்பசி (October/ November), கார்த்திகை (November December), மார்கழி (December/ January), தை (January / February), மாசி (February/March) மற்றும் பங்குனி (March / April) போன்ற தமிழ் மாதங்களினடிப்படையில் அமைந்துள்ளது. பஞ்சாங்கம் என்பது இரண்டு வேறுபடும் வழமைகளினடிப்படையில் தயாரிக்கப்படுகிறது. இதிலொன்று

வாக்கிய பஞ்சாங்கம் மற்றையது திருக்கணித பஞ்சாங்கம் என்பதாகும். ஒன்று பேச்சு முறையானதாகவும், மற்றையது சோதிடக் கணிப்பு முறையில் அமைந்த தாகவும் உள்ளது. இவ் இரண்டு முறைகளும் மிகவும் பழமையான காலத்தி லிருந்தே அறியப்படக் கூடியதாக உள்ளது. இதில் வாக்கிய பஞ்சாங்கம் யாழ்ப் பாணத்தவரிடையே அதிகம் பிரபலம்பெற்றிருப்பினும், கணித பஞ்சாங்கத்தை ஆதரிப்பவர்கள் இதுவே மிகவும் திருத்தமானது என வாதிடுகின்றனர். மேலும் கி.பி. 1666 இல் இருந்து வாக்கிய பஞ்சாங்கம் பயன்படுத்தப்பட்டு வருவதாகிய கருத்து மக்களிடையே நிலவுகின்றது.

பஞ்சாங்கமானது பிள்ளைகளைப் பாடசாலையிற் சேர்த்தல், அரிவி வெட்டுதல் மற்றும் வருடாந்த, பருவகாலத் திருவிழாக்கள், கொண்டாட்டங்கள், விரதத்திற்குரிய நாட்கள் என அனைத்துச் சமூக – கல்வி – பொருளாதார நடவடிக்கைகளிற்குரிய சுபநேரம், இவ்வாறான செயற்பாடுகளைச் செய்வதற் குரிய உவப்பற்ற நேரம் என்பவற்றைக் கூறுகிறது. இதன்மூலம் வெவ்வேறு கோவில்களில் நிகழ்த்தப்படும் வருடாந்த உற்சவங்களிற்குரிய சுபநேரங்களையும் அறிந்து கொள்ள முடியும்.

படித்த குடும்பங்களிற் பயன்படுத்தப்படும் ஒரு முக்கியமான வீட்டுப் பொருளாக இக் கையேடு விளங்குவதுடன், இலங்கையின் இந்து தமிழ் சமுதாயத்தினுடைய சமூக, சமய நடவடிக்கைகளை ஆய்வுசெய்ய இன்றிய மையாததொன்றாகவும் காணப்படுகின்றது. இதன் விலையும் சராசரி படித்த குடும்பத்தின் எல்லைக்குட்பட்டே காணப்படுகின்றது. சமூகத்திற் கோவில், அதற்கான இடம், அதன் வகிபாகம், அது நிர்வகிக்கப்படும் விதம். கிராமமட்டக் கோவில் என்பது கிராமிய நிறுவனங்களில் முதன்மையான தொன்றாகும். இது சமூகப் படிநிலையமைப்பையும், அக்கிராமத்திலுள்ள குழுக்களிற்கிடையேயான அதிகாரச் சமநிலையையும் புலப்படுத்துகின்றது. மேலும் இது ஒரு சமூகத்தில் நிகழுகின்ற சமூக அசைவின் வகைமாதிரிக்கான குறிகாட்டியாகவும் உள்ளது. கோவில்களின் தொழிற்பாடு பற்றிச் செய்யும் ஓர் ஆய்வு என்பது அச் சமூகத்தில் இடம்பெறும் அவர்கள் வாழ்வின் சமய, பண்பாட்டு இலக்கியங்களின் மையப் புள்ளியை எட்டுவதாக அமையும். ஒருவனுக்கு அந்தச் சமுதாயத்தில் வழங்கப்படும் தகுதி நிலை என்பது, அச் சமூகத்திலுள்ள ஆலய நடவடிக்கையிற் குறிப்பிட்ட நபர் வகிக்கும் பங்கை வைத்துக்கொண்டு அளவிடமுடியும். கோவிலானது குறிப்பிட்ட குடும்பம் ஒன்றிற்குரியதாக அல்லது பாரம்பரியமாக அக்கோவிலில் ஒன்று கூடுபவர்களுக்கே உரியதாக இருக்கலாம்.

இதில் இரண்டாவதாகக் கூறப்பட்ட விடயம் தொடர்பாக அண்மையில் அநேக தடவைகள் நீதிமன்றங்களினாலும் கருத்துத் தெரிவிக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். இவ்வாறான நீதிமன்றச் சட்டங்களிற் குறிப்பிட்ட ஆலயம் அமைந்திருக்கும் இடத்தில் நிரந்தரமாக வசிப்பவர்களின், முக்கியமாகச் சமய அனுட்டானங்கள் மேற்கொள்ளப்பட முடியும் என்பதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறாக ஒன்று கூடுபவர்களுக்குக் கோயிலின்மீது உரிமை இருப்பதுடன், இவர்களுடன், பரம்பரையுடன், அவ் உரிமையுடன் தொடர்புள்ளதாகவும் இருக்கிறது. எங்கு கோயில் ஒரு குடும்பச் சொத்தாகக் காணப்படுகிறதோ அங்கு செயலாற்றுகின்ற பூசகர் ஒரு தனி விடயமாகப் பார்க்கப்படுவார். இவ்வகைப் பட்டதே செல்வச்சந்நிதி மற்றும் தொண்டமானாறு மற்றும் கரவெட்டி அத்துளு அம்மன் ஆலயம் என்பனவாகும். இது சாதாரண நிலையிலும் வேறுபட்டதாக உள்ளதுபோலவே, கோவிலானது ஒரு குறிப்பிட்ட குடும்பத்திற்குச் சொந்தமாக இருக்கும்போது, அதற்குரிய மணியகாரனும் அந்தக் குடும்பத்தாலேயே நியமிக்கப்படுவார். இவ்வாறு நடத்தப்படும் கோயில்கள் தொடர்பாக எழும் வழக்குகள் நீதிமன்றத் தீர்ப்புக்குச் செல்லும்போது அவ்வழக்கின் தீர்ப்புகள் குடும்பத்துக்குச் சாதகமாக அன்றி வழிபடும் பொதுமக்களுக்குச் சாதகமாகத் தீர்க்கப்பட்ட சம்பவங்களும் உள்ளன. இதன்மூலம் உரிமையாளரல்லாத குறிப்பிட்ட குடும்பத்திற்கு வெளியேயுள்ளவர்களும் தமது சிறந்த பங்களிப்பை இவ்வாறான கோவில்கள் தொடர்பாக வழங்கவும் சந்தர்ப்பங்கள் ஏற்பட்டுள்ளன.

பொதுமக்களிற்கு மிக முக்கியமாகத் தோன்றும் கோயில்கள் சிறப்பாக இவ்வாறன உரிமையாளர், மணியகாரர் நிர்வாகத்தாற் சிறப்பாக நிர்வகிக்கப்படும் போது, இவர்கள் எஜமான் என மரியாதையுடன் அழைக்கப்படுகின்றனர். இவ்வாறான சிறப்பு நல்லூர்க்கந்தசாமி ஆலயம் மற்றும் வல்வெட்டித்துறைச் சிவன் ஆலயம் என்பவற்றின் எஜமான்களுக்கும் கிடைத்துள்ளதைக் காணமுடியும். ஆனால் இது மிகவும் அரிதானதோர் விடயமாகும். எனினும் இவ்வாறான சந்தர்ப்பங்களிலும் எஜமான் கோவிலைக் கொண்டு செயற்படுத்த முடியுமே தவிர, அதனை ஆட்சி செய்யமுடியாது. ஏன்எனில் இவை தொடர்பான விடயங்கள் பெருமளவில் அந்தப் பகுதியில் வாழும் மக்களில் தங்கியிருப்பதோடு, இவர்களே உண்மையான தீர்மான சக்தியாகவும் இருப்பர். எஜமான் என்பவர் அப்பகுதி மக்களுடன் எந்த விடயம் தொடர்பாகவும் ஆலோசித்தே முடிவுகளை எடுக்க முடியும்.

இது குறிப்பிட்டதொரு கோவிலின் பக்தர்கள் அக்கோயில் தொடர்பான செயற்பாடுகளில் வகிக்கும் பங்கை எடுத்துக்காட்டுவதற்குத் தகுந்ததோர் இடமாகும். இவர்கள் தமது சொந்த உடன்பாட்டுடன் கோவிலுக்குரிய தொண்டைச் செய்யும் வகையினர் ஆகும். இவ்வாறான சேவைகள் ('தொண்டுகள்') குறிப்பிட்ட கோவிலுடன் அவருக்கிருக்கும் விசேட தொடர்பு காரணமாகச் செய்யப்படுவதாகும். இது கோவில் நிர்வாகிகளுக்கு எல்லா விதமான கோவிற் காரியங்களிலும் உதவும் ஒரு செயற்பாடாக அமையும். இத் தொண்டானது பூசை நடைபெறுவதற்குரிய வகையிற் கோயிற் சுற்றுப்புறங்களைச் சுத்தம் செய்தல் அல்லது நந்தவனத்தைப் பராமரித்தல் அல்லது திருவிழாக் காலங்களிற் சுவாமி சிலைகளைக் காவுதல் போன்ற பல்வேறு செயற்பாடுகளை உள்ளடக்குவதாக அமையும். இவ்வாறாக, தொண்டர்களாகச் செயற்படுபவர் களின் அபிப்பிராயமும் கோயில் நடவடிக்கைகளில் முக்கியமானதாகக் காணப் படும். இவ்வாறான தொண்டர்களாக வயோதிபமடைந்த ஆண், பெண் இருபாலரும் இருப்பதோடு, சிலவேளைகளில் வயதில் இளையவர்களாக இருப்பின் பெரும்பாலும் ஆண்களே இவ்வாறு இருப்பர்.

தனிப்பட்டவரல்லாத உரிமையுள்ள கோவில்களின் நிர்வாகம், பொதுவாக ஒரு சபையாகச் செயற்படும் குழுவின் கையிலேயே இருக்கும். இவர்கள் பொதுவாகத் தமது பணிகளுக்காகத் தெரிவு செய்யப்படுவர். மக்கள் குழுவே இவர்களைத் தெரிவு செய்யும் களமாகக் காணப்படும். சட்ட பூர்வமானதாகக் கூறுவதெனின் இவ் 'ஒன்றுகூடும் குழு' என்பது குறிப்பிட்ட கோயிலைத் தமது பிரதான வழிபாட்டிடமாகக் கருதும் எல்லா வயது வந்தோரையும் (பொதுவாக ஆண்கள்) குறிக்கும். (இது புவியியல் ரீதியாக வரையறுக்கப்பட்ட இடத்தையும் குறிப்பிடலாம்). சில வேளைகளிற் குறிப்பிட்ட இடத்தில் இருந்து தொலைவில் வதிவோரும், திருமண உறவின் காரணமாக அக் குழுவின் அங்கீகாரம் பெற்றோரும், முக்கியமான நாட்களிற் பூசை மற்றும் திருவிழாக்கள் செய்வோரும், கட்டடங்கள், நகைகள், வாகனங்கள், தேர் முதலானவற்றைக் காணிக்கையாகக் கொடுத்தோரும், பூசைக்குரிய ஏற்பாடுகளைச் செய்து உரியவற்றை வழங்கு வோரும் உள்ளடக்கிக் கொண்டதாக இருக்கும். பல கோயில்களில் இவ்வாறான நிர்வாக ஏற்பாடுகளானவை நீதிமன்ற உத்தரவின் பிரகாரமும் முன்னெடுக்கப் படுவதுண்டு. இன்று யாழ்ப்பாணத்திற் காணப்படுகின்ற அநேகமான எல்லா முக்கியத்துவம் வாய்ந்த, செல்வாக்குள்ள கோயில்களின் நிர்வாகச் செயற்பாடும் நீதிமன்றத் தீர்ப்புக்களினடிப்படையிலேயே அல்லது உடன்பாடுகளின் மூலம் நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டு வருகின்றன.

பொதுவாக ஆலயப் பரிபாலனசபைத் தலைவர், உபதலைவர், பொருளாளர், காரியதரிசி, ஏனைய அலுவலர்கள் என்ற நிர்வாகக் கட்டமைப்பைக் கொண்டிருக்கும். இவ்வாறாக நிர்வாக சபையில் இருப்போர் முக்கியமான காலங்களிற் கோவிற் பிரதம குருவிடம் இருந்து 'காளாஞ்சி'யைப் பெறும் தகுதியுடையவர்களாக இருப்பர் (காளாஞ்சி என்பது வெற்றிலை, வாழைப்பழம் என்பவற்றைக் கொண்டிருப்பதுடன், பிரசாதம் வழங்க முன் வந்திருப்பவர் களுக்குத் திருநீறு, தீர்த்தம் உட்பட்ட பூசைப்பொருட்கள் வழங்கப்படும். இவ்வாறு காளாஞ்சி கொடுத்தல் என்பது பெறுபவருக்குப் பெரும் கௌரவமானதாகக் கருதப்படுகிறது. பிரசாதம் என்பது வேகவைத்த அரசிச் சாதமாகும். இது முதன் முதலில் பூசைக்கு உபயம் செய்வதற்குக் கொடுக்கப்படுகிறது.

இப்போது கோயிற் குருக்களின் நிலைபற்றி விளக்குதல் வேண்டும். யாழ்ப்பாணத்திற் குருக்களைப் பொறுத்தவரையிற் பிராமணராகவோ அல்லது சைவக் குருக்களாகவோ (தொண்டமானாறு செல்வச்சந்நிதி போன்ற சில விசேட தலங்கள் தவிர) இருப்பர். செல்வச் சந்நிதிக் குருக்கள் கூட ஏனைய பிராமணர், சைவக்குருக்களைப் போன்ற தூய்மை பேணுபவராக இருப்பார். இங்கு பிரதம குருவானவர் குருதீட்சை பெற்றிருக்கவேண்டும் என்பதுடன் திருமணம் செய்துகொண்டவராகவும், எல்லாச் சமயச் சடங்குகளையும் நிகழ்த்தத் தக்கவராகவும் தகுதி பெற்றிருத்தல் வேண்டும். தாரமிழந்த குருக்கள் சுபகாரியங்களில் ஈடுபடவோ அன்றித் திருவிழா போன்ற விசேட காலங்களிற் பூசை செய்யவோ முடியாது. யாழ்ப்பாணத்திற் பொதுவாகப் பிராமணரோ அன்றிச் சைவக் குருக்களோ கோவில் உரிமையாளர்களாக இருக்கமாட்டார்கள். இதற்குப் பெரும் விதிவிலக்காக இருப்பது மாவிட்டபுரம் கந்தசுவாமி கோவில் மற்றும் அச்சுவேலிப் பிள்ளையார் ஆலயம் என்பனவாகும். நீண்ட சட்டப் போராட்டங்கள், இழுபறியின் பின்னரே பிராமணக் குழுக்களுக்கு இவ் உரிமை கிடைக்கப் பெற்றுள்ளது. ஆனால் குருக்களாகவும், உரிமையாளராகவும் இருக்கும் நபர் அக்கோயில் வழிபாடு செய்யும் அப்பிரதேசத்தவர்களையும் கலந்தாலோசித்தே கோயில் தொடர்பான நடவடிக்கைகளைத் தீர்மானிக்க முடியும். இவ்வாறான கோயில்களின் செயற்பாடுகளிற்குச் சட்ட பூர்வமாகவோ அல்லது சட்டபூர்வ மின்றியோ அப்பிரதேசத்திலுள்ளவர்களின் ஆதரவும் கிடைக்கப் பெறுகிறது.

பொதுவாகச் சொல்வதாயின் குருக்கள் ஒரு பணியாளரே. இவரது குருக்கள் பதவி பரம்பரையாகவோ அல்லது ஆலய தேவஸ்தானத்தினால் நியமனம் செய்யப்பட்டதாகவோ இருக்கலாம். மேலும் அவர் என்ன

காரியங்களைச் செய்யவேண்டும் என்பது தொடர்பாக ஒருதெளிவான புரிந்துணர்வு காணப்படும். வழமையாக அர்ச்சனையின்போது கொடுக்கப்படும் தட்சணை குருக்களால் எடுத்துக்கொள்ளப்படுகிறது. அர்ச்சனை என்ற தமிழ் வடிவமானது அர்ச்சனா எனும் சமஸ்கிருதச் சொல்லில் இருந்து தோன்றியதாகும். இது தெய்வங்கள் மற்றும் அதிமானுடர்களுக்குக் கௌரவம் அளித்தல் எனப் பொருள்படும். இது உண்மையில் வழிபாடு என்பதையே கொண்டுள்ளது. ஆனால் இது சரியையின் பாற்பட்டு ஒரு சாதாரண பக்தன் செய்யவேண்டிய செயற்பாடாக இருப்பினும், அவன் கர்ப்பக்கிரகத்தினுள் நுழையும் தகுதி அற்றிருப்பதால் குருக்களே இதைச் செய்யவேண்டியுள்ளது. ஏனெனில், தெய்வத்திற்கு மிக அண்மையிலிருக்கும் தகுதியைப் பெற்றிருப்பவர் அவரே ஆகும். அவரே பக்தனின் சார்பில் தெய்வத்தைக் கௌரவப்படுத்தும் பூசையைச் செய்யமுடியும். தெய்வத்தைக் கௌரவப்படுத்துவதற்காகப் பக்தனின் சார்பில் இந்தப் பூசையானது இன்ன நட்சத்திரத்தில் பிறந்த இன்னாருக்கு நன்மை கிடைக்க வேண்டும் எனக்கூறிக் குருக்களால் செய்யப்படுகிறது. சைவசித்தாந்தம் எனப்படும் இந்து சமய இலட்சிய பூர்வச் சிந்தனையானது யாழ்ப்பாணத்தின் உயர் சாதியினரின் சமயச் செயற்பாடுகளை வழி நடத்துகிறது. இச் சிந்தனையானது மனிதனை அவனது ஆன்மீக முதிர்ச்சியை 4 ஆகப் பிரித்துப் பார்க்கின்றது.

1. சரியை எனும் கட்டத்தில் இருப்போர் இதுவே முதற்கட்டமாக இருப்பதுடன், இவர்களுக்கு தெய்வத்தின் பிரசன்னமானது அதன் சிலையுருவடிவில் வேண்டப்படுவதுடன், கோவில் இவர்களுக்கு இன்றியமையாததோர் இடமாகவும் காணப்படுகிறது.
2. கிரியை என்பது இவ் நான்கு பிரிவின் இரண்டாம் கட்டமாகும். இது முக்தியைப் பெறுவதற்குச் சிவனை வழிபடும் ஆகமமுறைகள் பற்றிக் கூறுகின்றது. இந்த நிலையில் வழிபாடு குறிப்பிட்ட நபராலேயே மேற்கொள்ளப்படுகின்றது.
3. யோகம் என்பது யோக வழியில் செல்வதனைக் குறிப்பதுடன் சிவனை உளப்பூர்வமாக வழிபடும் அவனின் சூக்கும வடிவில் வழிபடுவதனைக் குறிப்பிடுகிறது.
4. ஞானம் என்பது ஞானமார்க்கத்தைக் குறிப்பிடுவதுடன், இறைவனைப் பற்றுக் கோடற்ற கேவல நிலையிலும் அவ்வாறு இல்லாமலும் உணர்ந்து கொள்ளுதல் என்ற செயற்பாட்டை முன்னிலைப்படுத்துவதாகவும் உள்ளது.

மேலும் அர்ச்சகருக்குப் பக்தரால் வழங்கப்படும் தேங்காய், வெற்றிலை பழங்கள் என்பவற்றில் அரைவாசிப் பகுதி அர்சகரால் எடுக்கப்படுவதுடன் மற்றைய மீதி பக்தருக்குக் கொடுக்கப்படும். இவ்வாறு பக்தரால் பெற்றுக் கொள்ளப்படும் மீதிப் பொருளானது புனிதத் தன்மைவாய்ந்ததாகவும் அது மாசுபடுத்தப்பட அனுமதிக்க இயலாத நிலையும் வழக்கத்திலுள்ளது. மேலும் திரு விழா நாட்கள், முக்கியமான பூசைகள் போன்ற விசேட நாட்களில் தட்சணை யாகக் கொடுக்கப்படும் பணமானது பூசகராலும், ஆலய நிர்வாகத்தாலும் பகிரப்படும் கிராமமட்டத்தில் உள்ள கோவில் பூசகர்கள்பெறும் இன்னொரு முக்கியத்துவம் என்பது, வீட்டு நிகழ்வுகளில் புரோகிதம் செய்வதற்கு அழைக்கப்படுவதாகும். அதாவது வீடுகளில் நடைபெறும் திருமணம், சிரார்த்த தினம் மற்றும் துடக்குக்கழிப்பது, சாந்திசெய்வதுபோன்ற சந்தர்ப்பங்களில் புரோகிதத்திற்காக குருக்கள் அழைக்கப்படுகின்றார். மரணக் கிரியைகள் ஆலயப் பூசகரால் நிகழ்த்தப்படமாட்டாது. மேலும் வீட்டில் நடக்கும் சுபகாரியங் களிற்குரிய நாட்களைத் தீர்மானிப் பதற்கும் இவர் அழைக்கப்படுகிறார். இவ்வாறான எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் இவருக்கும் பணம் மற்றும் பொருளாகக் கொடுப்பனவுகள் வழங்கப்படும். இக் குருக்கள் மனத்துக்கினிய வராகவும் நலிவுற்றவராகவும் இருக்கும்பட்சத்தில் இவருக்குரிய வருமானம் உண்மையில் அதிகமானதாக இருக்கும்.

அண்மைக்காலங்களில் கிராமமட்டங்களில் கைது செய்யப்படும் இளைஞர்கள் பூசகரால்அளிக்கப்படும் உத்தரவாதத்தால் விடுவிக்கவும் பட்டுள்ளதுடன் சில கிராமங்களில் இதற்காகக் கடும் பிரயத்தனம் எடுத்ததையும் நாம் காணலாம். கிறிஸ்தவமதகுருமார் போன்று இக்கிராம மட்ட பூசகர்கள் இவ்வாறான சமூக வகிபாகங்களிற்குப் பழக்கப்பட்டவர்களில்லை என்பதையும் குறிப்பிடவேண்டும். இவ்வாறான இயலாத நிலைகளில் இராணுவமுகாமுக்குச் செல்லக் கூடியதான பயனுள்ள செயற்பாடுகளைச்செய்ய முன்வந்ததனையும் நாம் காணமுடியும். பொதுவாகக் கூறுவதெனின் இவ்வாறான பணிகளைச்செய்யும் படி எந்த ஒரு குருக்களும் அந்தப் பிரதேசத்தினரால் எதிர்பார்க்கப்படுவதில்லை. இவர் தனது செயற்பாடுகளில் ஏதோ ஒருவகையில் மறு வாழ்வுக்குரிய கருமங்களில் ஈடுபடுவதற்கே எதிர்பார்க்கப்படுகிறார். அதாவது ஆளுமைப் பண்பினை வைத்துக் கூறுவதெனில் அவர் 'ஒரு பொலிந்தமனிதன்' எனப் பார்க்கப்படுகின்றார். இங்கு அவரின் ஆளுமை, திருமண வாழ்வு, மனிதன் மற்றும் அவன் தொடர்பாக அவருக்கு இருக்கக் கூடிய அறிவு, மனித நிர்வாகத்தில் அவருடைய இயலுமை என்பவற்றுக்கும் மேலாக சாஸ்திரத்தில் அவருக்கிருக்கும் அறிவு என்பன கருத்திற்கொள்ளப்படுகின்றது.

சிலவேளைகளில் கோவில் விடயங்களில் நிர்வாகமும், பூசகரும் நேரே பார்த்துப்பேசி ஒரு தீர்மானத்திற்கு வரமுடியாத முரண்பாடான நிலையிற் காணப்படலாம். இவ்வாறான சந்தர்ப்பங்களில் பூசகர் தொடர்பாகக் குறிப்பிட்ட அச்சமுதாயம் எடுக்கும் தீர்மானம் மிகமுக்கியமானதாக இருக்கும். அதாவது இப்பூசகர் சமுதாயத்தில் மதிக்கப்படும் ஒரு நபராக இருப்பின் இவருக்கு எதிராக நடவடிக்கை எடுப்பதற்கு ஆலய நிர்வாகம் சிக்கலை எதிர்நோக்கும் நிலையும் உள்ளது.

சில பரபரப்பான ஆலயங்களிற் பிரதமகுரு உதவியாளர்களை வைத்திருக்க அனுமதிக்கப்படுவதுடன் இவ் உதவியாளர்களைக் குறிப்பிட்ட அர்ச்சகரோ அல்லது ஆலய நிர்வாகமோ பணியிலமர்த்தவும் முடியும். கோயிலுக்குரிய வருமானம் அதன் அசையாச் சொத்துக்களில் இருந்தும் பக்தர்களிடம் இருந்தும் பெறும் நன்கொடைகள் மூலமும், அன்னதானம் அல்லது வேறு செயற்பாடுகளுக்காகப் பக்தர்களால் வழங்கப்படும் கொடுப்பனவுகளி லிருந்தும் பெறப்படுகிறது. இவ்வாறாகப் பெறப்படும் வருமானத்தில் ஒரு பகுதி ஆலய நாளாந்த நடவடிக்கைகளிற்காக ஒதுக்கப்படுகின்றது.

கோயில்களுக்கு நிலத்தை நன்கொடையாகக் கொடுக்கும் ஒருபலமான மரபும் காணப்படுகின்றது. இது ஆலயத்தை நிறுவியவர்களால் அல்லது தீவிரபக்தர்களால் மேற்கொள்ளப்படுவதனையும் அவதானிக்க முடியும். சில வேளைகளில் வசதிபடைத்த பிள்ளைகள் இல்லாத வயோதிபர்கள் தம்முடைய சொத்துக்களை கைமாற்றம் செய்யத் தகுந்த உறவினர் இல்லாதபோது கோயிலின் பெயருக்கு அதனை எழுதிவிடுவதுண்டு.

தேசவழமைச் சட்டத்தின்படி (யாழ்ப்பாணத் தமிழரிடையே சொத்துக் களின் நடவடிக்கை தொடர்பாகக் கையாள்வதற்கு 1707 இல் ஒல்லாந்தர்களால் மலபார் சட்டங்களும் வழமைகளும் எனும் தலைப்பின்கீழ் உருவாக்கப்பட்ட தாகும்). எல்லாச் சொத்துக்களையும் தானமாகக் கொடுத்துவிடமுடியாது. தேடிய தேட்டம் என்பவையே ஒருவர் தானமாகக் கொடுக்கமுடியும் (தேடிய தேட்டம் என்பது கணவன் திருமணத்திற்குப் பின்னர் தான் உழைத்துத் தேடிக்கொண்டது அல்லது மனைவி அவ்வாறான சொத்தில் இருந்து பெற்றுக்கொள்ளும் சேர்மதி). தேடிய தேட்டத்திலும் கூட முழுச் சொத்தையும் கணவன் இவ்வாறு செய்ய முடியாது. இதிலும் அரைவாசி மனைவிக்குரியதாகும். மேலும் பெற்றோரிடம் இருந்து பாரம்பரிமாக வந்த சொத்தும் ஒருவரது தனிப்பட்ட விருப்பத்திற்கு ஏற்ப

கையாளப்பட முடியாத தொன்றாகும். பிள்ளைகள் இல்லாத வயோதிப பெண்களும் தமதுசொத்துக்களைக் கோயிலுக்குக் கொடுத்த வரலாறுகளும் காணப்படுகின்றன.

கோயிலை நாளாந்தம் நடத்துவதற்குரிய செலவுக்கான தொகை இவ்வாறான சொத்துக்களில் இருந்தும், உண்டியலில் மக்கள் போடும் பணத்தில் இருந்தும் பெற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது. சில பெரிய கோவில்களில் அர்ச்சனைக்காகச் சீட்டுக்கள் விற்கும் மரபும் காணப்படுகின்றன. இச் சீட்டுக்கள் அச்சிடப்பட்டிருப்பதுடன் அதற்குரிய பெறுமதியும் அதிற் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும். பக்தரின் சார்பில் பிராமணர் செய்யும் பூசையின் வகையானது இச்சீட்டிற் குறிப்பிட்டுள்ள பெறுமதியைப் பொறுத்துள்ளது. விரிவான பூசைக்குப் பெரியளவிலான தொகை செலுத்தப்பட வேண்டியுள்ளது. சாதாரண பூசைக்குரிய கட்டணம் இரண்டு ரூபாயாக இருப்பதுடன், இம் முறையானது கிராம மட்டக் கோவில்களில் பின்பற்றப்படுவதில்லை. கோவில் நிர்வாக சபை அல்லது மணியகாரரின் நிர்வாகத்திறன் என்பது வருமானம் குறைந்த வளமற்ற நாட்களில் கோவில் நடவடிக்கையைக் கொண்டு செல்வதனை அடிப்படையாக வைத்து மதிப்பிடப்படுகிறது. தெய்வத்திற்குரிய அத்தியாவசியமான செயற்பாடுகளைக் கைவிடாது கவனிக்கும்படி மக்களால் இவர்கள் எதிர்பார்க்கப்படுகின்றனர். மேலும் பெருமளவு மனித ஊதியம் தேவைப்படும். கோயிற்பணிகள் சிரமதானத்தி னடிப்படையில் (பணமில்லாது உழைப்பைத் தானமாகக் கொடுத்தல்) மேற்கொள்ளப்படுகின்றன.

சாதாரண நாட்களிற் கோயிற் பணியாளர்களிற் பூசை செய்யும் பூசகர் மற்றும் தெய்வத்திற்கு வேண்டிய பிரசாதத்தைத் தயார் செய்யும் உதவியாளர் களுடன் பிறவேலைகளைக் கவனிப்பதற்கு வேறு ஒரு உதவியாளும் காணப்படுவர். ஆனால் நடைமுறையில் இவ்வாறு பிறபணிகளை உதவியாளை நியமிப்பது மிகவும் அரிதாகும். பூசையின்போது வாத்தியக் கருவிகளை இணைப்பது பாரம்பரிமாகத் தொன்றுதொட்டு வருமொரு வழமையாகும். சாதாரண கோவில்களில் இசை என்பது சங்கு மற்றும் முரசு என்பதுடன் மட்டுப்படுத்தப்பட்டிருக்கும். அத்துடன் தவில், நாதஸ்வரம் போன்றவற்றில் தொழில்முறையிற் பயிற்சி பெற்றவர்களும் பூசையின்போது இசை வழங்குவர். உண்மையில் இவர்கள் மேளகாரச் ('நட்டுவர்') சாதி என்ற தனிப்பட்ட சாதியினராக உள்ளனர். மிகவும் முக்கிமான கோவில்கள் தமது கோயில்களிற் கென பிரத்தியேகமாக மேளகாரக் குடும்பங்களைப் பராமரித்து வருவதனையும்

காணலாம். சாதாரண கோவில்களில் இவ்வாறு நாதஸ்வர, சுவிஸ் வாத்தியக் கலைஞர்கள் இருப்பதில்லை. தொழில் முறையிற் சிறப்புப்பெற்ற மேளகாரரின் சேவைகள் வருடாந்தத் திருவிழாக்களின் போதும், வேறு சில விசேட தருணங் களின் போதும் பெற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது.

கோயில் நிர்வாகத்தின் திறமையானது, அப்பிரதேச மக்களை எவ்வாறு வருடாந்தத் திருவிழாக்களில் ஈடுபாட்டுடன் பங்குகொள்ள வைப்பதற்காகச் செயற்படுகிறது என்பதில் தங்கியுள்ளது.

கோயிலில் நடைபெறும் எந்த ஒரு விழாவும் திருவிழா எனக் குறிப்பிடப்பட முடியும். எனினும் வருடாந்தத் திருவிழாவே இங்கு முக்கியம் பெறுகிறது. இவ்வருடாந்தத் திருவிழாவானது 10 தொடக்கம் 15 நாட்களிற்கு நடாத்தப் படுகின்றது. நல்லூர் போன்ற கோவில்களில் அதிகமான நாட்கள் திருவிழாக்கள் நடாத்தப்படினும் கிராமமட்டக் கோவில்களில் 10 – 15 நாட்கள் திருவிழா நடைபெறுவதே வழமையான நிகழ்வாகவுள்ளது. ஒரு கிராமத்தினை அதிகாரச் சமநிலை என்பது அங்கு நடைபெறும் கோவில் திருவிழாக்களை வைத்து அறிந்துகொள்ளமுடியும். குடும்பம் அல்லது குழு ஒன்றின் சமூகத் தரநிலை என்பதனை அவர்கள் நடாத்தும் திருவிழாக்களில் இருந்து அறிந்துகொள்ள முடியும். எல்லாத் திருவிழாக்களும் முக்கியமானதாக இருப்பினும் கொடியேற்றம், தேர், தீர்த்தம் மற்றும் இறுதிநாட் திருவிழா என்பன மிகவும் முதன்மை பெறுவனவாக உள்ளன.

கிராமங்களுக்குட் சில திருவிழாக்கள் குடும்பங்களால் நடாத்தப்படுகின்றன. குறிப்பிட்ட சில குடும்பங்களின் பொருளாதார வசதிநிலை காரணமாக இவ்வாறு திருவிழாக்கள் அவர்களுக்கு வழங்கப்படுகின்றன. சில வேளைகளிற் குறிப்பிட்ட குடும்பத்தின் அதிருஷ்டம் மாற்றமடையும்போது திருவிழாக்களைச் செய்வது கடினமானதாகவும் இருக்கும். எனினும் தமது திருவிழாவை வேறொருவருக்கு விட்டுக்கொடுத்தல் என்பது அவர்களுக்குக் கௌரவக் குறைவாக இருக்கும். இந்நிலையிற் புதிய குடும்ப அங்கத்தவர் அதாவது திருமண உறவினூடாக அந்தக் குடும்பத்தினுள் புகுந்தவர் திருவிழாவினைப் பொறுப்பேற்றுச் செய்து தமது செல்வாக்கை நிலை நிறுத்துவர். இத் திருவிழாக்கள் மூதாதையர் (தந்தை) வழியாகக் கைமாறிக்கொண்டு செல்வதற்கு எதிர்பார்க்கப்படுகிறது. எனவே இவ்வாறு தனது மனைவியூடாக இத்திருவிழாவை ஒருவர் பொறுப்பெடுத்தல் என்பது வழமைக்கு மாறானதொன்றாகவே இருக்கும். ஆனால் அவ்வாறு

வழமைக்கு மாறாகக் கையேற்ற சம்பவங்களும் நடைமுறையில் இருந்தாலும், அது அவர்களின் குடும்பத்தினுள்ளேயே கைமாறுவதினையும் காணலாம்.

சில திருவிழாக்கள் சிறுகுழுவான பகுதி அல்லது பெரும் குழுவான சாதி என்ற அடிப்படையிலும் கருதப்படுவதனையும் கண்டுகொள்ளமுடியும். முழுமையாக வேளாளச் சாதியினரின் ஆதிக்கத்திற்குக் கீழிருக்கும் கோவில் களிற் கோவியர் ஒரு பகுதியாகவும், கரையார் இன்னொரு சாதியாகவும் இருப்பர். இவ்வாறான சாதிக் குழுக்கள் தமது திருவிழா ஒழுங்குகளைச் செய்வதற்குத் தனியான ஏற்பாடுகளை மேற்கொள்வர். வழமையாகக் கோவிற் செயற்பாடுகளிற் சாதிப் பிரிப்பு என்பது அக்கிராமத்திலுள்ள சாதிகள் பெரும் பகுதியாகப் பிரிக்கப்படுவதுடன், அதில் ஒரு செல்வாக்குள்ள நபர் தெரிவு செய்யப்பட்டுக் குறிப்பிட்ட முழுச் சாதிக்கும் கூட்டத்தில் தீர்மானிக்கப்பட்டு ஒதுக்கப்பட்ட தொகையைச் சேகரிப்பதற்கு நியமிக்கப்படுவார்.

இவ்வாறான செல்வாக்குள்ள ஒன்று அல்லது இரண்டு பேரைக் கோயில் நிர்வாக நடவடிக்கைகளை ஒருங்கிணைக்க ஒருங்கிணைப்பாளர்களாக நியமிப்பர். சாதாரண சூழ்நிலையில் அன்றைய நாளின் சடங்குச் செயற் பாடுகளிற்குத் தலைமைதாங்குவதற்கு இவ் ஒருங்கிணைப்பாளர் முன்வருவ துடன், அவருக்கு அன்று தர்ப்பைபோடும் நிகழ்வும் நடைபெறும். திருவிழாவில் இவ்வாறு தர்ப்பைபோடுபவர் அன்றைய நாள் முழுவதும் முக்கியமான நபராகக் கருதப்படுவார்.

மேற்கூறப்பட்ட சாதிகளுக்குக் கோயிலினுள் செல்வதோ அன்றிச் சமயக்கிரியைகளைச் செய்வதோ ஒரு பிரச்சினையான விடயமல்ல. ஆனால் மிகமுக்கியமான விடயம் என்பது கோயிலுக்குட் செல்லமுடியாத சாதிகளிற்கும் திருவிழாக்கள் வழங்கப்பட்டதென்பதாகும். நளவர், பள்ளர், அம்பட்டர் முதலானோருக்கும் இவ்வாறு திருவிழாக்கள் வழங்கப்பட்டதையும் நாம் அவதானிக்கமுடியும். இவ்வாறான சந்தர்ப்பங்களிற் கோவில் நிர்வாக சபை உறுப்பினர் ஒருவரோ அல்லது மணியகாரர் நியமிக்கும் ஒருவரோ சமயக் கிரியைகளிற்கு அச் சாதிகளின் சார்பில் தலைமை தாங்குவார். வண்ணார் சாதியினரும் தாழ்ந்த சாதிகளாகக் கொள்ளப்படினும் கோவிலுக்குள் நுழை வதற்கு அனுமதிக்கப்பட்டிருந்ததுடன் அவர்களுக்கும் திருவிழாக்கள் ஒதுக்கப் பட்டதனையும் அவதானிக்கலாம். அதாவது முழுக் கிராமமும் வருடாந்தத் திருவிழாவின்போது பிரதிநிதித்துவப்படுத்தப்படுவதனைக் காணலாம்.

ஆனால் சமூகம் மாற்றமடைகிறது. குடும்பங்களும், குழுக்களும் தாழ்கின்றன. மேலெழும்புகின்றன. ஒரு காலத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஒழுங்குகள் எப்போதும் பின்பற்றப்பட முடியாததாக உள்ளது. கடந்த தசாப்த காலத்திற் கீழ்நிலைப்படுத்தப்பட்டிருந்த குடும்பங்கள் இப்போது மத்திய கிழக்கு நாடுகளிற் கிடைக்கும் வேலை வாய்ப்பு அல்லது வியாபார நடவடிக்கைகளில் வெற்றி பெறுதல் அல்லது பொதுத் தனியார் துறைகளில் நல்ல வேலையைப் பெறுதல் என்பதன் காரணமாகப் பொருளாதாரத்தில் மேன்னிலை பெற்றுள்ளனர். இவ்வாறான குடும்பங்கள் தாம் புதிதாகப் பெற்றுக்கொண்ட சமூக நிலையை நிலைநிறுத்துவதில் அக்கறையாக உள்ளன. இவ்வாறன சமூக அந்தஸ்தைக் காட்டுவதற்குக் கோயில்கள் ஒரு தளமாக உள்ளன. இவ்வாறான சந்தர்ப்பங் களில் வருடாந்தக் கோவில் நிகழ்வுகள் தவிர்ந்த ஏனைய சமயக் கடமைகளில் தமது அடையாளத்தை நிலைநிறுத்திக் கொள்வதற்கான முயற்சிகளை எடுக்கின்றனர். இவ்வாறான நிகழ்வுகளிற் கந்த சஷ்டி, மற்றும் நவராத்திரி விரதங்கள் என்பவற்றைக் குறிப்பிடலாம். இவ்வாறான விரதங்களும் கோவிற் செயற்பாடுகளிற் புதுக் கவனத்தைப் பெற்றுள்ளன.

வருடாந்தத் திருவிழாக் கொண்டாட்டங்கள் முக்கியமானவையாகவும், குடும்பங்கள் அல்லது குழுக்கள் தமது சமூக அந்தஸ்தினைக் காட்டுவதற்கு இவற்றைப் பெருமெடுப்பிற் செய்வதனையும் அவதானிக்கலாம். பாரம்பரியமாக வசதிபடைத்த குடும்பங்கள் திருவிழாக்களில் அதிகம் செலவிட விரும்பாதபோது குழுக்கள் இவ் வருடாந்தத் திருவிழாக்களைப் பெருமெடுப்பில் விமரிசையாகக் கொண்டாடுவதனையும் அவதானிக்கலாம். இக்குழுக்கள் சுவாமியின் உருவச் சிலையை அலங்கரிக்கும் சாத்துப்படிக்கு அதிகமாகச் செலவு செய்வதுடன், சப்பறம், தண்டிகை போன்றவற்றிற்கும் பெருமளவு பணத்தைச் செலவிடுகின்றன. இத்துடன் கிடைக்கக்கூடிய செலவதிகமாகும். இசைக்குழுக்களின் நிகழ்ச்சிக்கும் ஏற்பாடு செய்வதுடன் தண்டிகை, வாணவேடிக்கை என்பவற்றுக்கும் அதிகம் செலவிடுகின்றனர்.

திருவிழாக்களின் வெவ்வேறு நாட்களைப் பொறுப்பெடுப்பவர்கள் 'உபயகாரர்' எனப்படுவதுடன் அவர்களால் ஆடம்பரமாகச் செய்யப்பட்ட திருவிழாக்கள் எப்போதும் ஆடம்பரமான மனப்பாங்குடனேயே எதிர்நோக்கப்படுகின்றன. எப்போதும் வெவ்வேறுபட்ட உபயகாரரிடையே திருவிழாக்கள் செய்வது தொடர்பாக எப்போதும் போட்டி நிலவுகின்றது. இங்கு நிச்சயம் குறிப்பிடப்பட வேண்டிய விடயம் என்பது வேளாளரல்லாதவரிடையேதான் இவ்வாறான ஆடம்பர

மனப்பாங்கு நிலவுகிறது என்பதாகும். மேலும் தாழ்ந்த சாதியினரே தமது முழு உழைப்பையும் வருடாந்தத் திருவிழாவை நடாத்துவதற்காகச் செலவிடும் போக்கும் அதிகளவில் நடைபெறுவதனையும் காணமுடிகிறது.

பெரும்பாலான கோவில்களில் இப்போது நாட்காட்டி மற்றும் கையேடுகள் வெளியிடுவதோடு, வருடாந்தம் எந்தத் திருவிழாவுக்கு யார் உபயம் செய்கின்றார்கள் என்பதையும் அச்சிட்டுக் கொடுத்து விடுவதனையும் காணலாம். இதில் மறக்கக்கூடாத விடயம் என்பது, கோவிலானது சமுதாயத்தின் சமயக் கலைகளின் மையமாக இருந்துள்ளது என்பதாகும். இதன் கருத்தென்பது எல்லாக் கிராமியக் கலைமரபுகளும் இங்கு இடம்பிடித்தன என்பதல்ல, சிலகலைகளுக்கு அவ்வாறு இடம் வழங்கப்பட்டதுடன், சில கலைகளுக்கு அவ்வாறு இடம் வழங்கப்படவில்லை என்பதனையும் இங்கே கவனத்திற் கொள்ளமுடியும்.

ஆலய நுழைவு இயக்கம்

கிராமிய ஆலயங்கள் அந்தஸ்தின் குறியீடுகளாக வருகின்றபோது ஆதிக்கம் செய்கின்ற சாதிகள், மற்றையவரைச் சூத்திரர் என்ற இயல்புகளுடன் ஒதுக்கிவிட ஆலயப் பிரவேச இயக்கம் என்பது யாழ்ப்பாணத்தில் நிலவுவது ஒன்றும் ஆச்சரியத்துக்குரியதொன்றல்ல. எல்லாச் சமய நன்மைகளும் ஆகக்குறைந்தது பெயரளவிலேனும், சட்டங்களாலும், அரசாங்கத்தின் பிரதிநிதிகளாலும் உறுதிப் படுத்தப்பட்ட போதிலும், ஆலயத்திற்குட் பிரவேசிப்பதற்கான தடை என்பது சமூக ஏறுநிலை வரிசையில் தாழ்ந்த படிநிலையில் உள்ளவர்களுக்கு ஒரு சமூகச் சங்கடமாகவே தொடர்ச்சியாக இருந்து வந்துள்ளது. இவர்களால் இந்தப் பிரச்சனைகளைக் கல்வியில் முன்னேற்றமடைந்த பின்னர் வெற்றி கொள்ளக் கூடியதாகவிருந்தது. இங்கு சுட்டிக்காட்டப்பட வேண்டிய விடயம் என்பது அடிமட்ட அரச ஊழியர்களாற் சமூக நிர்வாகத்தினர் மேற்கொள்ளும் (அரசின் நிர்வாகச் செயற்பாடுகள்) வேளையிலும்கூட யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தின் சமூகப் படிநிலையைக் குழப்பாத வகையிலேயே தமது செயற்பாடுகளைக்கொண்டு சென்றனர். உதாரணமாக கிராம அதிகாரிகள் (விதானைமார்), உடையார் (DRV) மற்றும் பொலிஸில் உள்ளவர்களுங்கூட இதற்கு விதிவிலக்காக இருந்ததில்லை. இவர்கள் தமது நிர்வாகச் செயற்பாடுகளை மேற்கொள்ளும்போது சாதியை ஒருகருவியாகக் கையாண்டனர். யாழ்ப்பாணத்தில் தாழ்ந்த சாதிக்கெனத் தனிப்பாடசாலைகள் நிறுவப்பட்டன. இங்கு காணப்படுகின்ற பழிபாவத்திற்கும் கூட அஞ்சாத செயல் என்பது இவ்வாறான பாடசாலைகளில் ஆரம்பக் கல்வியை

முடித்தவர்களுக்கு, உயர் சாதிகளின் பாடசாலைகளிற் கல்வியைத் தொடர வாய்ப் பளிக்கப்படவில்லை என்பதாகும். குறிப்பாகச் சமயங்கள்சார்பாக நடாத்தப்பட்ட ஆங்கிலப் பாடசாலைகளில் இவ்வாறு தாழ்ந்த சாதிப் பிள்ளைகளிற்கான அனுமதி மறுக்கப்பட்டதையும் காணக்கூடியதாக உள்ளது. ஆகவே தாழ்ந்த சாதியைச் சேர்ந்த ஒரு மாணவன் உயர்நிலைக் கல்வி கற்கவேண்டிய தேவை ஏற்படும்போது கிராமத்திற்கு வெளியிற் சென்று கற்கவேண்டிய நிலை ஏற்பட்டது. கிராமத்திற்கு வெளியே நகரப்பாடசாலைகளில் ஆங்கில மொழிமூலக் கல்வியைப் பெறுவதற்கான வாய்ப்புக்கள் கிறிஸ்தவப் பாடசாலைகளிற் பெற்றுக்கொள்வ தற்கு வாய்ப்புக்கள் காணப்பட்டன. அதாவது கிராமத்தினுள் சாதிப்பாகுபாடு அவ்வளவு மோசமாக இருந்ததனை இது குறிப்பிட்டுக் காட்டுகிறது. ஆகவே ஆலயப் பிரவேச இயக்கம் என்பது இவ்வாறான சமூக ஏற்றத்தாழ்வுகளைச் சரிசெய்வதற்கான நடவடிக்கைகளின் வெளிப்பாடு எனக் கொள்ளமுடியும். ஆலய நுழைவு இயக்கத்திற்கான தலைமையை இடதுசாரிகளால் வழங்கப்பட்டதுடன், காந்தீயச் சிந்தனைகளும் இந்தியச் சுதந்திர இயக்கத்தைக் கொண்டு நடாத்திய சமூக சீர்திருத்தவாதிகளின் தாக்கமும் இங்கு காணப்பட்டது.

இங்கு நாம் ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டிய விடயம் என்பது, ஆலயப்பிரவேச இயக்கம் என்பது வெற்றிகரமானதொன்றல்ல என்பதாகும். ஆனால் உயர் சாதியினருக்குச் சமூகத்திலுள்ள அனைவரும் அனைத்து உரிமைகளும் கொண்டுள்ளனர் என்கின்றதை எடுத்துக்காட்டும் சமூக விருப்பத்தைக் குறியீட்டு ரீதியாக இப்போராட்டம் விட்டுச் சென்றுள்ளதை இங்கு குறிப்பிட வேண்டும்.

கோவிற் பிரவேசம் இடம்பெற்ற இடங்களிற்கூடக் கிராமங்களின் அதிகாரச் சமநிலையில் தொடர்ச்சியானதோர் மாற்றம் இடம்பெறவில்லை. ஆலயத்தில் நுழைய அனுமதி வழங்கப்பட்டும்கூட கோவில் நடவடிக்கைகளில் அவர்களுக்கு இடம் கொடுக்கப்படவில்லை. இங்கு குறிப்பிடப்படவேண்டிய விடயம் என்ன வெனில் ஆலயப்பிரவேசச் சூழலில் ஒதுக்கப்பட்ட மக்களின் செயற்றிறனுள்ள பங்கேற்பானது, கோவில் நடவடிக்கைகளில் தேவையானதொன்றாக இருந் துள்ளது. எனினும் நடைமுறையில் இது நடைபெறவில்லை.

ஆலயப்பிரவேசத்திற்கான தேவை என்பது, தனியே வழிபடுதல் என்பதாகத் தான் இருந்ததேயொழிய, அவ்வாறான சந்தர்ப்பம் கிடைத்தபின்பு சமூக ரீதியாக அது செயற்றிறன்மிக்க தொன்றாக இருக்கவில்லை என்பதை ஒப்புக்கொண்டே

யாக வேண்டும். இதற்காகப் போராடிய குழுக்கள் வெறுமனே சடங்கு ரீதியாகக் கோயிலினுள் அனுமதிக்கப்பட்டன. இவ்வாறு ஒருநாள் பகட்டு ஆரவாரத்திற் காகச் செய்யப்படும் செயற்பாடு என்பது ஏற்கனவேயுள்ள சமூக உறவில் மாற்றமொன்றை ஏற்படுத்த உதவவில்லை. 1971 இல் வடமராட்சியிற் புகழ்பெற்ற ஆலயம் ஒன்றினுள் பிரவேசம் முடிந்த சூழலில் அதன் தனாதிகாரியோடு உரையாடும் வாய்ப்பு எனக்குக் கிட்டியது. அப்போது நான் அவரைப்பார்த்து "ஆலயப் பிரவேசத்தின்பின் என்ன செய்வதாக உங்கள் நிர்வாகக் குழு முடிவுசெய்துள்ளது" என்று கேட்டேன். அதற்கு அவர் "என்ன செய்யவேண்டி யிருக்குமோ அதைச் செய்தாகிவிட்டது. அத்துடன் விடயம் முடிந்துவிட்டது" எனப் பதிலளித்தார்.

சம்பிரதாய பூர்வமான ஆலயப்பிரவேசமானது எல்லப்பிரதேச மட்டத்திலும், பிராந்திய மட்டத்திலும் செய்யப்பட்டிருந்தாலும், மாவிட்டபுரம் போன்ற ஆலயங்கள் தொடர்பாகச் சில பிரச்சனைகளுக்கும் வழி வகுத்திருந்தது. இது தொடர்பாக மாவிட்டபுரத்தில் நடந்த சம்பவம் சுவாரஸ்யம் மிகுந்ததொன்றாகும். இவ் ஆலயம் மிகக் குறைந்த பிராமணர்களின் உரிமைக்குரிய ஆலயமாகும். இதில் முக்கிய மான விடயமென்பது, இவ் ஆலயத்தினுள் இடம்பெறவிருந்த பிரவேசத்தைத் தடுத்து நிறுத்தியவர்கள் கோவியர் எனும் இடைநிலைச் சாதி ஆகும்.

மேலும் இவ்வாறு கோயிலினுள் நுழைய வேண்டும் என முயன்றவர்களில் அநேகர் வேறு கிராமங்களைச் சேர்ந்தவர்களாகும். இது சண்முகதாஸன் தலைமை தாங்கிய கம்யூனிசக் கட்சியின் அரசியற் செயற்பாட்டின் ஒரு பகுதியாக அமைந்ததுடன், (பெய்ஜிங் பிரிவு கம்யூனிச வாதம்) கட்சியாற் கண்டிக்கப்பட்டது. இதற்குத் தலைமை தாங்கியவர் எம்.சி.சுப்பிரமணியம் எனும் தாழ்த்தப்பட்ட இனத்தைச சார்ந்த ஒருவரே. எனவே இவ்வாறான முரண்பாட்டிற்கு மாவிட்டபுரம் ஒரு குறியீடாக அமைந்தது.

முன்னணி வகித்த ஏனைய பிரதேச மற்றும் பிராந்திய மட்டத்திலுள்ள வேளாளர்களால் நிர்வகிக்கப்பட்ட கோயில்களை, உரிமையாளர்கள் நிர்வகித்த வேளாளர்கள் தமது கோவில்கள் ஆலயப் பிரவேசம் எனும் அரசியற் சிக்கலுக்குள் இழுக்கப்படுவதை விரும்பவில்லை. அதாவது இவ்விடங்களிற் பெயரளவிலான மிகவும் சம்பிரதாய பூர்வமான ஆலயப் பிரவேசம் நடைபெற்றது. பெருமளவிற்குப் பெரிய ஆலயங்கள் இதனாற் பாதிக்கப்படவில்லை. பெரும்பாலான உயர் சாதியினர் இதனை ஒரு அரசியல் நடைமுறையாகப் பார்த்ததுடன் இப்பிரச்

சினையிலிருந்து சிங்களவர் அரசியல் இலாபம் அடைவதற்குரிய சந்தர்ப்பம் வழங்கப்படக்கூடாது எனக் கருதினர். இது சமசமாஜக் கட்சிக்கு ஒரு சங்கடமாக அமைந்ததுடன் அக்கட்சி இதைத் தவிர்க்க முனைந்தது.

ஆலயப்பிரவேச இயக்கத்திலிருந்து படித்த பாடம் என்பது, 'ஒருவனுக்கு சமனான பங்குபற்றும் வாய்ப்பு வேண்டுமெனின், அவனுக்கென்று சொந்தமாகக் கோயில் இருக்கவேண்டும்' என்பதாகும். இவ்வாறு விலத்தி வைக்கப்பட்ட சாதிகள் சரிசமமானவையாக இருப்பினும் தமது சொந்த ஆலயங்களை அமைத்துத் தமது சமூக அதிகாரங்களைப் பரீட்சித்துப் பார்க்கவும், இதன் மூலம் வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும், 20 ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலும் தோன்றிய அநேக இந்து ஆலயங்களின் வரலாற்றைப் பார்க்கின்ற போது அவற்றை உருவாக்கிய உரிமையாளர்கள் அல்லது நிர்வாகிகள் புதிதாகச் சமூகத்தில் அந்தஸ்துப்பெற்ற மக்களுடன் ஒரு நல்ல சமூக இணக்கப்பாட்டை விஸ்தரிக்கவில்லை. இவ்வாறு புதிய நிலையைப் பெற்றவர்கள் இறுதியிற் புதிய கோவில்களை உருவாக்கும் நிலைக்குச் சென்றனர். தீருவில் சிவசுப்பிரமணிய சுவாமி கோவில் என்பது அருளம்பல முதலியாரால் உருவாக்கப்பட்ட, அதன்மீது போற்றிக் கூறப்படும் இலக்கியங்களைக் கொண்ட கோவிலாகும். இவருக்கு சொஞ்சம் நிலங்கள் சொந்தமாக இருந்தமையால் உடுப்பிட்டியிற் பெயர்பெற்ற இன்னுமொரு குடும்பத்துடன் தொடர்பிருந்தது. சிதம்பராக் கல்லூரியை (வல்வெட்டித்துறை) நிறுவிய தயாள்பாகர் (Taiyalpahar) அமைப்பிற் சிறியதாக இருப்பினும் வல்வெட்டித்துறைச் சிவன் கோவில் உரிமையாளர்களுடன் இருந்த தகராறு காரணமாக ஒரு சிவன் கோவிலொன்றைக் கட்டினார். பெருமளவில் யாழ்ப்பாண மாவட்ட நீதிமன்றத்தில் நடாத்தப்பட்ட வழக்குகளும், உயர் நீதி மன்றத்தில் நடாத்தப்பட்ட வழக்குகளும், உயர் நிதிமன்றங்களுக்குக் கொடுக்கப் பட்ட மேன்முறையீடுகளையும் பார்க்கும்போது சமூக அதிகாரத்தைச் செயற் படுத்திப் பார்ப்பதற்குக் கிராமமட்டக் கோயில்கள் எவ்வளவு தூரம் முக்கியமாக இருந்துள்ளன என்பதை அறியமுடியும்.

அவர்களது சொந்தக் கோவில்களை உருவாக்குதல்

எனவே ஒதுக்கப்பட்ட சாதியினர், அதிலும் குறிப்பாக அவர்களுள் நல்ல கல்வியைப் பெற்றவர்கள் தமக்குரிய சொந்தக் கோயில்களை ஆரம்பித்து, அவர்களே அதனைக்கொண்டு நடாத்தினர். இவ்வாறு யாழ்ப்பாணத்திற் பலகோயில்களைக் காணமுடியும். இதற்கு உதாரணங்களாகக் கலிகை, துன்னாலை முருகையன் ஆலயம், அல்வாயிலுள்ள பூவற்கரையான் ஆலயம்

என்பவற்றைக் கூறலாம். இதில் முருகையன் ஆலயம் நளவராலும், பூவற்கரையான் ஆலயம் பள்ளர்களாலும் உருவாக்கப்பட்டதாகும். பொதுவாக உயர் சாதியினர் இக் கோயில்களுக்குச் செல்வதில்லை. இவ்வாறாக கோயில்களைப் பொறுத்தவரையிற் கோயிற் கிரியைகளை நடாத்துவதற்குரிய தகுதிபெற்ற பூசகர்களை நியமிப்பது பெரும் பிரச்சினையாக இருந்தது. தொடக்கத்திற் பூசகர்கள் அந்தக் குழுவில் இருந்தே வந்தனர். பின்னர் வடமராட்சியில் உள்ள சில ஆலயங்களுக்குப் பிராமணர்களிலுள்ள உபசாதியில் இருந்து பூசகர்களைப் பெறக் கூடியதாகவிருந்தது. இவ்வாறானவர்கள் துன்னாலையில் வசித்ததுடன், இவர்கள் பிராமணர்கள் வரிசையில் மிகவும் கீழ் நிலையில் இருந்ததுடன், உயர் சாதியினரின் கோவில்களிற் பூசை செய்யும் பிராமணர்கள் இவர்களுடன் எந்த உறவையும் வைத்திருக்கவுமில்லை. இதே போல வேறு கோயில்களைப் பொறுத்தவரை இக் கோயில்களிற் பணிபுரிந்த அர்ச்சகர்கள் அவ்வூரில் நடைபெற்ற திருமணச் சடங்கு மற்றும் சிரார்த்த தினங்களிற்கும் அழைக்கப்பட்டனர். இவ்வகையான கோயில்கள் எதிர்நோக்கிய இன்னொரு முக்கியமான பிரச்சினை நாதஸ்வர – தவில் வித்துவான்களைத் தமது கோவில் நிகழ்வுகளுக்கு அழைப்பதிற் சிக்கல் இருந்தமையேயாகும். இவ்வாறான பிரச்சனைகளைக் கையாள்வதற்கு ஒரு செயலியக்கம் காணப்பட் டாலும், இவ் இயக்கத்தின் செயற்பாடுகளிலும் நிறைய ஒழிவு மறைவுகள் இருந்தமையும், இதன் செயற்பாடுகள் மிகவும் வெற்றிகரமாக அமையவில்லை யென்பதையும் காணலாம்.

புதிதாகப் பொருளாதார வசதிகளைப் பெற்றுக்கொண்டவர்கள், தமது வழி பாட்டிடங்களைக் கிராமமட்டத்திலான முக்கியத்துவம் பெறுவதற்கு அமைத்தல் என்பது, அதிகம் பேசப்படுகின்ற சமூக – பண்பாட்டு விடயமாக உள்ளது. இவ்வாறானவர்கள் ஏற்கனவேயுள்ள கோயில்களுடன் தமது உறவைப் பேணிக் கொண்டதுடன், புதிதாக ஆலயங்களை அமைப்பதிலும் அக்கறை காட்டினர். நாங்கள் உண்மையிற் புதிதாக அமைக்கப்பட்ட கோவில்கள் பற்றி இங்கு பார்க்க மாட்டோம். ஏற்கனவேயுள்ள ஆகம மரபிற்குட்படாத கோவில்கள், ஆகம முறையை நோக்கிச் சென்றமையே இங்கு ஏற்பட்ட அபிவிருத்தியாகும். இங்கு தவிர்க்க முடியாதபடி ஏற்பட்ட ஒரு மேம்பட்ட மாற்றம் என்பது, ஆகமம் சாராத வணக்கமுறை என்பது ஆகமம் தழுவிய வணக்க முறைகள், கிரியைகள் என்பவற்றை நிகழ்த்தக் கூடிய வகையிற் கட்டட அமைப்புக்களை மாற்றி யமைத்தது ஆகும். அதிகமான தெய்வங்களையும், அவற்றை வழிபடக்கூடிய வாறான கட்டுமானங்களையும் உருவாக்குதல் மூலம், மேலும் விரிவான சடங்கா சாரங்கள் நடைபெறமுடியும் என்பதை இது குறித்தது. இவ்வாறான கட்டுமானப்

ணிகள் நிறைவுபெற்றபின், 'கும்பாபிஷேகம்' எனும் கிரியை நடைபெறுகிறது. கும்பாபிஷேகம் என்பது 'தெய்வீகத்தன்மை ஏற்றப்பட்ட நீரைக் கடவுள் சிலையின் மீது உரிய கிரியைகளுடன் ஊற்றுதல்' என்பதாகும். இவ்வாறாகப் பல கோவில்கள் இன்று யாழ்ப்பாணத்தில் நிலைபெற்றுள்ளன. இது ஸ்ரீநிவாஸ் வரையறுத்தது ால் உண்மையாகவே சமஸ்கிருதமயமாக்கத்தின் ஒரு படிமுறையாகும்.

இதுபோலக் கோயில்களைத் தரமுயர்த்தும் இன்னுமொரு செயற்பாடே ருடாந்தத் திருவிழாக்களை நிகழ்த்துதல் என்பதாகும். இதற்கு முன்னர் தனியே ருடாந்த சங்காபிஷேகமே இவற்றில் நடைபெற்றுக்கொண்டிருப்பதனையும் அவதானிக்கலாம். சங்காபிஷேகம் என்பது, சங்குகளில் நிரப்பப்பட்ட நீரை உரிய கிரியைகளுடன் தெய்வங்களின் உருவச் சிலைக்கு வார்த்தல் என்பதாகும். இச் டங்கானது குறிப்பிட்ட தெய்வத்தின் முழுமையான கடாட்சத்தைப் பெறுவதற்கு அதனை முழுமனதுடன் வழிபடுதல் என்பதாகும். இவ்வாறான கோவில்களின் கட்டட வேலைகள் பூர்த்தியடையாத சந்தர்ப்பத்திலும் அவை முக்கியமான கோவில்கள் என்ற எண்ணத்தை மக்களிடம் ஏற்படுத்துவதற்கு அவைகளின் பெயர்களைப் பஞ்சாங்கங்களில் இடம்பெறச் செய்தனர். இவ்வாறான நடைமுறைகள் சமஸ்கிருதமயமாக்கற் செயன்முறையின் குறிப்பிடக்கூடிய படிமுறைகளாகும்.

இவ்வாறு சமூகத்திற் குறைந்த மட்டத்திலிருந்த குழுக்கள் வணங்கிய தெய்வங்கள், சமஸ்கிருத மயமாக்கலிற்குட்பட்டபோது, இவ்வளவு நாளும் அவை கொண்டிருந்த தனித்துவமான அடையாளங்களை இழக்கத் தொடங்கியதுடன், அவை சமஸ்கிருதக் கடவுளர்களின் கூட்டத்திற் சேர்க்கப்பட்டதனையும் அவதானிக்கமுடியும். இதற்கு உதாரணமாக ராஜராஜேஸ்வரி அம்மனைக் கூறலாம். இப் பெயர் கண்ணகை அம்மன் என்பதற்குப் பதிலாகக் கொடுக்கப்பட்ட பெயராகும். மேலும், யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் இன்று ஆகக் குறைந்தது இரண்டு கோவில்களில் இவ்வாறாகத் தெய்வங்களைச் சமஸ்கிருத மயப்படுத்தும் செயன்முறை இன்னமும் நடைபெற்றுக்கொண்டிருக்கிறது. இதில் ஒன்று புங்குடுதீவு கிழக்குக் கண்ணகையம்மன் ஆலயம்; மற்றதொன்று புத்தூர் கிழக்கிலுள்ளது. சில ஆலயங்களில் இவ்வாறான மாற்றம் ஏற்கனவே இடம்பெற்றதையும் காணக்கூடியதாகவுள்ளது. உதாரணமாக, யாழ். பல்கலைக்கழகத்திற்கு அண்மையிலுள்ள நாச்சிமார் அம்மன் எனும் பெயருடைய கோவில், ஏற்கனவே ஸ்ரீகாமாட்சி அம்மன் என மாற்றம் பெற்றுள்ளது. இவ்வாறான நிலைமாற்றங்களானவை குறிப்பிட்ட சமுதாயத்தின் மேன்நோக்கிய சமூக அசைவை, சிறப்பாகப் பிரதிபலித்துக் காட்டுகிறது.

இவ்வாறான ஆலயங்களிற்கு இருந்த சமூக முக்கியத்துவம் காரணமாக, இவ்வாலயங்களின் சடங்குகளின்மீது ஊடகங்களின் ஆர்வமும் குவிந்திருந் தனையும் அவதானிக்கலாம். கடந்த இரண்டு அல்லது மூன்று தசாப்த காலங்க ளாக இவ்வாறானதோர் ஊடக ஆர்வத்தினை நாம் பிராந்திய மற்றும் பிரதேச மட்டங்களிலுள்ள கோயில்களிற் காண்கிறோம். தமிழ்தினசரிகள் இக்கோயில் களின் தேர்த்திருவிழாவின்போது சிறப்பு மலரொன்றைத் தாங்கி வருவதுடன், இவ்வாறான ஆலயங்களிலிருந்து அரச கட்டுப்பாட்டிலுள்ள வானொலிகள், தேர் மற்றும் தீர்த்தம் போன்ற நிகழ்வுகளின்போது நேரடி ஒலிபரப்பைச் செய்வதனையும் காணக்கூடியதாகவுள்ளது. இச் செயன்முறையானது, நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோவிலுடன் ஆரம்பித்து இன்று திருக்கேதீஸ்வரம், திருக்கோணேஸ்வரம், மட்டு. மாமாங்கப் பிள்ளையார் ஆலயம் மற்றும் வேறு பிராந்திய / பிரதேச மட்டக் கோவில்களுக்கும் விரிவுபடுத்தப்பட்டதையும் அவதானிக்கக் கூடியதாக உள்ளது.

கிராம மட்டத்திலமைந்த கோவில்களுக்கு இவ்வாறானதோர் ஊடக ஒலி பரப்பைக் கொடுக்க முடியாத நிலையும் இருந்தது. ஆனால், கிராமிய மட்டக் கோவில்களை நிர்வகித்தவர்கள், தமது பிரதேசத்தில் உள்ள, அரச மற்றும் தனியார் துறைகளில் உயர்நிலை வகிக்கும் செல்வாக்குள்ள பக்தர்களின் உதவி யுடன், அவர்களின் கோயில்கள்மீது உள்ளூர்க் கலைஞர்களை வைத்துப் பாடிய பாடல்களை வானொலிகளில் தினசரி நிகழ்ச்சிகளின்போது ஒலிக்கவைத்த துடன், அக்கோயில்களின் திருவிழாக்கள், கிரியைகள் பற்றிய செய்திகளையும் பத்திரிகைகளில் இடம்பிடிக்க வைத்தனர். இன்று யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள தினசரிப் பத்திரிகைகளிற் கட்டணம் செலுத்துவதன் மூலம், ஆலயங்களில் இடம்பெறும் தேர் அல்லது தீர்த்தம் போன்ற திருவிழாக்கள் தொடர்பான சிறப்பு மலர்களையும் வெளிவரச் செய்யும் நிலமையினையும் காணக்கூடியதாக உள்ளது. அத்துடன் கும்பாபிஷேகம் நடைபெறும் கோயில்கள் தொடர்பான சிறப்பு மலர்கள் உள்ளூரில் முன்னிலை வகிக்கும் புலமையாளர்களின் கட்டுரைகளுடன் பத்திரிகைகளிற் பெரிய அளவிற் பிரசுரிக்கப்படுவதனையும் காணக்கூடியதாக உள்ளது. மேற் கூறிய விடயங்கள் அனைத்தும் கிராம மட்டத்துக் கோவில்கள், அப்பகுதி மக்களி டையே பெற்ற சமூக முக்கியத்துவத்தினைச் சந்தேகத்திற்கிடமின்றிச் சுட்டிக்காட்டு கின்றன.

சமூகமயமாக்கலின் மையமாக ஆலயம்

கோயில் சமூகமயமாக்கலின் மையமாகவும், சமூகக் கட்டுப்பாட்டின் ஒரு அங்கமாகவும் இருப்பதற்குரிய சில விடயங்களும் உள்ளன. கோயில்கள்

தொன்றுதொட்டுச் சமூகமயமாக்கலுக்கான ஒரு பிரதானமான இடமாக இருந்து வருகின்றது. இன்றும் இந்த நிலை யாழ்ப்பாணத்தில் விசேடமாகத் திருவிழாக் காலங்களில் தொடர்ந்து வருகின்றது. திருவிழாக்கள் விடுமுறைக் காலங்களிலே நடைபெறுவதுண்டு. முன்பெல்லாம் திருவிழாக்காலங்களின்போது, எவ்விதமான பயணங்களும் மேற்கொள்வதற்குத் தடை காணப்பட்டிருந்தது. இன்று இவ்வாறானதோர் விடயத்தை அனுசரிப்பது மிகவும் கடினமானதொன்றாக இருப்பதுடன், ஒவ்வொருவரும் இக்காலங்களில் தாம் வாழும் பகுதியைவிட்டு வெளியே பயணம் செய்வதை முடிந்தவரை தவிர்த்தும் வருகின்றனர். திருவிழாக்காலங்களில் வரும் திருவிழாப் பூசை எனும் பிரதான பூசையைத் தவிர்த்துக்கொள்ள, அப்பகுதியில் வாழ்பவர்கள் விசேட பிரயத்தனங்களையும் மேற்கொள்கின்றனர். இக்காலங்களிற் பெரும்பாலானவர்கள் விரதம் அனுஷ்டிப்பதையும் இங்கு முக்கியமானதாகக் குறிப்பிடலாம். இந்த விரதம் கந்தசஷ்டி போன்று ஆறுநாட்களும் ஒரே ஒரு தடவை ஒரு குவளை தீர்த்தம் அல்லது அதற்குக் குறைவாக அருந்துகின்றதைப் போன்று மிகவும் கடுமையான தொன்றல்ல. உண்மையிலே இவ்வாறான விரத நாட்களில் உணவு சமைக்கும் பாத்திரங்களை, தாவர உணவு சமைப்பதற்கென்று பிரத்தியேகமாக ஒழுங்கு படுத்தி வைப்பதனையும் அவதானிக்கமுடியும்.

திருவிழாவுக்கு வருகை தருதல் என்பது ஒரு சமூக முக்கியத்துவம் வாய்ந்த விடயமாக இருப்பதுடன், யார் எவ்வாறான உடையணிந்து வருகின்றார்கள் என்பதிலும் அதிக கவனம் செலுத்தப்படுகிறது (புடைவை மற்றும் ஆபரணங்கள்). போதியளவு நகையில்லாதவர்கள் வெறும் கழுத்துடன் கோயிலுக்குப் போவதிலும் பார்க்கப் போகாமலேயே இருந்து விடுவது நல்லது என்று இருந்துவிடுகின்றனர். சில நகைகளைப் பிறரிடத்திலிருந்து இரவல் வாங்குவதுடன், சிலர் அடகு வைத்த நகைகளைத் திருவிழாக் காலங்களில் மீட்பதுடன், சில நேர்மையான அடகுபிடிப் போர் தம்மிடமுள்ள நகையைத் திருவிழாக் காலங்களில் அடகிலிருந்து தற்காலிக மாகக் கொடுத்துவிட்டு, மீண்டும் அதைப் பெற்றுக்கொள்ளும் நிலையும் இங்குள்ளது. வருடாந்தத் திருவிழாக் காலங்களிற் கிராமத்திலுள்ள மற்றும் சமுதாயப் பிரச்சனைகளைப் பற்றிக் கூடிக் கதைப்பதற்குச் சம்பந்தப்பட்டவர்கள் ஒன்று சேர்வதும் ஒரு வழமையாகவுள்ளது.

ஆலயமானது சமூகக் கட்டுப்பாட்டிற்குரியதோர் சிறந்த கருவியாக இருப்பதனை தாழ்ந்த சமூகங்கள் மத்தியிற் காணக்கூடியதாக உள்ளது. அதாவது கடந்த வருடங்களில் இவர்கள் உழைத்து உபரியாக வைத்திருக்கும்

வருமானமானது குறிப்பிட்ட வருடத்தில் திருவிழாவை விமரிசையாகச் செய்வதன் மூலம் செலவிடப்படுகிறது. இதற்கு இவர்களிடம் காணப்படும் 'இவ்வருடத்தில் இவ்வாறு விமரிசையாகத் திருவிழா செய்வதன்மூலம் அடுத்த வருடத்தில் இதனிலும் பார்க்கக் கூடுதலான வருமானம் கிடைக்கும்' எனும் நம்பிக்கையே காரணமாக அமைகின்றது. ஆனால் ஒழுக்கத்தை அதிகம் கடைப்பிடிக்கும் சீர்திருத்தவாதிகளைப் பொறுத்தவரையில் இவ்வாறாக விமரிசையாகத் திருவிழாச் செய்து, பணம் செலவழிப்பதை அவர்கள் ஊக்குவிப்பதில்லை. இவர்கள் கற்றறிவாளர்களின் சொற்பொழிவுகளை ஒழுங்கு பண்ணுவதனையே திருவிழாக் காலங்களில் முதன்மைப்படுத்துகின்றனர்.

தற்போதைய சூழ்நிலை

1984 தொடக்கத்திலிருந்து, 1987 யூலை 29ஆம் திகதி வரை, அதாவது இலங்கை இந்திய ஒப்பந்தம் மேற்கொள்ளப்பட்டதிலிருந்து ஏற்பட்ட சூழ்நிலைகளால் ஆலயங்கள் பல சேதமாக்கப்பட்டதுடன் பலவற்றிற் பூசைகள் நடக்காமல் நிறுத்தி வைக்கப்பட்டன. எனினும் இவ்வாறான அசம்பாவிதங்களின் மத்தியிலும் தமது கோவில்களில் நடைபெறும் சமயக் கிரியைகளை நிறுத்துவது என்பது தமக்கு மேலும் பிரச்சனையைக் கொடுக்கும் என இவர்கள் பயந்தனர். இவ்வாறான காலங்களிற் சாத்தியமாகும் தருணங்களிற் படையினரின் அனுமதியுடன் மிகக் குறுகிய நேரத்தினுள் திருவிழா நடைமுறைகளை முடிக்கும் நிலையையும் அவதானிக்கக் கூடியதாக இருந்தது. இவ் ஒப்பந்தம் ஏற்பட்டதிலிருந்து ஒவ்வொரு கிராம மக்களும் தமது ஊரில் உள்ள கோயில்களில் இயல்பு நிலையை மீளக் கட்டியெழுப்புதற்கு முனைந்தனர்.

இப்பொழுது கோவில்களில் திருவிழாக்களைச் செய்வதற்குத் தடையின்றி அனுமதி கிடைக்கின்றது. ஆனாலும் ஊரடங்கு நிலை தொடர்வதால் படையினரிடம் இருந்து அனுமதி பெறுதல் என்பது அவசியமானதாகின்றது. (பொதுவாக இரவு 9 மணியிலிருந்து அதிகாலை 5 மணி வரை ஊரடங்கு அமுலில் உள்ளது). இப்போது திருவிழாக்காலங்களிற் செலவீனங்கள் குறைக்கப்படுவது வழமையாகியுள்ளதுடன், தமது செல்வாக்கை நிரூபிப்பதற்காக அதிகம் செலவு செய்து திருவிழாக்கள் நிகழ்த்தப்பட்ட நிலையும் இப்போது குறைவடைந்துள்ளது. இன்று முக்கியமாக அவதானிக்கக்கூடிய விடயம் என்னவெனில், திருவிழாக் காலங்களிற் கோவிலுக்கு வருகை தருவோரின் எண்ணிக்கை அதிகரித்துள்ளமையாகும். ஏனெனில் இவ்வாறு கோவிலுக்குப் போவதென்பது நெருக்கீடு மற்றும் இறுக்கங்கள் என்பவற்றுக்குத் தற்காலிகமாகவேனும் விடுதலை காணும் ஒரு செயன்முறையாகக் காணப்பட்டமையாகும்.

கிராமியமட்டக் கோவில்களின் மீது ஆலயப் பிரவேசப் போராட்டம் ஏற்படுத்திய தாக்கம்தான் என்ன? வடமராட்சிப் பகுதியில் இலங்கை இராணுவத்தால் மேற்கொள்ளப்பட்ட 'Operation Liberation' (மே மாதம் 30 இலிருந்து – யூன் 1987 வரை) இராணுவ நடவடிக்கையின்போது மக்களை விமானக் குண்டு வீச்சிலிருந்தும், கைதுகளில் இருந்தும் விலத்தியிருப்பதற்காகக் குறிப்பிட்ட சில கோவில்களில் சென்று தங்கும்படி அது மக்களுக்கு உத்தரவிட்டது. மக்கள் இக் கோவில்களில் ஒன்று கூடினர். கரவெட்டியிலுள்ள தச்சன்தோப்புப் பிள்ளையார் கோவில் தவிர்ந்த ஏனைய கோவிற்கதவுகள் மக்களுக்காகத் திறக்கப்பட்டன. ஏனெனில் இக் குறிப்பிட்ட கோவிலின் நிர்வாகம் கோவிலைத் திறந்து விடாமைக்கு அதன் வருடாந்த உற்சவம் நெருங்குவதால் அது அசுத்தப்படுத்தப் படக்கூடாது என அது கூறியது.

முடிவுரை

யாழ்ப்பாணத்தைச் சேர்ந்த கிராமம் ஒன்றை மாற்றுவதென்பது மிகவும் கடினமான செயற்பாடாகும். இவ்வளவு மாற்றங்கள் இடம்பெறுவதன் மத்தியிலும் கூட, சில கிராமங்களில் தாம் மாறக்கூடாது என்ற விடயம் மிகவும் அமைதியாக எந்தவித மாற்றமுமின்றி, மனத்தளவில் இறுக்கமாகப் பின்பற்றப்பட்டு வருகிறது.

உசாத்துணைகள்

1. Banks, Micheal
   1960. Caste in Jaffna: Aspects of caste in South India, Ceylon and North West Pakistan (Eel.) Learn: Cambridge.

2. Casie chitty . S
   1934. The Castes, Customs, Manners and . Literature of the Tamils. Colombo: Ceylon Printers.

3. David Kenneth
   1976. Hierarchy and Equivalences in Jaffna North Ceylon - Normative code as mediators in the New Wind . - Changing identities in South Asia. (cd.) K .. David - Hague

   1973. "Spatial Organization and Normative Schemes in Jaffna, Northern Sri Lanka". Modern Ceylon Studies.'Vol 4, No 172

   1974 . "And . Never the Twain Shall meet? - Mediating the Structural Approaches to caste ranking". Structural Approaches, to South India Studies. (Ed.) H M .Buek, G. L Yocum. Wilson Books,.

4. Holmes R, J

1980. Jaffna Sri Lanka 1980. Vadukkoddai: Jaffna College,

5. Kanapathipillai. K

1962. Ilattu valavum valamum. Madras: Pari Nilayam,

6. Marthyn J S,

1923 . ' Notes on Jaffna. Tellipalai.

7. Murukan J. Rev.

1957. Hinduism in Ceylon., Colombo: Gunasena,

8. Navaratnam. C S

1964. A Short History of Hinduism in Ceylon and Three Essays on the Tarilils Jaffna.

9. Pfaffenberger Byran

1982. Caste in Tamil Culture. Syracuse USA

10. Raghavan M D,

1971. Tamil Culture in Ceylon. A General Introduction Colombo.

1961. The Karava of Ceylon. History, Society and Culture. Colombo .

1956. Malabar Inhabitanats of Jaffna. :paul E Peirs Feliciataion Volume. Colombo.

11. Sivathamby .K

1987. Illattil Tamil Ilakkiyam (2nd Ed). Madras, New'Century Book-House.

1989. "Inledning till de lankesiska tamilemas etnografi". Lanka 2

1989. " Niraivurai" . Arankarayan (Ed). A. Shanmugadas. (Other details not given).

1984. "Some Aspects of the Social Organization of the Tamils in Sri Lanka". Ethnicity and Social Change in Sri Lanka Colombo. Social Scientiosts Association.

1984. "Towards an Understanding of. the Culture and Ideology of the Tamils of Jaffna". Commerorative Souvenir of the Public Library, Jaffna. Jaffna.

12. Tambiah. H.W

1951. Laws and Customs of the Tamils of Jaffna, Colombo.

13. Vithiananthan. S

1984. Collection of Articles Written by Professor S. Vithiananthan. Jaffna:

14. 1951. Report of the Special Committee on Hindu .Temporalities. Sessional: Paper V. Pts 122. Colombo: Ceylon Government Press,

நெருக்கீடும் போட்டியும்:
19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் பௌத்தத்தை கிறிஸ்துவ மிஷனறிகள் எதிர்கொண்டமை

எலிசபெத் ஹரிஸ்
தமிழாக்கம்: சோ.பத்மநாதன்

இக்கட்டுரையின் பெரும்பகுதி என் அண்மைய முன்னவர் பட்ட ஆய்வாகிய 'நெருக்கீடு, போட்டி மற்றும் மதமாற்றம் : 19ஆம்நூற்றாண்டு ஸ்ரீலங்காவிற் பௌத்தத்தைப் பிரித்தானியா எதிர்கொண்டமை'[1] என்பதிலிருந்து பெறப்பட்டது. முழு நூற்றாண்டையும் நிர்வாகிகளிலிருந்து பெருந்தோட்ட முதலாளிகள் வரை, அமயப் பயணிகள் தொடக்கம் பிரம்மஞான சபையினர் வரை, ஸ்ரீலங்காவில் இருந்த பிரித்தானிய மக்களில் ஆகக்கூடிய அகல்வகையினரையும் இவ்வாய்வு நோக்குகிறது. இங்கே அதன் ஒரு சிறுபகுதியை மிஷனறிச் சங்கத்தினரால் அனுப்பட்ட முதற்றொகுதி கிறிஸ்துவர்கள் வந்திறங்கிய 1805இல் இருந்து மெதடிஸ்த மிஷனறியாகிய வண.டானியல் கோகர்லி பௌத்தம் பற்றிய தமது முதலாவது முக்கிய கட்டுரையாகிய மறுபிறப்புப் பற்றி[2] என்பதை வெளியிட்ட 1838வரை புரத்தஸ்தாந்த மிஷனறிகளுக்கும் (சாதகர்கள், பிக்குகள் உள்ளிட்ட) பௌத்தர்களுக்கும் இடையிலான எதிர்கொள்ளலையே கோடிட்டுக் காட்ட விழைகிறேன். பௌத்த – மிஷனறி எதிர்கொள்ளலில் ஆழ்ந்த பாளி மொழி ஞானத்தால் உருவாக்கப்பட்ட கோகர்லியின் புலமை, பனுவல் ஆதாரம் மிஷனறி நோக்கத்துக்காகப் பயன்படுத்தப்பட்ட ஒரு புதிய கட்டத்தைக் குறிப்பதால், நான் 1838 ஐத் தேர்ந்தெடுக்கிறேன்.

கீத் சிறி மலல்கொட, றிச்சேர்ட் கொம்றிஜ் போன்ற புலமையாளர்கள் இத்தலைப்பில் ஆய்வுகள் செய்துள்ளனர் (கொம்றிச் 1988 மற்றும் மலல்கொட 1976). அவர்கள் இட்ட அடித்தளங்களின் மீதே நான் கட்டியெழுப்புகிறேன். சமகால ஆய்வாளர்கள் பலர், நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் ஏற்பட்ட பௌத்த மறுமலர்ச்சியிலேயே அதன் அரசியல் முக்கியத்துவம் கருதித் தம் கவனத்தைச் செலுத்துகின்றனர். எனினும் முந்திய தசாப்தங்கள் அதிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை. அவை அரசியல், சமய, பொருளாதார காரணிகளால் நிபந்தனைப் படுத்தப்பட்ட கலாசாரங்களுக்கிடையிலான தொடர்பாடல் மற்றும் கலாசார மோதல் பற்றிய ஆய்வு. எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில்

ஏற்பட்ட அபிவிருத்திகளை அவை நிபந்தனைப்படுத்துவதோடு, தற்போதைய தசாப்தத்தின் மனப்பாங்குகளையும் பாதிக்கின்றன.

1796இல் ஒல்லாந்தரைப் பிரித்தானியர் வெற்றிகொண்ட பிறகு வந்த முதலாவது பிரித்தானிய கிறிஸ்துவ வாண்மையாளர் வண.ஜேம்ஸ் கோர்டினர், கொழும்பிலுள்ள படைப்பிரிவுக்கு ஆன்ம குருவாகவும், தீவின் அனைத்துப் பாடசாலைகளுக்கும் அதிபராகவும் பணியாற்ற ஆளுநர் நோர்த் விடுத்த அழைப்பின் பேரில் ஓர் இளம் குருத்துவ அபேட்சகராக 1799இல் அவர் வந்திறங்கினார். எனினும் அவர் மிஷனறியல்லர். அவருக்கு அரசு ஊதியம் வழங்கியது. அவர் செயற்பாடுகள் பற்றி எந்த மிஷனறி சங்கமும் அறிக்கை கோரவில்லை. தமது முக்கிய பணி மதமாற்றஞ் செய்வதென அவர் கருதவுமில்லை. கல்வினிய சீர்திருத்த நலன்களுக்காக 1795இல் உருவாக்கப்பட்ட லண்டன் மிஷனறிச் சங்கத்தினால் அனுப்பப்பட்டோரே முதலாவது உண்மை மிஷனறிகளாவர்.

ஏற்கெனவே தொழிற்பட்டுக் கொண்டிருந்த ஒல்லாந்த சீர்திருத்த திருச்சபையினுடன் அவர்கள் சேர்ந்து இயங்கியதாகத் தெரிகின்றது. சங்கம் மேற்கொண்டு குழுக்களை அனுப்பியதற்கு ஆதாரமும் இல்லை. திருச்சபை மிஷனறிச் சங்கத்தின் (CMS) பப்ரிஸ்த, வெஸ்லியன், மற்றும் அங்கிளிக்கன் குழுக்களே பௌத்த பிரதேசங்களில் பலமான சக்திகளாக எழுந்தன. பப்ரிஸ்தரான வண.ஜேம்ஸ் சாற்றர், தமது குடும்பத்துடன் 1812இலும், முதலாவது மெதடிஸ்தர்கள் 1814இலும், CMS காரர் 1818இலும் வந்திறங்கினர். இம்மூன்று பிரிவினருள்ளும் பப்ரிஸ்தர்களே மிகச் சிறிய குழுவினர். 1816இல் சாற்றருடன் தோமஸ் கிறிஃபித் சேர்ந்து கொண்டார். ஆனால் ஒரு வருடத்துக்குள்ளே அவர் இங்கிலாந்து திரும்ப வேண்டிவரவே, சாற்றர் ஐரோப்பிய சகாக்களின்றித் தனித்து விடப்பட்டார். அவர் 1828இல் நாடு திரும்பும் வழியில் காலமானார். அவர் இடத்துக்கு 1830இல் எபனேசர் டானியல் வந்தார். எல்லாப் பிரிவுகளையும் சேர்ந்த புறொத்தஸ்தாந்து மிஷனறிகள் முறை சாராது ஒன்றிணைந்து, கொழும்பு துணை விலிலிய சங்கம் போன்ற அமைப்புக்களூடாக முறைமையாக ஒன்றிணைந்தும் பணியாற்றின.

நிபந்தனைப்படுத்தும் சூழல்

ஸ்ரீலங்காவில் மிஷனறிச் செயற்பாட்டை நிபந்தனைப்படுத்திய வரலாற்றுக் காரணிகளை நுண்ணிதாக உணர்ந்தாலொழிய அதைப்புரிந்து கொள்ள

இயலாது. இவற்றுள் முக்கியமானவை 18ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் ஏற்பட்ட மதபோதக மறுமலர்ச்சியும் சாம்ராஜ்ஜியமுமாகும். முன்னையது வசதிவாய்ப்புள்ள, வர்க்க அடிப்படையிலான, உண்முக நோக்குள்ள, நிறுவனமயப் படுத்தப்பட்ட திருச்சபைக்கு எதிராக வளர்ந்ததாகும். அது ஜோன் உவெஸ்லியின் பெயரோடு தொடர்புபட்டதும் தனிமனித பக்தியையும், சமய சீர்திருத்தத்தையும், மதமாற்றத்தையும் வலியுறுத்துவதுமாகும். இரண்டாவது பிரித்தானிய சாம்ராச்சியம் அஞ்ஞானிகள் சமூகங்களை கிறிஸ்துவர்களாக்கும் தெய்வீக ஆணையை ஏற்றுள்ளதென்ற நோக்கு, ஸ்ரீலங்காவுக்கு குடியேற்றவாதியாக வந்த சாமுவேல் பேக்கர்[3] பிரித்தானியாவை 'உலகம் முழுவதுக்குமான கிறிஸ்துவ தூதர்' என உரைத்தார் (பேக்கர் 1855/351).

இக்காரணிகளை ஒன்றாகக் நோக்கும்போது, கிறிஸ்துவத்தின் புற ஒதுக்கற் கோட்பாட்டை உறுதியாகக் கடைப்பிடிக்கும் மிஷனறி இயங்கு நோக்குப் பேணப்படுவதைக் காணலாம். சில கல்வினியப் பிரிவினரின் இறைத் திட்டக் கொள்கை மீதான அழுத்தமும் ஏற்கனவே கிறிஸ்துவர்கள் ஆனவர்கள் மீதே திருச்சபை கவனஞ்செலுத்த வேண்டுமென்ற நிலைப்பாடும் நற்செய்திப் பிரசாரத்துக்கு மாறானதென எதிர்ப்புக்குள்ளாயின. அவற்றுக்குப்பதில் மனித ஈடேற்றம் முன்கூட்டியே நிர்ணயிக்கப்படவில்லை. அது ஒவ்வொரு தனிமனிதனும் யேசுகிறிஸ்துவை எதிர்கொள்வதைப் பொறுத்தது என்பதை எல்லோரும் அறிந்திருக்கவேண்டும். இவ்வாய்வுக்கு முக்கியமானது யாதெனில் எல்லா மனிதரும் கிறிஸ்துவால் இரட்சிக்கப்பட முடியும் என்பதும், அதுவே மீளா நரகின் எரிவாய் நிரயத்தின் – தண்டனையிலிருந்து தப்பும் ஒரே மார்க்கமென்றும் முன்னிறுத்தப்படும் துணிபு ஆகும். இதன் அடிப்படை எல்லோருமே பாவஞ்செய்து கர்த்தராகிய கடவுளின் சாபத்துக்களானோர் என்றும், அதிலிருந்து மீளும் வழி யேசு கிறிஸ்துவின் மரணமாகிய கழுவாய் மூலம் கிடைக்கும் தெய்வீகமன்னிப்பு என்ற நம்பிக்கையுமாகும். உதாரணமாக, 1846இல் உருவாக்கப்பட்ட நற்செய்திக் கூட்டமைப்பால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட ஒன்பது உறுப்புரைகளுள்

- மனித இயல்பின் கையறு நிலை
- தேவகுமாரன் மண்ணகம் இறங்கியதும் எல்லா மனிதருடைய பாவங்களுக்காகவும் கழுவாய் தேடியதும்
- பாவிகள் விசுவாசத்தினால் மட்டுமே கடைத்தேறலாம்

ஆகியன அடங்கும்.

இதன் தர்க்க ரீதியான பேறு கிறிஸ்துவத்தின் புறத்தேயுள்ளவர்கள் அனைவரும் பொய்ச்சமயத்தால் நித்திய மரணத்துக்கு இட்டுச் செல்லப்படு கிறார்கள் என்பதேயாகும்; ஸ்ரீலங்காவில் தொழிற்பட்ட புறொத்தஸ்தாந்து மிஷனறிகள் இதை நிச்சயமாக நம்பினர். அவர்கள் பணி இந்நம்பிக்கையில் ஆழ வேரூன்றியிருந்தது; அவர்கள் செய்த தியாகங்கள் இதை நியாயப்படுத்தின. மெதடிஸ்த மிஷனறிகளுள் ஒருவரான வில்லியம் ஒளல்ற் ஸ்ரீலங்காவை நோக்கிப் பயணிக்கும் போதே தம் மனைவியை இழந்தார்; வந்திறங்கிய எட்டு மாதங்களுள் அவரும் மட்டக்களப்பில் இறந்து போனார். அவருடைய வாழ்க்கை முறைபற்றி அவருடைய சகா தோமஸ் ஸ்குவான்ஸ் எழுதுகிறார்.

> "அவர் அதிகாலை மூன்று அல்லது நான்கு மணிக்கு எழுவார். நள்ளிரவுக்குமுன் உறங்கப் போகமாட்டார். தன் பொழுதை எல்லாம் வாசிப்பதிலும் எழுதுவதிலும், பிள்ளைகளுக்குக் கற்பிப்பதிலும் சமய போதனை செய்வதிலும் செலவிடுவார். ஐரோப்பாவிற் கூட இவ்வளவு கடுமையான உழைப்பால் தன்னை வருத்தக்கூடியவர் மிகச் சிலரே" MMXXXIX 1816/153.

சாற்றர் ஸ்ரீலங்காவில் தம் மனைவியையும் இரு மகன்களையும் நோய்க்குக் காவு கொடுத்ததுமின்றி, கடற்பயணத்தின்போது தாமும் உயிர் நீத்தார். மெதடிஸ்த மிஷனறியாகிய வண.பெஞ்ஜமின் க்ளோவின் பின்வரும் கூற்று இத்தகையோரைத் தூண்டிய உணர்வுகளின் மொத்த வடிவமாகக் காணக் கிடக்கிறது.

> "என்னைச் சூழவுள்ள, அழிவை எதிர் நோக்கும் ஏழை அஞ்ஞானி களைக் காணுந்தோறும் மிக்க மனக்கவலை அடைகிறேன்.... சகோதரா, என் எலும்புகள் பித்தளையாலும் என் தசை இரும்பாலும் ஆகியிருந்தால் நான் இரவும் பகலும் ஓயாது கற்பித்துக் கொண்டும் போதித்துக் கொண்டும் இருப்பேன்" MMXXXIX 1816/113.

கிறிஸ்துவ புற ஒதுக்கல் நிலைப்பாடே முற்றுமுழுதான உண்மை என மிஷனறிகள் நம்பியதால், உறவினரைத் துறக்கவும், கலங்கவிழும் இடரை ஏற்கவும் அவர்கள் தயாராய் இருந்தனர். இது ஏற்புடைத்தாகவே, பிற மதங்களைக் கண்டிப்பதை ஸ்ரீலங்கா மக்களின் நித்திய நல்வாழ்வுக்கான கருணைமிக்க செயலாகக் கண்ட மிஷனறி நிலைப்பாட்டின் ஒரு நேரான முகம் உயிரியல் – மரபணு நிர்ணயத்தின் அடிப்படையிலான இன வேறுபாட்டை மூர்த்தண்யமாக மறுத்தமையாகும். தமது சொந்த பிரித்தானியப் பண்பாடு ஆசிய பண்பாட்டைவிட மேலானதென மிஷனறிகள் கருதினர். தம்மில் தங்கியிருக்கும் ஒரு குழாத்தை

உருவாக்கினர். ஆசியர்கள் உடற்கூற்றின் அடிப்படையில் தாழ்ந்தவர்களாதலால் சுவிசேஷத்துக்கு அருகரல்லர் என்ற குற்றச்சாட்டுகளுக்கு மத்தியில், கடவுள் சந்நிதியில் எல்லாரும் சமம் என்று மிஷனறிகள் சாதித்தனர். 1817இல் மெதடிஸ்த பாடசாலை அறிக்கையை எழுதியவர் ஸ்ரீலங்கா பிள்ளைகளைப் பற்றி பின்வரு மாறு கூறுகிறார்.

> "அவர்கள் ஐரோப்பிய பிள்ளைகளைப் போலவே கற்கும் ஆற்றல் படைத்தவர்களாக, வெளிப்படையானவர்களாக, நினைவாற்றல் உடையவயர்களாக, ஆசிரியர்களைக் கற்பிக்கத் தூண்டுவோராக, அவருடைய முயற்சிகளுக்குப் பிரதியுபகாரமாக நல்ல துலங் கல்களைக் காட்டுவோராக விளங்குகின்றனர்" (உவெஸ்லியன் மிஷன் அச்சகம் 1817, பக்4).

மனிதப் பெறுமானத்தையும் கண்ணியத்தையும் சீர்தூக்கும்போது இன வேறுபாடுகள் பொருத்தமற்றவை என்று மிஷனறிகள் விடாப்பிடியாக நின்றமையைப் பாராட்டவேண்டும்.

இருந்தபோதும் மறைவான விளைவுகள் நேரான விளைவுகளைவிடத் தாக்கமானவையாய் இருந்தன. சுவிசேஷ கிறிஸ்துவ புறவொதுக்கற் கொள்கை மிஷனறிகளுக்கும் பௌத்தர்களுக்குமிடையே ஒரு திரையைப் போட்டது. மிஷனறிகள் ஸ்ரீலங்காவிற் கால்பதிக்கு முன்பே, கிறிஸ்துவம் உகந்ததென்றும் பௌத்தம் ஓர் இருண்மைப் புலம் என்றும் பிரகடனப்படுத்தப்பட்டுவிட்டது.

எதிர்கொள்ளல் – மிஷனறி அநுபவம்

மிஷனறிகள் காலியில் இறங்கி, மட்டக்களப்பு, பத்தேகம, கொழும்பு, நீர்கொழும்பு எனப் பரந்துபடப்போன பொழுது அவர்கள் கண்டதென்ன? முந்திவந்த மெதடிஸ்த மிஷனறிகளின் கடிதங்கள் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை. 1814இல் வந்திறங்கியபின் அவர்கள் வீட்டுக்கு எழுதிய கடிதங்கள் உள்ளக் கிளர்ச்சியையும் ஏமாற்றத்தையும் வெளியிடுகின்றன. உள்ளக்கிளர்ச்சிக்குத் தோமஸ் ஸ்குவான்ஸ் 1815 ஜுலை 29ஆம் திகதி காலியிலிருந்து எழுதிய கடிதம் ஒரு உதாரணம்:

> "அடிக்கடி பெரும் எண்ணிக்கையில் கதேசிகள் வழிபாட்டுக்கு வருகிறார்கள். மூன்று வாரமாக திறந்த வயல்வெளியில் ஒரு தென்னை மரத்தின் கீழ் 2000க்கும் அதிகமானோருக்கு ஒரு

மொழிப்பெயர்ப்பாளர் மூலம் – சமய போதனை செய்தேன்" MMXXXIX 1816/154.

பின்னர் எழுதிய கடிதங்களில் "மிஷனறிகள் கடைத்தெருவிலும் சந்தைகளிலும் பேசும்பொழுது அக்கறையோடு செவிமடுக்கும் பெருங்கூட்டம் கூடுகிறது" என்றும் (MMXXXIX 1816/155). "தங்கள் வேலைகளை ஒதுக்கிவிட்டு மக்கள் உரைகேட்க வருகிறார்கள்" (MMXXXIX 1816/275) என்றும் குறிப்பிடுகிறார். தாங்கள் கிராமங்களுக்குப் போகும்பொழுது பெருந்திரளான மக்கள் குழுமுவது பற்றி ஜோர்ஜ் எர்ஸ்கின் கூறுகிறார். (MMXXXIX 1816/197). மேலே நான் சுட்டிய மெதடிஸ்த அநுபவங்களுங்குப் பிறகு, 1834 ஜனவரியில் , அவர் அதுவரை ஐரோப்பியர் நெருங்காத சில கண்டிய கிராமங்களுக்குத் தாம் சென்றதைப் பதிவு செய்துள்ளார். சமயம் பற்றிய எந்தப் பேச்சையும் கேட்க மக்கள் ஆவலாக இருந்தனர் என்றும், அவர்களுடைய கள்ளமில்லா உள்ளம் தம் நெஞ்சைத் தொட்டதாகவும் அவர் கூறுகிறார். அவர் எழுதுகிறார்– "சமயம் பற்றியவையாதலால் 'பன' என்றழைக்கப்படும் உரை நூல்களைத் தாம் வாசிப்பதாகவும், அவற்றிற் சொல்லப்பட்டவற்றைத் தாம் நம்புவதாகவும் அவர்கள் சொன்னார்கள்" (1844/423).

இக்கடிதங்கள் மூலம் புலனாவது என்னவென்றால், இலங்கையர்கள் செவிமடுக்கத் தயாராய் இருந்தார்கள் என்பதே. பௌத்த சங்கத்தாரும் பேசத் தயாராய் இருந்தார்கள். ஆரம்பகால மிஷனறி எழுத்துக்களிற் பௌத்த பிக்குகளுடனான உரையாடல்கள் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளன. திருச்சபை மிஷனறி, சங்க மிஷனறியாகிய வண.வார்ட், தாம் மகாபத்தவைச் சேர்ந்த ஒரு துறவியோடு பௌத்த மதத்தின் முக்கிய கொள்கைகள் பற்றி, அமைதியாக, சுமுகமாக உரையாடியதாகக் குறிப்பிடுகிறார் (கி.மி.ச ஆசிய மாநாட்டு நடவடிக்கைகள் 1821–22/326–327). 1816இல் பெஞ்ஜமின் க்ளோ தம்மைப் பற்றியும் வில்லியம் ஹாவர்ட் பற்றியும் எழுதுகிறார்: "அமைதியான முறையில், மிகவும் படித்த மத குருமாரோடு உரையாடுவதில் எங்கள் பெரும் பொழுதைக் கழித்துள்ளோம்" (MMXXXIX 1816/398). இதிலிருந்து மிஷனறிகள் கண்ணியமாக வரவேற்கப்பட்டனர் என்பது வெளிப்படை.

சில பௌத்த பிக்குகள் தம்மிடம் பொதுநலன் சார்ந்த விஷயங்களில் உதவிகள் கோரத் தயங்கவில்லை என்பதையும் மிஷனறிகள் கண்டனர். ஆரம்ப காலங்களில் ஒரு கிராமத்தைச் சேர்ந்த துறவிகள் சமயப் பேருரைகளைச்

தற்குத் தேவாலயப் பாடசாலையைப் பயன்படுத்த அனுமதி கோரினார் டி 1850/313). பௌத்த சங்கத்தைச் சேர்ந்த ஒருவர், தாம், 'தீவின் தலைமைக் ாக நியமனம் பெறுவதற்கு' ஹார்வர்ட் தமது செல்வாக்கைப் பயன்படுத்த டும் என விரும்பினார் (ஹார்டி 1865/37). இது போன்ற உதாரணங்களை ாண்டின் பிற்பகுதியிலும் காணலாம். 1861 இற்கூட, இலங்கைக்கு வருகை மெதடிஸ்தராகிய ஃப்றெட்றிக் ஜொப்ஸன், காலிக்கு அண்மையில் வசித்த த்த துறவியொருவர் பௌத்த நூல் ஒன்றைக் கொழும்பிலுள்ள மெதடிஸ்த சகத்தில் அச்சிடமுடியுமா என்று கேட்டதைப் பதிவு செய்துள்ளார். (ஜொப்ஸன் 2/ 207). மிஷனறிகள் அவதானித்த பொதுவான மனப்பாங்குக்கு உதாரண மெதடிஸ்தர் ஹாடியின் இன்னொரு மேற்கோளைத் தருகிறேன்.

> "புத்தரை வழிபட்டவர்கள், ஆண்டவரின் ஊழியர்களோடு கூட்டுச் சேர்ந்து, இயேசு கிறிஸ்துவை வழிபடப் பின்னிற்கமாட்டார்கள். அவர்கள் கருத்தின்படி, எவ்வாறு புத்தர் நல்ல மனிதரோ, அவ்வாறே இயேசு கிறிஸ்துவும் நல்ல மனிதரே; புத்தர் உன்னதமானவராகக் கருதப்பட்டால், இவ்விரு நெறிகளுக்குமிடையே ஒரு கூட்டுறவு உருவாவதை எதுதான் தடை செய்யும்...." (ஹார்டி 1865/286).

இவ்வனுபவத்தின் முழுமை மிஷனறிகளைக் குழப்பிவிடுகிறது. கார சாரமான தீர்ப்புக்கள் வழங்கப்படுகின்றன. தம் உரைகளைக் கேட்கும் கூட்டத்தினர் பௌத்தத்தைக் கைவிடும் நிலையில் இல்லை என்பதை அவர்கள் உணர்கின்றனர். இது ஏமாற்றமளிக்கிறது. உரைகள் கேட்பதில் இலங்கையர் காட்டிய ஆர்வமே ஆழ்ந்த விரக்திக்கும் காரணமாகிறது. இது ஆர்வமின்மை யாகவும், புறக்கணிப்பாகவும், போலி வேடமாகவும் கருதப்பட்டது. பெஞ்ஜமின் க்ளோ சொல்கிறார்.

> "மக்களுக்குப் போதனை செய்கிறோம், எச்சரிக்கை செய்கிறோம், மனமாற்றம் உண்டாக்க முயல்கிறோம், அவர்களோடு வாதிடு கிறோம். எங்கள் சக்திக்கெட்டிய அனைத்தும் செய்கிறோம், செய்வ தாக நினைக்கிறோம், அவர்களும் சிரத்தையோடு கவனிப்பதாகத் தோன்றுகிறது. ஆயினும் அவர்களிடமுள்ள விக்கிரக வழிபாட்டுப் பழக்கம் மாறுவதேயில்லை" (MMXXXIX 1816/398).

பௌத்த சங்கத்துடனானஉரையாடலும் விரக்தியையே தருகிறது. தாமும் ஹார்வடும் கோயில்களிலுள்ள உருவங்களின் வரலாறு பற்றிக் கேட்டபொழுது, துறவிகள் "அர்த்தமற்ற, குழப்பத்தை ஏற்படுத்துகின்ற சுருங்கையூடாகத்

தங்களை அழைத்துச் செல்வதாகவும்", 'சில வேளைகளில் தமக்கு நிராசை ஏற்படுவதாகவும்' க்ளோ சொல்கிறார் (MMXXXIX 1816/398) அதே வருடத்தில் தோமஸ் ஸ்குவான்ஸ் சொல்வதிது:

> "அவர்களுடைய சமயதத்துவம் பற்றிச் சொற்ப தகவல்களையே பெற முடிகிறது. தங்கள் உணர்வுகளை ஒரேவிதமாக வெளியிடும் இரண்டு குருமார்களைத் தீவு முழுவதும் தேடினாலும் காணமுடியாது" (MMXXXIX 1816/156).

இந்த எதிர்கொள்ளல்களூடாகவே பௌத்தமத தத்துவம் பற்றிய பல்வேறு ஊகங்கள் எழுகின்றன. பௌத்தம் அனைத்தையும் நிராகரிப்பது, பகுத்தறிவுக் கொவ்வாதது, பொய்யானது என்றெல்லாம் மிஷனறிகளுக்கிருந்த முற்கற்பி தங்களுக்கு, இவ்வெதிர்கொள்ளல் சவால் விடவோ, அவற்றை மாற்றவோ முயலவில்லை என்பது தெளிவு.

சமயதத்துவம் பற்றிச் சற்று நுணுக்கமாகப் பார்க்க முனைந்த ஸ்குவான்ஸ் புத்தரைப் பற்றிச் சொல்கிறார்:

> "புத்தர் உலகிலுள்ள அனைத்தையும் ஆள்பவர்; ஆகவே அவர் வழிபாட்டுக்குரியவர் என்கிறார்கள். அவர் பற்றிய வரலாற்றெடுத்துரைப்பைப் பொறுத்தவரை ஆளுக்கு ஆள் வேறுபடுகிறார்கள். பரவலாகச் சொல்லப்படுவது என்னவென்றால், அவர் முதலில் ஒரு மதகுருவாக இருந்து, அவரது நல்வினையால் கடவுள் நிலைக்கு உயர்த்தப்பட்டவர் என்பதே. இவ்வாறு உயர்த்தப்பட்டதால், அவர் பலநூறு தடவை அவதாரம் எடுத்துள்ளார். மனித குலத்தின் நன்மைக்கு எப்பொழும் ஏதாவது செய்திருக்கிறார்; தற்சமயம் அவர் துயில் கொள்கிறார் என்கிறார்கள்" (MMXXXIX 1816/157).

எனக்குக் கிடைத்த சாட்சியத்தின்படி உவில்லியம் ஹார்வட் பௌத்த துறவிகளோடு ஆழமான கலந்துரையாடலை வேண்டினார். உவெஸ்லியன் மெதடிஸ்த சபை இலங்கையில் நிறுவப்பட்டமையும் அதன் முன்னேற்றமும் பற்றி 1823இல் வெளியிடப்பட்ட அறிக்கையிலிருந்து, அவர் சங்கத்துடன் நடத்தி கலந்துரையாடல் மேம்போக்கானதல்ல என்பது புலனாகிறது. ஸ்குவான்ஸை போலல்லாது, ஹார்வட் புத்தரை ஒரு வரலாற்றுப் பாத்திரமாகவும், சம சீர்திருத்தவாதியாகவும் கண்டார். அத்துடனமையாது, "ஆசை பூரணமா அற்றுப் போவதையே" நிர்வாணம் குறிக்கின்றது என்றும் " ஒருவருடை

லொழுக்க நடத்தையாலேயே" மறுபிறப்புக்கள் நிர்ணயிக்கப்படுகின்றன றும் (1823 / lvin) சொன்னார். எனினும், நிர்வாணம் பற்றியும் ஆசை பற்றியும் ப்பிட்டதைத் தொடர்ந்து, சிங்கள மக்களைப் பொறுத்தவரை நிர்வாணம் பது "அழிவு என்பதையன்றி வேறெந்தக் கருத்தையும் தராது என அடித்துக் றுகிறார். மேலும் மறுபிறப்பு, நல்லொழுக்கம் என்பன பற்றி அவர் முன்வைத்த த்து அவரது முந்திய கூற்றொன்றோடு முரண்படுகிறது: "மனிதருடைய ருமங்களும் அவர்கள் சென்றடையும் கதியும் அவர்கள் கட்டுப்பாட்டில் இல்லாத தியால் தீர்மானிக்கப்படுகிறது" என்பதே பௌத்தத்தின் நம்பிக்கை (1823/lv). ளத்தத்தின் அறக்கோட்பாடு" இணக்கமானதும் மனிதாபிமானம் க்கதுமாகும்." (1823/lxi) என்று கூறி அறக்கோட்பாட்டைப் புகழும் அவர் – இந்த தரிசனத்தின் நூல்கள் கொடுமையையும், நேர்மையீனத்தையும், கற்புநெறி றழ்வதையும், பொய்ம்மையையும் விலக்குகின்றன. சமூகத்தில் அன்பையும், அநுபவத்தையும், பணிவையும் வலியுறுத்துகின்றன (1823/ lxi) எனப் பாராட்டவும் செய்கிறார்.

நான் ஏலவே குறிப்பிட்ட இன்னொரு மிஷனறியாகிய வண. வார்ட் தாம் மகாபத்தவில் நடத்திய உரையாடலிலிருந்து அறிந்து கொண்டவை:

> "ஐந்து மாபாதகங்கள் உள. அவையாவன உயிர்க்கொலை, பொய் சொல்லுதல், பிறர்மனை நயத்தல், களவு, கள்ளுண்ணல் – இவற்றுள் ஒன்றைச் செய்தாலும் பல்லாயிரம் ஆண்டு நரகத்தில் உழல வேண்டும். உலகைப் படைத்தவர் என யாருமில்லை; எந்த அளவுக்கு நாம் இன்பம் அநுபவிக்க வேண்டும் என அல்லது தண்டனை பெறவேண்டும் எனத் தீர்மானிப்போர் யாருமில்லை; பாவத்துக்கு மன்னிப்புத் தருவோர் எவருமில்லை. உலகின் படைப்பும், காத்தலும், மனிதர் மற்றும் மிருகங்களின் பெருக்கமும் தம்பாட்டில் நிகழ்பவை; பாவமே தண்டனைக்கு இட்டுச்செல்லும் (ஆசிய தி.மி.ச நடவடிக்கைகள் 1821–2,326/7).

1830கள் அளவில், மிஷனறிகளால் முன்வைக்கப்பட்ட தகவலின் விளைவாக பின்வரும் புரிதல் எல்லைகள் வகுக்கப்பட்டன. புத்தர் ஒரு மனிதராக வாழ்ந்தவர்; ஆனால் தற்பொழுது இடாம்பீகமான, பகுத்தறிவுக்கொவ்வாத தொன்மங்களாற் சூழப்பட்டு கடவுளாக வழிபடப்படுகிறார். பௌத்தர்கள் இறைநம்பிக்கையற்ற வர்கள்; உலகம் தோன்றியதும் நிலைபெறுவதும் தற்செயல் என நம்புகிறவர்கள். ஆத்மாக்கள் மனித அல்லது மிருக உடல்களை எடுப்பது

தெய்வீக உதவியாலன்றி அறச் செயலால் அல்லது விதியால் என்பது பௌத்த சித்தாந்தத்தின் அடிப்படை; சமயத்தின் இலக்கு தன்னை அழித்துக்கொள்ளல் பௌத்த அறக்கோட்பாட்டிற் பாராட்டத்தக்க மனிதாபிமானப் போதனைகள் அடங்குகின்றன. பிரபஞ்சம் பற்றிய பௌத்தரின் தோன்மம் வெறும் நம்பிக்கை மட்டுமே; அதற்கு விஞ்ஞான அடிப்படையில்லை; அது பகுத்தறிவுக்கொவ்வாதது.

உலகைப் படைத்த கடவுள் இல்லாத வெற்றிடத்தை நிரப்ப இலங்கைச் சமயத்திற் பிசாசு வழிபாடு புகுந்தது; ஆனால் அது புத்தரின் போதனைகளுக்குப் புறம்பானது. நிர்வாணத்தை, அவாவறுத்தலோடும், 'உணர்ச்சி'களை அடக்குத லோடும் சிலர் தொடர்புபடுத்தினர். நான்கு மேலான உண்மைகள் பட்டியலிடப் படவில்லையென்பதும் முக்கியம் – 'அனிச்ச' (நிலையாமை), 'துக்க' (திருப்தி யன்மை), 'அநத்த' (ஆத்மா இல்லாமை), 'கர்மத்' (செயல்) தத்துவம் சிலரால் அணுகப்படுகிறது, ஆனால் விருத்தி செய்யப்படவில்லை. பௌத்த உலகு தற்செயலால் நடத்தப்படுவது என்பதே அதிகம் விரும்பப்படும் கருத்தாகும் நம்பிக்கையைப் பொறுத்தவரை மனித வாழ்வைப் பகுப்பாய்வு செய்வதைவிட பிரபஞ்சவியல் பற்றியும், புத்தரின் பிறவிகள் பற்றியும் கடவுண்மறப்புப் பற்றியுமே அதிக அழுத்தம் தரப்படுகிறது.

மிஷனறிகளால் 'பேய் வழிபாடு' என்று குறிப்பிடப்பட்டது போன்றவை ஸ்ரீலங்காவின் சமயத்தில் முக்கிய கூறுகளாகும். நாட்டுப்புறக் கிராமங்களில் காணப்பட்ட அவ்வழக்கம் தீயசக்திகளின் வழிபாட்டுக்கூறே என அவர்கள் ஒரு மனதாக நம்பினர். ஸ்ரீலங்காவின் சமயப் பற்றிய கருத்தாடலை ஹார்வட் பின்வருமாறு தொடங்குகிறார்.

> "சிங்கள சுதேசிகளிடையே நிலவும் இரு முக்கிய மத முறைமைகள் ஆவன: கப்பூயிஸம் அல்லது பேய் வழிபாடும் புத்தர் பற்றிய மூட நம்பிக்கையை மனதில் பதிய வைப்பதுமாகும்" (1823,xix).

கப்பூயிஸத்தில் "தீய சக்தியின் இராஜ்ஜிய முகப்பு வெட்கமின்றி கண்காண எழுந்து நிற்கிறது" என்று பின்னர் அவர் குறிப்பிடுகிறார் (1823/i) பேய் 'வழிபாட்டில்' குறிப்பிடத்தக்க வலு இருப்பதாக ஹார்வட் காண்கிறார் என்பது தெளிவு. சிலர் பௌத்தத்தைவிட இது வலிதென்று கருதுகின்றனர். "பௌத்தம் சரிந்து கொண்டிருக்கிறது, அது பேய் வழிபாட்டோடு சேர்ந்தியங்காவிட்டால் விரைவில் வீழ்ச்சி காணும் என்று நம்புகிறேன்" என அன்ட்றூ ஆமர் 1817இல் எழுதுகிறார் (MMXL 1817/236).

பௌத்தக் கோட்பாட்டுடனும் ஸ்ரீலங்காவின் சமய அனுஷ்டானத்துடனும் ஏற்பட்ட எதிர்கொள்ளல், கிறிஸ்துவ மிஷனறிகளின் மனங்களில் கிறிஸ்துவமே செம்மையான பாதை என்ற கருத்தை உறுதியாக்கியது. அவர்களுடைய சுவிசேஷ பிரசாரத்தின் ஒரு பகுதி பௌத்தத்தை – அன்பான கர்த்தாவாகிய கடவுள், பாவமன்னிப்பு, இரட்சகர் என்பன இல்லாத சமயமென்று கண்டிப்பதிலும், கடவுளை மறுக்கும் பகுத்தறிவுக் கொவ்வாத சமயமென்றும் கண்டித்தது.

மதம் மாறக்கூடியவர்களைப் பொறுத்தவரை மிஷனறிகளின் அணுகுமுறை, கிறிஸ்துவத்துக்கு ஒருவர் தன்னை அர்ப்பணிப்பதென்பது பௌத்தத்தை நிராகரிப்பதென்ற தர்க்கத்திலிருந்து வரவேண்டும் என வலியுறுத்துவதாய் அமைந்தது. கிறிஸ்துவத்தையும், பௌத்தத்தையும் ஒருசேரப் பற்றிக்கொள்ளலாம் என்று கருதுவோர் நரகத்துக்கு இட்டுச் செல்லும் பாரிய தவறைச் செய்கின்றனர் எனக் குற்றஞ்சாட்டுவது தம் கடமை என அவர்கள் கருதினர். 'பௌத்தத்தோடு சமரசம் இல்லை' என்பதே அவர்கள் நிறுவிய தேவாலயங்களின் அத்திவாரக் கல்லாயிற்று. இதைச் செயற்படுத்துவது எவ்வளவு கஷ்டமாயிருந்தது என்பதை அந்நூற்றாண்டின் மிஷனறி ஆவணங்கள் காட்டுகின்றன. மெதடிஸ்தர்கள், தமது பாடசாலை ஆசிரியர்கள் எல்லோரும் ஓர் உறுதியுரையில் ஒப்பமிடவேண்டும் என்று நிர்ப்பந்தித்தனர். அது பின்வரும் அம்சங்களை உள்ளடக்கிற்று:

> "எல்லா மனிதரும் பாவஞ் செய்துள்ளனர் என்றும், அதனால் கடவுளின் பரிசுத்த சட்டத்தினாற் சபிக்கப்பட்டுள்ளனர் என்றும், ஒவ்வொரு மனிதனும் தான்செய்யும் நல்வினைகளாற் பாவத்துக் கான தண்டனையிலிருந்து தப்ப முடியாதெனவும், கர்த்தருடைய கருணை கிடைத்தாலொழிய, அவன் அழிந்தே போவான் என்றும் நான் நம்புகிறேன்.
>
> பௌத்தம் ஆத்மாவின் பூரண அழிவைப் போதிப்பதால் அதை நான் கைவிடுகின்றேன். நீதிமான்களின் ஆத்மாக்கள் என்றென்றும் தேவனோடு இன்புற்றிருக்கும். தீயவர்களுடைய ஆத்மாக்கள் நரகத்துக்குள் என்றென்றம் உழலும்" (தென்னிலங்கை மாவட்ட அறிக்கை 1831–1871 பக்கம் 26 இல் இருந்து மெதடிஸ்த சுவடிக்காப்பகம், கொழும்பு).

இது நடந்தது 1834 டிசெம்பரில் – 'பரிசுத்த சட்டத்' தால் பாவம் என்று சொல்லப்பட்டதைப் புரிந்த மனிதர்கள் 'சபிக்கப்' பட்டுள்ளனர் என்றும், கிறிஸ் துவத்துக்குப் புறம்பானவர்கள் 'என்றென்றும் உழலும்படி' தண்டிக்கப்பட்டனர் என்றும் கூறின. மிஷனறிகள் விரும்பிய மதமாற்றம் இலங்கையர்களைத் தமது

சமய அடையாளத்தை உருவாக்கிய அனைத்தையும்விட்டு விலகும்படியும், தம் உறவினர்களையும்கூட, மீளமுடியாது தொலைந்து போனவர்களாகவும், கடவுளின் இரக்கத்துக்கு அருகதையற்றோராகவும் கருதும்படி அவாவியது. மிஷனறிகள் பயன்படுத்திய இதே மொழியைப் பயன்படுத்திய இலங்கையர்கள் பௌத்தம் விக்கிரக வழிபாடு செய்வதென்றும், மூட நம்பிக்கையும் இழிவும் உடைய சமயம் என்றும் இகழ்ந்த சந்தர்ப்பங்கள் பலப்பல.[4] ஏனைய சமயங்களோடு எந்த இணக்கப்பாடும் இல்லை என்பது ஒரு கோட்பாடாகவே உயர்த்தப்பட்டது.

மிஷனறிகளை எதிர்கொள்ளல் – ஒரு பௌத்த அநுபவம்

பௌத்த சங்கத்தார் ஒல்லாந்தரோடு அநுபவப்பட்டிருந்தபோதும், அது அவர்களைக் கிறிஸ்துவர்களுக்கு எதிரானவர்கள் ஆக்கவில்லை. இது மேலும் ஆராயப்பட வேண்டியதாயினும், ஒல்லாந்தரின் கீழ் கிறிஸ்துவமயமாக்கல் அரசின் செயற்பாடாய் இருந்தமையால், அஃது அரசியல் அணுகுமுறை சார்ந்தது என்று துணியலாம். ஏனைய சமயங்களோடு 'இணக்கப்பாடு இல்லை' என்ற இறுக்கமான கொள்கை சுதந்திரமானதொரு பௌத்த அரசு தீவின் மத்தியில் இருந்ததும், அதனோடு தென்னிலங்கையின் சங்கம் நெருக்கமான தொடர்பை வைத்திருந்ததுமான நிலையில் – சாம்ராஜ்ய மற்றும் வணிக நலன்களுக்கு அது உதவியிருக்காது. தங்கள் ஆதிக்கத்துக்குள் வேலைவாய்ப்புக்கு ஞானஸ்நானம் ஒரு முன் நிபந்தனை என விதிக்கப்பட்டிருந்தபோதும், ஞானஸ்நானம் பெற்றவர்கள் தொடர்ந்தும் பௌத்த அனுஷ்டானத்தை மேற்கொண்டதை அவர்கள் கண்டுகொள்ளவில்லை. சங்க உறுப்பினர்கள் சிலர் இச்சூழ்நிலையை எதிர்பார்த்தனர்; புத்தர் மீதுள்ள பக்தி பாதிக்கப்படாத வரை பௌத்தர்கள் தேவாலயம் போவதை அவர்கள் அனுமதிக்கத் தயாராய் இருந்தனர். ஆனால் கல்வினிய இறைத்திட்டக் கொள்கையை நிராகரித்த, இடையிடை ஆதரவு பெற்றாலும் அரசின் அங்கமல்லாத புதிய சுதந்திர மிஷனறிகளை ஒதுக்க வேண்டுமென்று அவர்கள் பேரம் பேசவில்லை. அன்றியும் மேற்குக்கும் கிழக்குக்கும் இடையே உள்ள சமூகப் பொருளாதார மோதலின் ஆழம் பற்றிய பிரக்ஞை அவர்களுக்கிருக்கவில்லை. முதலாளித்துவ பிரித்தானியாவின் தொழில் அறத்தினால் தூண்டப்பட்ட மிஷனறிகள் பௌத்தம் சமய விஷயங்களிலும் லௌகிக விஷயங்களிலும் 'சோம்பலை' ஊக்குவிப்பதாகக் கருதினர். சமயத்திலும் வணிக வாழ்விலும் போட்டி மனப்பான்மையை ஊக்குவிப்பது தம் பணியின் ஒரு பகுதியென உணர்ந்தனர்.[5]

சங்கத்தினர் முதலில் கண்டவற்றுள் முதன்மையானது புதிய மிஷனறிகள் பௌத்தத்தைக் கண்டிக்க, தம் சக்தியிலுள்ள எதையும் செய்வார்கள் என்பதும் பௌத்த கோயில்கள், பௌத்த விழாக்கள் மற்றும் பௌத்த துறவியின் காவியுடை– இவற்றுக்கு எந்த மரியாதையும் அளிக்கமாட்டார்கள் என்பதுமாகும். மிஷனறிகளோடு உரையாடல் செய்யும்பொழுது பகுத்தறிவு அடிப்படையில் கருத்துப்பரிமாற்றம் அசாத்தியம். அங்கு நிலவிய இயங்கியலுக்கு மூன்று உதாரணங்கள் காட்டலாம். இவற்றுள் காலத்தால் முந்தியது 1816 இல் ஒரு துறவியோடு தாம் நடத்திய உரையாடல் பற்றி ஜோர்ஜ் ஏர்ஸ்கின் தம் நாளேட்டில் செய்துள்ள பதிவாகும். பௌத்தத்தின் ஒழுக்கக் கோட்பாடுகள் பற்றிய கேள்விகளோடு உரையாடல் தொடங்குகிறது. பௌத்தம் பொய்யானால் என்ன செய்வார் என்று துறவியை ஏர்ஸ்கின் கேட்கிறார். துறவி இறுதியாகச் சொல்கிறார்: "நாங்கள் வேறெந்தச் சமயத்தையும ஆராய்வது விலக்கப்பட்டுள் ளது; அது பெரும்பாவம்". பிறகு அவர் தமது பகலுணவுக்குப் போகிறார்[6]. இரண்டாவது நான் ஏலவே குறிப்பிட்ட மகாபத்தவில், வார்டுக்கும் துறவிகளுக் கும் இடையே நடந்த உரையாடல். பௌத்த ஒழுக்கவிதிகள் பற்றி உரையாடிய பிறகு வார்ட "பௌத்தத்தின் குறைபாடு என்னவெனில் அது பாவிகளுக்கு மன்னிப்பு வழங்குவதில்லை" என்று முத்தாய்ப்பு வைக்கிறார் (CMS 1821–1822/326–27). இன்னொரு தி.மி.ச குருவான வண.ஜேம்ஸ் செல்கோர்க் 1836 டிசெம்பரில், பத்தேகமவில் உள்ள ஒரு கோயிலுக்கு விஜயம் செய்ததையும் குறிப்பிடலாம். கருணையுள்ள கடவுள் ஒருவர் உளரா என்ற விடயம் ஆராயப்படுகிறது. அத்த கைய கடவுள் ஒருவர் இருக்கமுடியாது என்று பௌத்த துறவி தன் நம்பிக்கை களை ஆணித்தரமாக முன்வைக்கிறார். செல்கோர்க் மேற்கொண்டு கேள்விகள் கேட்காமல் மூர்க்கமாக மறுக்கத் தொடங்கவே, துறவி உரையாடலிலிருந்து ஒதுங்கிவிடுகிறார் (செல்கோர்க் 1844/469). உரையாடல் செய்யப் பௌத்த துறவி ஆர்வமாய் இருந்தபோதும், அவர் விருப்பம் நிறைவேறவில்லை என்பது புலனாகிறது.

பௌத்தத்தைக் கடவுளை மறுக்கும் மதமென்று, மறுபிறப்பையும் அதன் பிரபஞ்சத் தொன்மத்தையும் நம்புவதாலும், பேய் வழிபாடுகளை அனுமதிப்பதாலும் மக்களைத் தத்துவப் பிடிப்புள்ளவர்களாக அது வைத்திருக்கவில்லை என்ற முன் நிபந்தனைப் பார்வை கொண்டவர்களாய் மிஷனறிகள் இருப்பதைத் துறவிகள் கண்டனர். தாங்கள் எது சொன்னாலும் அது பொய் என்று தங்கள் முகத்துக்கு நேரே அல்லது வெளியே தெருக்களில் பழிக்கப்படும் என்று அவர்களுக்குத் தெரியும். பிரித்தானிய அவையினருக்கு மிஷனறிகள்கூறிய சொற்கள்

சங்கத்துக்குத் தெரியாது இருந்திருக்கலாம். ஆனால் அவற்றின் மறையான தொனி பற்றி அவர்கள் அறிந்ததிருந்தனர்:

> "அவர்கள் (பௌத்தர்கள்) உடைய ஆத்மாக்கள் குருமார்களுக்கும், கோயில்களுக்கும், விக்கிரகங்களுக்கும் மணஞ் செய்யப்பட்டவை. ஆகவே முழு முறைமையையும் அடக்கவல்ல தோலுரித்துக் காட்டக் கூடிய காத்திரமான வழிவகைகளை நாம் காணவேண்டும்" (க்ளோ MMXXXIX 1816/398).

> "மக்கள் காரிருளில் மூடுண்டு கிடக்கிறார்கள் என்று சொல்வது மிகையல்ல. அஞ்ஞானிகளுடைய மூட நம்பிக்கைகளைக் கண்ணாரக் காணாதவர்களுடைய மனங்களில் எந்த வருணனையாலும், அவர்களுடைய கீழ்நிலையைப் பதியவைக்க முடியாது" (செல்கேர்க் 1844/356).

> "பௌத்தம் தற்போதிருப்பதைவிட நன்றாக அறியப்பட்டிருந்தால், அதன் பொய்ம்மையையும் மூடத் தன்மையையும் உலகறியச் செய்தல் எளிது. பொதுவாக தம்மைப் பிணித்து வைத்திருக்கும் இந்த முறைமை பற்றி மக்களுக்குத் தெரியாது. தமது தொன்மையான புனித நூல்கள் மீது மதிப்பு வைத்திருப்பதாகச் சொல்கிறார்கள். ஆனால் அவற்றில் அடங்கியுள்ள மூடத்தனமான விஷயங்கள் பற்றி அவர்கள் அறியார்கள்" (தி.மி.ச அறிக்கை, பத்தேகம 1821 டிசெம்பர் 1821 CMS 1822 பக்.198)

பௌத்த மனப்பாங்கினை மிஷனறிகளாற் புரிந்துகொள்ள முடியாதது போலவே – மகாசங்க உறுப்பினர்களால் கிறிஸ்துவ மனப்பாங்கையும் புரிந்து கொள்ள இயலவில்லை. அவர்களுடைய முதலாவது எதிர்வினை போர்தொடுப்பதல்ல, அறிவு பூர்வமாகச் சிந்திக்குமாறு கோருதலே. 1815இல் களனிக் கோயிலில் நடந்ததொரு சம்பவம் பற்றி பெஞ்ஜமின் க்ளோ எழுதிய விபரம் முக்கியமானது. 1815 மே மாதம், ஒரு பெரஹறவில் பெஞ்ஜமின் க்ளோ அன்ட்றூ ஆமர்[7] மற்றும் இரண்டு மதம் மாறிய பௌத்த துறவிகள் ஒரு கோயிலுக்கு விஜயம் செய்தனர். அவர்கள், பக்கத்திலிருந்த நீதிவான் வளவில் உரையாற்றுமாறு கேட்கப்பட்டனர். ஒரு பெருங்கூட்டம் கூடியது; மக்கள் ஆர்வமாக உரையைக் கேட்டனர். மக்கள் போதகர்களைத் திரும்புமாறு கோரினார். துறவிகள் கவலையடைந்தனர். அடுத்த தடவை அவர்கள் வரும்போது, தாம் வாதிட விரும்புவதாக பிரதம துறவி செய்தி அனுப்பினார். எனினும், அடுத்த தடவை மிஷனறிகள் வந்தபோது, துறவிகள் தனியார் வீடொன்றுக்குப் 'பின்வாங்கி' விட்டனர்; யாரும் விவாதத்துக்குத்

யாரில்லை. மீண்டும் மிஷனறிகள் பௌத்தத்துக்கு எதிராகப் பிரசாரம் செய்யலாயினர். க்ளோ தொடர்கிறார் :

> "குருமார் மிகவும் அதிருப்தியடைந்ததால் ஒரு மனு தயாரித்து, மேன்மைதங்கிய ஆளுநரிடம் கையளித்தனர். எங்களால் தாங்கள் குழப்பப்பட்டதாகவும் தூஷிக்கப்பட்டதாகவும் முறையிட்டனர்" (MM XXXIX 1816/198).

இவ்விஷயத்தில் ஒவ்வொரு சமயத்தின் சிறப்புக்கள் பற்றிம் அறிவு பூர்வமாக வாதம் செய்வதையே பௌத்த சங்கம் முதலில் விரும்பியது. பின்பு, பொது மக்களுக்கு ஒரு விண்ணப்பம் விடுத்தனர். சரியாகச் சிந்திக்கக் கூடிய எந்த அதிகார பீடமும் தங்களுக்கு அநீதி இழைக்கப்பட்டதை கண்டுகொள்ளும் என அவர்கள் நம்பினர். மனு அனுப்புவது ஒரு யதேச்சையான எதிர்வினை அல்ல என்று மலல்கொட சுட்டிக் காட்டுகிறார். 1820களில் விண்ணப்பங்கள் செய்வது தொடங்கியது என்ற அவர் கூற்றுத் தவறு. ஆயினும் அவர் மனுக்கள் ஒலித்த அக்கறைகளின் பயனுள்ள பட்டியல் ஒன்று தருகிறார் : சமய சகிப்புத் தன்மை பேணப்பட வேண்டும், எந்தச் சமயக் குழுவினரின் உணர்வுகளையும் நோகச் செய்யக்கூடிய பிரசுரங்கள் தடை செய்யப்பட வேண்டும் (மலல்கொட 1976 / 213–14).

நெருக்கீடும் போட்டியும்

நான் மேலே விபரித்த எதிர்கொள்ளல் மிஷனறிகளுக்கும் பௌத்த சங்கத்தினருக்கும் ஏற்பட்ட நெருக்கீடாகும். இச்சந்திப்பு இரண்டு சமயங்களுக்கும் – இரண்டு பண்பாடுகளுக்குமிடையிலானது மட்டுமல்ல, இரண்டு சமய தத்துவங்களுக்குமிடையிலானதுமாகும். மிஷனறிகள் எண்ணியதுபோற் பௌத்தர்களிடையே ஆர்வமின்மையோ சோர்வோ இருக்கவில்லை, மாறாகச் சமயம் பற்றிய எதிலும் உண்மையான ஆர்வம் அவர்களுக்கிருந்ததற்கு ஆதாரமுண்டு, கடைத்தெருவிலும், தேவாயங்களிலும் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் இலங்கையர்கள் மிஷனறிகளுடைய உரைகளைக் கேட்கக் கூடியதற்குக் காரணம் அவர்கள் பௌத்தத்தை நிராகரிக்கும் நிலையில் இருந்ததனால் அல்ல; தமது சமய அறிவை விரிவாக்க அவர்களுக்கு மெய்யான ஆர்வம் இருந்தமையாலாகும். மிக முக்கியமானது என்னவென்றால் அவர்கள் வெவ்வேறு சமயங்கள் தம்முள் போட்டியிடுவதாகவே கருதவில்லை. மலல்கொட காட்டும் மேற்கோள் ஒரு துறவி ஜேம்ஸ் செல்கேர்க்குக்கு 1827 ஜுன் 17இல் பின்வருமாறு சொல்வதாக குறிப்பிடுகிறது. "ஆங்கில மக்கள் இயேசுவை வழிபடுகிறார்கள், சிங்கள மக்கள்

புத்தரை வழிபடுகிறார்கள், இரண்டுமே நல்ல சமயங்கள், பின்பற்றுவோர இரண்டும் சொர்க்கத்துக்கு இட்டுச் செல்லும்" (செல்கேர்க் 1844/379). பப்திஸ் மிஷனறியான எபனேசர் டானியலின் வாழ்க்கை வரலாற்றை எழுதிய றொபே ஸ்பெனஸ் ஹார்டி குறிப்பிடும் ஒரு சம்பவம் பௌத்த பொதுநிலையினருடை மனப்பாங்கை விளக்குகிறது. ஒரு நாள் டானியல் ஒரு குழுவோடு பேசும்போ "ஊமைச் சிலைகளைக் கைவிட்டு ஜீவனுள்ள உண்மையான கடவுளை நோக்கி திரும்ப வேண்டிய அவசியம்" பற்றிக் குறிப்பிட, அங்கிருந்த பௌத்தர் ஒரு சொன்னார்;

> "சிலர் கடவுளைக் கும்பிட வேண்டும் என்றும் வேறுசிலர் புத்தரைக் கும்பிட வேண்டும் என்றும் சொல்கிறார்கள்; நான் உண்மையான வழியைக் கண்டுள்ளேன்; நான் கடவுளையும், புத்தரையும் கும்பிடுகிறேன்" (TF 1844/267).

டானியலும் ஹார்டியும் இதை இரண்டுங்கெட்டான் நிலையென் கண்டிக்கின்றனர்.

மிஷனறிகள் சொல்வதற்குச் செவிமடுப்பதும், நன்மையெனப்படுவ ஏற்றுக்கொள்ளலாம் என்ற பௌத்த நிலைப்பாடும் புத்தர் போதனைக் அமைவானதாகவே இருக்கிறது. அது பௌத்த அறிவாதார முறையி கோட்பாடுகளுக்கு அமைவானது. "அநுபவத்தை நீயே பெறு – உண்மையென சொல்லப்படுவனவற்றைப் பரிசோதித்து உறுதி செய்" என்பதே புத்தர் விடுத் செய்தி, சரிபார்க்கக் கூடிய சாட்சியங்களின் அடிப்படையில், பகுத்தறிவி பாற்பட்ட பகுப்பாய்வுக்குட்படுத்தாது பாரம்பரியத்தையும் புராதன பிரதிகளை பற்றிக் கொள்வதிலுள்ள ஆபத்துக்களை மஜ்ஜிம நிகாயவின் சாங்கி சூ சொல்கிறது (MN 11/164 ff).[8] அவதானிக்கப்பட்ட உண்மைகள் மற்றும் மன அனுபவத்தோடு தத்துவங்களை உரசிச் சோதிக்கவேண்டும் என வலியுறுத் கல்ம சூக்தம் நீங்கள் எல்லோரும் நன்கு அறிந்தது என நினைக்கின்றே (AN111/765). தன்னுடையவை என்று வழங்கும் அல்லது சங்கத்தின் அல் மூத்த துறவியினது எனப்படும் பார்வைகளையும் போதனைகளையும் க ஆராய்வின்றி ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடாது என்று புத்தர் வலியுறுத்துகிறார். (AN XVIII/180). பாரம்பரியமாகப் பிழையற்றவை என்று கருதப்பட்ட சிந்தன முறைமைகள், கருத்தியல்களுக்கு அடிமைப்படுவதை ஆரம்பகால பௌத் எதிர்த்தது. சரிபார்க்கக் கூடிய உண்மைகளை நிராகரித்து மரபைப் பற்றிநிற் மனம் கட்டுண்டு கிடப்பதாகக் கருதப்பட்டது. இந்தக் கோணத்தில் நோக்

போது பௌத்த பொதுநிலையினரும் துறவிகளும் கிறிஸ்துவம் பற்றிய விடுப்பார்வம் உள்ளவர்களாய் இருந்ததோடு, அதுபற்றி அறியாமல் அதைக் கண்டிக்கவும் விரும்பவில்லை. பகுத்தறிவு பூர்வமான உரையாடலைப் பொறுத்தவரை உணர்ச்சிவசமான கண்டனங்களைவிட, புத்தர் தனிமனிதரையும் குழுக்களையும் ஒன்றுகூட்டி நடத்திய பகுத்தறிவு வாதம் போன்ற ஒன்றையே சங்கம் விரும்பியது.

19ஆம் நூற்றாண்டின் முன் கிறிஸ்துவம் பற்றி பௌத்தத்துக்கிருந்த மனப்பாங்கைப் பிரதிபலிக்கும் அறிவு பூர்வமான உரையாடலிலிருந்த நாட்டமும் மதிப்பும் ஆசியாவுக்கு முன்பு வருகைதந்த மேனாட்டுப் பயணிகளின் எழுத்துக்களிலிருந்து புலப்படுகின்றன. 1681இல் றொபெர்ட் நொக்ஸ் எழுதுகிறார்; நாட்டின் விக்கிரக வழிபாட்டை அனுசரிக்குமாறு கண்டியரசர் கிறிஸ்துவர்களை நிர்ப்பந்திக்க முயலவில்லை. மன்னரும் மக்களும் 'கிறிஸ்துவர்களை கிறிஸ்துவர்களாகவே' மதித்தனர், கௌரவித்தனர் (நொக்ஸ் 1681/83). இது ஸ்ரீலங்காவுக்கு மட்டுப்படுத்தப்படவில்லை என்பது 18ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் பர்மாவில் பௌத்தம் பற்றி எழுதிய ஃபிரான்ஸிஸ் புக்கனனுடைய எழுத்துக்கள் காட்டும். தன்னுடைய தகவல் மூலங்களுள் ஒன்று சங்கம் மதமாற்றம் செய்யவிரும்பியதாகச் சொன்னது பற்றி விமர்சிக்கையில் அவர் எழுதுகிறார்:

> "இம்மதமாற்றத்தில் ராகன்ஸ் வன்முறையைப் பிரயோகிப்பதை நான் கண்டதுமில்லை, கேட்டதுமில்லை, கடவுளைத் தான் விரும்பிய எந்தமுறையிலும் எவரும் வழிபட இடையூறு செய்யப்படவில்லை. தேவாலயம், பள்ளிவாசல் மற்றும் பகோடா ஆகியவை சகிப்புத் தன்மையுடன் நோக்கப்படுவதையே எங்கும் கண்டோம்" (AR VI/278).

மெய்ப்பொருள் பற்றிய விசாரத்தில் வெவ்வேறு சமயங்களும் போட்டிமையச் சொல்லாடலைவிட்டு, தருக்கரீதியான வாதத்தில் ஈடுபடவேண்டும் என்ற நிலைப்பாட்டில் நம்பிக்கை வைத்தே சங்கம் பொதுமக்களை நோக்கிய விண்ணப்பங்களை விடுத்தது. எனினும், தங்கள்பக்க நியாயத்தை, பிரித்தானிய நிர்வாகம் ஏற்கும் என்ற நம்பிக்கை வீணானது. 1815 ஆம் ஆண்டு விடுக்கப்பட்ட விண்ணப்பம் முதலில் ஆளுநரால் பொருட்படுத்தாது விடப்பட்டதென்றும், துறவிகள் விடாப்பிடியாக நின்றபோது கண்டிக்கப்பட்டது என்றும், க்ளோ சொல்கிறார் (MM XXXIX 1816/198). 1826இல் பௌத்த சமயத்திற்கு எதிரான பிரசுரங்களையும் நூல்களையும் சுழற்சிக்கு விடுவதை நிறுத்தும்படி அரசாங்கம்

மிஷனறிகளுக்கு ஒரு சுற்றுநிருபம் அனுப்பியது. "பௌத்த மதத்தின்மீது வெறுப்பை உமிழும், நோகச்செய்யும் விஷயங்கள்" விநியோகிப்பது சகித்துக் கொள்ளப்படமாட்டாது என்று அறிவிக்கப்பட்டது (மிஷனறி மாநாடு : தென்னிந்தியாவும் இலங்கையும் 1880/322). இருந்தபோதும், மிஷனறிகள் இதற்குச் செவிசாய்க்கவில்லை என்பது வெளிப்படை. உதாரணமாக தி.மி.சங்கத்தின் கொற்றா அச்சகம் தொடர்ந்தும் இயங்கியது. அரசாங்கம் தனது அச்சுறுத்தலைச் செயலிற் காட்டவில்லைப்போலத் தெரிகிறது. கண்டிய உடன்படிக்கையின் ஏற்பாடுகள் இருக்கவும், விஷயம் இறுகும்போது மிஷனறிகளின் அத்துமீறல்களைக் கட்டுப்படுத்த அரசாங்கம் எந்த ஓர் ஒழுக்கக் கோவையையும் அமுல் செய்யவில்லை. சமய சமரசத்தைப் பேணக்கூடிய விழுமியங்களை மீளப் பற்றுவதற்குச் சங்கமெடுத்த முயற்சி தோற்றது. இந்த அனுபவமும் தனிப்பட்ட மிஷனறிகளோடு நடத்திய உரையாடல்களின்போது ஏற்பட்ட வலியும் - அவமதிப்பும் பௌத்த சங்கத்தைத் தன் அணுகுமுறையை மாற்றச்செய்தது.

1826 அளவிற் பௌத்த துறவிகள் அச்சமடைந்தனர் என்று குறிப்பிடும் ஸ்பென்ஸ் ஹார்டி ஒரு சம்பவத்தை விபரிக்கிறார். களனிக்குப் போகும் யாத்திகரிடையே விநியோகிக்கப்பட்ட கிறிஸ்துவப் பிரசுரங்களின் நையாண்டி செய்யப்பட்டன என்றும். பௌத்தம் போற்றப்பட்டது என்றும் குறிப்பிடுகின்றார் (ஹார்ட்டி 1865/286–7). இருந்தபோதும் அதற்கு முன்னரே அச்சம் தெரிவிக்கப் பட்டுவிட்டது. 1819இல் வெளியிடப்பட்ட மெதடிஸ்த பாடசாலை அறிக்கை தென் பகுதியின் பல பிரதேசங்களில் பௌத்தம் தன்னை மீள நிறுவ முயன்றதென்றும் குறிப்பிடுகின்றது. இதன்பொருள் மிஷனறிகளுக்கு எதிரான எதிர்வினையின் தொடக்கம் அது என்பதே (உவெஸ்லியன் மிஷன் – மூன்றாவது பாடசாலை அறிக்கை 1819/31). தூர கிராமங்களில் செல்கேர்க் குறிப்பிட்ட திறந்த மனப்பண்பு இருந்தபோதும் நூற்றாண்டின் மூன்றாம் தசாப்தம் அளவில் கிளம்பிய எதிர்ப்புக்கள் பற்றிய விபரிப்புக்கள் அவருடைய நாளேட்டிற் காணப்படுகின்றன. 1830 இல் அவர் எழுதுகிறார்:

> "என்னுடைய விஜயங்களின்போதும் மக்களோடு நான் நடத்திய உரையாடல்களின்போதும், நான் புரிந்துகொள்வது ஒன்று உண்டு. அவர்களிடம் முன்னெப்பொழுதும் இருந்திராத பரபரப்புக் காணப் படுகிறது. அவர்கள் பாவம் செய்தவர்கள் என்றும், விக்கிரக வழிபாடு அவர்களுக்கு உதவப் போவதில்லை என்றும் அவர்கள் செய்வது இன்னதென்று அறியாமல் இருப்பதும் அவர்கள் போவது எங்கு

என்று தெரியாமல் இருப்பதும் தவறு என்று நாம் சொல்லும்போது அவர்கள் பொறுமை இழக்கிறார்கள்; கோபமடைகிறார்கள்" (செல்கேர்க் 1844/352).

பிறகு, 1833இல் ஒரு பௌத்தவிழாவில் கிறிஸ்துவ பிரசுரங்களை மக்கள் ஆவலோடு பெற்றுக்கொள்வதைச் செல்கேர்க் கண்டார். ஆர்வத்தால் அல்ல, ஒரு பௌத்த துறவியின் தூண்டுதலாற் சேகரித்து எடுப்பதற்காகவே. சில பிரசுரங்கள் தங்கள் கண்முன்னே கிழிக்கப்பட்டதாகவும், சில மரங்களிற் சொருகப் பட்டதாகவும், வேறு சில துவக்குகளைச் சுற்றப் பயன்படுத்தப்பட்டதாகவும் செல்கேர்க் சொல்கிறார் (செல்கேர்க் 1844/419).

ஆகவே 1820 அளவிலேயே மிஷனறிகளின் தாக்குதலுக்குப் பௌத்தர்கள் சினத்துடனான எதிர்ப்பைக் காட்டத் தொடங்கிவிட்டனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள. அக்கட்டத்திற் சங்க உறுப்பினர்கள் சிலர் மிஷனறிகளிடம் சங்கடமான கேள்விகளைக் கேட்கும் சந்தர்ப்பங்களை நாடத் தொடங்கிவிட்டனர். இப்போக்குக்குக் காரணம் கோயிலுக்குள் ஏற்பட்ட பிரிவினையாக இருக்கலாம் என்கிறார் செல்கேர்க். 1829இல் ஒரு விஜயத்தின் போது மிகவும் உணர்ச்சி வசப்பட்ட இரு துறவிகள் தமது முஷ்டிகளை மொழிபெயர்ப்பாளர் முகத்துக்கு நேரே பிடித்தபடி உரக்கக் கத்தினார்கள் என்றும், அவர்களுடைய அச்சுறுத்தும் குரல்களைக் கேட்டு, தூரநின்ற மக்கள் விசாரிக்க வந்தார்கள் என்றும் குறிப்பிடும் செல்கேர்க் "மற்றைய குருமார்கள் நிலைமையைப் பார்த்துவிட்டு, ஏதோ சாட்டுச் சொல்லிக்கொண்டு அப்பால் போய்விட்டதாக" முடிக்கிறார் (செல்கேர்க் 1844/395).

பரஸ்பர நன்மை தரக்கூடிய தத்துவ அக்கறைகள் சார்ந்த, சகிப்புத்தன்மை, வரவேற்பு, சமய சகவாழ்வு நாட்டம் என்ற மனப்பாங்கிலிருந்து பௌத்தத்தை அழிக்கப்போவதாக பகிரங்கமாகப் பிரகடனம் செய்தோருக்குப் பதிலடி கொடுக்கும் உணர்வு மேலோங்கியது. இந்நகர்வு உள்ளடங்கலிலிருந்து ஒதுக் கலுக்கும், சகிப்புத் தன்மையிலிருந்து தற்காப்பு நிலைக்கும், உரையாடலிலிருந்து கண்டனப் பிரசாரத்துக்கும், வாதப்பிரதிவாதங்களிலிருந்து ஒதுங்குவதைவிட்டு அதைக் கைக்கொள்வதற்குமான நகர்வாகியது. எனினும் பௌத்தத்தைக் கண்ணியத்தோடும், மரியாதையோடும் அணுகியோருக்குக் கண்ணியமும் மரியாதையும் காட்டப்பட்டது என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டும். உதாரணமாக, பாளிப் புலமையாளரும் சிவில் சேவை அலுவலருமான ஜோர்ஜ் ரேணர் தாம் பௌத்த துறவிகளோடு அடிக்கடி சில கட்டங்களில், தினமும் திருப்திகரமான

கருத்தாடல் மேற்கொண்டதாக அழுத்திக் கூறுகிறார் (ரேணர் 1836 LXXX IV & CX; JRAS 1873/4). அவர்களுடைய சாதுரியத்தையும் ரசனையையும் 'தங்கு தடையற்ற தொடர்பாடலையும்' அவர் புகழ்கிறார். (1836 LXXXV). கல்கத்தா ஆயருடன் பழகுவதில் அவர்கள் "சங்கடமான, விவாதத்துக்குரிய, அணுகு முறையைத் தவிர்ப்பதில் பாராட்டத்தக்க ஆற்றலை வெளிப்படுத்தினர்" என்று உதாரணம் தருகிறார் (1836 LXXX V).

நூற்றாண்டின் முந்திய சகாப்தங்களில் நடந்தவை ஸ்ரீலங்காவின் பௌத்தர்களிடையே சமயதத்துவம் பற்றி – பௌத்தத்துக்கும் மற்றைய சிந்தனை முறைகளுக்குமான உறவு நிலையில் – ஏற்பட்ட மாற்றமாகும். இது ஒரு சீராக நடைபெறுவதில்லை. மிஷனறிகளுடனான ஆரம்ப எதிர்கொள்ளலின்போது காணப்பட்ட உண்மையான தேடல் உணர்வும், தர்க்கரீதியான விவாதத்தில் இருந்த நம்பிக்கையும் சிலரிடம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை காணப்பட்டது. கண்டி தலதாமாளிகையிற் புனித தந்தத்தின் பாதுகாவலரோடு 1870இல் தாம் நடத்திய உரையாடலின்போது, அவர் கிறிஸ்துவ ஆராதனையொன்றிற் கலந்து கொண்டமையைச் சுட்டிக்காட்டியபோது, அவர் பின்வருமாறு பதிலளித்தார்:

> "எங்கள் சமயம் ஒதுக்கற் கொள்கையைப் பின்பற்றுவதல்ல. கிறிஸ்துவ வழிபாட்டிற் கலந்துகொள்வது பாவமென்று நாங்கள் கருதவில்லை. உங்கள் தேவாலயத்தில் நான் கேட்டதெல்லாம் நல்லவையே. நான் அங்கு அடிக்கடி போகவேண்டும். ஆனால் இப் பதிவிலிருந்து கொண்டு நான் அங்ஙனம் போனால் என் தேசத்தவர் என்னைக் கிறிஸ்துவன் எனவும், நான் வகிக்கும் பதவிக்குத் தகுதியற்றவன் எனவும் குறை கூறுவர்" (க்றெகறி 1894/287).

அவருடைய சொற்கள் உண்மையான உணர்வை வெளியிடுவதோடு, அந்தக் கட்டத்தில், கிறிஸ்துவம் 'இணக்கப்பாட்டுக்கு இடமில்லை' என்றும், என்றும் வெவ்வேறு மதங்கள் முரண்பட்டே செயற்படமுடியும் என்றும் நம்பியது மன்றி தனது வழிவகைகளை பௌத்தத்தின்மீது திணிப்பதில் வெற்றியும் கண்டிருந்ததைக் காட்டுகின்றன. இதனால் பௌத்த மறுமலர்ச்சியைத் தாங்களே தூண்டியதாகவும், ஆர்வமற்றிருந்த பௌத்தர்களைத் தட்டியெழுப்பி தீவிர செயலூக்கமுள்ளவர்களாகத் தாங்கள் ஆக்கியதாக, மிஷனறிகள் தம்மைத்தாமே பாராட்டுவர். மெதடிஸ்த மிஷனறியாகிய தோமஸ் மொஸ்க்றொப் 1894இல் பேர்மிங்ஹாமில் நடந்த மாநாட்டில் இவ்வாறு பெருமை பேசினார்:

"பௌத்தம் இன்னும் உயிருடன் இருக்கிறதென்று ஏலவே அனுமானித்துள்ளீர்கள்; ஆனால் களத்தில் நிற்கும் நாங்கள் செய்தவைபற்றி மேலதிக அனுமானமொன்று செய்துள்ளீர்களா? அது உயிரோடு இருப்பதற்குக் காரணம் கிறிஸ்துவம்தான் உயிருடன் இருப்பதாக நிரூபித்துள்ளமையே. அது எமது பிடி இறுகு வதை உணர்ந்து அஞ்சி, போரூக்கம் கொண்டுள்ளது" (MLR 11/286).

கிறிஸ்துவத்தோடு போட்டியிடுவதற்கு பௌத்தர்கள் மேற்கொண்ட தந்திரோபாயம் போரூக்கத்தையும் உள்ளடக்கியதென்பது முக்கியமானது. அதன் வேர்கள் பௌத்தத்துக்குள் இல்லை. அவை கிறிஸ்துவம் பௌத்தத்தின்மீது திணித்த முரண்பாட்டுக் கோலத்தினுள் காணக்கிடக்கின்றது.

ஓர் எதிர்கொள்ளலும் ஓர் அவலமும்

நூற்றாண்டின் ஆரம்ப தசாப்தங்களிற்றான் பாணந்துறை விவாதம் மற்றும் ஹெனல் ஒல்கொற் வருகை ஆகியவற்றின் வேர்கள் கிடக்கின்றன. இது ஒரு புதிய தரிசனம் அல்ல. ஆனால் ஏமாற்றம், அவமதிப்பு மற்றும் நெருக்கீடு கொண்ட மனித வரலாறு மீளச் சொல்லப்பட்டு மீள மதிப்பீடு செய்யப்பட்டு, அதன் வரலாற்றுவிலை அடையாளங் காணப்பட வேண்டும்.

மிஷனறி ஆர்வத்தை நிபந்தனைப்படுத்தும் சக்திகள் அநுதாபத்தோடு புரிந்துகொள்ளப்படவேண்டும். மிஷனறிகள் சுவிசேஷ மறுமலர்ச்சியின் பிள்ளைகள். ஒரேயோரு சமயப்பாதையே உண்டு என்று அவர்கள் பூரணமாக நம்பினர். முதன்முதலில் வந்திறங்கும்போது பௌத்தத்தின் சமய தத்துவ மரபு பற்றி அவர்கள் ஏதும் அறிந்திருக்கவில்லை. அவர்களுக்கு உதவியிருக்கக் கூடிய பாளி நூல்களின் மொழிபெயர்ப்பு வந்திருக்கவில்லை. 1812 அளவில் ஸ்ரீலங்காவின் ஒரு சில நூல்களில் வெளிவந்திருந்தன. ஒட்டு மொத்தமாக அவை ஸ்ரீலங்கா பற்றியோ, பௌத்தம் பற்றியோ சீரான சித்திரங்களைத் தந்திருக்க முடியாது.[10] ஸ்ரீலங்காவில் வந்திறங்கி வாய்மொழி மூலம் மேலதிக தகவலைப் பெற அவர்கள் முயன்றபோது அவர்கள் சந்தித்த துறவிகள் மிஷனறிகளுக்குப் புரியும் மொழியில் தம் சமய மரபு பற்றித் தொடர்பாட முடியாதிருந்திருக்கலாம். அதனால் சொர்க்கம், நரகம் பற்றிய பாரம்பரியத்திலும் ஜாதகக் கதைகளிலும் தங்கியிருக்க வேண்டியிருந்தது. இவற்றோடு மிஷனறிகள் கண்ட பேய் வழிபாடும் சேரவே பௌத்தம் பௌத்தறிவுக்கொவ்வாதது, கடவுள் நம்பிக்கையற்றது என

அவர்களுக்கு இருந்த முற்கற்பிதம் உறுதியாகவே, மக்களுக்கு இதை விளக்கு வதே தம் முன்னுள்ள ஒரே மார்க்கம் என அவர்கள் மனசார நம்பினர்.

ஆரம்பகால மிஷனறிகளுடைய அர்ப்பணிப்பு மற்றும் துறவிகளுக்கும் மிஷனறிகளுக்குமிடையேயுள்ள தொடர்பாடல் தோற்றமை ஆகியன பற்றிய உணர்திறன் எதிர்கொள்ளலின் அவலப்பரிமாணத்தை மறைக்கக் கூடாது. ஒரு கிறிஸ்துவ சமூகம் கட்டியெழுப்பப்பட்டுள்ளது. அது தாக்குப்பிடித்துத் தற்பொழுது ஸ்ரீலங்காவின் பன்மை யதார்த்தத்துக்கு நேரான பங்களிப்புப்புச் செய்கிறது. எனினும் அது பௌத்த தத்துவத்தை திரிவுபடுத்தி மக்களுடைய பாரம்பரிய சமய உணர்வுகளை மீறிய போட்டி மனப்பான்மை உருவாக்கத்தின்மீது கட்டியெழுப்பப் பட்டது.

இந்த நூற்றாண்டுக்கும் அடுத்த நூற்றாண்டுக்கும் முதுசொமாக உள்ளவை இவையனைத்தின் உருவாக்கமுமாகும். இன்னும் பௌத்த தத்துவத்தின் திரிபு சில கிறிஸ்துவக் குழுக்களிடையே வாழ்கிறது. கர்மக் கோட்பாட்டின் பொருள் பௌத்தர்கள் துன்பப்படுவோர்க்காக இரங்குவதில்லை என்றும், சுயநலம் கருதி பௌத்த மதத்தினுள் பல சடங்குகள் செய்யப்படுகின்றன என்றும், பௌத்தத்தின் கடவுண்மறுப்பு அது பிற்போக்கானது எனக் காட்டுகிறது என்றும் கருதும் கிறிஸ்த்துவர்கள் உளர். மேலும், கிறிஸ்துவ உள்நோக்கத்தைப் பௌத்தர் சந்தேகிப்பதும் கிறிஸ்துவர்களின் மதமாற்ற முயற்சிகளும் காலனித்துவ சகாப்தத்தோடு முடிவுற்றன என்பதுமில்லை. சுதந்திரத்தை யொட்டிய வருடங்களில், கிறிஸ்துவர்கள் போராட்டத்தில் சேரவே, அவர்கள் அச்சுறுத்தலாகக் காணப்படவில்லை. எனினும் 1950களில், கடந்தகால அவமதிப்புக்களை ஈடு செய்யும் முனைப்புக்கொண்ட பௌத்தர் அல்லாத, சிங்களவர் அல்லாதோர்மீது திரும்பக்கூடிய சக்திபடைத்த பௌத்த தேசிய எழுச்சியின் அறிகுறிகள் தோன்றலாயின. பௌத்தத்தைப் பூதமாக்கி, தன்னை வலுவாக்கிக்கொண்ட கிறிஸ்துவ திருச்சபை இதற்கான பொறுப்பிலிருந்து தப்ப முடியாது. இப்பொழுது 1990களில் பொருளாதார வல்லாதிக்கத்துடன் கூடிய புதிய சுவிசேஷவளர்ச்சி வரலாற்றை மீள இயக்குகிறது. பௌத்தர்களுக்கும் கிறிஸ்துவர்களுக்குமிடையே பகுத்தறிவுவாதம் கைவிடப்பட்டு, கண்டனப் பாணியே கைக்கொள்ளப்படுகிறது. சுவரொட்டிகளும் துண்டுப் பிரசுரங்களும் போரிடுகின்றன. அச்சங்களுக்கு நெய் யூற்றி எரியச் செய்யும் பணியை அச்சு ஊடகம் செய்கிறது.

நாங்கள் வரலாற்றிலிருந்து பாடம் படிக்கவேண்டும்: வெவ்வேறு சமய நம்பிக்கையுள்ள மக்களிடையே ஒற்றுமைதான் மனிதருக்குள்ள ஒரேயொரு கண்ணோட்டமான பாதை என்று நான் நம்புகிறேன். இது சாத்தியமாக வேண்டுமாயின் கிறிஸ்துவர்கள் தாம் காலங்காலமாகப் பௌத்தம் பற்றிக் கொண்டிருந்த மனப்பாங்கு மற்றும் அதனாற் பௌத்தர்களுக்கேற்பட்ட மனவருத்தம் பற்றி விமர்சன ரீதியாக நோக்கவேண்டும். பரஸ்பர மரியாதையின் அடிப்படையில் நம்பிக்கையைக் கட்டியெழுப்புதல் ஒரு சிரமமான பணி. மறுபுறத்தில் 19ஆம் நூற்றாண்டிற் பிரதான கிறிஸ்துவ திருச்சபைகள் மேற்கொண்ட சுவிசேஷத் திணிப்பு ஒரு வரலாற்று நியதி என்பதையும் எல்லா கிறிஸ்துவப் பிரிவினருடைய மாறாத இயல்பு அதுவல்ல என்பதையும் ஸ்ரீலங்காவின் பிரகாசமான எதிர்காலத்துக்காகப் பௌத்தர்களோடு சேர்ந்து பணியாற்ற விரும்பும் கிறிஸ்துவர்கள் உளர் என்பதையும் பௌத்தர்கள் அறிய வேண்டும். இவ்வாறுதான் 19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில், சகிப்புத் தன்மை, பரஸ்பர மரியாதை, ஒத்துழைப்பு ஆகியவற்றின் மூலம் நல்லிணக்கத்தை அடையலாம் என சங்கம் கண்ட கனவு நனவாகலாம்.

குறிப்புகள்

1. *சிறிலங்கா, களனிப் பல்கலைக்கழக பாளி மற்றும் பௌத்த கற்கைகளுக்கான பட்டப்பின் படிப்புகள் நிறுவனத்திற்கு சமர்ப்பிக்கப்பட்டது 1993.*

2. *மெதடிஸ்த பிரசாரகர் வணக்கத்துக்குரிய றொபேட் ஸ்பென்ஸ் ஹாடியினால் பதிப்பிக்கப்பட்ட 'The Friend' எனும் சஞ்சிகையின் இரண்டாம் இதழிலும் (1938 செப்ரெம்பரில்) அடுத்து வந்த இதழ்களிலும் வெளிவந்தது.*

3. *சாமுவேல் பேக்கர் இலங்கையில் 1847 இற்கும் 1855இற்கும் இடைப்பட்ட காலப்பகுதியில் வாழ்ந்த சுதந்திரக் குடியேறியாவார். பிற்காலத்தில் 1869 - 1874 காலப்பகுதியில், சூடான் உருவாக்கப்பட்டதும் ஆபிரிக்க ஈடுபாட்டால் அறியப்பட்டவர். பிரித்தானிய சாம்ராஜ்ஜியத்தின் தீவிர ஆதரவாளரான பேக்கர், ஆபிரிக்கர்களுக்குப் பதின்நான்கு வயதின்பின் மூளை வளர்ச்சி ஏற்படுவதில்லை என்பன போன்ற கருத்துக்களாற் சர்ச்சைக்குரிய புள்ளியாக வாழ்ந்தவர்.*

4. *சிறிலங்காவில் கிறிஸ்தவ மதப்பிரசாரர்கள் செய்த பௌத்தம் பற்றிய கண்டனத்தை உள்ளடக்கிய 'சுதேசிக் கிறிஸ்தவர்களின் கடிதங்கள்' எனும்*

அத்தியாயத்தைச் செல்கர்க் தனது 1844ஆம் ஆண்டு வெளியீட்டிற் சேர்த்துள்ளார். வெஸ்லியன் மெதடிஸ்த மிஷனில் தலைமைப்பீடத்திற்கு அனுப்பப்பட்டு அச்சபையால் பின்னர் வெளியிடப்பட்ட 'காலாண்டுக் கடிதங்கள்' சிறிலங்கா மெதடிஸ்த பிரசாரகர்களுடைய க்ருத்துகளுக்கு உதாரணங் களைத் தருக.

5. "சிங்களவர்கள்போல சோம்பல் மிக்க ஒரு மக்கள் கூட்டத்தைக் காண முடியாது". என்கிறார் ஸ்குவான்ஸ். அவருடைய இம்மதிப்பீட்டுக்குக் காரணம் "ஒரு நாளைய தேவைகளை நிறைவுசெய்ய வழிவகைகள் இருந்தால், அந்தக் கைப்பொருட்கள் தீரும்வரை அவர்கள் எந்த முயற்சியிலும் ஈடுபடமாட் டார்கள் என்பதே" (MM XXX IX 1616 / 156).

6. அவ் உரையாடலை எர்ஸ்கின் பின்வருமாறு பதிவுசெய்துள்ளார்.

மறைபோதகர்: உங்கள் சமயம் பொய்யெனக் கண்டால், உங்கள் நிலை என்னவாகும்?

மதகுரு: கிறிஸ்தவ மதம் பொய்யெனக் கண்டால், கிறிஸ்தவர்கள் என்ன செய்வர்?

மறைபோதகர்: அது மிக மோசமாகும் ; ஒவ்வொரு சமயத்தையும் ஆராய வேண்டும். எந்த மதத்தில் உண்மையின் அடையாளம் உள்ளதோ, அதுவே கடவுளால் அருளப்பட்டதும் மனிதனுக்கு ஏற்றதுமாகும். அதுவே மெய்ச் சமயம்.

மதகுரு: வேறெந்த மதத்தையும் ஆராயவொட்டாது நாம் தடுக்கப்பட்டுள்ளோம். அது பெரும் பாவம்.

மறைபோதகர்: இதிலிருந்து உமது சமயம் மெய்ச் சமயம் அல்ல என்பது தெரிகிறது. அது மெய்ச்சமயமாயின், ஏனைய மதங்களை ஆராய்வதை அது தடுக்காது.

மதகுரு: மணி பன்னிரண்டாகிறது. நான் சாப்பிடப் போகவேண்டும் (MM XL 1817 / 198).

7. அன்ட்றூ ஆமூர் மறைபோதகர் அல்லர் ; ஆனால் மெதடிஸ்த மிஷனுடன் இணைந்துகொண்டவர். 1800 இல் கொழும்பில் உள்ள படைப்பிரிவிற் பணி செய்ய அனுப்பப்பட்டவர் இந்த ஸ்கொட்லாந்துக்காரர், படையைவிட்டு விலகி ஹல்ஸ்ரொப்பில் இயங்கிய அரசினர் செமினறியின் அதிபரானார். 1812 இல் போதகராக அரச உத்தரவு பெற்றார். மெதடிஸ்த மறைபோதகர்கள் வந்திறங்கும்போது, அவர் அவர்களோடு நெருக்கமாகி, உடன் பணியாற்று வார்.

8. சங்கி சூத்தம் புத்தருடைய வார்த்தைகளை எடுத்துக்காட்டுகிறது. "மேலும் பரதவஜ ஏதேனும் ஒன்று பெரும்பாலும் முழுநிறைவானதென நம்பப்பட்டாலும் அது அநேகமாக பொருளற்ற, வெறுமையான, போலியான ஒன்றாகவே இருக்கும். இன்னொரு வகையில் ஏதேனுமொன்று பரிபூரணமானதென நம்பப்படவில்லை என்றாலும் அதுவும் அடிப்படையில் உண்மையாக - வேறுவகையில்..." அவர் தொடர்கிறார் " உண்மையைப் பாதுகாத்தல், பரதவஜ அதுமட்டும் ஒரு அறிவுடைய மனிதன் தவிர்க்க முடியாது ஒரு முடிவுக்குவரப் போதுமானதல்ல; இந்த ஏகாந்தமே உண்மை. அதுவின்றி வேறொன்றுமில்லை."

9. உடன்படிக்கையின் ஐந்தாம் ஏற்பாடு:
"இம்மாகாணங்களில் வாழும் தலைவர்கள் மற்றும் குடிமக்களால் அனுஷ்டிக்கப்படும் பௌத்தமதம் மீறப்படக் கூடாதது எனப் பிரகடனம் செய்யப்படுகின்றது. அதன் சடங்குகளும், ஊழியர்களும், வழிபாட்டுத் தலங்களும் பேணப்படவேண்டியவை ; பாதுகாக்கப்படவேண்டியவை" 1815.

10. மிஷனரிகளுக்குக் கிடைத்திருக்கக்கூடிய முக்கிய வெளியீடுகளாவன.
(பேர்சியல் 1803), (கோடினர் 1807), (வலன்ரியா 1809), (நொக்ஸ் 1681).

உசாத்துணைகள்

1. Baker Samuel W
   1855. Eight Years' Wanderings in Ceylon Longman, Brown, Green & Longman, London.

2. C.M.S
   1822. Proceedings of the Church Missionary Society for Africa and the East 22nd Year, 1821-22, London.

3. Gregory William
   1894. An Autobiography Edited by Lady Gregory, London , John Murray.

4. Hardy Robert Spence
   1850. Eastern Monarchism, London, Partridge and Oakley,

   1865.The Jubilee Memorials of the Wesleyan Mission, Sri Lanka, South Ceylon, Wesleyan Mission Press.

5. Harvard William M

1823 . A Narrative of the Establishment and Progress of The Mission to Ceylon and India founded by the late Rev. Thomas Coke under the direction of the Wesleyan Methodist Conference.
Printed for the author, London.

6. Jobson Frederick J.

1862. Australia; With Notes by the Way, on Egypt, Ceylon, Bombay and the Holy Land.

7. Knox Robert

1681. An Historical Relation of the Island of Ceylon in the East Indies London, Robert Chiswell.

8. Malalgoda Kitsiri

1976. Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900 USA, University of California Press .

9. Methodism

School Reports for South Ceylon Wesleyan Mission Press, Sri Lanka.

10.Missionary Conference

1880. The Missionary Conference: South India and Ceylon 1879 Volume Addison & Co., Madras

11.SelkirkJames

1844. Recollections of Ceylon after a residence of nearly thirteen years with an account of The Church Missionary Society's Operations in The Island and Extracts from a Journal, London , Hatcbard & Sons.

12.Turnour George

1836. The First Twenty Chapters of the Mahawansa: and a Prefatory Essay on Pali Buddhist Literature, Sri Lanka, Cotta Church Mission Press.

இலங்கையில் பண்பாட்டு அடையாளம் தொடர்பான அரசியல்

...ரலாற்றை அங்கீகரித்தலும், ...த்தை ஒழுங்கமைத்தலும் :அநுராதபுரத்தை ...வற்றிகொள்ளல்[1]

பிரதீப் ஜெகநாதன்
தமிழாக்கம் சோ.பத்மநாதன்

"...ந்தியா மீது கொண்ட வெற்றி அறிவின் மீது கொண்ட வெற்றி"
(...ர்னாட் கோன் 1986 : 276)

...ன்னீடு

அறிவும் அதிகாரமும் ஒரு விதத்தில் தொடர்புபட்டவை; அதிகார ...ர்வமான சமூக முகவர்களால் உருவாக்கப்பட்ட அறிவுத்துறைகள், அதிகார ...ர்வமான அறிவு ஆகின்றன. அதிகார பூர்வமான அறிவும் அதைச் சூழும் அறிவாதார முறையியல் உருவாக்கங்களும் வெறும் அறிவார்த்த நிலைகளோ தொடர்ச்சியற்ற பாடப்புலங்களோ அல்ல என்றவாதம் இந்த நிலைப்பாட்டோடு தொடர்புபட்டது. மாறாக, அதிகார பூர்வமான அறிவு வடிவங்கள் ஒரே சமயத்தில் தொடர்ச்சியுள்ள மற்றும் தொடர்ச்சியற்ற பொருள்களை உருவாக்குகின்றன என்று சொல்ல வருகிறேன்; அதாவது பௌதிக, தூலப் பொருள்களை இப்பொருள்கள் 'யதார்த்தத்தில் திடுக்கிடவைக்கும் விளைவுகளை' உண்டாக்குகின்றன. இப்படிச் சொல்வது தொடர்ச்சியற்ற பொருள்களின் யதார்த்தத்தை மறுப்பதற்கல்ல, மாறாகத் தொடர்ச்சியுள்ள பொருள்களின் குறித்த விளைவுகளை அழுத்துவதற்காகவே எனினும், அறிவாதார முறையியல் இடையீடுகள், இருத்தல் பற்றிய தமது சொந்தச் சட்டங்கள் மூலமாக, அவற்றின் ஆரம்பங்களையும், வரலாறுகளையும், அவற்றின் சாத்தியப்பாட்டுக்கான நிபந்தனைகளையும் அழித்துவிடுகின்றன. அதிகார பூர்வமான அறிவுப்புலங்கள் பற்றிப் புனையப்பட்ட இயல்பின் முகமூடியைக் கிழிப்போமாயின், அது அவற்றைப் பொய்யென்று நிரூபிப்பதற்கல்ல – அவை அவற்றின் சூழலின் உண்மையானவை; ஆதலால் – அவை தொழிற்படும் முறையினூடாக அவற்றின் விளைவுகளையும், தாற்பரியங்களையும் அதிகார செயற்றிட்டங்களோடு காட்டவேண்டின் நாம் அத்தகைய அதிகார பூர்வ அறிவுத்துறைகளின் வரலாற்றை எழுதவேண்டும்.

இக்கட்டுரை அத்தகையதொரு வரலாற்றை எழுதுவது பற்றியது; ஒரு குறித்த பாடம் (வரலாறு) பற்றி அநுராதபுரம் என இன்று அழைக்கப்படும் ஒரு

குறித்த வெளியில் அதிகார பூர்வமான அறிவு பற்றிய உற்பத்தியின் வரலாறு தொடர்வது அநுராதபுரத்தின் வரலாறு அல்ல; அநுராதபுரம் பற்றிய அறிவின் வரலாறும் அல்ல; அதேநேரம் அநுராதபுரம் பற்றிய அறிவின் வரலாறும், அவ் வறிவை உற்பத்தி செய்த வழக்காறுகள் பற்றியதுமாகும். இவ்வரலாறு பழைய வரலாற்றாசிரியர்கள் 'ஆதியிலே' என்று தொடங்குவதுபோல எல்லாக் காலத்தையும் உள்ளடக்கியதும் அல்ல. மாறாக அநுராதபுரம் பற்றிய நவீன அறிவு பற்றியதே என் அக்கறை. ஏனெனில் அநுராதபுரம் பற்றிய அறிவு வடிவங்களின் சமகாலத் தொடக்கப் புள்ளி அண்மைக் காலத்தது ஆகும். ஆதியிலே என்பது முந்தநாள் ஆகலாம் – சொல்ல வருவது இதுதான் – அநுராதபுரத்தின் அதிகார, அறிவாதாரப்புலம் 19ஆம் நூற்றாண்டில் ஏற்பட்ட தீவிர வெடிப்பால் உருவானதே. எனவே அநுராதபுரத்தின் வயதை அவ் வெடிப்பிலிருந்து கணிக்கவேண்டும்.

ஆனால் வாசகர் இதை ஆட்சேபிப்பர் – அநுராதபுரம் தொன்மையானது; பண்டைக்காலத்தில் அது இருந்தது என அறிந்துள்ளோம். அது சிதைந்து அழிபாடுகளாய்க் கிடந்தபோதுகூட யாத்திரிகர் அங்கு போயுள்ளனர். சுதேச நூல்களில் அது குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது என வெவ்வேறு மட்டங்களில் உள்ள பலர் அடித்துக் கூறுவர். உதாரணத்துக்குச் சிங்கள வரலாற்று வழக்கின் தொன்மை மற்றும் நவீனத்துவம் பற்றிச் செம்மைசான்ற பாடத்தை எழுதமுற்பட்ட புலமையாளரான ஸ்ரிவன் கெம்பர் கூட, திடீரென 'தீவின் பௌத்த புனித இடங்களில் அநுராதபுரமே எக்காலமும் முதன்மை வகித்து வந்துள்ளது' (கெம்பர் 1991 : 148). என்று எழுதுகிறார். இந்த ஒரு வரியுள் அடங்கியுள்ள பல அனுமானங்களை – இக்கட்டுரையின் நோக்கில் – விசாரணைக்குட்படுத்துவது பயனுள்ளது. 'பௌத்தப் புனித இடங்கள்' நீண்ட நெடுங்காலமாய் இருந்தமை கேள்விக்கிடமின்றி தொனிப்பொருளாய் உள்ளது. அவ்விடங்கள் புனித இடங்களாய் இருந்த நிலையில் அநுராதபுரமே எக்காலமும் முதன்மை வகித்து வந்துள்ளது. கெம்பரைப் பொறுத்தவரையில் பௌத்தப் புனித இடம் என்பது இடைவிடாது புனரமைக்கப்படுவது. "புனரமைப்பு என்பது ஸ்ரீலங்காவில் தொன்றுதொட்டு நிகழும் வழக்கம்" (கெம்பர் 1991 : 133). எனவே கெம்பர் பார்வையில் '1890 களில் அநுராதபுரத்தின் சமயத்தலங்களையும் பாதுகாக்க நடத்தப்பட்ட இயக்கம்', இத்தொல்வழக்கத்தின் அண்மைய வெளிப்பாடே. தொன்மையான இப்புனரமைப்பு வழக்கத்துக்குகந்த இடமாகச் சிங்களத் தேசியவாதிகளால் அநுராதபுரம் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டமை அவருக்கு ஆச்சரி யத்தை ஏற்படுத்தவில்லை. ஏனெனில் 'அநுராதபுரமே என்றும் முதன்மை வகித்து வந்தது'.

இக்கூற்றுக்களை ஒன்றோடொன்று தொடர்புள்ள இரு வழிகளில் மறுக்க முனைகிறேன். முதலாவதாக அறிவு சார்ந்த தத்துவ வழக்காறுகளின் தொட்டந் தொட்டமான மற்றும் தொடர்த்தேர்ச்சியான வரலாற்றை எழுதுவேன் – என்னைப் பொறுத்தவரை அநுராதபுரம் போன்ற நவீன தலத்தை உருவாக்கும் வரலாற்று மற்றும் தொல்பொருள் அழகியல் வழக்காறுகளை. இவையே கெம்பர் புனரமைப்பு என்ற குறிக்குள் அடக்குவது அவர் அவற்றைத் தொன்மையெனக் குறிப்பதால் இவை நவீன சரித்திர முக்கியத்துவம் பெறாதவை; இரண்டாவதாக, முதலாவதோடு தொடர்புபட்டும், அதேவேளை மாறுபட்டும் கெம்பருடையது போன்றதொரு கூற்றின் சாத்தியப்பாட்டு நிபந்தனைகளின் வரலாற்றை எழுதுவேன். இன்னொரு விதமாகக் கூறுவதாயின், அதுபோன்ற முந்திய கூற்றுக்கள் உண்மைபோலத் தோற்றங் காட்டச்செய்த அதிகார மற்றும் அறிவுப் புலங்களைத் தோலுரித்துக் காட்டுவேன்.

இந்நோக்கில் வாசிக்கப்படும்போது, இக்கட்டுரை அநுராதபுரம் பற்றி எலிஸபெத் நிசான் எழுதிய முக்கிய ஆக்கத்துக்கு மிக அண்மையானதாய் இருக்கும் அதேவேளை, இதன் குவிமையம் அதனின்றும் வேறுபட்டதாய் இருப்பதைக் காணலாம் (நிசான் 1989 : 64–77). ஒருபுறம் நான் நிசானுடைய வாதத்துடன் பெருமளவு ஒத்துப்போகிறேன். "அநுராதபுரம் 19ஆம் நூற்றாண்டில் உண்டாக்கப்பட்டது. அதன் தொன்மை ஒரு புதிய சிருஷ்டி ஆகும்" (நிசான் 1989 : 67). அநுராதபுரத்தின் காலனிய நிர்மாணத்துக்கும், அத்தலம் பற்றிய தேசிய வியாக்கியானங்களுக்கும் இடையே குறிப்பிடத்தக்க ஒற்றுமையுண்டு என்பதையும் ஏற்றுக்கொள்கிறேன். மறுபுறம் இந்த முடிவுக்குவர நிசான் பயன்படுத்தும் கோட்பாட்டுத் தர்க்கத்தை நான் ஏற்கவில்லை. பின்வரும் பிரதான வசனத்தைப்பாருங்கள்: இக்கட்டுரையில் ஐரோப்பிய தத்துவார்த்த ஈடுபாடு களுக்கும், கீழைத்தேயப் புலமையாளர்களுக்கும் ஸ்ரீலங்காவில் ஐரோப்பிய தத்துவார்த்த ஈடுபாடுகளை ஏற்றுக்கொண்டு கிடைக்கக்கூடிய பொருள் களுக்கும் இடையேயுள்ள முற்றொப்புமை அல்லது தெரிவுசார் அவாநிலை குறித்து நான் கவனம் செலுத்துகிறேன் (நிசான் 1989 : 68). இக்கூற்றில் ஐரோப்பிய தத்துவார்த்த ஈடுபாடுகளை ஏற்றுக்கொண்டு கிடைக்கக்கூடிய பொருள், அப்பொருளைக் கிழக்கத்திய மயப்படுத்தல் என்பன அதிகாரத் தொடர்புகளற்ற தொரு புலத்தில் நிகழ்வதுபோல் தோற்றுகின்றன. இரு புலங்களுக்குமிடையிலான ஒருங்கமைவு அல்லது தெரிவுசார் அவாநிலை இருக்குமாயின் முதலாவது அறிவுப்புலமாகிய 'கிடைக்கக்கூடிய பொருள்' இலிருந்து இரண்டாவதாகிய கிழக்கத்தைய மயப்படுத்தப்பட்ட புலம் நோக்கிய அசைவியக்கம் சாத்தியம் என

ஒரு கருத்துருவாக்கம் செய்யப்படுகிறது. எந்த அறிவு நோக்கமும் அதிகாரப்புலத்தில் ஒரு செறிவான புள்ளி என்று கருதுகிறேன். குறிப்பாகக் காலனிய அதிகாரப் புலத்தில் உருவாக்கப்படும் கிழக்கத்தைய மயப்படுத்தப்பட்ட விடயங்கள் அத்தகையவே. என்வாதத்தின் தர்க்கம் இவ்வாறு அமைவது ஏனெனில், அறிவின் நோக்கத்தின் உருவாக்கம் உண்மைப் பிரகடனத்துக்கு இட்டுச்செல்வது; அத்தகைய பிரகடனங்கள்அதிகாரத்துடனான மீளவரும் உறவைக் கொண்டுள்ளன. இவ்வாதம் பொதுப்படையானதாய் இருந்தபோதும் அநுராதபுரத்துக்கென பிரத்தியோகமானதொரு வரலாறு எழுதுவதற்கும் இது வழிவகுக்கும். இக்கட்டுரையின் செயற்றிட்டமும் அதுவே.

இந்த அறிவு மற்றும் அதிகாரப் புலங்களையும் பகுப்பாய்வு செய்வதற்கு நான் இரு ஃவூகோவின் தத்துவங்களையும் பயன்படுத்துவேன் – முதலாவது உண்மையின் ஆட்சி என்று மிஷேல் ஃவூகோ குறிப்பிடும் உண்மையையும் பொய்யையும் பிரித்து உண்மையோடு அதிகார விளைவுகளை இணைக்கும் பிரமாணங்களின் தொகுதி (ஃவூகோ 1984 : 73). வேறுவிதமாகச் சொல்வதாயின் உண்மையின் ஆள்புலம் அறிவை வரிசைப்படுத்தி, ஒழுங்குபடுத்தி உண்மைக் கான தேவைக்கு வழிவகுக்கும். இரண்டாவது தத்துவமாகிய 'ஒழுங்குருவாக்கம் – வரலாற்றெழுத்தியல் மற்றும் வெளி உருவாக்கம் போலவே – ஃவூகோவின் தொடருறும் உருவாக்கத்தின் தழுவல் ஆகும் (ஃவூகோ 1972 : 31 – 39). என்னைப் பொறுத்தவரை இது தொடருறு கூற்றுக்களின் தொகுதி மட்டுமின்றி கட்டமைக்கப்பட்ட வழக்காறுகளின் தொகுதி ஆகியவற்றையும் கொண்டது.[2]

கைக்கெட்டும் ஆள்புலத்தால் உண்மை என உருவாக்கப்படும் கூற்றுக்கள், வழக்காறுகளின் உள்ளார்ந்த தர்க்கத்துக்கு ஒழுங்குருவாக்கம் கட்டமைப்பையும் இறுக்கத்தையும் அளிக்கிறது; அடுத்துவரும் பக்கங்களில் இத்தகைய பல உருவாக்கங்கள் மீது கவனஞ் செலுத்துவேன் – இவற்றுள் பெரும் பிரிவு ஒருபுறம். வரலாற்றெழுத்தியல் உருவாக்கம் ; மறுபுறம் வெளி உருவாக்கம். 'வெளி உருவாக்கம்' என்ற தொடரை – வரிசையை ஆள்புலமாகவும், நிலவுருவை விஷயமாகவும் கொள்ளும் இரு உருவாக்கங்களின் அடையாளமாகப் பயன் படுத்துகிறேன். அவை தொல்பொருள் உருவாக்கமும்[3] அழகியல் உருவாக்கமும் ஆகும். இவ்வுருவாக்கங்கள் ஒரே சமயத்தில் அறிவை உருவாக்குவதோடு தம் தொழிற்பாட்டின் மூலம் மீளுருவாக்கம் செய்வதை அங்கீகரிக்கின்றன.

அநுராதபுரத்தை அங்கீகரிக்கும் காலனித்துவ அறிவாதார முறையியலின் புலத்தைப் புரிந்து கொள்ளுமுகத்தால் நான் முதலில் அதன் வரலாற்றெழுத்தியலின் உண்மையின் ஆள்புலத்தைப் பகுப்பாய்வு செய்துகொண்டு; பிறகு, பத்தொன் பதாம் நூற்றாண்டு இலங்கையில் அது தூலமாக்கப்பட்டதை நோக்குவேன். நான் அக்கறைகாட்டும் வரலாற்றெழுத்தியல் ஒரு பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு எண்ணக்கரு. 'நேர் வரலாற்றெழுத்தியல்' என கொலிங்வூட் குறிப்பிடும் எண்ணக்கரு (கொலிங்வூட் 1956 : 127 – 133) இவ்வறிவாதாரக் கோட்பாட்டு நிலைப்பாடு 1974 இல் நிறுவப்பட்ட ஆசிய வேத்தியல் சங்கங்களின் வரலாற்றெழுத்தியல் உண்மையின் ஆள்புலத்தை உருவாக்குகின்றது. வெற்றி கொள்ளப்பட்ட நாடுகளையும் மக்களையும் பற்றிய அறிவின் உற்பத்தி தென்னாசியாவின் காலனித்துவத்தில் ஒரு முக்கிய கட்டமாகும். வரலாறுபற்றிய அறிவு இம்முயற்சிகளுக்கு மையமாயிற்று. 'கடந்த' காலத்தை அறிதல், 'நிகழ்' காலத்தைக் கட்டுப்படுத்துவதாகும்.[4]

19ஆம் நூற்றாண்டின் நேர் வரலாற்றெழுத்தியலின் கருத்தாடலில் அடங்கும். உண்மையின் ஆள்புலச் சட்டதிட்டங்கள் நிகழ்வுகளின் கால அடிப்படையிலான எடுத்துரைப்புக்களாகும்.

1. இந்நிகழ்வுகள் இயல்பாய் இருக்கவேண்டும். அதாவது விஞ்ஞான அறிவின் எல்லைக்குள் (உதாரணம்: கற்பனா அற்புதங்கள் அனுமதிக்கப்படா).
2. வரலாற்றின் எடுத்துரைப்புத் தொடர்ச்சியாகக் கடந்த காலத்திலிருந்து நிகழ்காலத்துக்கு முன்னோக்கிப்பாயும் எடுத்துரைப்பு. நெடுங்காலத்தைக் கவியுமாயின், அது பகுதிகளாகப் பிரிக்கப்படும் ஒவ்வொரு பகுதிக்கும் ஒரு 'தொடக்கமும்', 'முடிவும்' இருக்கும்.
3. வரலாறு இயங்கும் இக்காலச்சட்டம், உலகம் முற்றும் அதன் மக்களின் வயது பற்றி (ஏலவேயுள்ள) விஞ்ஞான எண்ணக்கருக்களால் கட்டுப்படுத்தப் பட்டிருக்க வேண்டும்.
4. வரலாறு தேவையை நிறைவு செய்வது -- அது காட்டுமிராண்டி நிலையிலிருந்து நாகரிகம் நோக்கி நகரும் அல்லது அதன் மறுதலையாகச் சீரழிவை நோக்கியும் போகலாம்.
5. வரலாற்றாசிரியனுக்கு இந்த நியதிசார் எடுத்துரைப்பு சமகாலத்தை உருவாக்கித்தரும். அதாவது சமகாலம் என்ற கணம், வரலாறு பற்றிய

இப்பார்வையின் உட்கிடையாகப் பல பொதுஅறிவாதாரச் சட்டங்கள் உள என்பது இவ்வளவில் தெளிவாகியிருக்கும் இந்த அறிவாதாரப் புலத்தில் 'அறிவு' யதார்த்தத்தைத்தாண்டும் அது சமூக கலாசார சூழ்நிலையால் உருவாவ தில்லை. அறிவு புறவயமானது ; முற்சாய்வு அற்றது. உண்மையில் யதார்த் தத்தை செம்மையாகப் பிரதிபலிப்பது அறிவு; ஒழுங்கான மேலோங்கிய உருவகம் கண்ணாடியாகும். செம்மையாகப் பிரதிநிதித்துவத்துவப்படுத்துதல் உண்மை யின் உரிமை கோரலுமாகும்; அது வலியது. உண்மைக்கு ஒரு முகமே இருக்க முடியும்.[5]

இவ்வுண்மையின் ஆள்புலத்தைக் கருத்திற்கொள்ளுகையில் தென்னாசி யாவிலுள்ள சாம்ராஜ்ய வரலாற்றாசிரியன் நம்பகமான வரலாற்று எழுத்துக்கள் என்று கொள்ளத்தக்க சுதேச பனுவல்களைக் காணல் அரிதாயிருந்தமை ஆச்சரியமல்ல. இதற்குக் காரணம் மூலநூல்கள் கிடைக்காமை அல்ல. வேத, பிராம்மண, புராண, மற்றும் மகாபாரதம், இராமாயணம் போன்ற இதிகாசங்கள் வரலாறல்லாத புனைவுகள் எனத் தள்ளப்பட்டன. முனைப்பான பண்பாகிய 'உண்மை' இந்தப் பனுவல்களுக்கு இருக்கவில்லை.[6] 'மேலாண்மை'[7] மிக்கதாக பரிணமித்த ஜேம்ஸ் மில்லின் பிரதியொன்று குறிப்பிடுவதுபோல இம்மக்கள் உண்மையிலேயே வரலாற்று ஆவணங்களைப் பொறுத்தவரை வறியராய் உள்ளனர்.[8]

ஐரோப்பிய காலனித்துவத்தின் ஆரம்பகாலகட்டத்தில் ஸ்ரீலங்காவின் நிலையும் இதையொத்ததாகவே இருந்தது. 17 ஆம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் 19 ஆம் நூற்றாண்டு வரை எழுந்தனவாகக் கிடைக்கும் ஐரோப்பியர் எழுத்துக்கள் அனைத்தும் ஒருமுகமாகத் தெரிவிப்பது யாதெனில் தீவிற் கிடைக்கும் எந்தப்பிரதியையும் வரலாற்று ஆவணமாக வாசிக்கமுடியாது என்பதே[9] இவ்வெழுத்துக்களுக்கு ஜோன் டேவியின் கூற்றுக்களை (டேவி 1969 : 215)[10] உதாரணமாகக் காட்டலாம் . "சிங்களவர்களிடம் நிகழ்வுகளின் துல்லியமாக ஆவணங்கள் இல்லை. உண்மையான வரலாறு பற்றிய அறிவு அவர்களுக்கு இல்லை. அதை அநுபவிக்கும் அளவுக்கு முன்னேற்றமும் இல்லை"[11]; இருந்தபோதும் 1830 களிற் குறிப்பிடத்தக்கதொரு மாற்றம் ஏற்படுகிறது. தொன்மைவாய்ந்த ஒரு தொகுதி சுதேசப்பிரதிகள், கால ஒழுங்குப்படி வாசிக்கக் கூடியவை – அகழ்ந்தெடுக்கப்பட்டன. இப்பிரதிகள் வரலாற்றெழுத்தியல் உண்மை யின் ஆள்புலத்தின் வாசற்படியை அடைகின்றன: அவை அதிகாரபூர்வ வரலா றாகின்றன. இம்மாற்றத்தின் வெளியோடு இருபெயர்கள் தொடர்புபடுகின்றன.

ஆனால் ஜோர்ஜ் ரேர்ணரின் மொழிபெயர்ப்பே அதிகார பூர்வமானது.[12] ரேணரையும் இம் மாற்றத்தையும் சமூக நோக்கில் அடையாளப்படுத்துவதற்காக 19 ஆம் நூற்றாண்டின் முற்கூறில் ஸ்ரீலங்காவில் நிலவிய பிரித்தானிய காலனிய சமூக உருவாக்கத்தைக் கோடிட்டுக்காட்ட விழைகிறேன்.

தீவின் மத்திய மலையகத்துக் கண்டி ராஜ்யத்தை வெற்றிகொண்ட பிரித்தானியா 1815 – 1820 காலப்பகுதியில் முழுத்தீவையும் தன் கட்டுப்பாட்டின் கீழ் கொண்டுவந்த முதலாவது ஐரோப்பிய வல்லரசு என்ற தகுதியைப் பெற்றது. 1815 இல் திகழ்ந்த அதிகார மாற்றம், இணக்கம் மூலம் செய்யப்பட்டதாயினும் 1817 – 18இல் நிகழ்ந்த சுதேசிகள் கிளர்ச்சி ராணுவ ஒடுக்குதலைச் சந்தித்துப் புதிதாகக் கையகப்படுத்தப்பட்ட கண்டிய பிரதேசத்தை அடக்குதலும், கட்டுப்பாடு பேணுதலும் அக்காலத்தில் முதன்மைபெற்றது. இராணுவ, நீதி, நிறைவேற்று அதிகாரங்கள் தெளிவாக வரையறுக்கப்படாது ஓர் அதிகாரியிடமே குவிந் திருந்தன. எனவே இவ்வதிகாரிகள் பல்துறைத் திறமை சான்றவர்களாக இருக்க வேண்டும் என எதிர்பார்க்கப்பட்டனர். காலனிக்கென ஒரு புதிய சமூகவியல் மற்றும் வரலாற்றை நிர்மாணிக்கும் முயற்சிகளில் அதிகாரிகள் ஈடுபடுவது அவசியம் என்றும் பயனுள்ளது என்றும் கருதப்பட்டபோதும் சுதேச மொழிகளில் தேர்ச்சி இல்லாத காரணத்தால் இம்முயற்சிகள் வெற்றியளிக்கவில்லை (கிங்ஸ்லி 1981 : 254 – 264). ஆகவே அக்காலச் சுதேச வரலாறு மற்றும் சமூகவியல் எழுத்துக்கள் என வெளியிடப்பட்டவை கண்ட 'முடிந்த முடிபுகள்' கிழக்குப் பற்றிய அதிகார பூர்வ கற்பிதங்களாகத் தேக்கம் கண்டன. இவ்விதிக்குப் புறநடை மிக அரிது. உள்ளூர்ப் பௌத்த துறவிகளிடம் பாளியும் சிங்களமும் கற்ற ஜோர்ஜ் ரேணர் முக்கியமானவர்தாம். ஒருபுறம் ரேணருடைய முயற்சிகள் காலனிய நிர்வாகத்தின் நடைமுறைத் தேவைகளாகக் கருதப்படவேண்டும்: உதாரணம் 1825 – 26 இல் ஸ்ரீ பாதமலையின் ஆளுகைக்கு இரு பௌத்த பிரிவினர் உரிமைகோரியபோது அவ்விவகாரத்தில் தீர்ப்பளித்ததனால் ரேணருக்கு ஒரு பௌத்தத்தின் வரலாறு நிர்மாணிக்கும் தேவை ஏற்பட்டிருக்கலாம். அது அவருக்கு பாளிப் பனுவல்களில் ஆர்வத்தைத் தூண்டியிருக்கலாம் (மலல்கொட 1976 : 86) மறுபுறத்தில் வங்காளத்தின் ஆசிய வேத்தியல் சங்கத்தின் உருவாக்கத்தில் அவருக்கிருந்த ஈடுபாட்டின் காரணமாகவும் இருக்கலாம் (அஞ்சல் வழி சமர்ப்பிக்கப்பட்ட அவர் முயற்சிகள் தீவிரமாக விவாதிக்கப்பட்டன).

மொழிபெயர்ப்பை அடுத்துவந்த கணத்தில், அந்த வரலாற்றின் மெய்ம்மைக்கு ரேணர் கோரிய உரிமை ஒரு சீண்டலாகும் – ஏனெனில் அது

ஏற்புடைய புத்திசாலித்தனத்தின் முகத்தில் அடிப்பதாகும். இருந்தபோதும் 1838 அளவில் மகாவம்சம் என்ற பாரிய பனுவல் இலங்கையின் வரலாற்றுப் பிரதியாகி விடுகிறது. எனது விவரணத்தைத் தொடருமுன் இம்மாறுதற் செயற்பாட்டின் மூன்று மட்டங்கள்பற்றிக் குறிப்பிட விரும்புகிறேன்.

1. வாய்மொழியிலிருந்து பனுவலுக்கு: கிடைக்கும் சாட்சியத்திலிருந்து மகாவம்சம் அதன் விருத்தியுரைகளோடு, பனுவலாக வாசிக்கப்படவில்லை. அதாவது ரேணர் கண்டுபிடித்தவேளை ஏட்டுப்பிரதியிலிருந்து வாசிக்கப்பட வில்லை (ரெனன்ற் 1859 : 267, 268). கடந்த காலம்பற்றிய பல்வேறு கருத்தாக்கங்கள் நிச்சயம் அக்காலத்தில் நிலவின. சில கருத்து நிலைகள் ஒன்றோடொன்று மருவும்; சில பிறழும். மேலும் கடந்தகாலம் பற்றிய இக் கருத்துக்கள் அக்கால சமூகச் சூழலில் ஓர் அர்த்தமுள்ள விவாதம் நிகழ்த்துள்ளதைச் சுட்டுகின்றன என்றே கருதுகிறேன். இவ்விவாதத்துள் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்ட வெவ்வேறு நிலைப்பாடுகள் நிலவின.[13] முக்கியமாக இக்கருத்தாக்கங்கள் வகைப்படுத்தலுக்குள் அமையும் குறித்த பனுவல்களை வாசித்தறிவதிலிருந்து வேறுபட்ட கருத்தாக்கங்கள் – உலகம் பற்றிய, அறிவுப்புலம் பற்றிய கருத்தாக்கங்களாகும்.
2. பனுவலிலிருந்து நேர் வரலாற்றுக்கு: பாளியிலிருந்து ஆங்கிலத்துக்குப் பெயர்க்கப்படுகையில் மகாவம்சம் ஒரு தொகுதி வன்முறை மாற்றங்களுக் குள்ளாகியது. இம்மாற்றங்களிற் சில மொழியியல், நடையியல் சார்ந்தவை : மொழி பெயர்ப்பு வழுக்களும், மூலப்பிரதியின் கவிதை, யாப்பு அம்சங்களைக் கவனியாததாலும் நேர்ந்தவை. ஆனால், பாரிய மாற்றங்கள் எனத்தக்கவை அறிவாதாரக் கொள்கையின் தத்துவ அடிப்படை சார்ந்தவை என்பதே முக்கியம். நேர் வரலாற்றெழுத்தியலின் மேலாதிக்க ஆள்புலம் உலகம் பற்றிய அனைத்து நோக்குகளையும் அதற்கு முரணானவற்றையும் பிரசித்த மாக்கியது. அதாவது பனுவலுக்கு மையமாயிருந்த கணிப்பிட முடியாத காலக்கிரமம் பேணாத 'கற்பனாதீத அற்புதங்கள்' பற்றிய கருத்துக்கள் மொழிபெயர்ப்பின்போது முக்கியமற்றவையாகவும் பக்கச்சார்பானவையாக வும் வரலாறு சாராதனவாகவும் உண்மைக்குப் புறம்பானவையாகவும் தள்ளப்பட்டன. சுதேச அறிவுப் புலன்களாகிய வாய்மொழி மற்றும் பனுவல் என்பன ஃபூக்கோ குறிப்பிடும் அடக்கியொடுப்பட்ட அறிவுகள் எனலாம் (ஃபூக்கோ 1984 : 82).
3. உரிமை கோருதலிலிருந்து ஏற்றுக்கொள்ளுதல் வரை: மகாவம்சத்தின் வரலாற்றுப் பண்பு குறித்த ரேணரின் ஆரம்ப உரிமை கோருதல் முதலில்

ஆசிய வேத்தியல் சங்கத்தின்முன் 1835 இல் படிக்கப்பட்டபோது உருவான கருத்து – ரேணரால் ஒத்துக்கொள்ளப்பட்டதும்கூட – இது இந்தியப் பௌத்த மத வரலாற்றில் ஒளிபாய்ச்சும் ஒரு பனுவலாக வாசிக்கப்படலாம் என்பதே. இந்த வாசிப்பும் பனுவலின் இருப்பும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படும்போது, முழு இந்திய வரலாற்றின் கால அடைவுக்கும் அத்தியாவசியமான, முக்கியமான தொரு தொல்பொருள் அடையாளம். அவ்வேளை தொகுக்கப்படுவதைக் காணலாம். எனினும் 1838 அளவில் ஆசிய வேத்தியல் சங்கத்தின் செயலாளர் ஜேம்ஸ் பிறின்செப் தலையீட்டின்பின் – அவர் செய்த அற்ப மறைப்பு மற்றும் திருத்தங்களோடு – ரேணரின் மகாவம்சம் காலக்கிரமம் பேணும் ஸ்ரீ லங்காவின் உள்ளக வரலாற்றைச் சொல்வதாகவும், அவ்வரலாறு இந்திய வரலாற்றை மருவியதாகவும் வாசிக்கப்படுகிறது.[14] இம்மாற்றுருவாக்கம் ஸ்ரீலங்காவின் அதிகாரபூர்வமான வரலாறுபற்றிய நோக்குகளில் அசாதாரண தாற்பரியங்களைக் கொண்டுள்ளது. ஸ்ரீலங்காவின் வரலாறு இந்திய வரலாற்றுக்குப் புறம்பான பகுப்பாய்வுப் புலமாக முந்திய காலங்களிலிருந்து இன்று வரை நோக்கப்படுகிறது.

இப்பொழுது என்னுடைய எடுத்துரைப்பின் முக்கிய வினாவுக்கு வருகிறேன்: பாளிவம்சப் பிரதிகள் ஏன் உண்மை வரலாறுகளாக வாசிக்கப் பட்டன? காரணங்கள் பனுவல்களிலேயே உள்ளனவென்பதே பொதுஅறிவுக் கெட்டுவது அவை கால அடைவுக்கமைவான விருத்தாந்தங்கள் அல்லது வரலாறுகள். பழைய சிங்கள எழுத்தாளர்கள் நேர் வரலாற்றாசிரியர்களென இது கொள்ளும்போதும் பத்தொன்தாம் நூற்றாண்டினது அறிவாதாரக் கொள்கை அடிப்படைசார் 'கணத்தை' வரலாற்றதீதமாகத் தகர்த்துப் பண்டைய ஸ்ரீலங் காவினதாக்கி இன்றுவரை சமகாலப் புலமையாளரின் மேலாதிக்கக் கருத்தாக விளங்குகிறது. ஆனால் நான் மேலே குறிப்பிட்டதுபோல இவ்வாசிப்புக் குறித்த பிரதிகளுக்குக் கணிசமான வன்செயல் புரிகிறது; இது பனுவலின் இயல்பால் மட்டும் நிகழ்வது என்று விளக்கமளிக்க முடியாது[15] – இங்கு ஐயமின்றித் தொழிற்படக் கூடிய காரணங்களின் கூட்டில் ஒரு சாத்தியப்பாட்டை முன்வைக்க என்னால் முடியும் : நிலத்திற் பனுவல் குறிப்பிட்ட / காட்சிகள், களங்கள் இருப்பது ரேணர் கூற்றுக்கும் பொதுவாக மொழிபெயர்க்கப்பட்ட பிரதிக்கு வலு சேர்த்தது. "மொழி பெயர்க்கப்பட்ட வரலாற்றாவணங்களின் மெய்ம்மைக்கு இன்னும் காணக்கிடைக்கின்ற பாரிய அமைப்புகளின் எச்சங்கள் சான்று பகர்கின்றன" என ரேணரே எழுதுகிறார் (ரேணர் 1817 : 273). இடிபாடுகளுக்கும், வரலாற்றுப் பனுவல்களுக்குமிடையில் இதுபோன்ற தொடர்புகள் ஏற்படுத்தப்பட்டு

மெய்ம்மைக்கான கோரல்கள் விடுக்கப்படுகின்றன[16] – பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் இவ்வுரிமைகோரல்கள் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. பாளி ஏடுகள் மெய்ம்மையான வரலாற்று ஆவணங்கள் என்ற அதிகாரம் பெற்றன.[17] மெய்ம்மையான செய்திகளைக்கொண்டு தொடர்ச்சியறாது எழுதப்பட்ட ஏடுகள் இலங்கையின்வசம் உள்ளன என்றும், அவைகளின் தொடர்ச்சியான வரலாற்றைத் தருகின்றன என்றும் 1854 இல் சேர் ஜேம்ஸ் எமர்ஸன் ரெனென்ற் கோரலானார் (ரெனன்ற் 1859 : 266).

ரெனென்ற் உடையதும் (1859) மற்றும் அதற்குச் சற்று முந்திய வில்லியம் நைற்றனின் 'இலங்கை வரலாறு' (1845) ஆகிய பனுவல்கள் எழக் காரணமாயிருந்த சமூகச் சூழலும் முக்கியமே. பத்தொன்பாதாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிற் குடியேற்ற நாடொன்றின் ஆளுகையில் வெறும் இராணுவ நோக்குகளைவிட, வணிக நோக்குகளே மேலாதிக்கம் பெற்றிருந்தன. இரண்டு தசாப்தங்களின்முன் நிறுவப்பட்ட கோப்பிப் பெருந்தோட்டத் தொழிலாளர் உழைப்பும், அதன் விளைவாக நாட்டில் புழங்கிய உபரி வருமானத்தின் பிரதிபலிப்புமே இது. நிர்வாக அதிகாரம், இராணுவ அதிகாரம் என்பன இப்பொழுது தனித்தனியாக ஒழுங்கமைக்கப்பட்டிருந்தன. வணிக முதலீட்டாளர் பிரிவும், பெருந்தோட்ட முதலாளிகள் பிரிவும், காலனியகாலப் பூர்ஷுவாவின் முக்கிய அங்கங்களாயின. காலனிய பூர்ஷுவாவின் பல்வேறு கூறுகளும் ஒன்றிணைந்து இலண்டன் – கல்கத்தா தாய்ச்சங்கத்தைப் பின்பற்றி ஆசிய வேத்தியல் சங்கத்தின் இலங்கைக் கிளையை 1845 இல் உருவாக்கியதை ஒ அறிவுஜீவிகள் எழுச்சி எனலாம். 'வெவ்வேறு மனிதர்களிடம் காணப்படும் அறிவுச்சுடர்களைச் சேகரிப்பதும்', 'தீவில் இலக்கிய விஞ்ஞான உணர்வை ஊக்குவிப்பதும்' நோக்கங்கள் எனப்பிரகடனப்படுத்தப்பட்டன.[18] நான் அகழ்ந் தெடுக்கும் அறிவின் முக்கிய உற்பத்தியாளர்கள் பலர் இதன் தீவிர உறுப்பினரா இருந்தனர். காலனிகளின் செயலாளராய் இருந்த சேர் ஜேம்ஸ் எமெர்ஸன் ரெனென்ற் உபகாப்பாளர்; பெருந்தோட்ட முதலாளியாகிய வில்லியம் நைற்றன் செயலாளர், ரெனென்ற்றின் பனுவல் சங்க உறுப்பினர்களுடைய புத்திவளங் களிலும் விசேட அறிவுப் புலத்திலிருந்தும் நிறையவே வாங்கிக் கொண்டது எனவே அது விபரங்கள் தருவதில் உன்னதமாகவும், எந்தத்துறையை யு தவிர்க்காது அதிகாரபூர்வமாக ஆவணப்படுத்துவதில் நிகரற்றும் விளங்குகிறது 19ஆம் நூற்றாண்டு முழுவதும் தட்டிக்கேட்கப்படாத இலங்கை பற்றி அதிகாரபூர்வமான சிறப்பு அறிவுத்துறையை அது உருவாக்கியது. பரவலாக விற்பனையான அது வெளிவந்த இரண்டு மாதங்களுக்குள் இரு புதி

திப்புக்களையும் கண்டது. (குணரட்ண 1969 : 80) மகாவம்சத்திலிருந்து தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டு 'நேரான வரலாற்றெழுத்தியல் உண்மையின்' ஆளுகையால் ரண்செய்யப்பட்டது; புதிதாக வெளிக்கொணரப்பட்ட வரலாறு சமூகத்துக்கு க்கிய அறிவுருவாக்கமாயிருந்தது. 19ஆம் மற்றும் 20ஆம் நூற்றாண்டின் ற்கூறுகளில் மேலதிக பாளி, சிங்கள ஏடுகளை மொழிபெயர்த்து, ஏலவே உள்ள மொழிபெயர்ப்புக்களைச் 'செம்மைப்படுத்தும்' முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. தாரணம் விஜேசிங்ஹ சேர்த்தவையும் (சூளவம்சம் 1889) கெய்கர் மொழிபெயர்த்த மகாவம்சமும் (1912) ஆகும்.

புதிதாகக் 'கண்டு பிடிக்கப்பட்ட' வரலாற்றுப் பனுவல்கள் பற்றிய த்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு (ஐரோப்பிய) விவாதம் உயிர்த்துடிப்பானது; இதில் முறவு சார்ந்த நிலைப்பாடுகள் வெளியிடப்பட்டன. உதாரணமாக: இந்திய விவகாரங்களிற் புலமைபடைத்த வின்சென்ட ஸ்மித், பனுவலின் ஒரு பகுதியை மூர்த்தண்ணியமாக எதிர்த்தார். "கி.மு. 160க்கு முந்திய காலஅடைவு அதிகார பூர்வமற்றது மட்டுமல்ல, முக்கிய முன்மொழிவுகள் அப்பட்டமான பொய்யானதால் முழுதாக நிராகரிக்கப்படுகிறது" (ஸ்மித் 1900 : 57). ஸ்மித்தினது நிலைப்பாடு சிறுபான்மை நிலைப்பாடு என்பதோடு, அவர் பின்பு (ஸ்மித் 1908 : 9) அதை மெத்தனமாக்கும் அதேவேளை; இவ்வெதிர்ப்பு, விவாதத்தின் மேலாதிக்க நிபந்தனைகளுக்கமையவே தெரிவிக்கப்பட்டது என்பதையும் முக்கியமாக நினைவிற்கொள்ள வேண்டும். மகாவம்சம் மற்றும் பாளி / சிங்கள ஏடுகளின் அதிகாரத்தால் எப்பொழுதும் வரையறுக்கப்பட்டது. எந்த எதிர்ப்பு நிலைப்பாடும் இந்த அதிகாரத்துடனான வாதமாகவே இருந்தது.

பித்தியேகமான வரலாற்று எடுத்துரைப்பிற் புதையுண்டு, வரலாற்றெழுத்தியலின் நேர் ஆள்புலத்தினூடாக வாசிக்கப்படும் முக்கிய கொள்கை நிலைப்பாடுகள் மற்றும் தூல உண்மைகள் சிலவற்றையும் இப்பொழுது நோக்கலாம். இத்துறையின் அதிகாரக் குரல்களான நைற்றன் (1845) மற்றும் ரெனென்ற் (1859) ஆகியோரின் ஏடுகளிலிருந்து எடுக்கப்பட்டவற்றினடியான தாகவே எனது வியாக்கியானம் அமையும். முதலிற் பொதுப்படையாக இந்த வரலாற்றின் கோட்பாடும், தத்துவ அடிப்படையும் முன்னே சொல்லப்பட்ட வரலாற்றெழுதியல் உண்மையின் ஆள்புல விதிகளிலிருந்து அதிக தூரம் விலகாதவை. பனுவலிலுள்ள 'பொருந்தாத' ஆனால் மொழிபெயர்ப்புக்குத் தப்பிப் பிழைத்த விபரங்கள் மீள உணரப்படும்போது அமுக்கப்படுகின்றன அல்லது பொய் என்று குறிக்கப்படுகின்றன.

எமக்குக் கிடைப்பது அரசர்கள், போர்கள், கொள்ளை, நோய்கள், பஞ்சம் – இவற்றின் வரலாறு. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இனக் கோட்பாடுகள் வரலாற்றின் எடுத்துரைப்பை ஊடறுக்கின்றன. தொடக்க கணங்கூட கி.மு.543 இல் (வட – கிழக்கு) இந்தியாவிலிருந்து வந்த வங்காளிகள் படையெடுப்பும் சுதேசிகளிடையே அவர்கள் குடியேறியமையுமே. இக்குழு பிறகு சிங்களவராக மாற்றம்பெறுகிறது. ஆக இவ்வரலாறு முழுவதும் சிங்கள மன்னர்களும், மக்களும் தென்னிந்தியாவைச் சேர்ந்த தமிழ் / மலபார் மன்னர் மற்றும் மக்களோடு இலங்கையைக் கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொண்டுவரப் போரிட்ட முக்கிய எடுத்துரைப்பு ஆகிறது.

இவ்வரலாற்று எடுத்துரைப்பு இரு பிரிவுகளாகத் தரப்படுகிறது. முதலாவது முன்னேற்றமானது: கி.மு.543 தொடக்கம் கி.பி.302 வரை. அடுத்தது அக்கட்டத்திலிருந்து 19 ஆம் நூற்றாண்டு வரையிலான சீர்குலைவும் இறங்கு முகமும் இது (மேலே) ஜோன் டேவியின் மேற்கோளில் நான் சுட்டிய மாறாத காட்டுமிராண்டித்தனமான எடுத்துரை எனக்கொள்ளப்பட்ட முன்னேற்றமான காலப்பகுதியின் முடிவில் நிகழும் முந்திய நிலைப்பாட்டிலிருந்து வேறுபட்டது கடந்த புதிய பொற்காலத்தின் கணம் விரிவாகப் பேசப்படுகிறது. உதாரணமாக நைற்றன் இச் சிகரத்தைக் கிரேக்க, ரோம உச்சங்களோடு ஒப்பிடுகிறார் (நைற்றன் 1845:16). அப்பண்டை நாகரிகங்களுடனான மிகையுணர்ச்சி ஒப்பீடுகள் வசதியானவை; ஏனெனில் சிங்கள நாகரிகத்தின் சீர்குலைவும், சரிவும் சமகாலத்தின் கணத்திற் பிரித்தானிய நாகரிகத்தின் எழுச்சியும் அதிகார பூர்வமான உண்மை (றோஜர்ஸ் 1990) அநுராதபுரத்தின் பொற்காலம் வரலாற்றின் பாரிய எடுத்துரைப்பில் மையப்புள்ளியைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றது; பனுவல் எடுத்துரைப்பில் அஃது உன்னதப்படுத்தப்படுவது அவ்வெடுத்துரைப்பின் நியதியை மாற்றவில்லை. மகாவம்சத்தின் எடுத்துரைப்பால் வரலாற்று நியதியென உருவாக்கப்படும் சீர்குலைந்த சமகாலத்தின் கணம், தீவின் பிரித்தானிய காலனிய ஆட்சியின் சமூக யதார்த்தத்துடன் அச்சொட்டாக இணைகிறது. ஆக இதுவே ஸ்ரீலங்கா வரலாற்றின் பிரதான எடுத்துரைப்பாகும்.

வெளி உருவாக்கம்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் முற்கூறில் ஆட்சிசெலுத்திய சுதேச மன்னர்களுக்கு அநுராதபுரம் அமைந்திருந்த நிர்வாக மாகாணமாம் நுவரகலாவிய முக்கியமாய் இருக்கவில்லை. 1803 இல் பிரிட்டிஷ் ஆதரவோடு

ண்டி முடிக்கு உரிமைகோரவிருந்த (மறைந்த ராஜாதிராஜசிங்க மன்னனின் மைத்துனனான) இளவரசன் முத்துசாமி தான்பெறும் உதவிக்குக் கைமாறாக ரு மாகாணத்தை விட்டுக்கொடுக்குமாறு கோரப்படுகிறான். இரகசியப் பேச்சு ர்த்தைகளின்போது அவன் சபரகமுவ மாகாணத்தை வழங்குவதற்கு றுக்கிறான். ஏனெனில் அது

1) நிறைய வருவாய் தருவது
2) ஸ்ரீபாதவை (சிவனொளிபாதமலையை) இழக்கநேரும். அதைக்கொடுப்பது சமய விரோதமானது; "தேவர்களதும் மனிதர்களதும் கோபத்துக்கும் சாபத்துக்கும் ஆளாக நேரும்" இளவரசன் மாற்று யோசனையொன்றைத் தெரிவித்தான். அதற்குப் பதிலாக நுவரகலாவிய மாகாணத்தைத் தர முன்வந்தான்; அது இன்று வடமத்திய மாகாணம் என அழைக்கப்படுவது. அநுராதபுரத்தை இழப்பது அவனுக்கு வருத்தந் தரவில்லை (சில்வா 1953: 100).

19ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இலங்கையிற் பிரித்தானியக் குடியேற்றச் செயற்றிட்டத்துக்கு, முக்கிய வெளிவகைமாதிரியாக முகிழ்ப்பது கரையோரத் தாழ்நிலங்களுக்கும் உள்நாட்டுக்கும் உள்ள முரண்நிலையாகும். 16ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் தொடங்கிய போர்த்துக்கேய, ஒல்லாந்த நாடுபிடித்து ஆளும் குடியேற்றச் செயற்றிட்டங்களாற் கரையோரப்பகுதிகள் அறியப்பட்டும் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்டும்விட்டன. 1815இல் பிரித்தானியக் காலனித்துவ ஆட்சி உள்நாடாகிய கண்டி இராச்சியத்துக்கு விரிவுபடுத்தப்படவே முழுத் தீவின் புவித்தோற்றத்தையும் ஒழுங்குபடுத்தும் புதியதொரு செயற்றிட்டம் ஆரம்பமாகியது. இலங்கையின் மத்திய பிரதேசத்தின் உட்புக அரிதான மலை நாடு, காலனியத்துக்கு எதிராக வெற்றிகரமாகக் கிளர்ந்தெழக்கூடிய சுதேச மக்களின் சின்னமாகவே பிரிட்டிஷாரால் நோக்கப்பட்டது. ஆகவே, தேசப்படம் வரைதலையும், போக்குவரத்து வலையமைப்பைக் கட்டுதலையும் இணைத்த இச்செயற்றிட்டம் முன்னுரிமை பெற்றது. சுதேச அதிகார மையம் கண்டியில் இருந்ததாகக் கருதப்படவே, நகரத்தைச் சூழ்ந்த தென்மத்திய பிரதேசமே முதலில் இச்செயற்பாடுகளுக்குள்ளானது. குறிப்பாக, 1817–1818 ஆம் ஆண்டுகளின் பரவலான கிளர்ச்சிக்குப் பிறகு, கொழும்பிலிருந்து கண்டி மலைநாட்டுக்கு, படையினர் நகர்வுக்கு உதவுமுகமாக ஒரு வீதி அமைக்க முழு முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டது. மிகவும் கஷ்டமான இச்செயற்றிட்டம் 1831 இல் தான் பூரணப்படுத்தப்பட்டது (ரெனென்ற் 1859 : 18). இதன்போது கண்டியின் மேற்கு மற்றும் தென்மேற்குப் பகுதிகளின் படங்கள் வரையப்பட்டு வலையமைப்பும் உருவாக்கப்பட்டது.

இதேவேளை, புதிதாகக் குடியேற்றப்பட்ட ஆள்புலத்தின் ஒரு பிரதேசம் இருந்தது. எமது உரையாடலின் மையமான இப்பிரதேசம் கண்டியின் வடக்கு மற்றும் வடகிழக்கே கிடந்தது. அக்காலத்துக்குரிய பட வரைபுகளில் இப்பிரதேசம் 'ஆராயப்படாத மாவட்டம்' என அல்லது 'அறியப்படாத மலைப்பிரதேசம்' (ரெனென்ற் 1859 : 407, 408) எனக் குறிக்கப்படுகிறது. 1830 களின் நடுப்பகுதியில் மத்திய மலைப்பகுதிகளில் கோப்பிப் பெருந்தோட்டங்கள் நிறுவப்பட்டபோது இப்பிரதேசம் காலனிய செயற்றிட்டத்தில் முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. முக்கியத்துவத்துக்குக் காரணம் இத் தோட்டங்களில் வேலை செய்வதற்கென கூலித் தொழிலாளர் குழுக்களைத் தென்னிந்தியாவிலிருந்து மத்திய மலையகத்துக்குக் கொண்டு வரவேண்டியிருந்தது. விரைந்து குடியேறு வதற்கான வழி மத்திய மலையகத்துக்கு வடக்கே கிடந்த (மேற்சொன்ன) ஆராயப்படாத பிரதேசத்தினூடாகும். ஆக, நிலத்தை ஒழுங்கமைக்கும் செயற்றிட்டம் நுவரகலாவியவுக்கு நகர்ந்தது. அதுவே பின்னர் வடமத்திய மாகாணமாயிற்று. எனினும், மேலே என்னுரையிற் குறிப்பிடப்பட்டதுபோல இக்காலனிய ஒழுங்கின் செயற்றிட்டத்துக்குச் சமாந்தரமாகவே மகாவம்ச அகழ்வும் நடைபெற்றது. இங்கு வெளிக்கிளம்பிய காலனிய வரைபடவியலுடன் மகாவம்சத்திலிருந்து தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட வித்தியாசமானதொரு வரைபடப் படிமம் இணைந்தது. பனுவலின் வாசிப்பிலிருந்து அழிபாடுகளைக்கொண்ட முழுநிலவுருவொன்று மேற்கிளம்புகிறது. இந் நிலவுருவைச் சமகாலவரைபடப் படிமத்தின்மீது மேற்பதிக்கும் ரெனென்ரின் படத்தைக் குறிப்பிட விரும்புகிறேன். (ரெனென்ற் 1859 : 319). இப்படம் தீவை இராஜரட்டை, மாயரட்டை, ருகுணுரட்டை எனப் பிரித்தது. அழிபாடுகளின் நிலவுரு என மகாவம்சம் குறிப்பிடுவதாக வாசிக்கப்பட்ட பகுதி, முக்கியமாக (மன்னர் நிலமான) இராஜரட்டை என அடையாளங்காணப்பட்டது. இப்பிரதேசமே இக்காலத்துக்குரிய அகண்ட காலனியச் செயற்றிட்டத்தில் வரையப்பட்டு வலையமைக்கப்பட்ட நுவரகலாவிய என்ற பௌதிக ஆள்புலமாகும்.[19] வரலாற்றுப் பனுவல்களை அகழ்ந்தெடுத்தபின் நுவரகலாவியுவின் இடிபாடுகளின் அர்த்தமுள்ள தொகுப்பில் ஏற்பட்ட மாற்றம் குறிப்பிடத்தக்கது. அவசரத்திற் குறிக்கப்பட்ட சம்பவக் குறிப்புக்கள் மீளப்பரி சீலிக்கப்பட்டன; இடிபாடுகளின் களத்துக்கு விசேட பயணங்கள் மேற்கொள்ளப் பட்டன; விரிவாக, நுணுக்கமான அவதானிப்புக்கள் செய்யப்பட்டு வெளியிடப் பட்டன.

இந்தக் 'களத்தில்', அழிபாடுகளின் தொகுதிகள் ஏற்கப்பட்டு மீளத் தொகுக்கப்பட்ட விபரங்கள்பற்றிக் கூறுமுன், அநுராதபுரம் என்ற பெயரின்

சொற்பொருள், கட்டமைப்புப் பற்றிய எடுத்துரைப்புக்கான தாக்கமான உதாரணமொன்றைத் தர விரும்புகிறேன். இக்கட்டுரையில் அநுராதபுரம் என நான் குறிக்கும் களம், நான் வாசித்துவரும் காலனியச் சரித்திரங்களில் வெவ்வேறு ஒலிபெயர்க்கப்பட்ட வடிவங்களில் தரப்படுகிறது. இவ்வேறுபாடுகள் சில பரிச்சயமில்லாத சொல்லொன்றை மொழிபெயர்க்கும்போது ஏற்படக் கூடியனவேயாயினும், அதற்கப்பாலும் சில உள்ளீடுகள் உள என்று சொல்ல வருகிறேன். 19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்கூறில் வெளிப்படும் இரு சொற் பொருளியல் துருவங்களாவன அநுராஜபுரவும், அநுராதபுரவும் ஆகும். மகாவம் சத்தின் மேலாதிக்கம் ஓங்கவே இரண்டாவது வடிவமே அதிகம் பயன்படுத்தப் படுகிறது. சிங்களத்தில் அநுராஜபுரம் என்பது அனு (வ) – தொண்ணூறு ராஜ – அரசன் , புர – நகரம்; தொண்ணூறு அரசர்களின் நகரம்: 17ஆம் நூற்றாண்டில் றொபேர்ட் நொக்ஸ் இந்நகரத்தை தொண்ணூறு மன்னர்கள் ஆண்டநகரம் என்று குறிப்பிடுகிறார் (நொக்ஸ் 1966 : 10). போர்த்துக்கேய வரலாற்றாசிரியர் பேர்ணானோ த கொய்றோஸ் (இவரும் 17 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவர்) இன்னும் தெளிவாக அநுராஜபுர என்று குறிப்பிட்டு அதை 'தொண்ணூறு மன்னர்களின் மாளிகை' (கொய்றோஸ் 1930 : 13)[20] என்பதிலிருந்து வந்ததாக கல்வியறிவில்லாத சுதேசிகளிடையே ஒரு பொது நம்பிக்கை உளது' (ஃபோப்ஸ் 1841 : 189)[21].

இந்தச் சொற்பொருளியற் கட்டுருவை மகாவம்சத்தின் தொழிற்பாடு ஒதுக்கிவிடுகிறது. இது நகரத்தை அநுராதபுரம் எனக்குறிப்பிட்டு அதற்கு இரண்டு மூலங்களைத் தருகிறது (1) அநுராத என்னும் ஆட்பெயர் (2) அநுராத என்னும் உடுத்தொகுதி. 19ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் சொற்பொருளியற் கட்டுரு அநுராதபுரம் என்றே நிலைபெற்றுவிட்டது. கவனிக்க வேண்டியது என்ன வென்றால் அநுராத என்பது ஆட்பெயர்; தொண்ணூறுக்கும் அதற்கும் தொடர்பில்லை. இம்மாற்றுருவாக்கம் சொற்பொருளியலோடு நிற்பதல்ல. நாட்டைப் பற்றி இப்பொழுது பொறிக்கப்படும் வரலாற்றுப் பனுவலின் அங்கீகாரம் பற்றி எழுதும்போது, நான் வரைந்ததுபோன்ற அறிவாதார மாற்றுருவாக்கங்கள் சார்ந்த அகண்ட தொடர் மாற்றங்கள் பற்றிய சிறு வெளிச்சத்தை இது தருகிறது. பூசிமெழுகாது விளக்குவதாயின் அநுராஜபுரத்தின் கட்டுருவாக்கம் குறிப்பது வெளியில் இடஞ்சுட்டக்கூடிய கடந்தகாலத்தின் தோற்றம்; அநுராதபுரம் என்ற கட்டுரு வரலாற்று எடுத்துரைப்பின் நிறுவுங்கணத்தை அது கொணர்கிறது.

அநுராதபுரத்திலுள்ள அழிபாட்டுத் தொகுதியின் உட்கிடை பற்றியும் அதன் புனர்கட்டுருவாக்கம் பற்றியும் இப்பொழுது நோக்கலாம். காலனிய அதிகாரங்களின் கவனத்தை ஈர்ப்பவை இரு பிரதான அழிபாட்டுத் தொகுதிகள்: (1) தொடுக்கப்பட்ட செயற்கை நீர்த்தேக்கங்களின் தொகுதியான 'குளங்கள்' (2) மிகப் பெரும் செங்கற் கூம்புகளான சின்னங்கள்– தாதுகோபங்கள் ஒவ்வொரு தொகுதியும் ஒழுங்கற்ற இயல்பு நிலையில் அழுந்தியிருப்பதாகக் காணப்படுகிறது. ஆனால் இயற்கையோடு சதிசெய்யும் குளங்களோ வரலாற்றுக் காரணத்தோடு பொறிக்கப்பட்டுள்ளன. இங்கு (அநுராதபுரத்தில்) காற்றுக் கனமாகவும், ஆரோக்கியமற்றும், மரஞ்செடிகள் நாற்றமெடுத்தும் உள்ளன, உடைந்த குளக் கட்டுகளூடு பாயும் நீரில் மலேரியா பெருகுகிறது (ரெனென்ற் 1859 : 189). 1823 இல் தான்செய்த விஜயம்பற்றி 1830களில் எழுதும் ஜொனதன் ஃபோப்ஸ் வெறிச்சோடிய அநுராதபுரத்தின் சிதைவையும், தற்போதைய சூன்யச் சூழலையும் அப்போது பரவலாக நம்பப்பட்ட வீழ்ச்சியின் சூழற்கொள்கையோடு தொடர்பு படுத்துகிறார். 'கதகதப்பும் ஈரலிப்புமான இலங்கையின் சீதோஷ்ண நிலை மரஞ்செடிகளின் செயற்பாட்டைத் தூண்டும்; சோம்பலும் ஆர்வமின்மையுங் கலந்த சுதேச இயல்பு அதற்கெதிராகத் தொழிற்படாது' (ஃபோப்ஸ் 1841 : 188) என ஃபோப்ஸ் வாதிடுகிறார்.

இயற்கையின் இச்சீரழிவு பண்டைய மகோன்னதத்துக்கருகில் வைக்கப் படுகிறது. இவற்றையொத்த மற்ற நீர்த்தேக்கங்கள் வெறும் குட்டைகள் என நாட்டமுனைந்த ஜேம்ஸ் மில்லை எதிர்த்துக் கற்பனாவாதியான வில்லியம் நைற்றன் இக்குளங்கள் பெரியதொரு நாகரிகத்தின் அடையாளங்கள் என அழுத்திக் கூறுவார். சமகாலக் கீழைத்தேசவியலாளரான எட்வேர்ட் உட்ஹமை அவர் மேற்கோள் காட்டுவார்: "விவசாயச் செயற்பாடுகளுக்காகப் பாரிய குளங்களை உருவாக்குதல் தொன்மையான பெரும் முயற்சிகளுக்கிணையான அசாதாரண அகழ்வுகள்... இவற்றையொத்த எகிப்திய அதிசயங்களாற்கூட தாண்ட முடியாதவை" (நைற்றன் 1845: 169)[22]. இவ்வொப்பீடு அதன் தர்க்க ரீதியான முடிவுக்குக் கொண்டுசெல்லப்படுகிறது – கடந்தகால உன்னதத்தை மீட்டுக் கொணர (பிரித்தானிய) ஏகாதிபத்தியத் தலையீட்டுக்கான அறைகூவல். இக்கொள்கைகளும் செயற்பாடுகளும் நிலத்தை ஒழுங்கமைத்தல் என்ற பாரிய செயற்றிட்டத்தை ஊடறுக்கிறது; படம் வரையும் வழக்காறுகள் போக்குவரத்து மற்றும் தொடர்பு வலையமைப்பு என நான் முன் சொன்னவை.

இராணுவ அதிகாரியும், படவரைஞரும், பொறியியலாளருமான லெப் தோமஸ் ஸ்கின்னர் ஒரு சுவாரஸ்யமான பேர்வழி. 1832 இல் அவர் வடமேற்கரையில் (மன்னார்) இருந்து உள்நாட்டு அநுராதபுரத்துக்கு ஒரு வீதியைத் திறக்கிறார். "**மத்திய ஆபிரிக்காவில் அண்மையிற் கண்டுபிடிக்கப் பட்ட குளம் பற்றி அறியப்பட்ட அளவுகூட இதுபற்றி அறியப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை**" (ஸ்கின்னர் 1891 : 162). ஏனைய காலனிய அதிகாரிகள் மற்றும் கீழைத்தேயவியலாளர் அநுராதபுரத்தை எதிர்கொண்டதுபோலவே, ஸ்கின்னரும் (அதன் சிதைந்த நிலையிலேயே) கண்டபோதும், வழிப்போக்கர் போலல்லாது அவர் அக்கணமே நடவடிக்கையெடுக்கக்கூடிய செயல்வீரராய் இருந்தார். அநுராதபுரத்தை ஒரு பொற்காலத்தின் சிதைவின் குறிகாட்டியாக அவர் பார்க்கத் தொடங்கி அதைப் புனரமைக்குமாறு 1833 இல் ஆளுநருக்கு எழுதிய கடிதத்தில் கோரலானார் (ஸ்கின்னர் 1891 : 167). அம்முன்மொழிவுக்கு உடனடியாகச் செயலுருவம் பெறுவதற்கு நிதிப்பற்றாக்குறை காரணமாயினும், ஸ்கின்னருடைய கனவு பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் நனவாகத் தொடங்கியது – மீள ஏற்பட்ட ஆர்வம் துரிதமாகத்தொடங்கியது. 1878 அளவில் வடமத்திய மாகாணத்து நூற்றுக்கணக்கான குளங்களின் புனரமைப்புப் பணி துரிதமாக நடை பெறலாயிற்று (சில்வா1953 : 301).[23] நிலவுரு பற்றி மகாவம்சம்தரும் அகழ்ந்தெடுத்த வரலாற்றின் சாசனமாக நமக்குக் கிடைக்கும் முதல் உதாரணம் இது. அநுராதபுரத்துக் குளங்களின் அகழ்வை இவ்வளவில் நிறுத்தி, இதற்குச் சமாந்தரமான நினைவுச்சின்னங்களின் அகழ்வின் பக்கம் திரும்புகிறேன்.

இவை மிகப்பெரிய செங்கல் மேடுகள், சிறுகோயில்கள் மற்றும் அரண்மனைகள். நகரத்தின் உன்னதநிலை மகாவம்சத்தில் வருணிக்கப்பட்டது போல் "தங்கக் கலசங்கள் வானில் மின்னும் கோயில்களும் அரண்மனைகளும்... இரண்டு மூன்று மாடங்களைக்கொண்ட சில தொடர்க் கட்டடங்கள் உட்பட (ரெனன்ற் 1859 : 493 – 495) என்ற குறிப்புக்கள் மீண்டும் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன. சின்னங்களின் தற்போதைய நிலை மீண்டும் சீர்குலைவின் குறிகாட்டியாக – தமிழர்களோடும் இயற்கையோடும் போரிட்டுத் தோற்றதன் அறிகுறிகள்: "அநுராதபுரத்தின் சிதைவுகள் எல்லாம் – புத்தருடைய சின்னங் களை உள்ளே வைத்துள்ள உயர்ந்த அமைப்புக்கள்கூட" (ஃபோப்ஸ் 1841 : 192). முற்றாகக் காடு மூடியோ அல்லது ஒரு பகுதி காட்டினால் மறைக்கப்பட்டோ கிடக்கின்றன. இந்தச் சின்னங்கள் இயற்கையால் மறைக்கப்பட்டதாக நோக்கப்பட்டாலும் காலனியப் பார்வையால் இந்த முதலாவது படையை ஊடுருவ முடிகிறது. கையில் மகாவம்வமும், 'வரலாற்றுப்' பனுவல்களும் இருக்கையில்

ஒவ்வொரு மேடும் அடையாளங் காணப்படுகிறது. அடையளங் காணப்பட்ட பிறகு சின்னங்கள் அவை நிர்மாணிக்கப்பட்ட காலக்கிரம எடுத்துரைப்பாக அளிக்கப்படுகின்றன. அநுராதபுரத்துடனான காலனிய எதிர்கொள்ளலின் முற்கூறில் இந்த எடுத்துரைப்பின் அதிகாரம் வலிதாக இருப்பதால் அது வெளிப்படுத்தும் பாணியில் ஒரு மாற்றத்தை – அதாவது பயண எடுத்துரைப்பிலிருந்து 'பெரும் வரலாற்று எடுத்துரைப்புக்கு' நிர்ணயிக்கிறது நிலவுருவின் காட்சிகளைப் பயணி காணும் ஒழுங்கிற் பட்டியலிடும் முறையை விட்டு பயணத்தின் ஒழுங்கை அமுக்கி மகாவம்சத்தின் காலக்கிரமத்தின்படி நிர்மாணிக்கப்பட்ட ஒழுங்கில் – காட்சிகள் தரப்படுகின்றன. உதாரணமாக ரூபான் வெலிசாய என்ற தாதுகோபத்தைக் கடந்து நைற்றன் மூன்று முறை ஒரே தெருவில் மேலும் கீழும் நடக்கிறார். ஏனெனில் மகாவம்சத்தைத் தான் மீளச்சொல்வதற்குச் சரியான வரலாற்றுக்கணத்துக்காகக் காத்திருக்கிறார்.

மேலும் கொத்தணியின் ஒவ்வொரு பௌதிக அழிபாட்டிலும் ஒரு நுண்வரலாற்று எடுத்துரைப்பு இடம்பிடித்துள்ளது. தமிழர்களால் / விசுவாசமற்ற சிங்கள மன்னர்களால் அது களங்கப்படுத்தப்பட்ட கதையும், வைதீகச் சிங்கள மன்னர்களால் மீளக்கட்டப்பட்டதும், ஈற்றில் இயற்கை செய்த அழிவும் விரிவாகச் சொல்லப்படுகின்றன. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் இது எடுத்துரைப்பாகக் கெட்டித்துவிடுகிறது; தமிழருக்கெதிரான சிங்களவர் களுடைய இனப்போர் நிலத்தோற்றத்தில் பொறிக்கப்படுகிறது. இவ்வரலாறு சமகால (பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின்) கணத்தின்மீது எறியப்படுகிறது 'Observer' என்ற முக்கியமான பத்திரிகையின் ஆசிரியர் ஜோன் ஃபேர்கஸன் படையெடுத்துவந்த, தமிழனான எல்லாளன், சிங்கள அரசனான துட்டகை முனுவின் வாளுக்கிரையாகியதால் தெற்குநோக்கிய தமிழரின் முன்னேற்ற அலை தற்காலிகமாகவேனும் – நிறுத்தப்பட்ட இடமாக (ஃபேர்கஸன் 1887 : 389) அநுராதபுரத்தை மதிப்பிடுகிறார். இந்த வரலாறானது சிங்களவர் எதிர் தமிழர் வரலாறாவது மட்டுமல்லாமல், இது பிரக்ஞையின்றியே நிகழ்காலத்துடன் அப்பட்டமாக இணைக்கப்படுகிறது. வருடாவருடம் இந்தியத் தமிழத் தொழிலாளர் இவ்வழியே நகர்வதைக் குறிப்பிடுவதைக் குறிப்பிடுகையில், 'தென்னிந்தியப் படையெடுப்பின் வாரிசுகளாக, விடாப்பிடியாக அடிக்கடி தெற்கு நோக்கிய பெருக்கு' என்கிறார் ஃபேர்கஸன். "தமிழருடைய வருகை நிகழும் யதார்த்தச் சூழலில் இப்பெருக்கும் மற்றும் அதிகரித்த பெருக்கின் விளைவுகளை யார்தான் கணிக்கமுடியும்? (ஃபேக்ஸன் 1891 : 389 – 390)" [24/25] என்று அபசகுனமாக கேட்கிறார் அவர். வரலாற்றின் இடவிளக்கவியலுக்கு நான் தரும் இரண்டாவது உதாரணம் – இது இங்கே வரலாற்றுண்மையின் ஆள்புலத்தின் தேவையை

நிறைவுசெய்யும் தர்க்கம் பூரணமாகி, நிலத்தின்மீது பொறிக்கப்படுகிறது. அது நிகழ்காலத்தை விளக்குகிறது.

(அ) அகழ்வாய்வியல் உருவாக்கம்

நிலத்தோற்றத்தின் மீதுள்ள ஒவ்வொரு குறிக்கும் காலம் நிர்ணயித்து அர்த்தமுள்ள சங்கேதமேற்றி மகாவம்ச வரலாற்றியலோடு இயைபுபடுத்தும் இம் முயற்சிகளுக்குச் சமாந்தரமாக அகழ்வாய்வு வழக்காறுகளின் ஒரு கொத்தணி விளங்குகிறது. மீளவும் இங்கே வரலாற்றெழுத்தியல் உருவாக்கத்தினைப்போல, விஞ்ஞான அறிவே காலனிய அதிகாரிகளையும் வழிநடத்துகிறது. வரலாற்றெழுத்தியல் உருவாக்கத்துக்கு இணையாக அகழ்வாய்வியல் உருவாக்கத்தின் உண்மை ஆள்புலமானது. ஆய்வுக்குரிய விடையியிலிருந்து விடுபட்டதாக விடயத்தை அறிவதும், பார்ப்பதும் முன்நிபந்தனையாகக் கொள்ளப்படுகிறது. நடை முறையில் இவ்வுருவாக்கம் அதிகாரபூர்வமாகப் பரிசீலனை செய்யக்கூடிய விடய நோக்குக்குறிகளை உருவாக்குகிறது: அளவிடப்பட்டு, தரம்பிரிக்கப்பட்டு ஒட்டிகளிடப்படுகின்றன. இப்பொருள்களை முந்திய 'மெய்' இருப்புநிலைக்கு மீட்டெடுக்கும் முயற்சி இந்நடைமுறைக்கு மையமானது. மீட்டெடுத்த பின்பு அவற்றை அகழ்வாய்வுக் களத்திலோ, தனியான அருங்காட்சியகத்திலோ காட்சிக்குவைக்க ஏற்பாடு செய்யப்படும்.

அநுராதபுரத்தின் முந்திய காலனிய எதிர்கொள்ளல்களில், பின்னால் 19ஆம் நூற்றாண்டு முழுவதும் படிப்படியாக இறுகிவந்த அகழ்வாய்வு வழக்காறின் 'மென்மையான' பாடங்களை எம்மாற் காணமுடியும். மகாவம்சத்துக்குப் பிந்திய காலப்பகுதி பற்றிய விவரணங்களில் உயரம், அகலம், நீளம் மற்றும் பரப்பளவு, கனவளவு முதலிய அளவீட்டு வழக்காறுகள் இருந்தமையைக் காணலாம்.[26] இந்த ஆள்புலத்தின் தருக்கத்தில் அடுத்தபடி வகைப்படுத்தல். சப்மன் வரையும் காலத்தால் முந்தியதொரு விவரணம் தாதுகோபங்களின் செம்மையற்ற வகை மாதிரியைத் தருகிறது: "இவற்றை இரு வகைகளாகப் பிரிக்கலாம் – சுற்றிவரத் தூண்களின் வரிசைகளைக் கொண்ட நடுத்தர உயரமானவை மற்றும் பரப்பிற்கூடிய கருங்கல் மேடைகளாற் சூழப்பட்ட கணிசமான உயரமுடையவை "(சப்மன் 1832 : 473). இத்தகைய முயற்சிகள் 19ஆம் நூற்றாண்டில் திடீரெனமாறி, அகழ்வாய்வியல் வழக்காறு அங்கீகரிக்கக்கூடிய வகை மாதிரிகளை உருவாக்கத் தொடங்குகின்றது. இந்த நகர்வை முழுமையாக விளங்கிக்கொள்ள இவ்வகழ்வாய்வியல் உருவாக்கத்தை சிருஷ்டிக்கும் அகண்ட நிறுவனமாற்றங்களின் தொகுதி பற்றிய என் கருத்துரையை இப்பொழுது

தருகிறேன். 1868 அளவில் அகழ்வாய்வியல் ஆணைக்குழு ஆளுநரால் நியமிக்கப்பட்டது. இது அநுராதபுரத்திலுள்ள புராதன சின்னங்களைத் துப்புரவு செய்யும் திட்டங்களுக்கு வழிவகுத்தது. இத்துப்புரவாக்கல் புதிய சின்னங்களின் கண்டுபிடிப்புக்கு வழிவகுத்தது. 1870இல் முதன்முறையாக நிழற்படங்கள் பிடிக்கப்பட்டன. அநுராதபுரத்தில் அறியப்பட்ட அனைத்தினதும் மதிப்பீடு 1873 – 1875இல் பூர்த்திசெய்யப்பட்டது. அநுராதபுரத்திலுள்ள தொன்மையான சாசனங்களின் முறையான சேகரிப்பு இக்காலப்பகுதியில் தொடங்கியது. புராதன தாதுகோபங்களின் கட்டட அளவுகளைக் குறிப்பிடும் விரிவான வரைபடங்கள் தயாரிக்கப்பட்டன. புலமையாளர் உசாவலுக்காக லித்தோ முறையிலான பிரதிகள் பிரித்தானிய அரும்பொருட்சாலைக்கு அனுப்பப்பட்டன (பஸ்தியாம்பிள்ளை 1968 : 152). 1875இல் கொழும்பில் ஓர் அரும்பொருட்சாலை நிர்மாணிக்கப்பட்டு அநுராதபுரத்திற் கிடைத்த தொன்மையான சிற்பங்களும் சின்னங்களும் காட்சிக்கு வைக்கப்பட்டன. 3 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் 13 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் இடைப்பட்ட கற்சாசனங்கள் பிரதி செய்யப்பட்டு மொழிபெயர்க்கப்பட்டு அரும்பொருட்சாலை நூலகத்தில் வைப்புச்செய்யப்பட்டன (பஸ்தியாம்பிள்ளை 1968 : 149 – 152). 1884 இல் அநுராதபுரத்தில் முதன்முறையாக அகழ்வுப்பணி தொடங்கியது.[27] 1890 வரை மாவட்டத்தின் அரச அதிபரின் பொறுப்பில் அப்பணி இருந்தது. ஆனால் அவ்வருடம் எச்.சி.பி. பெல் முதலாவது அகழ்வாய்வு ஆணையாளராக நியமிக்கப்பட்டார். தேடுதல், துப்புரவாக்கல், அகழ்தல் ஆகிய வற்றுக்குக் கூலியாட்களும் சிறைக்கைதிகளும் அமர்த்தப்பட்டனர்[28] கூலியாட் களில் பெரும்பான்மையினர் குடிவந்த தமிழர்கள் ஆவர்.

அநுராதபுரத்திலிருந்த அழிபாடுகளின் நிலத்தோற்றத்தைப் பௌதிக மாகவும், அர்த்தமுள்ளவாறும் இவ் வழக்காறுகள் மீளத்தொகுத்தன என்பதை மனங்கொள்ளல் முக்கியம். உதாரணமாக, 1875 இல் பெருமளவு துப்புரவாக்க லின் பின் செய்யப்பட்ட மதிப்பீடுகளையடுத்து ஜோர்ஜ்கபர் தரும் தாதுகோபங் களின் அளவுகள் பற்றிய விவரணத்தை வாசிக்கும்போது அடித்தளத்திலிருந்த மண் அகற்றப்பட்டதால் தாதுகோபங்களின் உயரங்கள் வேறுபடுவதைக் கவனிக்கலாம். இது தாதுகோபங்களின் உயரங்கள் பற்றிய புதியதொரு படிநிலைக்கும், மேடையிலிருந்து நிலம் வரையான உயரம் பற்றிய அதிகாரபூர்வ மான அட்டவணைகளுக்கும் வழிவகுக்கிறது: 'மேடையிலிருந்து அழிபாட்டின் உச்சிவரையிலான உயரம்' (கப்பர் 1888 : 180). இப்புதிய 'விஞ்ஞான பூர்வமான' தகவலோடு அண்மைக் காலத்தில் அகழ்ந்தெடுக்கப்பட்ட சுதேசக் கட்டடக்கலைப் பனுவல்களும் அநுராதபுரச்சின்னங்களை விளங்கிக்கொள்ள ஏதுவான

தாதுகோபங்களை வகைப்படுத்தும் விரிவான கோட்பாடு உருவானது. ஆறு அடிப்படைத் தாதுகோப வகைகள் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. ஒரு குறித்த வகையின் ஒரு பகுதிக்கும் ஏனைய பகுதிகளுக்கும் இடையிலான விகிதாசாரம் குறித்த நுணுக்கமான கோட்பாடுகள் முன்வைக்கப்பட்டன (பாக்கர் 1909 : 336–345).

அகழ்வாய்வியல் ஒரு துறையாகியதையடுத்து அநுராதபுரத்தின் அர்த்தமுள்ள தொகுப்பின் கட்டமைப்பு இன்னொரு மாற்றத்தைக் கண்டது. இடிபாடுகளின் முதலாவது படை அகற்றப்பட்ட பின் 1890இல் எச்.சி.பி.பெல் எழுதினார்: "அழிபாடுகளிலிருந்து 4–5 அடி மண் அகற்றப்பட்ட பின்பே அவற்றின் பொதுஅமைப்புப் பற்றிய தெளிவு ஏற்படும்" (பெல் 1893 : 371). மேற்பரப்புக்குக் கீழே அழிபாடுகளின் ஆழத்தின் அளவு பற்றிய இவ்வறிவிப்பிலிருந்தே அநுராதபுரம் ஒரு 'புதையுண்ட நகரமாக' நோக்கப்படலாயிற்று. இக்கருத்து நான் விபரித்த முந்தைய நிர்மாணத்திலிருந்து – அதாவது இயற்கையில் அழுந்திய நகரம் – என்பதிலிருந்து வேறுபட்டது. இந்தப்புதையுண்ட நகரம் மலேரியா பிடித்த, விலங்குகளும் கிளர்ச்சியாளரும் உலவும் அணுகமுடியாத காடு அல்ல. மாறாக, 'தம் திறமையை நிரூபிக்க அவாவும்' பணம்படைத்த, சோம்பல்மிக்க ஐரோப்பியருக்குப் புதையுண்ட நகரம் சாகஸம் புரியும் வாய்ப்பை நல்கியது (ஃபேக்ஸன் 1893 : 349 – 350). அகழ்வாய்வியல் நெறி வழக்காறின் உருவாக்கம் ஏகாதிபத்திய பூர்ஷுவ வழக்காறுகளிடையே புகுத்தப்படுவதைக் காண்கிறோம். இந்த நடவடிக்கை அநுராதபுரத்தைப் பண்டமாக்குவதற்கேற்ற சூழல் முகிழ்க்கக் காரணமாகிறது என்கிறேன்.

(ஆ) அழகியலுருவாக்கம்

அநுராதபுரத்தின் அழிபாடுகள் அழகியலுருவாக்கத்தை ஊடறுப்பது, பண்டமாக்கற் படிமுறைமையுடன் அதை மேலும் வலுவாகத் தொடர்பு படுத்துகிறது. அழகியலுருவாக்க ஆள்புலத்துக்கும் நெறிமுறை அகழ்வாய்வியல் ஆள்புலத்துக்கும் அறிவாதார முறையியல் ஒற்றுமைகள் உள. ஆனால் நடைமுறையில் முன்னதன் வகைகள் அகழ்வாய்வியல் உருவாக்கம் தருவனவற்றிலிருந்து குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடுடையவை. இங்கே 'சரியான' விகிதங்கள், 'நளினம்' மற்றும் 'நுணுக்கமான அம்சங்கள்' என்பன அழகு தருவன. பிரமிப்பூட்டும் அளவு 'மேலான உணர்வைத்' தரும் கலவரப்படுத்தாத ஒழுங்கான இயற்கைநிலை 'கண்ணுக்கினியது'. அழகியலுருவாக்கம் தந்த 'அழிபாடுகள்' தீவிர விஞ்ஞான நோக்குள்ள கீழைத்தேயவியலாளர்களுக்கு மட்டும் உரியதல்ல.

முக்கியமாக, உருவாக்கப்பட்ட குறிகள் காட்சிக்கு வைக்கப்பட்டு பெருநகரங்களிலிருந்து வரும் சர்வதேசச் சுற்றுலாப்பயணிகளால் நுகரப்படுகின்றன: இவ்வாறு பண்டமாக்கப்பட்ட வரலாற்றின் பெறுமானம் எய்தப்படுகிறது. 1830களில் அநுராதபுரத்தினுடனான முதலாவது (தீவிர) எதிர்கொள்ளலில் தொடங்கி, ஐரோப்பிய பார்வை ஓர் உயர்ந்த 'நளினத்தையும் ஒரு சீரான வடிவமைப்பையும்' கண்டது. தாதுகோபங்களில் மிகப்பழமையான தூபராமயவின் நுணுக்கமான சிற்பவேலைகளிலும் உயரமான, மெல்லிய, நளினமான தூண்களிலும் அழகைக் கண்டது. (ஃபோப்ஸ் 1841 : 201). இந்தத் தாதுகோபம் கிரேக்க செவ்வியற் கட்டடக்கலையுடன் ஒப்பிடப்படுவது; இதன்பொருள் என்னவெனில் இக்காட்சி, ஐரோப்பிய அழகியல் ஆள்புலத்துக்கு அமைவானதென்பதே. பொதுப்படையான இந்திய உதாரணத்தின் ஒளியில் இது சுவாரசியமானது : பல சுதேசக் கட்டடக்கலை வடிவங்களை உள்வாங்குவதற்காக அழகியல் ஆள்புலத்தினுள் புதிய வகைகளைப் புகுத்த வேண்டியிருந்தது (மிற்றர் 1979 : 120).

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு முழுவதும் தூபாராமய முக்கிய அழகுக் 'களம் / காட்சி' ஆக விளங்கியது. இருந்தபோதும் அது அகழ்வாய்வியல் வழக்காறினால் மாற்றமடைகிறது. ஜேதவனராமயபோன்ற புதுப்பிக்கப்படாத தாது கோபங்களைப் பற்றிய 'உச்சி கனத்த பேருரு' என்ற முந்திய தரிசனத்துக்கு முரணாக புதுக்கப்பட்ட இந்தத் தாதுகோபம் அழகுக்கு ஒருரு என்று கொண்டாடப்படலாயிற்று. நவீன புனரமைப்புக்கள் கருத்து நிலையில் மேலும் ஒரு மாற்றத்தை உருவாக்குகின்றன: அநுராதபுரம் 'அழிபாடடைந்தது' என்ற நிலைமாறி 'புராதனமானது' என்ற நிலையை அடைகிறது. இந்த நகர்வு 'சீர்குலைந்த களம்' என்பதிலிருந்து 'புதையுண்ட நகரம்' என அகழ்வாழ்வியல் வழக்காறு தொடர்பாக வரையப்பட்ட விவரணத்துக்குச் சமாந்தரமானது. ஒரு புராதன நகரம் மலேரியா விளையும் சதுப்பு நிலத்தில் இருப்பதில்லை. மாறாக ஓர் அரும்பொருட்சாலைபோல, நாகரிகம் மற்றும் ஒழுங்கு ஆகியவற்றின் சூழலில் நம்பகமானதொரு கடந்த காலத்தை அது காட்டுகிறது. இச்சூழல் பார்வையாளன் கண்களில் 'சுண்ணத்தால் மினுக்கப்பட்ட இப்பாரிய தாதுகோபங்கள் வானுற ஓங்கி ஜொலிக்கையில் எத்துணை அழகாய் இருந்திருக்கும் என்ற உணர்வை ஏற்படுத்தியிருக்கும்' (ஃபேக்ஸன் 1893:397). தொன்மையும் இக்கால அநுராதபுரத்திலிருந்து வெளிக்கிளம்புவதைச் சித்திரிக்க அரும்பொருட்சாலை என்ற இவ்வுருவகம் பொருத்தமானதெனக்கருதுகிறேன். அநுராதபுரத்தின் பண்டமாக்குகையில் உள்ளீடாகவுள்ள சூக்குமத்தை விளக்க அரும்பொருட் சாலை என்ற சூக்கும வகை உதவுகிறது. உலகின் பிற பாகங்களில் உருவான அரும்பொருட் காப்பக நிலவுருக்களுக்கு அது சமமாகிறது.

மேலும் அநுராதபுரத்தைப் பற்றைவெட்டித் துப்புரவாக்குதலோடு நகரம் ஓவியம் வரையவும் சுற்றுலாபோகவும் தோதான ஒரு 'கண்கவர்' களமாக வளர்கிறது.[29] காடுமண்டிய பழைய செங்கல் உச்சியைக் கொண்ட புதுக்கப்படாத ஜேதவனராமய ஓவியத்துக்கேற்ற 'ஓர் அழகுக்கனவு' ஆகக் கருதப்பட்டது. "இங்கு வருகைதந்த ஆங்கில ஓவியர் ஒருவர் தீட்டிய இக்காட்சியின் அழகிய ஓவியங்கள் அடுத்த ஆண்டு அக்கடமியின் சுவர்களை அலங்கரிக்கும்." (ஃபெர்க்ஸன் 1893 : 363) என ஒருவர் புகழ்கிறார். தெளிந்த தூய நீர்ப்பரப்புகளைப் பார்க்க விழைவோருக்குப் புனரமைக்கப்பட்ட குளங்களின் கட்டுக்களும், கரைகளும் மிகப்பொருத்தமான களங்களாயின (ஃபெர்க்ஸன் 1893).

காடழிக்கப்பட்ட, அளக்கப்பட்ட, அடையாளமிடப்பட்ட, ஆரோக்கியமாக்கப்பட்ட, அழகியல்மயமாக்கப்பட்ட அநுராதபுரம் இப்பொழுது பெருமளவில் நுகரக்கூடிய சுற்றுலாப் பண்டமாகத் தயாராகிவிட்டது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியிற் பல வழிகாட்டிக் கையேடுகள் தோன்றின. குறிப்பிடத்தக்கவை கேவ்ஸ் வெளியீடான 'இலங்கையின் புராதன நகரங்கள்' மற்றும் பறோஸ் வெளியீடான 'புதைந்த நகரங்கள்'. 'முதலீட்டாளர்களால் விருத்திசெய்யப்படக் காத்திருக்கும் மூலவளங்கள் மற்றும் வருகையாளருக்குத் தரப்படும் இணையில்லா கவர்ச்சிகள்' என்பன பெருநகரங்களிற் பரவலாக அறியப்படக்கூடியதாக 1803 தொடக்கம் இலங்கையில் ஏற்படும் முன்னேற்றம் குறித்த விவரணங்களைச் செய்தித்தாள் மற்றும் நூல் வெளியீட்டாளர்களான ஃபெர்கஸன்ஸ் கிரமமாக வழங்கி வந்தார். பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்கூறில் எழுதப்பட்ட விவரணங்களிற் 'பயணிகள் மற்றும் வருகையாளர்களைக் கவர்வன' (ஃபெர்க்ஸன் 1903 :100–117) என்ற தலைப்பில் தரப்பட்ட பட்டியலில் அநுராதபுரம் இடம்பெற்றது. போக்குவரத்து வலையமைப்பை அநுராதபுரம் எளிதாக ஊடறுப்பது வலியுறுத்தப்பட்டது. 'கண்டியிலிருந்து தொண்ணூறு /அறுபது மைல் வடக்கு/ கிழக்கிலுள்ள பண்டைய தலைநகரங்களான பொலனறுவை மற்றும் அநுராதபுரத்துக்கான பயணத்தை எளிதில் ஏற்படச் செய்யலாம்' என்று குறிப்பிடும் வழிகாட்டி "2000 ஆண்டு பழமைவாய்ந்த அநுராதபுரத்தின் அழிபாடுகளுக்கு நடுவண் இருந்து இங்கிலாந்து அல்லது அமெரிக்காவிலுள்ள நண்பர்களுக்கு தந்தியொன்றை அனுப்பமுடியும்" (ஃபெர்க்ஸன் 1903 : 114 –115). என்று கூறுவதன்மூலம் நகரத்தை சர்வதேச தொடர்பாடல் வலையமைப்போடு தொகுத்துவிடுகிறார்.

சுருக்கிக் கூறுவதாயின் மகாவம்சத்திலிருந்து வாசிக்கப்படும் எடுத்துரைப்பு வரலாறு பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு முழுவதும் உறுதியாக

இருக்கிறது. காலனித்துவத்தை 1830 கள் 40களில் முதன்முறையாக எதிர்கொண்ட அநுராதபுரம் ஒரு வீழ்ச்சியின் யுகத்தைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்துகிறது. இந்தப் புலக்காட்சி ஐரோப்பிய எழுச்சியோடும், பிரித்தானியர் தீவை வெற்றி கொண்டமையோடும் பொருந்திவருகிறது. 1860களின் பின் அகழ்வாய் வியல் வழக்காற்று நெறியின் தீவிரம் களம் / காட்சியை தூலமாகவும் அர்த்தமுள்ள வகையிலும் மாற்றிவிடுகிறது. அகழ்வாய்வுச் செயற்றிட்டத்தின் மையமாக விளங்குவது புனரமைப்பு ; அநுராதபுரத்தை அதன் பண்டைய உன்னத நிலையில் மீளுருவாக்கம் செய்வது. இப்பொழுது அநுராதபுரம் சீர்குலைந்த நகரமல்ல; அது தொன்மையான அழகியல் பண்டம் அது 'நவீனத்துவத்தின் குறியாக' முகிழ்த்துள்ளது (டிரிக்ஸ் 1990 : 25 – 31).

அநுராதபுரத்தைத் தேசியமயமாக்கல்

பதிதொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை வட மத்திய மகாணத்தின் நிலவுரு காலனித்துவத்துக்கு எதிரான போராட்டங்களின் குறியாக இடையீடு களுடனோ லௌகிகமாகவோ, முக்கியத்துவம் பெறவில்லை. முந்திய கிளர்ச்சி களும் (உ+ம் 1818,' 1848) மத்திய மலையகத்துக் கண்டியின் கடைசிச் சுதேச மன்னர்களின் வெளியும் குறியும் ஆகிறது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் அடுத்த பெரிய கிளர்ச்சி 1866 இல் கொழும்பு மற்றும் காலியின் நகர செறிவுகளுள் ஏற்படுகிறது (றோஜர்ஸ் 1987:493 – 511). ராஜரட்டையின் 'வரலாற்று' நிலவுருவின் முக்கியத்துவம் 1870 களில் தொடங்கும் கொலனித்துவ அகழ்வாய்வியல் வழக்காற்றின் தீவிரம் மற்றும் சமாந்தரமான நவீன சிங்கள பௌத்த தேசியத்தின் எழுச்சி ஆகியவற்றின் உருவாக்கமே. பெருமளவுக்கு காலனியச் செயற்றிட்டம் உருவாக்கிய பாடம்சார் மற்றும் தூல வரலாற்றின் தேசியமயமாக்கல் குடியேற்ற மண்ணிலும் தொடர்ந்தது. சிங்களவர்களுடைய மகாவம்சத்தைப் போன்ற மிகவும் நம்பகமான, தொன்மையான வரலாற்று ஆவணங்கள் தம்மிடமுள்ளதாக 'வையகத்தின் எந்த நாடும் பெருமை பேசமுடியா' தென வாதிடும் சிங்கள தளபாட வியாபாரியின் மகனாகப் பிறந்து பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் கடைக்கூறிலும் இருபதாம் நூற்றாண்டின் முற்கூறிலும் எழுச்சிபெற்ற சிங்கள பௌத்த தேசியத்தின் தளகர்த்தராக மலர்ந்த அநகாரிக தர்மபால (1864 – 1933)[30] '**உலகில் வேறெந்த நாடும்** இத்தகைய மேன்மையையும், அதிகாரபூர்வமான மற்றும் விஞ்ஞானபூர்வமான வரலாற்றுப் பதிவுகளைக் கொண்டிருக்கவில்லை' எனக் கூறி மகாவம்சம் கிழக்கின் வரலாற்று இலக்கியத்தின் முடிமணியாக – ஹிந்துஸ் தானத்தில் தனக்கிணையாய் ஏதுமின்றி – நிற்கிறது (குருகே 1965 : 481 – 596)[31].

ன்ற எமெர்ஸன் ரெனென்ற் கூற்றை மேற்கோளாகக் காட்டுவார். ரெனென்ரை அதிகாரபூர்வ உசாத்துணையாகக் காட்டுவதும், தேசிய கருத்தியலுக்கு அளிக்கப்படும் அசாதாரண முக்கியத்துவத்துடன் வரலாறு நிர்மாணிக்கப்படும் னித்துவ முறைமை இணைக்கப்படுவதை இங்கே மனங்கொள்க.

தர்மபாலவின் நெருங்கிய சகாவான வலசிங்ஹ ஹரிக்சந்திர பிரமச் ாரிய, ரஜரட்டவைத் தேசியமயமாக்கும் முதல் முயற்சியை முன்னெடுத்தவராவர். 899 இல் ஹரிச்சந்திர அநுராதபுரத்தில் மஹாபோதி சங்கத்தின் கிளையை றுவினார். காலனிய அதிகாரிகளுடனான பல விவகாரீங்களில் அவர் ம்பந்தப்பட்டார். 1903 இல் எழுந்த வன்முறைக் கிளர்ச்சியை அடுத்து அவர் கைதானார் (வழக்குவிசாரணையின் பின் நிரபராதியென விடுவிக்கப்பட்டார்) னினும், கிளர்ச்சிக்குப்பின் அவர் வெளியிட்ட பிரசுரங்கள் (1904, 1908), பொதுவாக காலனிய இடையீடு உருவாக்கிய 'உண்மையின் ஆள்புலத்தை' ஏற்று மீளவலியுறுத்துகின்றன. உண்மையின் வரலாற்றெழுத்தியல் ஆன்புலமல்ல இங்கு ஆராயப்படுவது: ஹரிச்சந்திர இந்த ஆள்புலத்துக்குள்ளே தான் மகாவம்சத்தை வாசிக்கிறார். இந்த வரலாறு அநுராதபுரத்தின் ஒருங்கமைக்கப்பட்ட நிலத்தின் மீது ஓரளவு விபரமாகப் (ஹரிச்சந்திரா 1908 : 1 – 60). பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. அளத்தல், அடையாளமிடல், காலம் நிர்ணயித்தல், அகழ்தல், புனரமைத்தல் மற்றும் விடயி நிலைப்படுத்தப்பட்ட, தரம்பிரிக்கப்பட்ட 'அழிபாடு'களின் உருவாக்கம் எனப் பரந்த அகழ்வாய்வியல் நெறிமுறை வழக்காறுபற்றி ஆட்சேபணைகள் ஏதும் கிளப்பப்படவில்லை. உண்மையில், பாடம் முழுவதுமே அநுராதபுரத்தின் 'களங்க'ளில் வேலை செய்யும் தகுதி எச்.சி.பி. பெல்லுக்கும் அவர் சகாக்களுக்கும் இல்லையென்றும் அவர்களைவிடச் சிறந்த அகழ்வாய்வியலாளர் தேவை யென்றும் ஹரிச்சந்திர கோரினார். ஹரிச்சந்திரவைப் பொறுத்தவரை வரலாற்றின் அழகியலுருவாக்கத்துக்கும் பண்டமாக்குதலுக்கும் உகந்த 'நினைவுச்சின்ன' அகழ்வாய்வியல் வழக்காறு வரவேற்புக்குரியது. உதாரணமாக ஹரிச்சந்தி ராவுக்கு தூபாராமயகூட பெரும் 'செவ்வியல் நளினம்' வாய்ந்த களம் / காட்சியே. இந்நிலைப்பாட்டுக்கு ஆதாரமாக அவர் காலனிய எழுத்தாளர்களையும், அதிகாரிகளையும் மேற்கோள் காட்டுகிறார் (ஹரிச்சந்திரா 1908 : 26).

வரலாறு பண்டமாக்கப்படுவதையும் ஹரிச்சந்திர ஆதரித்தார். அவருடைய பனுவலின் கடைசிப்பகுதி வெளிப்படையான சுற்றுலா வழிகாட்டியாய் உள்ளது (ஹரிச்சந்திரா 1908 : 105 – 130). 'அநுராதபுரம் வரை ரயில்பாதை 1904 இல் நீட்டப்பட்டமை பிரயாணத்தை இலகுவாக்கியுள்ளது' என்று குறிப்பிடும் அவர், தொடர்ந்து "குறுகிய நேரத்திற் கட்டுக்கதைகளை அவிழ்த்துவிடும் தராதரமற்ற

வழிகாட்டிகளின் குறுக்கீடின்றி எளிதிற் போய்ப்பார்க்கக்கூடிய வழிபாட்டிடங்க மற்றும் அழிபாடுகள்" (ஹரிச்சந்திரா 1908 : 103 – 107) பற்றிப் பேசுகிறார்; நா மேலே குறிப்பிட்ட ஜோன் ஃபெர்கஸன் போன்ற பணக்காரப் பயணிகளுக்கே விவரணமாகவே உள்ளது. உண்மையிற் சர்வதேச சுற்றுலாப்பயணிகளி கண்கவர் பண்டமாக அநுராதபுரம் நுகரப்படுவதை ஹரிச்சந்திர ஆதரிக்கிறா "அபயவேவ அணைக்கட்டை நோக்கி நடந்தாற் குளத்திலிருந்து வீ குளிர்காற்று பயணிக்கு உற்சாகமளிக்கும்" (ஹரிச்சந்திரா 1904 : 25). என் குறிப்பிடுவதோடு "நுவரவேவவின் பாரிய அணைக்கட்டின்மீது வாகனத் ஓட்டி மகிழுமாறு" (ஹரிச்சந்திரா 1908:130). வருவோருக்குப் பரிந்து செய்கிறார். முன்பே நிலவுருவில் பொறிக்கப்பட்ட சிங்கள, தமிழ் இன வ களைத் தமது தேசியத்துக்குரிய பிரத்தியேக இன, மத அடையாளங்களோ ஹரிச்சந்திரவின் பனுவல் உச்சரிக்கிறது. தமக்கு முந்தி ஃபெர்கஸன் செய்த போலவே, பண்டைய அநுராதபுரத்தில் எல்லாளனுடைய சமாதியின் தமி தன்மையைக் குறிப்பிடுவதோடு அக்குறிக்கு எதிர்ப்பையும் தெரிவிக்கிறா "இந்த மண்மேடு எல்லாளன் சமாதி என்பதற்கு எந்த ஆதாரமும் இல்லை எனக்கூறும் அவர், எல்லாளன் வீதி என்று அழைக்கப்படும் உள்ளக வீதியை 'இசுருமுனிய வீதி' (ஹரிச்சந்திரா 1908 : 119) என மறுபெயரிட வேண்டும் எனவு வாதிடுவார். பஸ்வக்குளம் என்ற தமிழ்ப் பெயரால் அநுராதபுரத்திலுள்ள நீர்த்தேக்கம் அழைக்கப்படுவதை ஆட்சேபிக்கும் ஹரிச்சந்திர அதற்குக் கூறு காரணம் அப்பெயர் 'அநுராதபுரத்தின் வரலாற்றுக்கு அந்நியமானது (ஹரிச்சந்திரா 1908 : 116) என்பதே.

இன்று அநுராதபுரம் சிங்கள பௌத்த யாத்திரிகர்களும், தமக்கு ஒரு பின் புலத்தைத் தேடும் தேசிய இலட்சியவாதிகளும், 'பண்டைய பண்பாட்டை'த் தேடு சர்வதேச சுற்றுலாப்பயணிகளும் குழுமும் களமாய் விளங்குகிறது (டானியல் 1990). இவையெல்லாம் தேசிய மயமாக்கப்பட்ட அநுராதபுரத்தின் யாந்திரிக மீளுருவாக்கத்துக்குப் பாரிய பங்களிப்பைச் செய்துள்ளன: அஞ்சல் அட்டைகள் சுவரொட்டிகள், வாழ்த்து அட்டைகள், பாடநூல்கள், தொலைக்காட்சிப் பட துண்டுகளாக, அநுராதபுரம் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலிருந்து இன்றுவரை சிங்கள பௌத்த வரலாற்றின் ஒரு குறிப்பிட்ட வகையான அதிகார பூர்வமான ஒட்டுமொத்தப் பிரதிநிதித்துவமாக விளங்குகிறது.

இக்கட்டுரையில், அந்த அதிகார பூர்வமான கூட்டுப் பிரதிநிதித்துவத்தின் வரலாற்றை, அதன் உள்ளீடாக விளங்கும் வரலாற்றெழுத்தியல், அகழ்வாய்வியல்

மற்றும் அழகியல் சார்ந்த அறிவு உருவாக்க நோக்கில் எழுத முயன்றிருக்கின்றேன். தொன்மையான, அழகியல், இனச்சார்புடையதாகத் தன்னைக் காட்டும் அநுராதபுரம், இவ்வறிவுத் துறைகளின் உருவாக்கமாகும். அல்லது பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் அதிகாரபூர்வ அறிவாதார முறையியல் வெற்றி ஆகும். ஆகவே, மேலாதிக்கமான அக்கருத்து, வெகுஜன மட்டத்திலுஞ்சரி, புலமையாளர் எழுத்துருக்களிலும் சரி, அசைக்க முடியாதபடி நிற்கிறது. இருந்தபோதும், கூட்டுப் பிரதிநிதித்துவத்தைப் பொதுக்கருத்தோடு இணைக்காதிருப்பது முக்கியம். சிங்களவரிடையேயும், சிங்களவர் அல்லாதாரிடையேயும், வரலாற்றின் இத்தகைய கூட்டுப் பிரதிப்படுத்தலை விமர்சிக்கும் பலர் எம்மிடையே உள்ளர். அமைதியான, ஜனநாயக ஸ்ரீலங்காவைக் கட்டியெழுப்பும் நடைமுறை முயற்சியில், இத்தகைய எதிர்வழக்கிடு நிலைப்பாடுகள் முக்கியமானவை; என் முயற்சியும் அத்தகையதோர் எதிர் வழக்கிடுதலே.

குறிப்புகள்

1. *இது 1990 இளவேனிற் காலத்தில், சிக்காகோ பல்கலைக்கழகத்தின் மானிடவியல் துறைக்குச் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட எனது முதுகலைமாணி ஆய்வேட்டின் திருத்திய வடிவம். ஆய்வின் முன்னைய வடிவம் பற்றிக் குறிப்புத் தெரிவித்த பெனடிக்ற் அன்டர்சன், பேர்னாட் கோன், ஜீன் கொமறோப், மாலதி த அல்விஸ், கியானேந்திர பாண்டே, விஜய்பிரசாத், றொணால்ட் இன்டென், கத்திறி இஸ்மாயில், குமாரி ஜெயவர்த்தன, பார்த்த மிற்றர், ஜோண் றோஜர்ஸ், டேவிற் ஸ்கொட் மற்றும் ஜொனதன் வால்டர்ஸ் ஆகியோருக்கு நான் கடமைப் பட்டுள்ளேன்.*

2. *ஃஹுக்கோ, தமது ஆய்வைக் காலனிய உருவாக்கம் மற்றும் அதன் விருத்திவரை நீட்டவில்லை. அவர் ஆய்விற்குட்படுத்திய வரலாற்றுக் கட்டங்களின் அகழ்வாய்விற்கு இச்செயற்றிட்டம் ஒழுங்கமைவானது. இப்பாராமுகம் பற்றிய விமர்சனத்தை காயத்திரி சக்கரவர்த்தி ஸ்பிவாகின் கட்டுரையிற் பார்க்க: (ஸ்பிவாக் 1988 : 271 - 316).*

3. *'அகழ்வாராய்ச்சியியல்' என்ற சொல்லை, சிலர் ஒற்றைப் பரிமாணம் இல்லாதது எனக்கருதி உருவாக்கத்தைக் குறிப்பிடப்பயன்படுத்துகிறேன். புராதனத் தலங்களை அகழ்வு செய்யும் நவீன கற்கை வழக்குப் பற்றியே என் முக்கிய அக்கறையாக இருந்தாலும், நீர்ப்பாசனத் தொகுதிகள்போன்ற புராதன சிதைவுகளை மீழ் நிர்மாணம் செய்வதுபற்றியும் என் ஈடுபாடு விரியும். கட்டமைப்பில் இவ்விரண்டும் ஒத்திருப்பதால், இச்சொல்லால் அவற்றைக் குறிப்பது சரியென்று கருதுகின்றேன்.*

4. *சில ஆபிரிக்கச் சமுகங்கள் கட்டமைக்கப்பட்ட முறையில் இருந்து இது வேறுபட்டது. எழுதப்பட்ட பிரதிகள் இல்லாத நிலையில் ஒரு மக்கட்தொகுதி பற்றிய அறிவு "சுய பிரக்ஞைக்கப்பாற்பட்ட வரலாறு ... இரவின் அந்த காலத்தில் மூழ்கிய காலம்" என ஒதுக்கப்பட்டது: (ஹெகல் 1837/1956:91)*

5. ஐரோப்பிய வரலாற்றின் அறிவாதார மற்றும் அறிமுறை நோக்குகளுக்குப் பார்க்க: (கொலிங்வூட் மற்றும் கூன் 1988: 50-51) 'இந்தியத்தன்மை' பற்றிய ஐரோப்பிய அறிவாதாரம் முறைபற்றிய ஆய்வுக்கு பார்க்க: (இன்டன் 1990: 07-43) மற்றும் (சட்டர்ஜி 1992 : 111-149) மாற்றீடாக இந்திய வரலாற்றுப் பிரதிகளை ஏகாதிபத்தியவாதிகள் ஒதுக்கியமையை மீள்வாசிப்புச் செய்து இவ்வுண்மையை மீள் நிர்மாணம் செய்யமுடியும் பார்க்க: 1817/1975: 192-193) மற்றும் (ஹெகல் 1837 / 1956 : 162) என்பவை பொதுவானவையாகும்.

6. இப்பிரதிகள் பிற நியாயித்தல் உருவாக்கங்களுடன் வாசிக்கப்பட்டு அவற்றின் உண்மை நடப்பாட்சியால் தொழிற்படுத்தப்பட்டன.

7. 'History of British India' என்ற மேலாண்மைப் பிரதியூடாக காட்டப்பட்டமைக்குப் பார்க்க: (இன்டன் 1990) மற்றும் மேலதிகமான உரையாடல்களுக்குப் பார்க்க: (சட்டர்ஜி 1992 : 137).

8. பார்க்க (மில் 1975 (1817): 33 அல்லது பிரசித்திபெற்ற வரலாற்றுத் தத்துவஞானி ஹெகலின் (ஹெகல் 1956 (1837) : 161 - 165) ஒத்த ஆனால் வேறுபட்ட கோட்பாட்டு வியாக்கியானத்திலிருந்து எழுந்தது.

9. உதாரணமாகப் பார்க்க: (நொக்ஸ் 1966 : 115-116), (மேற்கோள் வலன்ரையினிலிருந்து 1725: 60 ரெனென்ரினால் 1859: 311), 'Philalethes' (1817) மேற்கோள் ரூமர் (ஆண்டு விபரங்கள் இல்லை) ஃபோபஸ் பின்னிணைப்பு 1841 (1832) மற்றும் டேவி 1969 (1821) : 215). இந்த விடயம் பற்றிய சமகாலப் புலமை வாசிப்பிற்குப் பார்க்க: (குணரட்ண 1968:74-76) அத்துடன் பார்க்க : (றோஜர்ஸ் 1990:88) முதலியவற்றில் மேற்கோள் காட்டப்பட்டுள்ளது.

10. டேவி எம்.டி,எவ்.ஆர்.எஸ். (1770 - 1868), தீவிலிருந்த பிரித்தானியத் துருப்புக்களின் இராணுவ வைத்தியராக இருந்தவர். அவரது சகோதரரான சேர். ஹம்ப்ரே டேவி ஒரு கண்டுபிடிப்பாளராகப் புகழ்பெற்றவர்.

11. "சுதேச சமூகத்தின் கூர்ப்படைந்து வரும் நோக்கு தரப்படுகின்றது" எனக் குறிக்கப்படும்போதே "வரலாற்றை உள்வாங்கக்கூடிய அளவுக்கு முன்னேற்றமடையாத ..." எனக் கூறப்படுகின்றது.

12. உவின்ரெற்றன் பிரபுவின் பேரனான கௌரவ ஜோர்ஜ் ரேணர் (1799 - 1843). இலங்கையில் 1818 இல் தனது தொழிலை ஆரம்பித்த பிரித்தானிய காலனிய அதிகாரி 1826 இல் சப்ரகமுவ மாவட்டத்தை நிருவகிக்கும் காலகட்டத்தில் பாளிமொழியைக் கற்கத் தொடங்கிய அவர் 1828 இல் கண்டிக்கு இடமாற்றம் பெற்றபின் குருமார்களுக்கு அணுக்கமாகவும், நூலகங்களைப் பயன்படுத்தவும் இவருக்கு வாய்ப்பேற்பட்டது. பார்க்க : (ரெனென்ற் 1859 :312 அடிக்குறிப்பு.3) மற்றும் பார்க்க :(மலல்கொட 1976:179 அடிக்குறிப்பு . 24).

13. ரேணருக்கு முந்திய காலத்தில், சிறிலங்காவின் கடந்தகாலம் பற்றி ஐரோப்பியர் எழுதி வைத்துள்ள வெவ்வேறு வரலாறுகளுக்கிடையில் உள்ள முரண்பாடுகள் இந்நிலைப்பாட்டை நிரூபிக்கும்; எனது சொந்த அனுபவம் மற்றும் இனவரையியல் எழுத்துப் பதிவுகளும் இதனைக் காட்டுகின்றன. மேலதிகமாகப் பார்க்க : (றொபின்சன் 1968 மற்றும் ஒபெயசேகர 1989 : 78-93).

14. இதை எனது கவனத்திற்குக் கொண்டுவந்த உவால்ரர்ஸுக்கு நன்றி. மேற் குறித்த சுருக்கம் அவருடைய வெளிவரவிருக்கும் "Positivist Paradise Lost: On the History of the Pali Chronicles of Sri Lanka," in Post-Orientalist Approaches to the Study of South Asian Texts, Ronald Inden (ed.), (Delhi: Oxford University Press, forthcoming) இல் இருந்து.

15. இலங்கையின் "பாளி வரலாற்றேடுகளின்" வாசிப்புகள் அண்மைக் காலம்வரை 19ஆம் நூற்றாண்டின் "உண்மை நடப்பாட்சி" ஊடாக வெளி வந்த சட்டகத்திற்குள்ளேயே அடங்கிக் கிடந்தன. என் வாதத்திற்கு மகாவம்சத்தின் நீட்டிக்கப்பட்ட வாசிப்பு அணையும் அதேவேளையில், என் புரிதல் ஜொனதன் உவால்ரஸுன் போக்கை மாற்றியமைத்த கட்டுரையான 'Positivist...' (ஜொனதான் - ஆண்டு விபரங்கள் தரப்படவில்லை). அதில் இடம்பெறும். 'Positivist moment' என்பதன் ஆரம்ப மொழிபெயர்ப்பைப் பகுப்பாய்வு செய்யும்போதும், அனுபவவாத அடிப்படையிலும் சமூகப் பண்பாட்டுப் புலங்களின் உற்பத்திப் பின்னணியிலும் பிரதிகளை வாசித்தலுக்கு இக்கட்டுரை கடமைப்பட்டது.

16. உதாரணத்திற்கு ஜொனதன் ஃபோப்ஸின் "சிங்களவர்களுடைய ஆவணங் களிற் குறிப்பிடப்பட்ட பண்டைய நகரங்களுக்கு விஜயம் செய்த வகையிற் சுதேச வரலாற்று ஏடுகளின் நம்பகத் தன்மைபற்றிப் புதிய ஆதாரங்கள் கிடைத்ததை மகிழ்ச்சியோடு குறிப்பிட விளைகிறேன். பார்க்க : (ஃபோப்ஸ் 1841 (1832) : 5 மற்றும் அடிக்குறிப்புகள்) மேலும் பார்க்க: (நைற்றன் 1845 : 168) Ceylon were not at an exceeding remote period civilized and refined, whence came the vast ruins of Anuradhapoora ... ?"

17. இவ்விசயத்தில் அதி உயர் அதிகாரம் படைத்தமைபற்றிப் பார்க்க: (வில்சன் 1855: 86) இவர் ஜேம்ஸ் மில்ஸுன் நூலை மீள எழுதுகையில் "நம்பகமான ஆவணங்கள் மூலம் இனங்காணக்கூடிய இரண்டாயிரம் ஆண்டு பழைமை யுடைய அரசர்களின் எச்சசொச்சங்களை இளவரசர்கள் தொடர்ந்தும் ஆண்டு கொண்டிருந்தனர்".

18. 1845 இல் முதலாவது தலைமைப் பேருரையில் நீதிபதி ஸ்ராக் (மேற்கோள் குணவர்த்தன 1969 : 59). சங்கத்தின் உருவாக்கம்பற்றிய மேலதிக தகவல்களிற்குப் பார்க்க: (குணரட்ண 1984).

19. இப்பிரதேசத்திற்கு வெளியே சிதைவுகள் காணப்படவில்லையென்று பொரு ளல்ல. உதாரணமாக, களனியில் காணப்படும் ஒரு தொகுதி முக்கியமானது. எனினும், இத்தலங்களில் பல போர்த்துக்கீச காலனியத்தால் அழிக்கப்பட்டு விட்டன. இராஜரட்டை 'சிதைந்த இலங்கையின்' சேம வைப்பு என்ற கருத்து மகாவம்சத்தின் வாசிப்பினால் மட்டும் கட்டுரைக்கப்பட்டதல்ல, பிற வரலாற்றுத் தலையீடுகளாலும் அது கட்டமைக்கப்பட்டுள்ளது.

20. பெறானோ டி கொய்றொஸ் இப்பிரதி போர்த்துக்கேய மொழியில் இருந்து 1929 இல் மொழிபெயர்க்கப்பட்டது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் பிரித்தானிய அதிகாரிகள் இதை வாசித்ததாகத் தெரியவில்லை.

21. அழுத்தம் என்னுடையது.

22. அழுத்தம் மூலத்திலேயே உள்ளது.

23. கே. எம். டி. சில்வா நீர்ப்பாசனத் தொகுதியைக் காலனியவாதிகள் மீள இயக்கியதன் நோக்கம் பற்றிப் பரிமாணங்களுக்குப் பார்க்க : (றொபேட்ஸ் 1972 : 50-51).

24. இங்கு ஃபேக்ஸன் குறிப்பிடுவது தென்னிந்தியத் தொழிலாளர் மலைநாட்டின் தேயிலைத் தோட்டத்திற்கு வந்ததையாகும்.

25. இவ்வினக்கோட்பாடு சமகால 'ஆரிய இன' மூலக்கோட்பாட்டோடு ஏற்கனவே கலக்கத்தொடங்கிவிட்டது. இந்தியா தொடர்பான இக்கோட்பாடு பற்றிய உரையாடலுக்குப் பார்க்க : (மிற்றர் 1983) இலங்கையைப் பொறுத்தவரை, ஐரோப்பியக் கோட்பாடு பிரித்தானிய காலனியவாதிகளைவிடச் சுதேசிய சிங்கள பௌத்த மறுமலர்ச்சியாளர்களாலேயே அதிகம் கொண்டாடப்பட்டது. முல்லர், மைன் ஆகியோரது செயற்பாடுகள் எவ்வளவு பொருத்தப்பாடு உடையது என்ற சிங்களக் கீழைத்தேயவாதியான ஜேம்ஸ் டி'அல்விஸ் மற்றும் பௌத்த மறுமலர்ச்சியாளரான (அநகாரிக) தர்மபால ஆகியோருக்கிடையான உரையாடலுக்குப் பார்க்க: (குணவர்த்தன 1984: 33 - 42).

26. பார்க்க: (சப்மன் 1832 : 463 - 495 மற்றும் 1852 : 164 - 179) அத்துடன் பார்க்க : (ஃபோப்ஸ் 1841 (1832)) அத்துடன் பார்க்க (நைற்றன் 1845)

27. நான் முன்பு குறிப்பிட்ட பண்டைய நீர்ப்பாசனத் தொகுதிகள் மற்றும் நீர்த்தேக்கங்களின் புனரமைப்போடு இது ஒருங்கமைவானது.

28. பார்க்க : (கொடகொம்பர 1969 : 1 - 38) மற்றும் (சில்வா 1969) அத்துடன் (ரட்ணம் 1975).

29. பார்க்க : (றோஜர்ஸ் 1987 : 493-511).

30. தர்மபாலவின் சமூக வரலாற்றுப் பின்புலத்திற்குப் பார்க்க : (ஒபெயசேகர 1976) அழுத்தம் என்னுடையது.

31. எனது அழுத்தம்.

உசாத்துணைகள்

1. Bastiampillai. B
   1968. The Administration of Sir William Gregory. Dehiwala:Tisara Prakasakayo.

2. Capper John
   1888. "The Dagabos of Anuradhapura," in The Journal of the Royal Asiatic Society, ns, Vol. XX:

3. Chapman
   1832. "Some Remarks on the Ancient City of Ananarajapoora." in Transactions of the Royal Asiatic Society, Vol III.

1986, The Command of Language and the Language of Command.' In Ranajit Guha (ed.), Subaltern Studies, Vol. 5. Delhi : Oxford University Press.

Chatterjee Partha
1992"History and the Nationalization of Hinduism" in Social Research, Vol. 59, No.1

Cohn Bernard,
1986. "The Command of Language, and the Language of Command," in Subaltern Studies V, Ranajit Guha (ed) Delhi: Oxford University Press.

1988. "Anthropology and History in the 1980s: Towards a Rapprochement," in An Anthropologist among the Historians and Other Essays, Delhi: Oxford University Press.

6. Collingwood R.G.
1956. The Idea of History)Oxford: Clarendon Press.

7. Daniel E. Valentine
1990 "After word: Sacred Places. Violent Spaces." in Jonathan Spencer (ed.) Sri Lanka: History and the Roots of Conflict (London: Routledge, Chapman & Hall.

8. Davy John
1821/1969. An Account of the Interior of Ceylon, Dehiwala: Tisara Prakasakayo.

9. De Queroz Femano
1688/ 1930. The Conquest of Ceylon, Colombo. Apothecaries & Co.

10. De Silva Colvin . R
1953. Ceylon Under the British Occupation, 1795-1833 Colombo: Apothecaries & Co .

11. De Silva Kingsley . M
1981. A History of Sri Lanka, New Delhi: Oxford University Press,

12. De Silva. R.H
1969. "Archaeology." in Centenary of Education Vol. II, Colombo: Dept. of Education.

13. Dharmapala Anagarika .
1965. 1897 in Return to Righteousness. Ananda Guruge ed . Colombo: Government Press.

14. Dirks. Nicholas B.
1990. "History as a Sign of the Modern." in Public Culture.

15. Ferguson.
1893. Ceylon in 1893. London: John Haddon &Co.
1887. Ceylon in the Jubilee Year London: John Haddon,

16. Forbes Jonathan
1832/1841. Eleven Years in Ceylon. London, Richard Bentley

17. Foucault Michel
1984. "Truth and Power," in The Foucault Reader, Paul Rabinow (ed) New York: Pantheon.

1972. The Archaeology of Knowledge, A.M. Sheridan Smith (trans) New York: Pantheon.

18. Godakumbura C. E.
1969. "History of Archaeology in Ceylon," in Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society (n.s) Vol. 13.

19. Goonaratne Yasmine,
1968. English Literature in Ceylon, 1815 - 1878 Dehiwala: Tisara Prakasakayo.

20. Gunawardana. R.A.L.H.
1984. "The People of the Lion: Sinhala Consciousness in History and Historiography," in Ethnicity and Social Change, SSA (ed.), Colombo: Social Scientists' Association.

21. Harischandra Brahmachari Walisinha.
1908/ 1985. The Sacred City of Anuradhapura. with Forty Six Illustrations New Delhi: Asian Educational Services,

1904. The Sacred City of Anuradhapura, with Five Illustrations Colombo: Mahabodhi Society.

22. Hegel, G.W
1837/ 1956. Philosophy of History, New York, Dover.

23. Inden Ronald .B
1990. Imagining India, Oxford: Basil Blackwell.

24. Kemper Steven,
1991. The Presence of the Past: Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life Ithaca: Cornell University Press.

25. Knox Robert,
1681/1966.An Historical Relation of Ceylon, Dehiwala: Tisara Prakasakayo,

26. Malalgoda Kithsiri
1976. Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900, (Berkeley: University of California Press,

27. Mill James
1817/1975. The History of British India, Chicago: University of Chicago Press.

28. Mitter Partha
1979. Much Maligned Monsters, Oxford: Oxford University Press.

1983 . The Aryan Myth and British Writings on Indian Art and Culture. (Other Details are not given)

29. Nissan Elizabeth,
1989. "History in the Making: Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation" in Social Analysis Vol.25.

30. Obeyesekere Gananath
1989. "The Myth of the Human Sacrifice: History, Story and Debate in a Buddhist Chronicle" in Social Analysis, Vol.25.

1976. "Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka," in The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion. (ed) F.E.Reynolds and Donald Capps Paris: Mouton,

31. Parker Henry
1909. Ancient Ceylon, London: Luzac & Co.

32. Robinson,
1968. "The House of the Mighty Conqueror," in Dialectic in Practical Religion, Edmund Leach (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

33. Rogers John
1987. "The 1866 Grain Riots in Sri Lanka," in Comparative Studies in Society and History, Vol. 29.

1990. "Historical Images in the British Period", in Jonathan Spencer (ed.) Sri Lanka: History and the Roots of Conflict, London: Routledge, Chapman & Hall.

34. Rutnam James T.

1975. Some Aspects of the History of Archaeology in Sri Lanka. (Jaffna.: Jaffna Archaeological Society.

35. Skinner, Thomas

1891. Fifty Years in Ceylon, London, W.H.Allan & Co.

36. Smith Vincent. A

1900. Asoka, the Buddhist Emperor of India, Oxford: Oxford University Press.

1908. Early History of India (Oxford: Oxford University Press.

1859. Ceylon : An Account of the Island Physical, and Topography 2 Volumes. London : Longman, Green, Longman and Roberts.

37. Spencer Jonathan (ed.)

1990. Sri Lanka: History and the Roots of Conflict, London: Routledge, Chapman & Hall.

38. Spivak Gayatri Chakravorty,

1988. "Can the Subaltern Speak?" in Marxism and the Interpretation of Culture, Grossberg (eds) Urbana: University of Illinois Press.

39. Tennent James Emerson

1859, Ceylon: An Account of the Island, Physical, Historical and Topographical, 2 V ols. (London: Longman, Green, Longman and Roberts,

40. Tumour George,

"The Epitome of Cingalese History" in Eleven Years in Ceylon 2 Vols, (Major)

41. Walters Jonathan

"Positivist Paradise Lost: On the History of the Pali Chronicles of Sri Lanka," in Post-Orientalist Approaches to the Study of South Asian Texts, Ronald Inden (ed.), Delhi: Oxford University Press, (forthcoming)

42. William Knighton,

I 845. The History of Ceylon. from the Earliest Period to the Present Time, London: Longman, Brown, Green & Longmans.

43. Wilson. H.H.,

1855. History of British India, Vol. 8 (Oxford: Oxford University Press,

44. 1852. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Briton & Ireland. Vol. XIII.

மனத்தைக் கொள்ளை கொள்ளும் ஒரு கற்பனை: மனமே நாடகம்

இரஞ்சித் பெரேரா
தமிழாக்கம் : சாமிநாதன் விமல்

மனமே நாடகம் மற்றும் அதன் படைப்பாளியான எதிரிவீர சரச்சந்திராவின் செயற்பாடுகள் தொடர்பாகவும், எமது நாட்டின் நாடகத் திறனாய்வு முறையியல் மற்றும் கலாசார ஆய்வுக்குள் அது பெற்றுக் கொண்டுள்ள இடத்தினையும் விசாரணைக்கு உட்படுத்தல் என்பதே இந்தக் கட்டுரையின் அடிப்படை நோக்கமாக உள்ளது. இந்த இடமென்பது மிகவும் மனத்தைக் கொள்ளை கொள்ளுவதாக உள்ளது என்பது உண்மையேயாயினும், அது தற்போது ஒரு கற்பனையாகியுள்ளது என்பதைச் சொல்லவேண்டியே உள்ளது. எதிரிவீர சரச்சந்திரா தன்னுடைய எண்பதாவது வயதைப் பூர்த்தி செய்தமை தொடர்பாக அவரைக் கௌரவிக்கும் நிகழ்ச்சிகள் நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்கும் இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில், அவருடைய ஆக்கத்திற்கு அடித்தள மாகிய பின்னணி பற்றிய கட்டமைப்புப் பகுப்பாய்வு ஒன்றினை மேற்கொள்வது பொருத்தமானதாக இருக்குமென்று கருதுகின்றேன்.

எம் முன்னால் உள்ள அந்த மனத்தைக் கொள்ளையிடும் நிலைமைகள் என்பது கீழ் வரும் விடயங்கள் சம்பந்தமானது:

அ) மனமே நாடகம் என்பது தற்போதைய உள்ளூர்ச் சிங்கள நாடகப் பாரம்பரியத்தின் தொடக்கப் புள்ளியாகும்.

ஆ) எதிரிவீர சரச்சந்திரா தற்போதைய சிங்கள நாடகப் பாரம்பரியத்தின் முன்னோடியாவர்.

இந்த நிலைமைகள் பற்றிச் சுருக்கமாக விளக்கிக் காட்டுவதற்காக நான் சரச்சந்திராவினதும் மற்றும் கீழ்வரும் பெயர் குறிப்பிடப்படும் அக்கடமி அங்கத்தவர்களினதும், வேறு சில எழுத்தாளர்களினதும் கருத்துகளையும் கருதுகோள்களையும் பயன்படுத்திக்கொள்கின்றேன். எவ்வாறாயினும் அவை யாவும், எவ்வளவு தூரம் சிறப்பான இணைப்பைக் கொண்டுள்ளன என்பதுபற்றி இந்தச் சந்தர்ப்பத்தில் நான் கவனஞ் செலுத்தவில்லை. மேற்கூறிய நிலைமை களைக் கட்டியெழுப்புவதற்கு இந்தப் பிரதிநிதித்துவம் உதவியாக இருக்கிறது என்ற விடயம் மட்டுமே இங்கே என்னுடைய அளவுகோலாக உள்ளது.

"இலங்கையின் நாடகக் கலை எவ்வாறான வடிவத்தைக் கொண்டுள்ளது என்பது பற்றி ஆராய்ச்சி செய்யும்போது, புராணிக காலத்தில் எவ்வாறு இருந்திருந்தாலும், சமீப காலத்தில் உள்ளூருக் குரியது என்று அழைக்கத்தக்க, முழுமையாகவே கலைத்தன் மையைக்கொண்ட நாடகக் கலை வடிவமொன்று இங்கு இருக்க வில்லை என்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. நிருத்த, நிருத்திய ஆகிய வகைகளைச் சார்ந்த வடிவங்கள் இங்கு இருந்தன என்று அறியக்கூடியதாக இருந்தாலும்கூட, இலக்கிய மற்றும் கலைப் பெறுமதியைக் கொண்ட நாடக வகையொன்று இங்கு நிலவியமை தொடர்பாக எம்மால் அறியக்கூடியதாக இல்லை. அவ்வாறு இருந்திருப்பின் ஏனைய இலக்கிய ஆக்கங்களுக்குள், அந்த நாடகங்களின் பனுவல்கள் ஏன் உள்ளடங்கவில்லை என்பது புரிந்துகொள்ளக் கடினமானதொரு விடயமாகும். ஆயினும், கிராமப்புறங்களில் தற்போதுகூடக் காணக்கூடியதாக உள்ள 'கோலம்', 'சொக்கரி', கவி நாடகம் போன்றவற்றில் வரும் 'தொவில்', 'பலில்', 'கம்மடுவ', 'பாம்மடுவ', 'பூனாமடுவ', 'கங்காரி' ஆகியவற்றில் உள்ளடக்கப்படும் வடிவங்கள் மற்றும் 'அம்ப விதமன', 'இராம மறில்ல', 'ஊரு தானெ', 'வத்தன் கிவிச்சீம', 'கபடா கொள்ளய' எனப்படும் ஆற்றுகைகள் உள்ளன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது" (சரச்சந்திர 1958:11).

"கிராமிய நாடக வகைகளுக்குள் முழுமையடைந்த அரங்கப் பாணியொன்றினை 'நாடகம' எனப்படும் நாடக வகை மட்டுமே கொண்டுள்ளது என்று கருதுகின்றேன். எனவே எதிர்காலத்திற் கான ஓர் உள்ளூர் நாடகக்கலையைக் கட்டியமைப்பதற்காக நாடகம எனப்படும் நாடகப் பாரம்பரியத்தை அடிப்படையாக்கிக்கொள்வது பொருத்தமானதாகும் என்று கருதுகின்றேன். 'நாடகம' எனப்படும் நாடக வகையானது, இயற்கையானதன்மையில் இருந்து விலகிய ஒருவகை 'நாட்டியதருமி' நாடக வகையாகும்" (சரச்சந்திர 1958:12).

"மனமே கதையானது 'கோலம்' பாரம்பரியத்திற் கவிதை வடிவத்தில், இதுவரை காலம் கிராமப் புறங்களிலேயே அரங்கேற்றப்பட்டது என்றாலும், அது நாடகப் பாரம்பரியத்தில் இயற்றப்பட்டுள்ள முதலாவது சந்தர்ப்பம் இதுவே ஆகும். நாடகப் பாரம்பரியத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு நான் படைத்துள்ள இந்த நாடகத்தில், நான் புராதன நாடகப் பாரம்பரியத்தில் வரும் எல்லா அம்சங்களையும் உள்ளடக்கவில்லை. ஆயினும் நாடகப் பாணிக்குத் தேவையான சகல வழக்கங்களும் இதில் உள்ளடக்கப்படுகிறது என்பதைக் கூற விரும்புகின்றேன் " (சரச்சந்திர 1958:16).

"இதனூடாக, சரச்சந்திர உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியமொன்றினைக் கட்டியமைப்பதில் திடசங்கற்பம் கொண்டிருந்தார் என்று மட்டுமின்றி, 1953 இன் இறுதிப் பாகத்தில், உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரிய மொன்றினைக் கட்டியமைக்க 'நாங்கள் புதியதோர் வழியிற் செல்ல வேண்டும்' என்பதையும் சரச்சந்திர புரிந்துகொண்டார்" (காரிய வாசம் 1967:44).

"பரத முனியின் 'லோக தருமி' மற்றும் 'நாட்டிய தருமி' எனப்படும் நாடக வகைகளுக்கூடாகக் கவனஞ் செலுத்தும்போது நாட்டிய தருமி நாடக வகையைச் சிங்கள நாடக உலகத்தில் நிலைநாட்டியவர் எதிரிவீர சரச்சந்திரவே ஆவர் என்பது விவாதமின்றி ஏற்றுக் கொள்ளப்படும் ஒரு விடயம் ஆகும். 1956 ஆம் ஆண்டில் மனமே நாடகத்தின் உருவாக்கத்திற்கு முன்பு ஏற்கனவே இருந்த நாடகக் கலைஞர்கள் சிலர் 'நாட்டிய தருமி' பண்புகளைப் பயன்படுத்தியிருந் தாலும், முழுமையாகவே 'நாட்டிய தருமி' வடிவத்தில் முன்வைக்கப் பட்ட நாடகம் மனமே ஆகும் " (தர்மதாச 1967:229).

மேற்குறிப்பிட்டுள்ள நிலைமைகளின் உயிர் நிலையான எண்ணக்கருவாக வுள்ள உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தைக் கட்டியமைத்தல் என்ற விடயம் பற்றிக் கவனஞ் செலுத்துமாறு தற்போது நான் உங்களிடம் கேட்டுக்கொள்கின்றேன். 'உள்ளூர்' மற்றும் 'பாரம்பரியம்' என்ற இரு சொற்களில், அதனுடைய மிகமுக்கிய மான அர்த்தங்கள் தங்கியுள்ளன என்பதை நீங்கள் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடும் என்பது எனது எண்ணமாகும். உள்ளூர் என்ற சொல்லாற் கருதப்படுவது எது? பாரம்பரியத்தைக் கட்டியமைத்தல் என்பது எவ்வாறானதொரு நடவடிக்கை யாகும்? மேலே எடுத்துக்காட்டியுள்ள பகுதிகளின் உரித்தாளர்கள் எவரும், இந்த விடயம்பற்றிக் கலந்துரையாடியதாகச் சொல்வதற்கில்லை. அவர்கள் அனைவரும் இந்த எண்ணக்கருக்களை வேறொன்றினைக் குறிக்கவே பயன்படுத்தி யுள்ளார்கள். ஆயினும், எமது செயற்பாட்டிற்காக – அதாவது இந்த இரு நிலைப் பாடுகளையும் கட்டமைப்புப் பகுப்பாய்வுக்கு உட்படுத்துவதற்கு அடிப்படையான எண்ணக்கருக்களின் அர்த்தங்களைத் தெளிவுபடுத்திக்கொள்ளல் என்பது மிகவும் அவசியமானதொன்றாகும். அவ்வாறு அர்த்தங்களை தெளிவுபடுத்திக் கொண்டபின், மேலும்மேலும் எடுத்துக்காட்டியுள்ள அர்த்தங்களை நிலை நிறுத்துவதற்கு அந்தச் சொற்களையும், எண்ணக்கருக்களையும் பயன்படுத்திக் கொள்ள முடியுமா? என்ற விடயம் தொடர்பாக எம்மால் முடிவு காணக்கூடியதாக உள்ளது.

பாரம்பரியத்தின் தொன்மைப் பிறப்பு

எதிரிவீர சரச்சந்திராவோ அல்லது அவரிடம் சிங்கள இலக்கியத்தைப் பயின்றவர்களோ நாடகப் பாரம்பரியங்களைக் கட்டியமைத்தல் பற்றிப் பேசினாலும், பாரம்பரியம் என்றால் என்ன என்ற விடயம் தொடர்பாக அவர்கள் கலந்துரையாடவில்லை என்று ஏற்கனவே கூறினேன். நான் அவ்வாறு கூறிய மைக்குக் காரணம் என்னவெனில், அவ்வாறு கலந்துரையாடிருந்தால் எதிரிவீர சரச்சந்திராவோ அல்லது அவருடைய சீடர்கள் சிலரோ மேற்கூறப்பட்ட நிலைப்பாடுகளை எடுத்திருக்கமாட்டார்கள் என்ற நம்பிக்கையில் ஆகும்.

"அவரைப் பின்தொடர்ந்தவர்களில் சிலர் பாரம்பரியம், வழக்கம், உத்தி முறை என்ற சொற்களின் சிறப்பான அர்த்தங்களை அறியாதவர்களாகவே மனமே நாடகத்தை, சிங்கள நாடகப் பாரம்பரியத்தின் ஒரு தொடக்கமாக அல்லது ஆரம்பக் கட்டமாக இளம் தலைமுறையினரிடம் அறிமுகப்படுத்துகிறார்கள்" (விக்கிரமசிங்க 1992 தொகுதி 6: 305) என்று மார்டின் விக்கிரமசிங்க ஒரு கடுமையான விமர்சனத்தை முன்வைக்க இதுவே காரணமாகும். எனவே எதிரிவீர சரச்சந்திரவின் இரு சீடர்கள் புராதன சிங்கள இலக்கியப் பாரம்பரியத்தைப் பற்றி முன்வைக்கும் கருத்துக்களிற்கூடாகப் பாரம்பரியம் எனப்படும் சொல்லுக்கு அந்தக் காலகட்டத்தில் வழங்கப்பட்டுள்ள அர்த்தத்தைப் புரிந்துகொள்ள முயற்சிக்கின்றேன். இது தொடர்பாக ஆரிய இராஜகருணா இவ்வாறு கூறுகிறார்:

> "ஒரு கவிதையாக்கமோ அல்லது வேறெதாவது இலக்கிய ஆக்கத்தையோ உருவாக்க, ஏற்கனவே வழக்கத்தில் இருந்துவரும் ஒரு பாரம்பரியம் அவசியமாகும். பாரம்பரியமொன்று இல்லாதபோது, ஒரு இலக்கிய ஆக்கத்தை எவ்வாறு உருவாக்க முடியும்? புதியதோர் பாரம்பரியத்தை உருவாக்கி அதன்படி ஆக்கப்படும் இலக்கிய ஆக்கங்களைவிட, ஏற்கனவே நடைமுறையில் இருக்கும் ஒரு பாரம்பரியத்திற்குள் இருந்து செயற்படும் இலக்கிய ஆக்கங்கள் பெரும்பாலான சந்தர்ப்பங்களில் வெற்றியடைந்துள்ளமையைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. ஒரு உயர்ந்த காவியத்தை உருவாக்க ஏற்கனவே நிறுவப்பட்ட பாரம்பரியமொன்று இருப்பதுதான் சிறந்தது. புராதன காலகட்டத்தில் இருந்தே புலவோர் கவிதைப் பாரம்பரியமும், நாட்டார் கவிதைப் பாரம்பரியமும் என்ற இருவகைக் கவிதைப் பாரம்பரியங்கள் இந்நாட்டில் நிலவின என்று கருத முடியும்" (இராஜகருணா 1968:24).

ஆனந்த குலசூரிய இந்தக் கருத்தை மேலும் தெளிவாகக் கூறுவதற்கு முயற்சிக்கிறார்

"பாரம்பரியச் சிந்தனை என்று கருதப்படுவது எது என்பது பற்றிக் கவனம் செலுத்துவது பிரயோசனமானது. புராதன நூலாசிரியர்கள், அதாவது செய்யுள் மற்றும் உரைநடை என்ற வழிமுறை களுக்கூடாக இலக்கியங்களைப் படைத்தவர்கள் தங்களுடைய படைப்புகளில் எந்தெந்தக் கருத்துக்களை முன்னிறுத்திக் கொண் டார்கள்? என்பதையும், அவர்கள் எந்தெந்த விடயங்களைத் தங்களுடைய படைப்புகளின் கருப்பொருட்களாகத் தெரிவுசெய்து கொண் டார்கள்? – என்ற கேள்விகள் தொடர்பாகவும் நாம் கவனஞ் செலுத்துவது முக்கியமானதாகும். உரைநடை மற்றும் செய்யுள் என்ற எமது இலக்கிய – புராண காலத்தில் இருந்தே இரண்டு வகையாகப் பிரிந்துள்ளன. அதன்படி, பாரம்பரியம் பற்றிய சிந்தனையும் இந்த இருவழிகள்மீதும் கவனஞ் செலுத்துத லூடாகவே முன்மொழியப்படுகிறது. உரைநடை இலக்கியத்தின் பாடப்புலம், புத்த சரித்திரம், புத்த நெறியுமாக இருந்தது என்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. இலக்கியக்காரர்களின் மனதைக் கவர்ந்த மிகவும் பலமான கருத்தாகப் புத்தரின் சரித்திரத்தையும், பௌத்த நெறியையும் மையமாகக் கொண்டு, புத்தரின் பண்புகளை வர்ணித்தல் என்பது இருந்து வந்துள்ளமையை அவதானிக்கக் கூடியதாக உள்ளது. செய்யுள், கவிதை, இலக்கியம் சார்ந்ததாகக் காணப்படும் விமர்சகர்களின் கருத்துகள், பெரும்பாலும் உரை நடைப் புனைவிலக்கியத்தினைச் சார்ந்ததாகக் காணப்படும் கருத்துகளுடன் பெரும்பாலும் ஒத்ததாகவே உள்ளது. புத்தரின் பண்புகளை வர்ணித்தல் என்பதை முக்கிய நோக்கமாகக் கொண்டமையும் போதிசத்துவர் சரித்திரத்தை, அதாவது ஜாதகக் கதைகளைத் தங்களுடைய புனைவாக்கத்திற்குக் கருப்பொரு ளாகத் தெரிவு செய்து கொள்ளுதல் என்பது இந்த கருத்துகளுக் குள் முதன்மை இடத்தைப் பெறுகின்றது" (குலசூரிய 1976:17–24).

'தர்மப்பிரதீபிகாவ', 'புத்சரண', 'அமாவதுர', 'பூஜாவலிய', 'சத்தர்ம ரத்–னாவலிய' என்ற ஆக்கங்களை உரைநடை இலக்கியத்திற்குள்ளும் 'சீகிரி கவிதைகள்', 'சியபஸ்லகர', 'கவ் சிலுமின', 'குசதா கவ', 'சிதத் சங்கராவ', 'காவ்ய ஸேகரய', 'குத்திலய', 'புது குண அலங்காரய', 'பரகும்பா சிரித' என்ற ஆக்கங்கள் செய்யுள் இலக்கியத்திற்குள்ளும் அடங்கும் என்று அவர் வகைப்படுத்துகிறார்.

பாரம்பரிய இலக்கியத்தைச் சார்ந்ததாக குறிக்கப்பட்டுள்ள மேற்படி நூல்களுக்குள் ஒரேயொரு நாடகப் புத்தகம்கூட இல்லை. அக்காலத்திய நாடக நூல்கள் இந்நாட்டின் பயன்பாட்டில் இருந்திருக்காமை அதற்குக் காரணமாக உள்ளது. ஆயினும் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம் எனப்படும் கருத்தாக்கத்தை ஒழுங்குபடுத்தும்போது, சரச்சந்திரா மீது அதிகளவிற் செல்வாக்குச் செலுத்தியது 'நாட்டிய சாஸ்திரம்' எனப்படும் சமஸ்கிருத அரங்கக் கோட்பாட்டு நூலாகும். அந்நூலில் நாடகப் பாரம்பரியத்தின் பிறப்புப் பற்றி கீழ்வரும் விடயங்கள் கூறப்பட்டுள்ளது. நாடகம் தன் பிறப்பின் மூலத்தில் தெய்வீகப் பண்புடையது. (பெரிடேட் 1992). அத்துடன் புனிதமான வேதத்துடன் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டதுமாகும். அந்தப் பொற்காலகட்டத்தில் கேளிக்கைக்காகவும், மகிழ்ச்சிக் காகவும் ஒன்றுமே இருக்கவில்லை. எந்தவொரு வேதனையோ அல்லது துக்கமோ இல்லாத வாழக்கையொன்றை அக்காலத்துக் கடவுளர்கள் மேற்கொண்டிருந் தார்கள். மகிழ்ச்சியைப் போலவே, துன்பமும் கலையின் தோற்றத்திற்கு அத்தியாவசியமான ஒரு காரணியாகும். எனவே கலையைப் பற்றிச் சிந்திக்கக் கூட அன்று அவகாசம் இருக்கவில்லை. இதன் காரணமாகவே புதியதோர் வகையைச் சார்ந்த இலக்கியத்தின் உருவாக்கம் வெண்கலக் காலகட்டத்தில் நிகழ்ந்தது. இதன்போது எல்லாக் கடவுள்களும் மகாபிரம்மாவைச் சந்தித்து ஏற்கனவே இருக்கும் நான்கு வேதங்களுக்கு மேலதிகமாக கண்களையும் செவிகளையும் மகிழ்ச்சிப்படுத்தக்கூடிய ஐந்தாம் வேதமொன்றினைப் படைக்கு மாறும், அது ஷத்திரிய, பிராமண, வைஷ்சிய போன்ற இரு பிறப்பாளர்களுக்கு மட்டுமே உரியதென்று இல்லாமற் சூத்திர சாதியினருக்கும் பொதுவான தொன்றாக இருக்கவேண்டும் என்றும் வேண்டுகோள் விடுத்தார்கள். இவ்வேண்டுகோளுக்குச் செவிமடுத்த மகாபிரம்மா, ஐந்தாவது வேதமொன் றினை உருவாக்குவதற்குத் தேவையான நடவடிக்கைகளை மேற்கொண்டார். அதன்போது மனிதனின் எண்ணங்கள் தொடர்பாகவும் – வழங்கப்படும் எல்லா ஆலோசனைகளையும் பாரம்பரியத்துடன், அதாவது இதிகாசத்துடன் இணைந்த தாக இருக்கவேண்டும் என்றும் கட்டளையிட்டார்கள். இச் செயற்பாட்டின்போது மகா பிரம்மா, வசனத்தை இருக்கு வேதத்தில் இருந்தும், பாடல்களை சாம வேதத்தில் இருந்தும், அங்க அபிநயங்களை யசுர் வேதத்தில் இருந்தும், உணர்ச்சி நிலைகளை அதர்வ வேதத்தில் இருந்தும் எடுக்கொண்டார். பிற்பாடு சிறந்ததொரு அரங்கை அமைக்குமாறு தேவலோகத்துக் கட்டடக் கலை விற்பன்னரான விஸ்வகர்மாவிடம் கட்டளையிட்ட மகாபிரம்மா, அந்த அரங்கத் தில் ஆற்றுகை செய்யுமாறு பரதமுனிவருக்கு ஆலோசனை வழங்கினார். கடவுள் கள் இப்புதிய ஆக்கத்தை ஒருமித்த குரலில் மிக மகிழ்ச்சியுடன் ஏற்றுக்கொண்

டார்கள். சிவன் அதற்கு கடினமான உணர்ச்சிகளை வெளிப்படுத்தும் 'தாண்டவ நடனத்தை'யும் அவருடைய மனைவியான பார்வதி, கோமள சிருங்கார உணர்வைக்கொண்ட 'லாஸ்ய நடனத்தை'யும் வழங்கினார்கள். எந்தொரு நாடகத்தையும் வெற்றியடையச் செய்தலின் தேவையாக உள்ள 'கைஸிகி', 'சத்வதி', 'ஆறபதி', 'பாரதி' எனப்படும் நான்கு நடனப் பாணிகளை விஷ்ணு வழங்கினார். பின்பு இந்தக் கடவுள் சார்ந்த வேதத்தைச் சுருக்கமாகத் தொகுத்து, குணம் என்ற பொருளில் நெகிழ்வுடையதாக்கி நாட்டிய சாஸ்திரம் என்ற பெயரில் உலகத்திற்கு வழங்கும் பொறுப்பு பரதமுனியிடம் வழங்கப்பட்டது. நாடகக் கலையின் பாரம்பரியத் தோற்றம் தொடர்பான இந்த மனம்கவரும் தொன்மக் கதையானது நந்திகேஸ்வரரின் 'அபிநய தர்ப்பணம்' எனப்படும் நூலிலும், சாரதாயனரின் 'பாவப் பிரகாஸன' எனப்படும் நூலிலும் சிற்சில வித்தியாசங் களுடன் குறிக்கப்பட்டுள்ளது (பெரிடேட் 1992).

பாரம்பரியம் பற்றிய எலியட் வாதத்தின் தோற்றம்

இந்த நூல்கள் பலவற்றினை இந்து, வைஷ்ணவ பக்தர்கள் இயற்றி யுள்ளதன் காரணத்தால், எல்லாவற்றினையும் சமயம் சார்ந்த கருத்தாக் கங்களாலும், உருவங்களாலும், உவமை உருவங்களாலுமான கற்பனையாக்கி உள்ளனர். எதிரிவீர சரச்சந்திர மற்றும் மார்டின் விக்கிரமசிங்க என்ற இருவரும் அதேபோல அவர்களைப் பின்பற்றிய ஏனைய பலரும்கூடப் பாரம்பரியம் என்ற சொல்லை, நாட்டிய சாஸ்திரத்தில் வருவதுபோல, தொன்மம்சார் அர்த்தத்திற் பயன்படுத்தவில்லை என்பது தெளிவானது. ஆயினும் பாரம்பரியம் என்பதை வரலாற்றிற்குரியதாக அவர்கள் ஏற்றுக்கொண்டாலும், அது ஒரு கடவுளின் பரிசு என அவர்கள் ஏற்றுக்கொண்டார்களா? – என்பது இது வரை தெளிவற்ற தொன்றாகவே உள்ளது. இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பப் பகுதியில் வசித்த ஆங்கில இலக்கியவாதியான ரி.எஸ்.எலியட், பாரம்பரியம் என்ற கருத்தாக்கத் திற்கு வழங்கிய அர்த்தத்திலே பாரம்பரியம் எனப்படும் கருத்தாக்கத்தை இந்த அனைவரும் பயன்படுத்துகிறார்கள் என்றே நான் கருதுகின்றேன். நான் அவ்வாறு கருதுவதற்குக் காரணம் என்ன?

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் இருந்து, இருபதாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதி வரையிலான காலக்கட்டத்திற் காலனிகளில் மேலாதிக்கம் கொண்ட கருத்தியலாக ஐரோப்பிய அறிவுத் தேடலால் கட்டமைக்கப்பட்ட கருத்தியலே இருந்தது. காலனிகளில் வசித்த காலனிய

எதிர்ப்பு இலக்கியவாதிகள்கூடத் தங்களுடைய சுதேசியக் கருத்தியலை வெளிப்படுத்துவதற்காக, பிரக்ஞைபூர்வமாகவோ அல்லது பிரக்ஞை இன்றியோ ஐரோப்பிய காலனிய எஜமானர்களின் வழிமுறைகளையும், கருவிகளையுமே பயன்படுத்திக்கொண்டார்கள் என்பது தற்போது வெளிப்படையாகியுள்ளது. பாரம்பரியம் என்ற சொல்லைக்கூட அந்த அர்த்தத்திலேயே பயன்படுத்தினார்கள் என்பதுபற்றி இந்த வெளிச்சத்தில் இருந்தே பார்க்கவேண்டும். ரி.எஸ். எலியட், காலனிய மற்றும் பின் காலனியத் திறனாய்வு முறைமீது தன்னுடைய ஆதிக்கத்தைச் செலுத்தியிருந்த காலகட்டத்திலே, மார்டின் விக்கிரமசிங்க, எதிரிவீர சரச்சந்திர என்ற இருவரும் இலக்கியத் திறனாய்வுத் தொடர்பான தங்களுடைய கருத்துகளை வெளிப்படுத்தியுள்ளார்கள். அந்தக் காலகட்ட மானது, இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆறாம் தசாப்தத்தின் தொடக்க மற்றும் முற் காலகட்டம் ஆகும். மேலும் எவ். டீ. லிவிஸ் மற்றும் ஐ.ஏ. றிச்சேட்ஸ் முதலிய ஆங்கில இலக்கியவாதிகளும், எலியட்சுக்குச் சமாந்தரமாக, அதேகால கட்டத்திலே இலக்கியத் திறனாய்வு தொடர்பாகப் பழமைவாத வழிமுறைகளை வளர்ச்சி யடையச் செய்தவர்களாகவே கருதப்படக்கூடியவர்கள் ஆவார்கள்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதற் பாகத்தில், முதலாளித்துவ ஆங்கில கைத்தொழிற் சமூகத்தின் உத்தியோகபூர்வ கருத்தியல் நிறுவனமாக நடுத்தரவர்க்கத்து தாராளமயவாதம் கருதப்பட்டது. இந்த உத்தியோகபூர்வத் தாராளமயவாதம் என்பது மனோரதியவாதம், புரட்டஸ்தாந்துவாதம், தனிநபர் வாதம் ஆகியவற்றின் கலப்பாகும். அக்காலகட்டத்தில் முக்கியமானதாகக் கருதப்பட்ட இந்த எல்லாக் கருத்தியல்களும், உளப் பிறழ்வுகளைப் பிரதி நிதித்துவப்படுத்தும் கருத்துகளாகும் என்பது எலியட்டின் கடுமையான கருத்தாக இருந்தது. ஆங்கிலத் தாராளமயவாதத்திற்குப் பதிலாக, தீவிரவாத வலதுசாரி அதிகாரவாதத்தையே எலியட் முன்வைத்தார். ஆண், பெண் என்ற இரு சாராரும் தங்களுடைய குறுகிய தேவைகளையும், கருத்துக்களையும் தனிநபர் சாராத நன்மைக்காக விட்டுக்கொடுத்தல் அவசியம் என்று அவர் கூறினார். இந்த தனிநபரற்ற ஒழுங்கானது, இலக்கியச் சூழலிற் பாரம்பரியம் என்றே அழைக்கப் படுகிறது. ஏனைய எந்தவொரு இலக்கிய பாரம்பரியத்தையும் போலவே எலியட்டி னால் கருதப்பட்ட பாரம்பரியமும் மிகவும் சிறப்பானதொரு பாரம்பரியமாக இருந்தது; அது ஒருபோதும் பிழைக்காது. இதுவரை பிழைத்ததாகவும் இல்லை. இன்னும் எழுதாதவை பற்றிக்கூட அறிந்துகொள்ளும் திறன் அதற்குண்டு. ஒரு கிறிஸ்தவரைப் பாதுகாக்கவேண்டும் என்றால், அவர் கிறிஸ்தவ சமயத்திற்குள் வாழ்பவராக இருப்பது அவசியம். அதேபோல எந்தவொரு இலக்கியமும்

செல்லுபடியாக அது பாரம்பரியத்திற்குள் இருப்பதாக இருந்தால் மட்டுமே அது நிகழும். எந்தவொரு கவிதையையும் ஒரு இலக்கியமாக அழைக்கலாம். இருந்தாலும்கூட, இலக்கியமானது சில கவிதைகள் மட்டுமே ஆகும். இதன்படி பார்க்கும்போது ஒன்றினை அளக்கப் பயன்படும் அளவுகோல் எது? அது பாரம்பரியம் ஆகும். இலக்கிய ஆக்கத்தின் ஊடாக பாரம்பரியமும், ஒரு நீரோடைபோலத் தொடர்ச்சியாகப் பாய்ந்துகொண்டேசெல்கிறது. எலியட்டின் கூற்றின்படி பாரம்பரியம் என்பது கடவுளின் விருப்பம் போன்றதொன்றாகும். அது கேள்விக்கு உட்படுத்தமுடியாத ஒரு நிலைப்பாடு ஆகும். பாரம்பரியத்தால் உங்களுக்கு ஒரு அழைப்புக் கிடைத்தால் மட்டுமே உங்களாற் பாரம்பரியம் தொடர் பாக விழிப்புணர்ச்சியுடன் இருக்கமுடியும். ரி.எஸ். எலியட் போன்றவர்களுக்கு அந்த அழைப்புக் கிடைத்துள்ளது. உங்களுக்கு அந்த அழைப்புக் கிடைக்காத பட்சத்தில், அதற்காக ஒன்றும் செய்யமுடியாது. பாரம்பரியம் எனப்படும் நிறுவனத்தில் இருந்து ஒரு அழைப்புக் கிடைக்கும் பட்சத்தில் திடீரென உங்களால் அதிகாரவாதியாகலாம் என்று சமகாலத்து ஆங்கில இலக்கியவாதியான ரெரீ ஈகில்ரன், எலியட் பற்றிக் கூறுபவற்றோடு நான் முழுமையாகவே உடன்படுவேன் (ஈகில்ரன் 1983). பிற்காலத்தில் எலியட் பாரம்பரியம் என்ற சொல்லை ஐரோப்பிய சிந்தனைக் கூட்டம் என்று அறிமுகப்படுத்தியதாகவும், கிறிஸ்தவ சபையின் அங்கத்துவத்தைப் பெறுதல் ஊடாக பாரம்பரியத்துடன் மிகவும் நெருங்கியதாக இருக்கமுடியும் என்று கூறியுள்ளார் என்பதையும் இங்கு நினைவுகூரலாம். பாரம்பரியம் தொடர்பான இந்த ஆங்கிலச் சிந்தனையுடன் சொல்லாடல் சார்ந்த தொடர்புகளைக் காட்டும் சிங்களச் சிந்தனையொன்றும், சுலபமாக இணங் காணக்கூடியதாக உள்ளது. மார்டின் விக்கிரமசிங்கவின் 'கிராமிய பௌத்த பாரம்பரியம்' என்ற கருத்தாக்கமும், எதிரிவீர சரச்சந்திரவின் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம் எனப்படும் கருத்தாக்கமும் மேலே கூறப்பட்ட பாரம்பரியம் தொடர்பான அதிகாரவாத, ஆங்கிலக் கருத்தாக்கத்தைப் பின்பற்றியே உருவாக்கப்பட்டுள்ளன என்ற கருத்தை முன்வைக்க விரும்புகின்றேன்.

பாரம்பரியத்தைப் புதிது புனைதல் என்பது ஒரு காலனிய நடைமுறையாகும்.

எதிரிவீர சரச்சந்திராவாலும், அவருடைய மாணவர்களாக இருந்த தற்போதைய சில புலமைத்துறைசார் அங்கத்தவர்களாலும் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தைக் கட்டியமைத்தல் என்று முன்வைக்கப்படும் பிரபல்யமான கருத்தாக்கத்தால் உற்பத்தி செய்யப்படும் சிறப்பான ஒரு அர்த்தத்தையே

தற்போது நான் உங்களுடைய கவனத்திற்குக் கொண்டு வருகின்றேன். பாரம்பரியத்தைக் கட்டியமைத்தல் என்ற சொல்லிணைப்பிலேயே இந்தச் சிறப்பான அர்த்தம் உள்ளது. ஆயினும் இந்தச் சொல் இணைப்பை எதிரிவீர சரச்சந்திராவோ அல்லது அவருடைய மாணவர்களோ அவ்வளவு தெளிவான அர்த்தத்தைத் தருவதாகப் பயன்படுத்தப்படவில்லை என்பதே என்னுடைய கருத்தாகும். ஆங்கில வரலாற்றியலாளரான எரிக் ஹொப்ஸ்போம், இது தொடர்பாக மிகவும் பொருத்த மான சொல்லிணைப்பை முன்மொழிந்துள்ளார். அவருடைய மிகவும் சரியான எடுத்துக்காட்டலின்படி, அது பாரம்பரியத்தைக் 'கட்டியமைத்தல்' அல்ல; பதிலாக பாரம்பரியத்தைப் 'புதிது புனைதல்' ஆகும். 'கட்டியமைத்தல்' என்ற கருத்துக்கும், 'புதிது புனைதல்' என்ற கருத்துக்கும், இடையிற் பாரிய வித்தியாசம் உள்ளது. கட்டியமைத்தல் என்ற சொல் அவ்வளவு உறுதியான கருத்தைத் தருவதாக இல்லை. புதிது புனைதல் என்பது பலவிதமான கருவிகளின் பயன்பாட்டின் வழியாக மேற்கொள்ளப்படும் ஒரு குறிப்பான செயற்பாடாகும் என்பது நன்றாக இச்சொல்லூடாகக் குறிக்கப்படுவதாக உள்ளது. இதன்படி பார்க்கும்போது பல நிகழ்வுகள், புராதன காலத்தைச் சார்ந்தவை என்று உறுதியாகக்கூற முடியாதவை ஆகும். ஏனெனில் அவை ஞாபகத்தில் இருந்து விலகியதாக உள்ள காலத்துடன் தொடர்புபடுத்த முடியாதவை ஆகும். நான் ஏற்கனவே கூறியது போலவே புராதன பாரம்பரியமாக எம்மால் அடையாளங் காணப்படும் பலவும், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் முதற் பாகத்தில் இருந்து இருபதாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதி வரையிலான காலகட்டத்திற் கற்பனையால் கட்டமைக்கப்பட்டவை என்பது தற்போது நன்கு வெளிப்படையாகியுள்ளது. புராதனகாலத்தைச் சார்ந்ததாக அடையாளங் காணக்கூடியதொன்றும் இல்லை என்பது இதனாற் கருதப்படுவது இல்லை. மாறாக, புராதனமானதாகக் கருதப்படும் எல்லாமும் அவ்வாறானவை அல்ல என்பதை அது குறிக்க முற்படுகிறது. இதன்படி பார்க்கும்போது தற்போதைய நடைமுறையில் உள்ள பல பாரம்பரியங்கள் புராதன காலத்தில் இருந்து தொடர்ச்சியாக வந்துகொண்டிருக்கின்றவையல்ல, சமீப காலத்துப் புதியது புனைதல் செய்யக்கூடியதொன்றா? எனில் அது உண்மையாகவே முடியும். சிற்சில துண்டிப்புகளுடன், ஏற்கனவே இருந்த நிலைமைக்கு மாறாக புதியதோர் உற்பத்தியாக மீண்டும் புதிதாகப் புனையும் சாத்தியப்பாடு எந்தவொரு பாரம்பரியத்திலும் உண்டு. ஆயினும் இது அரசியல், பொருளாதார மற்றும் சமூக என்ற காரணிகளின் எதிர்வினையாகவே நிகழ்கிறது. எனவே, ஏற்கனவே கூறியதுபோலவே எமது நாடுபோன்ற பின்காலனிய நாடுகளிற் புராதன உள்ளூர் பாரம்பரியமாக இன்னும் நாம் ஏற்றுக்கொண்டவற்றில் பலவும் 19ஆம் மற்றும் 20 ஆம் நூற்றாண்டுகளிற் காலனியவாதிகளாற் புதிதாகவே

உருவாக்கப்பட்ட பாரம்பரியங்களைப் பின்பற்றிக்கொண்டு உருவாக்கப்பட்டவை என்பது தற்போது வெளிப்படையாகியுள்ளது. பிரபல்யமான இந்திய நாடகத் திறனாய்வாளரான றுஸ்தம் பருக்ஷா பாரம்பரியத்தைப் புதிதாகவே உருவாக்குதல் எனப்படும் இந்தக் காலனிய மற்றும் பின் காலனிய விடயம் தொடர்பாகக் கீழ்வருமாறான கருத்தொன்றை வழங்குகிறார்.

> "ஒரு பாரம்பரியத்தைப் புதிதுபுனைதல் என்பது தெரிவுசெய்யப்பட்ட சில நடைமுறைகளின் தொகுதியொன்றுக்கு ஒரு அர்த்தத்தை வழங்குவது தவிர வேறொன்றுமல்ல. சாதாரணமாகவே இந்த நடைமுறைகளானது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட சட்டதிட்டங்களால் திறந்தமுறையிற் கட்டுப்படுத்தப்படுத்துவதாக உள்ளது. மேலும் அவை ஒன்றின் வழக்காறாகவோ அல்லது குறியீடானதாகவோ காணப்படுகின்றன. இந்த நடைமுறைகளில் மீண்டும் மீண்டும் பயிற்சிபெறுவதன் ஊடாக நடத்தை தொடர்பாகச் சிலவகையான பெறுமதிகளையும், உடன்பாடுகளையும் தோற்றுவிக்க முயற்சிக்கிறது. அதேபோல, அந்த நடைமுறைகள் கடந்த காலத்துடன் தொடர்ச்சியான தொடர்பைக்கொண்டுள்ளது என்பதையும் சுட்டிக் காட்ட முயற்சிக்கிறது" (பருக்ஷா1990: 258).

இப்போது பாரம்பரியத்தைப் புதிது புனைதல் என்பதைச் சில உதாரணங்களினூடாகச் சுருக்கமாக விளக்கிக்காட்ட முடியும். இலங்கையில் தற்போது உள்ள பல பாரம்பரிய விழாக்கள் பாரம்பரியத்தைப் புதிது புனைதல் என்ற நடைமுறை சார்ந்ததாகவே உள்ளது. நாம் வெசாக் பண்டிகையை ஓர் உதாரணமாக எடுத்துக்கொண்டால், தற்போதைய வெசாக் பண்டிகையானது, புராதன காலத்தில் இருந்து தொடரும் ஒரு பாரம்பரிய விழாவாகும் என்று சிலர் கூறிக்கொண்டாலும், அது உண்மையல்ல. வெசாக் பண்டிகை சார்ந்ததாகப் புராதன காலத்தில் இருந்தும் தொடர்ச்சியாக வரும் ஏதாவது ஒன்று இருந்தால், அது வெசாக பண்டிகை சார்ந்த திகதி சார்ந்ததாகவே உள்ளது. கிட்டத்தட்ட இற்றைக்கு ஐந்நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்பு நடாத்தப்பட்ட வெசாக் பண்டிகையைப் பற்றி, றொபேர்ட் நொக்ஸின் குறிப்பின்படி, அது பொருட்கள் சார்ந்த பூசைக்கு முக்கியத்துவம் வழங்காததாகவும், சீலம் என்ற கொள்கைக்கு முக்கியத்துவம் வழங்கியதாகவும் இருந்தது. அதன்படி வெசாக் தினம் என்பது ஏனைய பூரணை நாட்கள் போலவே, சீலம் அனுஷ்டித்துப் பக்தியுடன் கழிக்கும் ஒரு நாள் ஆகும். காண்பியக் காட்சிகளுடன் கூடிய ஒரு கொண்டாட்டமாக அப்போது தீபாவளித் திருநாள், கார்த்திகைத் திருவிழா முதலியனவே இருந்தன. வெசாக்

பண்டிகை தற்போது காணப்படும் கொண்டாட்ட நிலையெடுத்தது இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பக் கட்டத்திற் பிரம்மஞான பௌத்த சங்கத்தை நிறுவியவ ரான கேர்னல் ஹென்றி ஸ்ரீல் ஒல்கொட் என்பவரின் கருத்துகளின் வழியே யாகும். அது யேசுநாதரின் பிறந்த தினத்தைக்கொண்டாடும் கிறிஸ்தவர்களின் நத்தார் பண்டிகையுடன் ஒத்ததாகும். ஒரு 'பிறந்தநாள் வைபவத்தின்' மட்டத்திற்கு வெசாக் பண்டிகையை மாற்றியது அதற்குப் பின்பே ஆகும். "பௌத்தர்களுக்கே என்று ஒரு கொடி இல்லை" என்று கூறி, ஐந்து நிறங்களைக் கொண்டதாகப் பௌத்த கொடியொன்றினை உருவாக்கியவரும் கேர்னல் ஹென்றி ஸ்ரீல் ஒல்கொட் ஆவார். இலங்கையின் இரு நாடாளுமன்றக் கட்டடங் களிலும் கட்டடக்கலைப் பாரம்பரியங்களின் பலவிதமான கலப்புத்தன்மையானது இவ்வாறான இன்னொரு உதாரணம் ஆகும். கண்டியில் 'எசல பெரஹர' எனப்படும் பாரம்பரியத்தின்படி உருவாக்கப்பட்ட, கொழும்பு ஹுனுபிட்டிய கங்காராமய விகாரையின் 'துருது பெரஹர' கூட இதனை ஒத்த பண்புகளைக் கொண்டது ஆகும். கண்டி எசல பெரஹர என்பது புராதன நிலப்பிரபுத்துவப் பாரம்பரியத்தைப் பாதுகாக்க, நெடுங்காலமாக முன்னெடுத்துக்கொண்டு வரும் நிலப்பிரபுத்துவ பண்புகளைக்கொண்ட ஊர்வலமாக இருந்தாலும், கொழும்பு கங்காராமயவில் துருது பெரஹர எனப்படும் ஊர்வலமானது புதிதாக உருவாக்கிக்கொள்ளப்பட்ட பல பாரம்பரியங்களைப் பாதுகாக்க, வீதி உலா வரும் ஒரு வர்த்தக ஊர்வலம் என்பது தெளிவானதாகும். முன்னாள் ஜனாதிபதியான ஆர்.பிரேமதாச, தன்னுடையதும், தன்னுடைய மனைவியினதும் பிறந்த நாட்கள் மக்களாற் கொண்டாடப்படவேண்டும் என்ற நோக்கத்தில், ஒழுங்கமைத்த 'கம் உதாவ' எனப்படும் கொண்டாட்டமும் கூடக் குறுகிய ஆயுள் கொண்டதாக அமைந்த இவ்வாறானதொரு பாரம்பரியத்தைப் புதிது புனைதல் எனக் குறிப்பிடலாம். இதேபோலவே இலங்கைக்கு உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியமொன்று இல்லை என்று கூறி, எதிரிவீர சரச்சந்திர, போர்த்துகேயர்களின் 'பாஷ்தோர்' மற்றும் 'ஒட்டோ' என்ற நாடகங்களின் செல்வாக்குப் பெற்ற 'பாஸ்கு' நாடகமும், தென்னிந்தியத் 'தெருக்கூத்தும்', யப்பானிய 'கபுகி' ஆகிய நாடகங்களையும் ஆதாரமாகக்கொண்டு கவி நாடகம் எனப்படும் சிங்களக் கிராமிய நாடக பாரம் பரியத்துடன் இணைத்து சிங்கள மேடையில் இதுவரை இல்லாதவாறு 'நாட்டிய தருமி' நாடகமொன்றினை உருவாக்கினார்.

இச் செயற்பாடானது (புதிது புனைதல்) கட்டடக் கலை, பண்டிகைகள், களியாட்டங்கள் ஆகியவற்றுடன் மட்டும் சார்ந்ததாக இருக்கும் ஒன்றல்ல. அது பிரஜைகளின் சமூக நடத்தையுடன் பொருந்தும் எந்தவொரு களத்துடனும்

சார்ந்ததொன்றாகும். எனினும் வரலாறு, கலாசாரம், தொடர்பாடல் போன்ற களங்களில், இதன் செயற்பாடானது மேலும் மேலோங்கிக் காணப்படுகிறது. அதன் கோட்பாடு, அதன் கட்டமைப்பைச் சார்ந்ததாக மேற்கொள்ளப்படும். பாரம்பரியத்தைப் புதிதுபுனைதல் என்ற கருத்தாக்கமானது பரந்தளவிலான அர்த்தத்திற் பயன்படுத்தப்படுவதாக இருந்தாலும்கூட, அதன் அர்த்தமானது நிச்சயிக்கப்பட்டதாகவே உள்ளது. உண்மையாகவே, புதிதாகப் புனையப்பட்ட பாரம்பரியங்களும், கட்டமைக்கப்பட்ட பாரம்பரியங்களும், உருவக வடிவத்தில் நிறுவனமயமாக்கப்பட்ட பாரம்பரியங்களும் மிகவும் சமீப காலத்தில், அதாவது சில வருடங்களுக்கு முன்பே தோன்றி, மிகவும் குறுகிய காலகட்டத்தில் வேகமாக வளர்ந்து வேரூன்றிய பாரம்பரியங்களுடன் தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகின்றது. இந்தச் செயற்பாட்டினைப் புரிந்துகொள்வதற்காக, சில அடிப்படையான பண்புகளைத் தற்போது அவை கோட்பாட்டு ரீதியாகத் தாபித்துக் கொண்டுள்ளன. எனவே அவற்றை மிகவும் சுருக்கமாக இங்கே முன்வைக்கின்றேன்.

அ) ஒரு பாரம்பரியத்தைப் புதிதாக உற்பத்தி செய்யும்போது, அது வரலாற்று நிலைப்படுத்தப்பட்ட கடந்த காலத்துடன் தொடர்ச்சியான உறவைக் கொண்டுள்ளது என்று நாம் எவ்வளவுதான் கூறினாலும், அந்தத் தொடர்பானது செயற்கையானதொன்றேயாகும்.

ஆ) இவ்வாறு கூறப்படுகின்ற, புதிதாக உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பாரம்பரியமானது மீண்டும் மீண்டும் அதனையே நிகழ்த்தும் பண்பைக் கொண்டதாக இருந்தாலும், அது பழைய பாரம்பரியத்தில்வரும் பழக்கம் என்பதைவிட, தெளிவாகவே வித்தியாசமானதொன்றாகும்.

இ) புதிதாக உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பாரம்பரியமானது, பழைய குறியீடுகளின் வழியாகப் புதிய நோக்கங்களையே நிறைவேற்றிக்கொள்கின்றன.

எதிரிவீர சரச்சந்திரவினாற் கட்டியமைக்கப்பட்ட சித்தாந்தங்களும், அந்த சித்தாந்தங்களைப் பிரதிபலிக்க அவரால் உருவாக்கப்பட்ட மனமே நாடகம் ஊடாகவும் மேற்கூறப்பட்ட அடிப்படையான பண்புகள் எவ்வாறு நடைமுறைக்கு வந்தன என்பதை நாம் தற்போது தெளிவுபடுத்திக்கொள்ளல் அவசியமானதாகும். ஒரு பாரம்பரியம், புதிதாக புனையப்படும்போது, பழைய காரணிகளின் பயன்பாட்டினால், புதிய நோக்கங்கள் நிறைவேற்றப்படுகின்றன என்ற விடயத்தை உறுதிப்படுத்திக்கொள்ள, நாம் 'நாட்டார்' அல்லது 'கிராமிய' என்ற சொல் நாடகவியலுக்குள் எந்தவகையான கருத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது என்பதுபற்றிக்

கவனஞ் செலுத்தவேண்டும். தற்போதைய சிங்கள நாடகவியலுக்குள் கிராமிய அல்லது நாட்டார் என்ற சொல்லானது சுதந்திரமாகத் தடையின்றி மக்கள் மற்றும் பொதுசன என்ற சொற்களுடன் நேரான தொடர்புடைய சொற்களாகவே பயன் படுத்தப்படுகிறது. காலனிய நாடுகள் முழுவதிலும் நிலவிய காலனிய எதிர்ப்புப் போராட்டங்களின்போது நாட்டார் அல்லது கிராமிய என்ற சொல்லானது 'இழந்த உரிமை' மற்றும் 'உண்மையான வரலாறு' என்ற கருத்தாக்கங்களைப் பிரதி நிதித்துவப்படுத்தியது. விவசாய மக்கள் என்ற அர்த்தமும்கூட ஆரம்ப காலத்தில் இந்தக் கிராமிய என்ற சொல்லில் அடங்கியிருந்தது. ஆயினும் பின்காலனிய காலகட்டத்தின்போது நகரப் புத்திசீவிகள் தலையிட்டதிற்குப் பின்பு கிராமிய என்ற சொல்லில் உள்ளடங்கியதாக இருந்த பொதுசன என்ற அர்த்தம் அதன் பிறப்பிடமான கிராமத்திலே இருக்க, கிராமிய என்ற சொல் மட்டுமே நகரத்தை நோக்கி வந்தது. நகரத்திற்கு வந்த இந்தச் சொல்லானது ஆரம்ப காலத்திற் பாரம்பரிய மற்றும் பிரதேசக் குடிசைத் தொழில்கள் மற்றும் கைவினைத் தொழில்கள் ஆகியவற்றை மட்டுமே பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவதாக இருந்தது என்பது ஆச்சரியமானதொன்றாகும். கேகாலை மாவட்டத்தின் திப்பிட்டிய என்ற கிராமத்திற் பொதுமக்களிடம் இருந்த மனமே கவி நாடகம் எனப்படும் நாடக வடிவமானது, பேராதனையில் இலங்கைப் பல்கலைக்கழகத்தின் அரங்கத்திற்குள் மனமே எனப்படும் லோக தருமி நாடமாகி, கொழும்பு என்ற பெருநகர லயனல் வென்ற் அரங்கத்திற்கு கொண்டுவந்த பின்பு, அதனைப் பார்த்து மகிழ்ச்சிக் கொந்தளிப்புக்குள்ளான நகர மக்கள், ஆரவாரஞ் செய்து மிகவும் உற்சாகமாகக் கைதட்டியதற்கு இதுவே காரணங்களாகின. "புதிய தொழில் நுட்ப உத்திகளுடன் அரங்கேற்றப்பட்ட மனமே நாடகமானது, சிறந்த யதார்த்தமான, சிங்கள உரையாடல்களைக்கொண்ட நாடகமொன்றினைப் புரிந்துகொண்டு அதன் சுவையை அனுபவிக்கமுடியாத, நகரத்துச் சிங்களவர்களின் மனதைக் கவர்ந்தது. அது படிப்படியாகப் பொதுமக்களாலும் மதிக்கப்படும் நாடகமாகியது" (விக்கிரமசிங்க 1992:305) என்று மார்டின் விக்கிரமசிங்க கூறுவதற்கும் இதுவே காரணமாகும். உண்மையாகவே நகரத்து புத்திஜீவிகள் நிறைந்த கொழும்பு பெருநகரத்திற்றான், பாரம்பரியத்தைப் புதிதாக உற்பத்திசெய்யும் மற்றும் ஏற்றுமதி செய்யும் களமுமாகும். தற்போதைய சிங்கள கலாசாரத்திற்குப் பொருள்விளக்கம் வழங்கப்படும் இடமாகவும் அதுவே உள்ளது.

எதிரிவீர சரச்சந்திரவின் சிங்களக் கிராமிய நாடகத்துடனான இந்த ஈடுபாடு என்பது உண்மையாகவே ஏன் அவ்வாறு ஈடுபடவேண்டும் என்ற கேள்விக்குப் பதில் வழங்குவதாக அமைந்திருக்கவில்லை. உள்ளூர் நாடகப்

பாரம்பரியமொன்றினைப் புதிதாகக் கட்டியமைக்கத் தேவையான கருவிகளையும் மூலப்பொருட்களைத் தேடிக்கொள்ளக் கிராமிய நாடகத்துடன் ஊடாடுதலின் அவசியத்தை அவர் வலியுறுத்தினார். நாடகமபோன்ற உள்ளூர்ப் பண்புகளைக் கொண்டதாகக் கூறப்படும் பாரம்பரியமொன்றினை ஏன் கட்டியமைக்க வேண்டுமென்றால், அது செப்பனிடப்பட்ட மினுங்கும் பார்வையாளர்களின் கூட்டமொன்றிற்குச் சுவையை வழங்குவதற்கு அல்லவா? இது தொடர்பாக சரச்சந்திரவின் கீழ்வரும் கருத்துக்கள் முக்கியமானவை:

> "நாடகம பாரம்பரியத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு, இந்த நாடகத்தை எழுதும்போது நான் பழைய நாடகமப் பாரம்பரி யத்தினைச் சார்ந்த எல்லா அம்சங்களையும் பின்பற்றவில்லை. ஆயினும் நாடகம என்ற பாணியைச் சார்ந்து அவசியமாகத் தேவையாக இருந்த எல்லா அம்சங்களையும் – வழக்கங்களையும் நான் இதிற் பேணியுள்ளேன் என்பதையும் கூற விரும்புகின்றேன். உள்ளூர்ப் பாரம்பரியம் தொடர்ச்சியாக வருங்காலத்திலும் எம்முடன் வேரூன்றி இருக்க வேண்டுமாயின் தற்போதைய இரசிகர்களின் சுவை பற்றியும் சற்றுக் கவனஞ் செலுத்தவேண்டும் என்பதை அனைவரும் ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடும் என்று கருதுகின்றேன்' (சரச்சந்திர 1958:16).

உண்மையாகவே மனமே நாடகத்தைத் தயாரித்தலின் ஊடாக நடந்தது என்னவெனில், கிராமிய வடிவத்தை நகரத்தின் பிரயோசனத்திற்காகப் பயன்படுத்திக்கொண்டமை ஆகும். நகரப்புறத்து கலைஞர்கள் மேற்படி கிராமிய வடிவத்தில் இருந்து பெறுவது ஊக்கம் அல்ல; பதிலாகப் பிரயோசனமே ஆகும். அதாவது 'நாட்டார் கலை' அல்லது 'கிராமியக் கலை' என்பது உள்ளூர் என்ற அர்த்தத்துடன் ஒருபோதும் உரிமைகோரப்பட முடியாதது என்பதுபோலவே, அதனைக் கட்டாயமாக நகரத்தைச் சார்ந்த உற்பத்தியொன்றாகவே பார்க்கப்பட வேண்டும். அது நகரத்துப் பார்வையாளர்கள் கூட்டத்தின் அனுமதியைப் பெறுவதற்காக, கிராமிய வடிவங்களைப் போதிய முறையில் உள்ளூர்மயமாக்கல் என்று கூறப்படும் செயலுக்கு உட்படுத்தப்படுதல் ஆகும். இந்தக் கிராமிய நாடகங்களைப் பார்க்கும் பார்வையாளர்கள், கிராமவாசிகளும் அல்லர். தற்போது தன்னிடமிருந்து அறுந்துபோயுள்ள கிராமத்து மூலவேர்களை மீண்டும் நினைவுபடுத்திக்கொள்ள விரும்பும் நகரத்து மக்களே இவற்றைப் பார்வையிடு கிறார்கள். எதிரிவீர சரச்சந்திராவின் மனமே நாடகத்தால் நிறைவேற்றப்பட்டதும் இவ்வகையான ஒரு செயலேயாகும்.

"நாடகமப் பாரம்பரியத்துடன் சார்ந்த பாடற்றாளங்களை உச்சஸ் தாயியில் இழுத்துப்பாடும் முறையானது, சிங்களக் கிராமிய கவிதைகளும், பாடல்களும் பாடும் முறையுடன் நெருங்கிய தொடர்புகொண்டதாக இல்லையென்று ஒரு போதும் கூறமுடியாது. நாடகம இசையில் வரும் பிரபல்யமான சில தாளங்கள்கூட எமது செவிகளுக்கு பழக்கமற்றவையல்ல. இந்தக் காரணங்களால் நாடக இசையானது இந்த நாட்டின் கலாசார சூழலுக்குப் பொருந்தும்படி நன்றாகத் தயாரிக்கப்பட்டதொன்றாகியது. அது எவ்வளவு தூரத் துக்கு வந்துள்ளது எனக் கூறுவதாக இருந்தால், இக்காலத்திற்கூட நாடக இசையானது மரபு வழியாகக் கிடைத்த நயப்பு சக்தியால் இரசிகர்களை மயிர்க்கூச்செறிய வைக்கிறது" (சரச்சந்திர 1992:162).

மனமே நாடகத்தின் ஜனரஞ்சகப் பெருமை தொடர்பாக கே.என்.ஓ.தர்மதாஸ கூறிய கீழ்வரும் கருத்துக்கள் கவனத்திற்குரியன. அது எமது தருக்கத்தை மேலும் உறுதிப்படுத்தப்படுவதாகவும் உள்ளது:

"மனமே நாடகம் சிங்களப் பார்வையாளர்களுக்கு எடுத்த எடுப்பிலேயே விருப்பத்திற்குரியதொன்றாக மாறியதற்குக் காரணம் எது என்பதைத் தெளிவுபடுத்தக்கூடிய ஒரு விடயத்தைப் பற்றி நாம் கவனஞ் செலுத்துவது அவசியம். அதாவது சிங்களப் பார்வை யாளர்கள், வீரம் சார்ந்த நாடகச் சுவை காரணமாக நாட்டியத் தருமி அரங்கக் கோட்பாட்டுடன் மிகவும் நெருங்கியவர்களாக இருக்கின் றமையும் – சொக்கரி, கோலம் ஆகிய நாட்டார் நாடகங்களிலும், எல்லாச் சாந்திக் கருமங்களிலும் இடையில்வரும் கட்டங்களின் (ஜவனிகா) போது, பாமரத்தனமான இயல்பைக்கொண்ட நிலைமை களைக் கையாள்வதன் காரணமாகவும் நாட்டிய தருமி அரங்க மொழியை தமக்கு மரபுரிமையாக்கியுள்ளனர். எமது இந்தப் புராதன பாரம்பரியத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட நவீன இரசனையுடன் பொருந்தும் கலையாக்கமொன்றினை உருவாக்கல் என்பது மனமே நாடகத்தால் நிறைவேறியது" (தர்மதாச 1968:231).

அது ஒரு செயற்கையான பாரம்பரியம்

1940களின் இறுதிப் பாகத்தில் இலங்கைக்கும், எமது அயல் நாடான இந்தியாவிற்கும் காலனித்துவத்தில் இருந்து ஆட்சி அதிகாரம் கைமாறிக் கிடைத்தாலும் 1950 களின் நடுப்பகுதி வரையில் இந்த இரு நாடுகளிலும் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம் என்று கூறப்படும் ஒன்று ஏற்பட்டதாக இல்லை. 1956களில் இந்தியாவின் சங்கீத் நாடக அக்கடமி தாபிக்கப்பட்டது. அதிற் பாரம்பரிய கிராமிய

நாடகத்தை ஆய்வுக்கு உட்படுத்தி, புதிய இந்திய நாடகப் பாரம்பரியமொன்று உற்பத்திசெய்யப்பட்டது. இந்த அக்கடமியின் வழியாக ஹபீப், தந்வீர, பீ.வீ.கரந், இரதன் தியாம், கே.என் பணிக்கர்போன்ற நாடகக் கலைஞர்களும், அவர்களால் உருவாக்கப்பட்ட 'மேன குர்ஜாரி' போன்ற பல நாடகங்களும் உருவாகின. அதற்குச் சமாந்தரமாக இலங்கையில் நடந்தது எதிரிவீர சரச்சந்திராவின் 'இலங்கை நாட்டார் நாடகங்கள்' எனப்படும் நூல் வெளிவந்தமையும், அவருடைய 'மனமே' எனப்படும் லோகதருமி நாடகத்தின் உருவாக்கமும் மட்டுமேயாகும்.

எவ்வாறாயினும், எந்த வகைகளை அடிப்படைகளாக்கொண்டு நாடக பாரம்பரியத்தைப் புதிதாகக் கட்டியமைக்கவேண்டும் என்பதுபற்றிக் கவனஞ் செலுத்தும்போது, இந்தியாவிலும், இலங்கையிலும் நகரத்துப் புத்திஜீவிகள் உள்ளூர்ப் பாரம்பரியம் என்று கூறப்படுவதை உருவாக்கப் பயன்படுத்திய வற்றினுள்ளேயே, அந்த நாடக பாரம்பரியத்தின் செயற்கையான தன்மையையும் சிறப்பாக வெளிப்படுத்தியுள்ளனர். மேற்கத்தைய செல்வாக்கை, கீழைத்தேயச் செல்வாக்காக மாற்றிக்கொள்ளும் மூலோபாயங்களாக அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட லோக தருமி உத்தியையும், படச்சட்ட மேடை அரங்கையும் காண்பிய வகையில் நிராகரித்தமையும் என்ற இரு விடயங்களில் இந்தச் செயற்கையான தன்மைகள் தங்கியுள்ளன. எதிரிவீர சரச்சந்திர கீழ்வருமாறு கூறுகிறார்:

> "இந்தியாவின் நாடகக் கலை, சமீப காலத்தில் வீழ்ச்சியடைந் தமைக்கு மேற்கத்தேய நாடகக் கலைச் செல்வாக்குக் காரண மாகியது என்று கருதுகின்றேன். மேற்கத்தேய இயல்பான நாடகங் களைப் பார்த்த இந்திய அறிஞர்கள் தங்களுடைய நாடகக் கலை யானது, காலாவதியான முறையொன்றுடன் அரங்கேற்றப்படும் ஒன் றாகக் கருதி, அதனை இயல்பான நிலைக்குமாற்ற முயற்சித் தார்கள். தற்போதைய படச்சட்ட அரங்கில் அரங்கேற்றுவதற்காக அவர்கள் பழைய இந்திய நாடகங்களின் அரங்கப் பாணியை மாற்றினார்கள். எல்லாக் கிராமிய நாடகத்திற்கும் பொதுவாக இருந்த சூத்திரதாரி என்ற பாத்திரம் நாடகத்தில் இருந்து நீக்கப்பட்டது. உள்ளூர் பாரம்பரியத்திற்கு அவசியமற்றதொன்றான அரங்க மேடை வடிவமைப்பு முதலியவற்றைப் பயன்படுத்தும் பழக்கத் தினையும் பின்பற்றத் தொடங்கியது. நடிகர்கள், நாடக பாணியைச் சார்ந்த நடையுடன் மேடைக்கு வராமல் இயல்பான முறையில் மேடைக்கு வந்தார்கள்" (சரச்சத்திர 1958:44).

"இயல்பான பாரம்பரியமாக அல்லாமல், ஒரு குறிப்பிட்ட பாணியுடன் இயற்றப்பட்டுள்ள நாடகமொன்று இதனைவிட முழுமையாகவே வித்தியாசமான முறையில் அரங்கேற்றப்படுகிறது. அது 'நாட்டியத் தருமி' என்று அழைக்கப்படக்கூடிய நாடகப் பாரம்பரியத்தின் உரையாடல்களை முழுமையாகப் பாடல்களாகவே பாடப்படுகின்றன. அவ்வாறான சந்தர்ப்பத்தில் பார்வையாளர் அதனை ஒரு சிறப்பான விசேட நாடக பாணியொன்றாக ஏற்றுக்கொள்கிறார்கள். அவ்வா றானதொரு நாடகத்தில் உரையாடல் இயல்பானதாக அமைய வேண்டும் என்று அவர்கள் எதிர்பார்ப்பதில்லை. நடிகர்களின் வருகையும், வெளியேற்றமும் ஒரு நடன பாணியில் அல்லது ஒரு வித்தியாசமான நடையில் இவற்றில் மேற்கொள்ளப்படக்கூடும்" (சரச்சந்திர 1958:9).

ஆயினும், பின் காலனிய காலத்தின் ஆரம்பத்துடன் தொடங்கிய உள்ளூர் நாடக பாரம்பரியத்தை புதியதுபுனையும் செயற்பாட்டின்போது இந்த படச்சட்ட மேடை, அதாவது சரச்சந்திராவின் கூற்றின்படி படச்சட்ட மேடையை நிராகரித்தல் என்பது அவ்வளவு சிறப்பான எதனையும் சாதித்திருப்பதாகக் கொள்ளமுடியாது. அரங்கத்திற்கு வருவதையும், அரங்கதைவிட்டுச் செல்வதையும் மத்தள வாத்திய இசையின்படி நடையை மேற்கொள்ளலையும், பெரும்பாலான பாத்திரங்கள் வலம் வருவதுபோல வட்டவடிவத்தில் நடை மேற்கொள்ளல், 'சைக்லோறாமா' ஒன்றினைப் பயன்படுத்தல், இடைவெளி இல்லாமல் தொடர்ச்சியாக அரங்கக் கதையாடலைப் பார்வையாளருக்கு முன்வைத்தல், மேடையை எப்பொழுதும் கூட்டம் நிரம்பியதாக அமைத்தல், அரங்க வடிவமைப்பு இல்லாத மேடை ஆகியவற்றினாற் பாரம்பரிய அரங்கத்தை உருவாக்கிக்கொள்ள முயற்சித் ததாகக் கருதலாம். எவ்வாறாயினும், இந்த அனைத்தும் படச்சட்ட அரங்க மொன்றிற்குள்ளேயே நிகழ்ந்தது. ஏனெனில் வட்டவடிவத்தைக்கொண்ட அரங்கு எல்லா இடங்களிலும் அமைந்திருக்கவில்லை. எனவே இதனால், தெளிவாகவே ஒரு செயற்கையான தன்மையையே காண்பிப்பதாக அது இருந்தது. சதுர வடிவத்திலான உருவமொன்றினை அனாவசியமாகக் கடும் முயற்சி எடுத்து ஒரு வட்டமான வடிவமொன்றாக்கி, பார்வையாளர்களிடம் காட்ட எடுக்கப்பட்ட அனாவசியமான முயற்சியாகும். படச்சட்ட அரங்கத்தை நிராகரித்ததன் மூலம் எதிர்பார்க்கப்பட்ட அரங்க வெளிக்கும் பார்வையாளர்களின் வெளிக்கும் இடையிலான இடைவெளியைக் குறைத்தல் என்பதை நிறைவேற்றிக்கொள்ள இந்த 'உள்ளூர் அரங்கப் பாரம்பரியத்தால்' முடியவில்லை.

'நாட்டிய தருமியாக்கல்' எனப்படும் வழிமுறை தொடர்பாகவும் அவ்வாறானதொரு கருத்தையே முன்வைக்கக்கூடியதாக உள்ளது. அரங்கத்திற் குள் நடிகரை மிகவும் செயற்படுபவராகத் தாபிப்பதற்கும், நாடகப் பனுவலை-ஆற்றுகைப் பனுவலாக மாற்றியமைக்கவும் இந்த உத்தியானது புரட்சிகரமான பங்களிப்பை வழங்கியுள்ளது என்று உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம் குறிக்கிறது. நாடகம மாதிரியுடைய நெகிழ்ச்சியான பண்டைய ஒரு லோகதருமிப் பாணி கிடைத்தது. நாடகம எனப்படும் நாடக வகை தென்னிந்திய நாடக மாதிரிகளான கூடியாட்டம், கதகளி போன்றவற்றில் இருந்த செல்வாக்கினைப் பெற்றுக் கொண்டது. தற்போதைய சிங்கள உள்ளூர் நாடகமப் பாரம்பாரியம் நாடகப் பாரம்பரியத்தில் வரும் நாட்டிய தருமி உத்தி, போர்த்துக்கேயர்களின் 'பாஸ்தோர்' மற்றும் 'ஒட்டோ' என்ற மாதிரிகளுடனும், பாரம்பரிய யப்பானிய அரங்க மாதிரிக ளான 'கபுகி' மற்றும் 'நோ' என்ற மாதிரிகளுடனும் கலந்துசேர்ந்து உருவாகி யுள்ளது.

மீண்டும் நாட்டிய சாஸ்திரத்தை நோக்கி

ஒரு உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தை இந்நாட்டில் முதலாவதாகக் கட்டியமைக்க முயன்ற மனமே நாடகத்தை தயாரித்து வழங்கியவரான எதிரிவீர சரச்சந்திர, அந்தப் பாரம்பரியம் மேற்கத்தேய யதார்த்தவாத நாடகத்திற்கு எதிராகக் கட்டியமைக்கப்பட வேண்டியது என்று அடிக்கடி கூறிவந்தார். அவர் கீழ் வருமாறான தருக்கமொன்றை அது தொடர்பாக முன்வைக்கிறார்.

> "தற்போது எமது நாட்டின் நிலைமையைப் பற்றிக் கவனம் செலுத்தும் போது மேற்கத்தைய இலக்கியவாதிகளின் ஆக்கங்களை அவ்வாறே சிங்கள மேடைக்குக் கொண்டுவர முயற்சித்தல் என்பது ஒரு போதும் வெற்றியடையாத செயல் என்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. அவ்வாறானதொரு ஆக்கத்தினைச் சிங்களமாக்கும்போது நாம் அதனை, இயலுமான அளவில், எமது சமூகத்திற்கும், தேசத்திற்கும் பொருந்தும்படி தயாரித்துக்கொள்ள வேண்டும். பாத்திரச் சித்தரிப்பு, உரையாடல், சந்தர்ப்பங்களைச் சித்தரித்தல் ஆகிய வகையில் எல்லாப் பகுதிகளையும் எமது கலாசாரத்துடன் பொருந்தும்படி தயாரித்துக்கொள்ளல் வேண்டும்" (சரச்சந்திரா 1958 : 126).

மேற்கத்தைய நாடகக் கலைஞரான பிரான்சைச் சேர்ந்த மொலியரின் 'லே பூர்ஷ்வா ஜென்ட்ல் ஹோம்' எனப்படும் நாடகத்தை 1943இல் 'முதலாலிகே பெரலிய' என்ற பெயரிற் சிங்கள நாடகமாக்கிய எதிரிவீர சரச்சந்திர, நிகொலொய்

கொகொல்வின் ஒரு நாடகத்தை 'கபுவா கபோதி' என்ற பெயரிலும், ஒஸ்கார் வைல்டின் ஒரு நாடகத்தை 'ஹங்கி ஹொரா' என்ற பெயரிலும், மொலியரின் வேறொரு நாடகத்தை 'வெத ஹடன' என்ற பெயரிலும் முன்வைத்தார். இந்த நாடகங்கள் உட்பட எதிரிவீர சரச்சந்திர 'மனமே' நாடகத்திற்கு முன்பாக யதார்த்தவாதப் பாணியைப் பின்பற்றி கிட்டத்தட்ட பதினைந்து நாடகங்களை நெறியாள்கை செய்துள்ளார். இந்தப் போக்குத் தொடர்பாகச் சரச்சந்திரா கீழ்வருமாறு கூறுகிறார்:

> "மேற்கத்தைய இயற்பண்புவாத நாடகங்களை முன் மாதிரியாகக் கொண்டு, சிங்கள நாடகக் கலையைப் போஷிக்க ஆரம்பத்தில் முயற்சித்தது பல்கலைக்கழகச் சிங்கள மன்றங்கள் ஆகும் என்று கருதுகின்றேன். அப்போது இவ்வாறானதொரு வழியைப் பின்பற்றுதல் என்பது சாலப் பொருத்தமுடையதாகும் என்றே கருதுகிறேன். கிட்டத்தட்ட இருபத்தைந்து வருடங்களுக்கு முன்பே இந்த இயக்கம் ஆரம்பிக்கப்பட்டது. அக்காலத்திற் பிரபல்யமாக இருந்த சிங்கள நாடகங்களைப் பற்றிக் கவனம் செலுத்தும்போது, எவராலும் அது ஒரு வீழ்ச்சியடைந்த நிலையில் இருந்ததைக் காணக்கூடியதாக இருந்தது" (சரச்சந்திர: 1958:07).

மேற்கத்தைய யதார்த்தவாத நாடகத்தைப் பின்பற்றியதாலும், சினிமாவின் பரப்பளவு அதிகரித்தமையும் காரணமாக, நாடகக் கலையும், நாடகத்தொழிற்றுறையும் மிகவும் கடுமையானதொரு பின்னடைவு நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டதாக சரச்சந்திரா கூறுகிறார். சிங்கள நாடகக் கலையின் வீழ்ச்சிக்கான காரணங்களாக, சரச்சந்திர எடுத்துக்காட்டும் விடயங்களை மார்ட்டின் விக்கிரமசிங்க ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. மார்ட்டின் விக்கிரமசிங்க கீழ்வருமாறு கூறுகிறார்:

> "படிப்படியாக வளர்ச்சி அடைந்துகொண்டிருந்த இயல்பான லோக தருமி வகைச் சிங்கள நாடகக் கலை இல்லாமற் போனது. நாட்டிய தருமி நாடகம் என்று அழைக்கப்படும் புதிய கவிதை நாடகம் என்பது புதிய யோசனைகளும், புதிய கருத்துகளும் பார்வையாளர்களின் விவேக புத்திக்கு உட்படுத்தப்படக்கூடிய விநோத நாடக வகையாக உள்ளது. பார்வையாளர்களின் உணர்வுகளைச் சீர்திருத்தி, அவர்களிடம் உயர்ந்த இரசனையை உருவாக்க, உயர்ந்த லோக தருமி நாடகத்தால் மட்டுமே முடியும். யதார்த்தமான உரையாடல்களைக் கொண்ட நாடகத்தை வளர்ச்சியடையச் செய்யக்கூடியவராக இருப்பவர் நாடகம் எழுதுபவரினதும், நாடகத் தயாரிப்பாளரினதும்

செயற்பாடுகள் இரண்டையும் தானே செய்யக்கூடியவர் அல்லர்" (விக்கிரமசிங்க 1992: 307).

எவ்வாறாயினும் தன்னால் முன்னெடுக்கப்பட்ட யதார்த்தவாத அல்லது லோகதருமி நாடக இயக்கத்தாலும்கூட வீழ்ச்சியடைந்த சிங்கள நாடகத்தை மீளக் கட்டியெழுப்பமுடியாது என்ற உறுதியான தீர்மானத்திற் சரச்சந்திரா இருந்தார். அவர் அதற்கான காரணத்தைக் கீழ்வருமாறு எடுத்துக்காட்டுகிறார்.

> " 'வெத ஹட்டன' எனப்படும் நாடகம் எமக்கு முக்கியமானதொரு படிப்பினையாக இருந்தது. அதாவது உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரிய மொன்றினைக் கட்டியமைக்கும்போது, நாம் மேற்கத்தையத்தில் இருந்த செல்வாக்குகளைப் பெறக்கூடாது என்பதல்ல, நாம் மேற்கத்தையத்தில் இருந்த செல்வாக்குகளைப் பெற முயற்சிக்கும் ஒவ்வொருவேளையிலும் முடிந்தளவில் உள்ளூர் பண்புகளையும் நாம் தேட வேண்டும் என்பது முக்கியமானதாகும். உள்ளூர்ப் பண்புகளற்ற மேற்கத்தைய நாடகங்களை எவ்வளவு அரங்கேற்றினாலும் சிங்கள நாடகப் பாரம்பரியமொன்றினைக் கட்டியமைக்க முடியாது என்பது அதனூடாகப் பெறக்கூடியதாகவுள்ள மிகமுக்கியமான படிப்பினை ஆகும்" (சரச்சந்திரா: 1958 : 128).

எவ்வாறாயினும் அவர் கூறுவதுபோல 'நூர்த்தி' எனப்படும் நாடகங்களும் ஜயமான எனப்படும் குழுவைச் சார்ந்த நாடகங்களாலும்தான் சிங்கள நாடகக் கலை வீழ்ச்சியடைந்துள்ளதாக அவர் முடிவுசெய்தார் என்று கருதமுடியாது என்பது என்னுடைய கருத்தாகும். ஏனெனில், உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரிய மொன்றினை உருவாக்கவேண்டும் என்ற கட்டளை அவருக்கு உள்ளிருந்தும், வெளியில் இருந்தும் கிடைத்தது என்பது முக்கியமானதாகும். அவ்வாறான தொரு முன்னோடிச் செயலுக்கு உழைக்கும் ஒருவருக்குக் கிடைக்கும் கௌரவம் நிறைந்த புகழை உட்புறத்தில் அவர் கண்டார் (அது அவ்வாறு இல்லாவிடில் அவர் இவ்வாறானதொரு பயங்கரமான முடிவுக்கு வரமாட்டார்). வெளிப்புறத்தில் அப்போதைய பின்காலனிய நிலைமை அவரை அவ்வாறு செய்யக் கட்டாயப் படுத்தியது எனலாம். இந்தியாவில் அப்போது உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரிய மொன்றினை உருவாக்கப் பெருமெடுப்பில் நடவடிக்கைகள் எடுக்கப்பட்டுக் கொண்டிருந்தன. ஒரு பாரம்பரியத்தைப் புதிதுபுனைதலின் காலனிய மற்றும் பின் காலனிய நடைமுறையானது, எல்லாத் துறையிலும் பரீட்சார்த்தமாக மேற் கொள்ளப்பட்டு இருந்தது. தேவையான முன்மாதிரியும், பயிற்சியும் இந்தியாவில்

இருந்து கிடைத்தது. சமஸ்கிருத நாடகக் கலையின் செல்வாக்கும், யப்பானிய கபுகி நாடகத்தையும் ஆதாரமாகக் கொண்டு, நாடகத்தை நவீனமயமாக்கல் என்பது சரச்சந்திரவினால் தெரிவுசெய்யப்பட்ட வழியாக இருந்தது. இந்தியாவின் சங்கீத் நாடக அக்கடமி இயக்கத்தின் முன்னோடியாக இருந்தவர்களான உத்பால் தத், சொம்பு மித்ரா என்பவர்களால் வங்காளிகளின் 'யாத்ரா' எனப்படும் கிராமிய நாடகத்தை கல்கத்தாவில் நவீனமயமாக்கிக் கொண்டு இருக்க, டீனா காந்தி மற்றும் ஜயசங்கர் சுந்தரீ என்பவர்கள் குஜராத்தின் 'பாவை' எனப்படும் கிராமிய நாடகத்தை நவீனமயமாக்கிக் கொண்டு இருக்க, கர்நாடகத்தின் சிவராம கரந்தால் 'யக்ஷகான' எனப்படும் கிராமிய நாடகத்தை நவீனமயமாக்கிக் கொண்டு இருக்க, மகாராஷ்ராவில் ஜீ.எல் தேஸ்பன் திவினால் 'தமாஷா' எனப்படும் கிராமிய நாடகம் நவீனமாகியபோது, இலங்கையிற் சரச்சந்திராவினால் நாடகம எனப்படும் நாடக வகை நவீனமயமாக்கப்பட்டது. இந்த அனைவருக்கும் பொதுவாக இருந்த விடயங்களைக் கீழ்வருமாறு எடுத்துக்காட்ட முடியும். "மேற்கத்தைய யதார்த்தவாத நாடகக் கலையானது எமது கலாசார மரபுரிமைக்குள் வந்துதங்கியுள்ள சீரழிந்த அம்சம் ஒன்றாகும். எமது கலைஞர்கள் மீண்டும் எமக்கேயுரிய வேர்களை நோக்கித் திசைதிரும்பும் வழியாகக் காலனிய வழிக்கு வந்துசேர்ந்துள்ள தற்போதைய நாடகத்தை, அதில் இருந்தும் மீட்டெடுத்து நாட்டிய சாஸ்திரம் எனப்படும் உன்னதவழிக்கு மீண்டும் கொண்டு செல்லமுடியும். எவ்வாறாயினும் இந்தியாவிலும் இலங்கையிலும் நாடக மரபைப் பற்றிக் கவனஞ் செலுத்தும்போது, இந்த இரு சாராரும் புரிந்துகொள்ளாத ஒரு விடயமும் உள்ளது என்பதை அவதானிக்க முடியும். அதாவது இந்த இரு நாடுகளிலும் அரங்கக் கதையாடல், அபிநயம், நாடகக் கட்டமைப்பு ஆகியவற்றிற்கு மேற்கத்தைய யதார்த்தவாத நாடகத்தாற் பெரியதொரு ஊக்கம் வழங்கப்பட்டுள்ளது என்பதே அதுவாகும். இந்தியாவின் எல்பின்ஸ்ரைன், விக்ரோறியா, மற்றும் அல்ப்பிறட் ஆகிய பார்ஸி நாடகக் கம்பனிகளையோ, அதனூடாகக் கட்டியமைக்கப்படாதிருந்த, இன்னும் பல ஆயிரக்கணக்கான நிறுவனங்களோ இல்லாத பட்சத்திற் சுயமரபு நாடகம் மேடைக்கு வராமலே காணாமற் போகக்கூடியதாக இருந்தது. இலங்கையில் 'சிங்ஹல நிருத்திய சமாகம', 'பூர்வதிக நாட்டிய சமாகம' ('மேற்கத்தைய நாடக மன்றம்'), 'சைங்ஹல நாட்டிய சபாவ' ('சிங்கள நாடக சபை') 'ஆர்ய சுபோத நாட்ய சபாவ' ('ஆரிய போதி நாடக சபை') 'அபிநவ சிங்ஹல நாட்டிய சமாகய' ('புதிய சிங்கள நாட்டிய சபை') முதலிய கம்பனிகளும் நூற்றுக்கணக்கான பிரதேச கம்பனிகளும் இருந்திராதபட்சத்தில் 'நூர்தி' எனப்படும் நாடகவகை தோன்றாமலே நாடகங்கள் காணாமற் போகக்கூடியதாக இருந்தது; இந்தக் கம்பனிகளாற் பிரதானமாக மேற்கத்தைய

தார்த்தவாத நாடகங்களே மேடையேற்றப்பட்டன என்பதை நாம் கவனத்திற் காள்ளவேண்டும். அந்த நாடகங்களுக்கு நிலைக்கக் கூடிய நிலைமை இருக்கவில்லை என்றால் அக்கால கட்டத்தின்போது அரங்குக்கு வேறொரு இருப்பிடமும் இருக்கவில்லை என்றே கூற வேண்டும்.

தேஸிய' (உள்ளூர்) என்ற கருத்தாக்கத்தின் பிறப்பு

இதுவரை பாரம்பரியம் எனப்படும் சொல் சார்ந்துள்ள கருத்தாக்கங்களைப் ற்றிப் பகுப்பாய்வு செய்த நாம், தற்போது 'தேஸிய' ('உள்ளூர்') என்ற சொல்லைப் குப்பாய்வு செய்யலாம் என நினைக்கிறேன். 'தேஸிய' என்ற சொல் இந்தியாவில் அக்காலத்தில் வாழ்ந்த சகலவிதமான பன்மொழி மக்களினதும் குரலில் உச்சரிக்கப்பட்ட 'தேஸ்' மற்றும் 'சுவதேஸ்' எனப்படும் சொற்களில் இருந்து பிறந்து சிங்களத்தில் நடைமுறைக்கு வந்ததொரு சொல்லாகும். உச்சரித்தலின் வசதிக்காக 'தேஸ்' மற்றும் 'சுவதேஸ்' எனப்படும் சொற்கள் சிங்களத்தில் 'தேஸிய' என்று மாறியதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இந்த 'ஸ்வதேஸிய' எனப்படும் சொல்லானது கருத்தாக்கம் சார்ந்தாகவும், கருத்தியல் சார்ந்ததாகவும் 'ஸ்வராஜ்' எனும் சொல்லுடன் இணைக்கப்பட்டதாகவுள்ளது. அது மோஹன்தாஸ் கரம்சாந்த் காந்தியால் அக்காலகட்டத்தில் பிரித்தானிய காலனிய ஆட்சியாளர்களிடம் இருந்து அரசியற் சுதந்திரத்தை அடைவதற்காகத் தொடக்கிவைக்கப்பட்ட இந்தியத் தேசிய இயக்கத்திற்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டிருந்த கருத்தாக்கமாகும். அப்போது இந்தியாவில் நிலவிய பிரித்தானிய இராச்சியத்திற்குப் பதிலாக இது சுய இராச்சியத்தை அறிமுகப்படுத்தியது. 'பரிபூரணமான, பொதுசன விழிப் புணர்வால் மாத்திரமே சுய இராச்சியம் மலரக்கூடியதாக உள்ளது' என்று கூறிய காந்தி, அதன் அடிப்படையான வடிவமைப்பை உருவாக்கினார்.

> "ஆங்கிலேயர்கள் என்பவர்கள் கடைக்காரர்களின் இனமொன்றாகும்" என்று நெப்போலியனால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டதாகச் சொல்லப்படுகிறது. உண்மையாகவே இது நன்றாகப் பொருந்தும் கூற்றாகும். எந்தவொரு காலனியிலும், அவர்கள் வர்த்தகத்திற்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்தே செயற்படுகிறார்கள். அந்த வர்த்தக நடவடிக்கைகளுக்குப் பாதுகாப்பை வழங்குவதற்காகவே அவர்கள் பெரியதொரு காலாட்படையையும், கடற்படையையும் வைத்துக் கொண்டுள்ளார்கள் என்று கூறலாம். தென்னாபிரிக்காவின் ட்றான்ஸ்வால் பிரதேசமானது அவ்வாறான வர்த்தக நன்மைகளைத் தருவதாக இல்லையென்பதை புரிந்துகொண்டபோது, காலஞ்சென்ற

கிலாட்ஸன் அப் பிரதேசத்தைக் கைப்பற்றி வைத்திருப்பதில் ஆங்கிலேயர்களுக்கு எந்தவொரு பிரயோசனமும் இல்லை என்று முடிவுக்கு வந்தார். மீண்டும் அந்தப் பிரதேசம் பொருளாதார ரீதியாகச் செழிப்பானது. பின்பு அப்பிரதேசத்தைக் கைப்பற்ற எடுத்த முயற்சியானது இறுதியில் ஒரு போராக வெடித்தது. இறுதியில் டிறான்ஸ்வால் பிரதேசத்தின் பொறுப்பை இங்கிலாந்திடம் வைத்துக் கொள்ளும் முயற்சியில் சாம்பர்லேன் வெற்றி கண்டார். தென்னா பிரிக்க ஜனாதிபதியான க்றூகரிடம் ஒருவர் சந்திரனில் தங்கம் இருக்கிறது என்றார்களே அது உண்மையா? என்று கேட்டாராம். அது ஒரு போதும் உண்மையாக இருக்காது என்றும்; அப்படி இருக்கும் பட்சத்தில் ஆங்கியேலயர்கள் உடனடியாகவே சந்திர னையும் தங்களுடைய காலனியாக்கிக் கொண்டிருப்பார்கள் என்றும் ஜனாதிபதியின் மறுமொழி அமைந்தது. பணம்தான் ஆங்கிலயர் களின் கடவுள் என்பதை நாம் ஞாபகத்தில் வைத்துக்கொண்டால், ஏற்படும் எந்தொரு பிரச்சினைக்கும் தீர்வு காணக்கூடிய திறமை எமக்குக்கிடைக்கும். மேற்கூறப்பட்ட கூற்றினை நாம் ஏற்றுக் கொள்வதாக இருந்தால், ஆங்கிலேயர்கள் வர்த்தகத்திற்காகவே இந்தியாவிற்குள் நுழைந்துள்ளார்கள் என்பதை ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டும். அவர்கள் அதே நோக்கத்திலே இங்கு நிலைகொண்டுள் ளார்கள்" (முன் விபரங்கள் இல்லை 110 : 23).

இவ்வாறு காந்தி ஆங்கிலப் பேரரசுவாதத்தினதும், காலனியவாதத்தினதும் சாரத்தை விபரித்து, உற்பத்தியின் வளர்ச்சிக்காக அதனால் அறிமுகப் படுத்தப்பட்ட பெரும்அளவிலான கைத்தொழில் மயமாக்கலின் தருக்கத்தை முற்றாக நிராகரித்தார். பெரும்அளவிலான கைத்தொழில் மயப்படுத்தல் காரணமாக கிராமத்திற்கும் – நகரத்திற்கும் இடையிலான இடைவெளியை அதிகரிப்பதாகவும், கிராமத்தில் தொழில்வாய்ப்பு இன்மை, வறுமை முதலியன இதனால் மாறுவதில்லை என்றும் வாதிடும் காந்தி மேலும் கூறுகையில்:

"பெரும் அளவிலான கைத்தொழில் மயமாக்கல் என்பது கட்டாயமாகவே கிராமவாசிகளை நேராகவோ அல்லது மறைமுக மாகவோ சுரண்டலுக்கு உட்படுத்தப்படுவதாக அமையும். அதே நேரம், வர்த்தகத்தினதும் – வர்த்தகப் போட்டிகள் சார்ந்த பிரச்சினை களைக் கிராமவாசிகளிடம் கொண்டு செல்கிறதாகவும் உள்ளது. எனவே, எமது கவனம் பிரதானமாகப் பயன்பாட்டுக்கு மட்டுமே உற்பத்தி செய்யப்படுகின்ற தன்னிறைவுக் கிராமத்தைக் கட்டிய

மைப்பது என்பதை மையப்படுத்தியதாக இருக்கவேண்டும்." (முன் விபரங்கள் இல்லை 63:241).

எனவே கிராமத்திற்கும் நகரத்திற்கும் இடையில் நிலவுகின்ற மனித நேயமற்ற சுரண்டலின் தொடர்பினைத் துண்டிக்க, கிராமத்தை மையமாகக் கொண்டு 'காதி' எனப்படும் பொருளாதார முறைமையைக் கட்டியமைக்க வேண்டும் என்று காந்தி கூறினார். இந்திய கிராமங்களின் வயல்களில், வீட்டு வேலைகளில் ஈடுபட்டுள்ள மில்லியன் கணக்கான கிராமவாசிகளின் பக்கத்தில் இருந்து பார்க்கும்போது, இந்த காதி எனப்படும் முறைமையானது சிறந்ததொன்றாகும். பத்து வயதிற்கு மேற்பட்ட, நல்ல உடல் ஆரோக்கியத்தைக் கொண்ட ஆண்கள் அல்லது பெண்கள் நல்லதொரு வேலைவாய்ப்புக் கிடைக்கும் வரை அல்லது சிறந்ததொரு சம்பளத்தைப் பெறும்வரை, இந்தக் காதி முறையானது நல்லதொன்றாகும். இன்னொரு வகையிற் கூறுவதாக இருந்தால், இந்தியாவில் உள்ள எண்ணிலடங்கா கிராமங்களை, நகரத்தால் இடம் பெயரவைக்கும் வரையில் இது நல்லதொரு முறைமையாகும் (63:77). ஆயினும் காந்தியினால் பொதுமக்களிடம் கொண்டுவரப்பட்ட இக்கருத்துக்கள், ஏனைய அரசியல் யதார்த்தங்களுடன் மிகவும் கடுமையாக முரண்படத் தொடங்கின. அவர் மேலும் கூறுகையில்:

> "கைத்தொழில்மயமாக்கல் கட்டாயமாகத் தேவை என்று நேரு கூறுவதன் அர்த்தம் தொழிற்சாலைகள் அதிகளவில் சமூகத்திற்கு உரியதாகும்போது முதலாளித்துவத்தின் தீய விளைவுகளில் இருந்து தப்பிப் பிழைக்கமுடியும் என்ற காரணம் ஆகும். எனது பார்வை என்னவெனில் தீமை என்பது கைத்தொழில்மயமாக்கத்திற்குள் இயல்பாகவே உள்ளடக்கப்படுகின்றது என்பதேயாகும். சமூகத் திற்கு உரியதாக்கும் செயற்பாட்டினை எவ்வளவு தூரம் மேற் கொண்டாலும்கூட, இந்தத் தீமையை ஒழிக்க முடியாது என்பது எனது கருத்தாகும்" (முன் விபரங்கள் இல்லை 73:29).

காந்தியின் கருத்தியலானது பொருளாதாரப் புலத்தில் முரண்பட்டு, நடைமுறையில் இருந்து இல்லாமற்போனாலும், கருத்தியல் ரீதியாகவும், கலாசாரபுலத்திலும் இருப்பையும் உத்வேகத்தையும் நிலைநிறுத்திக் கொண்டது. கிராமத்திற்குச் செல்லல், கிராமத்தின் அடையாளத்தையும் வேர்களையும் அறிந்து கொள்ளல், கிராமத்தின் விழுமியங்களைச் செழிப்படைய வைத்தல், கிராமத்தைக் குருவாகக்கொண்டு படிப்பினை பெறுதல், கிராமத்தின் கலையையும், இலக்கியத் தையும் நகரத்திற்குக் கொண்டு வருதல்போன்ற சிந்தனை இயக்கங்கள் இதற்குப்

பின்பே செயற்படத் தொடங்கின. கிராமிய மற்றும் நாட்டார் என்ற சொற்களுக்குப் புதிய அர்த்தங்கள் இதற்குப் பின்பே கிடைத்தன. சங்கீத் நாடக அக்கடமி, கிராமத்தில் நடைமுறையில் உள்ள கிராமிய அல்லது நாட்டார் நாடகத்தைப் படித்ததும், அரங்க தொழில்நுட்பத்தைப் பயன்படுத்தி நாடகப் பாரம்பரியங்களைக் கட்டியமைக்கமுற்பட்டமையும் இதற்குப் பின்பே நடை பெற்றன. எவ்வாறாயினும் இந்தச் 'தேஸிய' ('உள்ளூர்') என்ற சொல்லை மையமாகக்கொண்டு கட்டியமைக்கப்பட்டுள்ள கருத்தாக்கங்களின் தொகுதிகள் தொடர்பாகப் பரந்தளவிலான விசாரணைகளில் ஈடுபடும் யுனெஸ்கோ ஆய் வொன்று அதுபற்றிக் கீழ் வருமாறு கூறுகிறது:

> "'தேசிய' அல்லது 'தேசஜ' என்ற சொற்களாற் கருதப்படுவது யாதெனில் ஒன்றுக்கொன்று முரணான சமூகங்கள் தங்களுடைய அந்தந்த தனிப்பண்புகளை அவ்வாறே பேணிப்பாதுகாத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்பதையும், தங்களுக்கேயுரிய சிந்தனைகளாலும், செயற்பாடுகளாலும் தங்களுக்குத் தேவையான ஆற்றலைப் பெறவேண்டும் என்பதையும் மேற்கூறப்பட்ட விழுமியங்களுக்கு இணங்கியதாகத் தங்களுடைய இலக்குகளை அடையவேண்டும் என்பதும் ஆகும். அதற்குத் தேவையான வளங்களைத் தாங்களே தேடிக்கொள்ளவேண்டும். ஆயினும் இந்தச் செயற்பாடானது மிகவும் கூட்டாக இணைத்துக் கொண்டதாக இருக்கவேண்டியது அவசியம். உலகளவிற் பரிமாணம் அடைந்ததாக இருக்கவேண்டும். சரிநிகராக இருக்கவேண்டும்" (யுனெஸ்கோ 1981: முன்னுரை).

இதன்படி பார்க்கும்போது தேசிய எனப்படும் கருத்தாக்கம் நிகழ்காலத்து யதார்த்தத்தில் தனிஇடத்தைப் பெறுவதாகவில்லை. எதிரிவீர சரச்சந்திரா வினால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட நாட்டியதருமி வடிவத்திலான நாடகம மாதிரியே இதற்கான சிறந்ததொரு உதாரணம் ஆகும். பரதமுனிக்கும், அரிஸ்ரோடலுக்கும் அப்பாற்செல்ல அதனால் முடியவில்லை. 'சஹவேதனய', 'பாவ நிரேசனய', 'இரச நிஷ்பத்தி' போன்ற சமஸ்கிருத சொற்களைச் சுற்றிய பயணமாக அது இருந்ததே தவிர, அதற்கு அப்பாற் செல்ல முடியவில்லை.

'தேஸிய' ('உள்ளூர்') மற்றும் 'ஜாதிக' ('தேசிய') என்பவற்றிற் கிடையிலான குழப்ப நிலை

இந்த வகையில் தன்னுடைய பெரும் அயலவரான இந்தியாவின் சமூக, கலாசார உடலில் ஏற்பட்ட இரசாயன மாற்றங்கள், இலங்கையின் சமூக, கலாசார உடல்மீதும் கடுமையான பாதிப்புகளை ஏற்படுத்தின என்பது என்னுடைய

நம்பிக்கையாகும். இங்வகையில் இந்த இந்திய உற்பத்தியான எதிரிவீர சரச்சந்திரவும், மேற்கத்தைய பேரரசு மற்றும் காலனிய எதிர்ப்புக் கருத்தாக் கத்தாற் செல்வாக்குப் பெற்றவராக இருந்தார். இந்தத் தொடர்பாடல்களை மேலும் இலகுவாக்க சரச்சந்திராவின் இந்தியப் பயணங்கள் காரணமாகின. சரச்சந்திரா வின் ஒரு மாணவரான திஸ்ஸ காரியவசம் இவ்விடயத்தைக் கீழ்வருமாறு மதிப்பிடுகிறார்.

> "எமது நாகரிகத்துடன் மிகவும் நெருங்கியதாக உள்ள பாரத நாகரிகத்தில் இருந்து தோன்றிய சமஸ்கிருத, காண்பிய காவியங்களின் செல்வாக்கைப் பெறுவதன் வழியாக மட்டும் எம்மால் ஓர் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தைக் கட்டியமைக்க முடியாது. அவ்வாறானதொரு நாடகப் பாரம்பரியம் கட்டியமைக்கப்படுவதாக இருந்தால், சமஸ்கிருத நாடகத்தில் இருந்து மட்டுமல்ல, எமது தேசிய மரபுரிமைச் சொத்தாக இன்னும் மிஞ்சியுள்ள சொக்கரி, கோலம் போன்ற நாட்டார் நாடகவகைகளில் இருந்தும் செல்வாக்குப் பெறுவது மிகவும் அத்தியாவசியமானதாகும்" (காரியவாசம் 1967 : 44).

1956ஆம் ஆண்டில் நிகழ்ந்த அரசியல் அதிகார மாற்றத்துடன், சமூக, கலாசார விழுமியத் தொகுதியிலும் மாற்றங்கள் வெளிப்படத் தொடங்கின. கலாசார அமைச்சு ஒன்றினைத் தொடங்கி, கலாசாரச் செயற்பாடுகளை ஒழுங்கமைத்தல் என்பது ஓர் அரசுக் கொள்கையாகியது. உள்ளூர் மற்றும் சுதேசிய என்ற சொற்களுக்குக் கூடிய வரவேற்பும் கிடைக்கத் தொடங்கின. எவ்வாறாயினும், இலங்கை சார்ந்ததாக என்ற கருத்தினைத் தருவதாக உருவாக்கப்பட்ட தேஸிய (உள்ளூர்) என்ற சொல்லின் உள்ளடக்கம் அந்தச் சொல்லுடன் முரண்படுவதாக இருந்தது. நாடகக் கலைக்குள் இந்த முரண் பாட்டினை அவதானித்த சரச்சந்திர அதுபற்றி ஒரு குற்ற உணர்வைக் கீழ் வருமாறு முன்வைக்கிறார்.

> "சிங்கள நாடகம் திராவிடத் தெருக்கூத்தில் இருந்து பிறந்த தொன்றாக இருந்தாலும், சிங்களக் கிராமத்துச் சூழலுக்கள் ஒரு நூற்றாண்டு காலம் அல்லது அதற்கும் மேலாகப் பயன்பாட்டில் இருந்த காரணத்தால் உள்ளூர் வடிவத்தைக் கொண்டு வளர்ச்சி யடைந்துள்ளது என்பதைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. தொடக் கத்தில் திராவிட இசைலயத்துடன் நாடகம் – பாட்டுக்கள் அமைந் திருந்தாலும், தற்போது அவை ஒரு சிங்களப் பாணியுடனே பாடப் படுகின்றன. எவ்வாறாயினும் சிங்களக் கலாசாரத்தின் ஏனைய பல

அம்சங்கள் போலவே இந்த நாடகக் கலையும் பாரதத் தாயிடமிருந்து கிடைத்த பரிசாகும் என்று கருதுவது சுய தேசிய அபிமானத்திற்குத் தடையாகாது என்று கருதுகின்றேன்" (சரச்சந்திர 1958 : 13).

சரச்சந்திரவினாற் கூறப்படும் இந்த, சுய தேசிய அபிமானம் என்பது என்ன? அது காலனித்துவத்தாலும், பின் காலனித்துவத்தாலும் தோன்றுவிக்கப்பட்டதாக உள்ள புதிய பாரம்பரியங்களைக் கட்டியமைத்தல் எனப்படும் நடைமுறையில் ஈடுபடுவதன் விளைவாகும் என்று நான் கருதுகின்றேன். காந்தியினுடைய 'சுயதேசம்' மற்றும் 'சுய இராச்சியம்' என்ற இரு கருத்தாக்கங்களும், இந்திய யதார்த்தத்துடன் முரண்பட்டது போலவே, உள்ளூர் என்ற கருத்தைக்கொண்ட தேஸிய என்ற சொல்லும் இலங்கை நாடகப் பாரம்பரியத்துடன் முரண்படுவதாக அமைந்தது. சரச்சந்திர முதலானோர்கள் தேஸிய என்ற சொல்லை இந்திய தேசிய இயக்கத்தின் 'சுயதேசிய' என்ற சொல்லுக்கு ஒத்ததாகவே பயன்படுத்தினார்கள். ஆயினும், இந்தத் தேஸிய என்ற அடைமொழிக்குப் பதிலாக, 'ஜாதிக' என்ற அடைமொழியைப் பயன்படுத்திக் கொண்டிருந்தால் 'சிங்ஹலகம' (சிங்களத் துவம்) என்ற நீதிபதியின்முன் ஆஜராகிப் பதில் வழங்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் சரச்சந்திரவிற்கு ஏற்படாது. இது உண்மையாகவே சரச்சந்திரவிற்கு உட்பட்ட தான பல சிங்கள அறிஞர்களின் பிதற்றலான பொருள் விளக்கங்களேயொழிய உள்ளதை உள்ளபடி காட்டுவதாக இல்லை.

காந்தியால் முன்வைக்கப்பட்ட இந்தத் 'ஸ்வதேஸிய' (சுயதேசிய) என்ற 'பதம்' பேரரசுவாதிகளிடம் இருந்து சுதந்திரம் பெற்ற பின்பு இந்தியாவினாற் பயன்படுத்தப்படவில்லை. எனவே, இச்சொல் முரண்பாடான கருத்தைத் தருவ தாக மாறி மதிப்பீடு குறைந்து கலாவதியாகியது. இச்சொல்லுக்குப் பதிலாக 'பாரதிய' போன்ற சொற்களை அது பயன்படுத்திக்கொண்டது. இந்திய தேச எல்லைக்குள் வாழும் பல்லின மக்களை உள்ளடக்கியதாக இந்தச் சொற்கள் அமைந்திருந்தன. அது 'national' எனப்படும் நவீன ஆங்கிலச் சொல்லுடன் ஒத்ததாக இருந்தது. சுதந்திரத்திற்குப் பின்பு, முழு இந்திய நாட்டிற்குமே பொருந்தும்படி ஒரு நாடகப் பயிற்சி நிறுவனமொன்றினை நிறுவியதுடன் அதனைத் 'தேசிய நாடகப் பள்ளி' என்ற கருத்தை உள்ளடக்கி அதற்குப் பெயரிடப் பட்டது. அது தவிர ஆற்றுகைக் கலை தொடர்பான தேசிய நிலையம் அதாவது 'பாரத் பவன்' என்ற நிறுவனமும் உள்ளது. தற்போது மாநில மட்டத்திலும் பல நாடகப் பள்ளிகள் உள்ளன. நாடகக் கலை சார்ந்ததாகச் செயற்படும் இந்த எல்லாப் பள்ளிகளும் 'தேஸிய' என்ற சட்டகத்திற்கு அமைவானவை அல்ல: அவை

தேசிய சட்டத்தின்படியே தங்களுடைய பாடங்களையும் செயற்பாடுகளையும் தயாரித்துள்ளன. ஆயினும் எதிரிவீர சரச்சந்திர முதலானோர் 'national' என்ற சொல்லின் கருத்தை தருவதாக உள்ள 'ஜாதிக' என்ற சொல்லைக்கூட அப்போது பயன்படுத்திக் கொள்ளவில்லை. ஆயினும் தற்போது இந்தச் சொல் ஒரு வகையில் ஏற்றுக் கொள்ளப்படக்கூடிய அர்த்தத்திற் பயன்படுத்தப்படுகின்றமையைக் காணலாம். இச்சொல்லானது முழுநாட்டிலுமே வசிக்கின்ற பலவகையான இனங் களைப் பிரதிநிதித்துவப்படுவதாகவும் உள்ளது என்பது தெளிவு. அதே போல் 'சமஸ்த லங்கா' ('அனைத்து இலங்கை') என்ற சொல்லும் இதே கருத்தையே உள்ளடக்கியுள்ளது. தேஸிய என்ற ஐயப்பாடான சொல் இன்னும் ஒரு நிச்சயமற்ற அர்த்தத்தைக் கொண்டதாகவே பயன்படுத்தப்படுகிறது என்பது குறிப்பிடத் தக்கது. நாட்டின் வருவாய் சார்ந்ததாகச் செயற்படும் அரசு நிறு வனத்தை 'தேஸிய ஆதாயம்' என்று குறிப்பிடும் அதேநேரம், உள்நாட்டின் விழாக்களையும் இன்னும் சில செயற்பாடுகளையும் மேற்கொள்ளும் நிறுவனத்தை 'ஸ்வதேஸ கடயுது' ('உள்ளூர் விவகாரங்கள்') என்று குறிப்பிடுகிறது. அதே நேரம் இலங்கை வானொலியின் ஒரு அலை வரிசையை 'ஸ்வதேஸிய சேவய' ('தேசிய சேவை') என்று குறிப்பிடுகிறது. எவ்வாறாயினும் இந்தச் சொற்கள் வேறொரு அர்த்தத்தைக் கொண்டு பிறந்தவை ஆகும். இவை ஒரு இனக்குழுவைச் சார்ந்த தான பிறப்பைக் கொண்டதாகவே உள்ளன என்பதே எனது கருத்தாகும். சந்தர்ப் பத்திற்குப் பொருத்தமற்ற முறையில் சிங்களத் தன்மையை மேலோங்கியதாகக் காட்ட விரும்பியபோதெல்லாம் 'ஜாதிக' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தாமல், 'தேஸிய' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தியதன் காரணத்தால் சரச்சந்திரவும், அவருடைய சீடர்களும் இந்தியாவிற்கூட ஒதுக்கித்தள்ளப்பட்ட காந்தியின் காலாவதியான கருத்தாக்கங்களை அரவணைத்துக்கொண்டார்கள் என்பதுடன், இனக்குழு சார்ந்த கருத்துக்களைக் கவனத்தில் எடுக்காமல் ஆரம்பத்தில் இருந்தே செயற்பட்டார்கள் எனக் குறிப்பிடலாம்.

சரந்சந்திராவும் அவருடைய சீடர்களும் மாத்திரமல்ல; அக்காலத்திற் செயற்பட்ட பல அறிஞர்களும்கூட 'தேஸிய' என்ற சொல்லுக்குப் பதிலாக 'ஜாதிக' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தாமல் இருந்தமைக்கு 'ஜாதிக' என்ற சொல்லில் அரசியல் அர்த்தங்களும் உள்ளடங்கும என்று கருதியமை ஒரு காரணமாக இருந்திருக்குமா? – குறிப்பாக இவ்வாறானதொரு சூழ்நிலையில் நேராகப் பயன்படும் எந்தொரு சொல்லிலும் அரசியல் அர்த்தமொன்றும் உள்ளடக்கப்படத் தான் செய்கிறது என்று சிந்திக்கக்கூடியளவுக்கு, இவர்களின் அறிவு வட்டங்கள் விரிவடைந்து இருக்கவில்லையா? 'ஜாதிக' என்ற சொல்லானது சமீப காலத்து

வரலாற்றில் தோன்றிய ஒரு குறிப்பிட்ட வரலாற்று உற்பத்தியொன்றுடன், அதாவது 'ஜாதிய' அதாவது இனத்துடன் முழுமையாகவே தொடர்புடையதாக உள்ளது. சுருக்கமாகக் கூறுவதாக இருந்தால் 'ஜாதிக' என்ற சொல்லே 'ஜாதிய' ('இனம்') என்ற சொல் தோன்றிய பின்பே தோன்றியதொன்றாகும். மேலும் இந்த 'ஜாதிக' என்ற சொல்லுடன் 'ஜாதிகவாதய' ('தேசியவாதம்'), 'ஜாதிக–ராஜ்ய' ('தேசிய அரசு'), 'ஜாதிக இதிஹாசய' ('தேசிய வரலாறு') 'தேஸஜ ப்ஹாவய' ('சுதேசியத்தன்மை') என்ற சொற்களுடனும், அதேபோலத் தாயகம், காலனியவாதம், பின்காலனியவாதம் ஆகிய பொருண்மைகளுடனும் நிச்சய மாகத் தொடர்புடையதாகவே உள்ளன. இந்தியாவில் நாடகப் பாரம்பரியத்திற் புதிதுபுனைதல் என்பது அதன் தேசிய இயக்கத்துடன் இயக்கவியல்ரீதியான தொடர்பும், சொல்லாடலும் உடையவொரு செயற்பாடாகவே அமைந்திருந்தது. ஆயினும் சரச்சந்திரவின் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம் அவ்வாறு அமைந்திருக்க வில்லை. அது ஒரு வகையில் வெளியில் இருந்து பிடுங்கி எடுத்துவந்து நட்டது போன்ற தன்மையையே கொண்டிருந்தது. ஏனெனிற் சரச்சந்திரவின் அறிவியல் சார்ந்த நடவடிக்கைகள் சமகாலத்து அரசியல் யதார்த்தத்தை நோக்கியதாக, நேராகத் திசைதிருப்பப்பட்டதாக அமைந்திருக்கவில்லை. அவருடைய அக் காலத்து அரசியற் பார்வைகூட ஒரு வகையான, திடமற்ற, நிலையற்ற தன்மை கொண்டதாகவே அமைந்திருந்தது. அது அவ்வாறு இல்லாதுவிடில், அவர் மனமே நாடகம் போன்ற உள்ளடக்கத்தைக்கொண்ட கதையொன்றினைத் தெரிவுசெய்து கொண்டவராக இருக்கமாட்டார். இந்தியா ஒரு தேசிய நாடகப் பள்ளியை நிறுவி, ஸ்ரனிஸ்லவஸ்கியையும், பேட்டோல் பிறெஜ்டையும் அழைத்துக்கொள்ளும்போது, சரச்சந்திர பரதமுனியையும், அரிஸ்ரோட்டலையும் துரத்திக்கொண்டு போனதற்கான காரணம் அது அல்லவா?. திக்குமுக்காடிய மேற்கத்தைய எதிர்ப்பாலும் ' தேஸிய' என்று கூறிக்கொள்ளும் கருத்தாக்கத்தாலும் இன்றுகூட சரச்சந்திரவினால் அவர்களை அழைக்கமுடியாது. சமூக, கலாசாரத்திற்கும் சமூகக் கட்டமைப்புக்கும் இடையில் நிலவும் அதிகாரத் தொடர்புகளை வெளிப்படுத்திக் காட்டும் கிறாம்சி தேசிய அரசு என்ற நிறுவனமானது பலாத்காரத்துடன் சேர்ந்த ஒரு ஆதிக்க சக்தியாகும் என்பதையும், அதிகாரத் திற்குப் போராடுவது என்பது ஆதிபத்தியத்துடன் கூடிய அறிவியல் சார்ந்ததும், ஒழுக்கவியல் சார்ந்ததும், ஒரு தலைமைத்துவத்தை வழங்குவதுமாகும் என்றும் கூறுகிறார். 1948இல் தோன்றிய இலங்கை எனப்படும் புதிய தேசிய அரசின் சேவைக்காக அர்ப்பணித்துக் கொண்டவரான எதிரிவீர சரச்சந்திர அதற்கு ஒரு அறிவியல் மற்றும் ஒழுக்கவியல் தலைமைத்துவத்தை வழங்க முன்வந்தார். இன்னொரு விதத்திற் கூறுவதாக இருந்தால், உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம்

என்பதைக் கட்டியமைக்க முன் வந்தார். பின்பு தேசிய அரசின் ஒரு அதிகார உறவாக மாறிய சரச்சந்திரா தன்னாற் புனையப்பட்ட புதிய பாரம்பரியத்தைப் பிரபல்யமாக்குவதற்கு அரசு இயந்திரத்துடனான தொடர்புகளைப் பயன்படுத்திப் பெருமளவிற் பாடசாலைகள் தோறும் பரவலடைய வைத்தார்" (விக்கிரமசிங்க 1992: 306). என்று மார்ட்டின் விக்கிரமசிங்க இந்த பண்பினைக் கடுமையானதொனியிற் குறிப்பிடுகிறார்.

உள்ளூர் பாரம்பரியம் என்று கூறப்படுவதைக் கேள்விக்குட்படுத்தல்

ஒரு பாரம்பரியத்தைப் புதியதுபுனைதலூடாகத் தோன்றிய உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தின் சொகுசான மரபுரிமையை நாம் இவ்வளவு இலகுவாக ஏற்றுக் கொள்ளத்தான் வேண்டுமா? உள்ளூர் என்று கூறிக்கொள்ளும் பாரம்பரியங்கள் தொகைக் கணக்கில் உருவாகிக் கொண்டிருந்த ஒரு காலக்கட்டத்தில், இவ்வளவு இலகுவாகத் தோன்றிய மனமே நாடகங்கள் முதலான உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தை, நாம் எந்தவித விமர்சனமும் இன்றி ஏற்றுக் கொள்ளத்தான் வேண்டுமா? பாரம்பரியம் தொடர்பாக ரி.எஸ். எலியட்டினால் முன்வைக்கப்பட்ட கருத்துக்களின் ஒரு பாதகமான பக்கத்தை எடுத்துக்காட்டிய நான், அதை விமர்சனத்திற்கு உட்படுத்தல் வேண்டும் என்று ஏற்கனவே கூறினேன். பாரம்பரியம் தொடர்பாக எலியட்டினால் முன்வைக்கப்பட்ட சாதகமான பகுதி யொன்று உண்டு. அதனை நாம் ஏற்றுக் கொள்ளவேண்டியதாக உள்ளது என்று தற்போது கூற விரும்புகின்றேன். ஒரு பாரம்பரியத்தைக் கைப்பற்றிக்கொள்வது என்பது கடும் பிரயத்தனத்திற்குப் பின்பே சாத்தியமாகும் என்பதே அந்தக் கூற்றாகும். ஆயினும், ஒரு பாரம்பரியத்தைக் கைப்பற்றிக்கொள்வதற்கு கடும் பிரயத்தனம் மட்டுமே போதுமானதில்லை. அது தொடர்பான ஒரு வரலாற்று ரீதியான விழிப்புணர்வும், அதாவது கடந்த காலத்தைப் பற்றிய ஒரு கடந்த காலத்து நினைவு மட்டுமல்ல, நிகழ்காலத்தைப் பற்றிய ஒரு விழிப்புணர்வையும் வளர்ச்சியடையச் செய்தல் அதற்கு மிக அவசியம். எமது புராதன பாரம்பரியத்தின் உள்ளடக்கத்தையும், உருவத்தையும் அழியாமற் பாதுகாத்தல் என்பதனை இந்த நிகழ்காலத்திலேயே செய்யவேண்டியதாக உள்ளது. நாம் எமது புராதன பாரம்பரியத்தை மதிக்கவேண்டும்; ஆயினும், பாரம்பரியத்தைப்பற்றி ஒரு பொய்யான பக்தியைக் வெளிக்காட்டி, அதிற் சிற்சில பகுதிகளை உணர்ச்சிமிக்க தாக்குவதன் வழியாகத் தான் பாரம்பரியத்தை மதிக்க வேண்டும் என்றல்ல. எமது

வருங்காலப் பாரம்பரியங்களை நிகழ்காலத்திற்கு உள்வாங்கிக் கொண்டுள்ளன என்று ஏற்றுக்கொள்ளலின் ஊடாகவே, பாரம்பரியத்தை மதிக்கமுடியும். எம்முன் உள்ள பிரச்சினையானது, உள்ளூர் என்று கூறிக்கொள்ளும் பாரம்பரியத்தை நோக்கிப்போவது சார்ந்த பிரச்சினையொன்றல்ல. இது அதனைவிட அப்பால் சென்றதொன்றாகும். உள்ளூர் பாரம்பரியத்தின் உடனடித் தேவைகளை அடையாளங்கண்டு நிரந்தரமாக மாறாமல் இருக்கும் உண்மையை தழுவிக் கொள்ளல் என்பதேயதுவாகும். மனமே நாடகத்துடன் தொடங்கியதாகக் கருதப்படும் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியம் என்பது புதிதாக உற்பத்தி செய்யப் பட்டது என்பது ஒரு உள்ளார்ந்த தேவையின் நெறிப்படுத்தலின் வழிவந்ததல்ல. கடந்த காலத்தை சுத்தப்படுத்தும் செயலுக்காக அழைக்கப்பட்ட கலாசார மற்றும் அரசியல் காரணிகளுடன் அனுசரித்துக் கொண்டதேயதுவாகும். எனவே மனமே நாடகத்தால் ஆரம்பிக்கப்பட்டதாகக் கூறப்படும் உள்ளூர் நாடகப் பாரம்பரியத்தை சார்ந்ததாகக் கீழ்வரும் இரு கேள்விகளை எழுப்ப வேண்டியுள்ளது.

மனமே நாடகத்தால் எமது வாழ்க்கை எந்த வகையில் மாற்றியமைக் கப்படுகிறது? மனமே நாடகத்தின் வழியாக எம்மால் முன்வைக்கப்படுவது எது?

உண்மையான ஒரு உள்ளூர் பாரம்பரியம் என்ற ஒன்று உண்டா? இந்த உண்மையான தன்மை, அதாவது யதார்த்த சுபாவமானது பிறப்பிலேயே அடையாளம் மற்றும் வேர்கள் என்ற இரு சொற்களைச் சூழ்ந்து கொண்டுள்ள பின்காலனிய அர்த்தங்களின் தொகுதியுடன் இணைந்ததாகவே உள்ளது. அதே போல இந்த அர்த்தங்களின் தொகுதியானது மேலைத்தேய – கீழைத்தேய என்ற வகையிலும் துருவமயமாகியுள்ளன. வெளிநாட்டு கலாசாரங்களின் ஆக்கிர மிப்பை எதிர்த்துக்கொண்டு, எமது உள்ளூர்ப் பாரம்பரியத்தைக் கட்டியமைப் பதற்கு முயற்சிக்கும் நாம் செய்வது என்னவென்றால் பாரம்பரியங்களின் வரலாற் றொன்றினை உற்பத்தி செய்தல் ஆகும். ஏனெனில் இதுவரை காலமும் இவ்வாறு கூறப்படும் பாரம்பரியங்களானது அடிப்படையில் மேற்கத்தையவர்களாலேயே வடிவமைக்கப்பட்டுள்ளது என்று அனுராதா கபூர் கூறுகிறார். தேசிய பாரம்பரியம் எனப்படும் சிந்தனைக்குள் சிக்கியுள்ள எமது நாட்டின் அறிஞர்களின் வரிசையை நோக்கிப் பார்த்துக் கொண்டே நான் அனுராதா கபூருடன் முழுமையாக உடன்படுகின்றேன். கீழைத்தேய நாடுகளிற் பயன்பாட்டில் உள்ள மொழிகளிலும், தத்துவங்களிலும் காணக்கூடியதாக உள்ள தொன்மம்சார் பிறப்பைக் கொண்ட பலவற்றினை மிகவும் விருப்பத்துடன் அரவணைத்துக்கொள்ளும் நாம்,

மேற்கத்தைய ஐரோப்பாவில் வசிக்கும் கீழைத்தேயவாதிகள்போலவே எமது வரலாற்றினைக் கீழைத்தேயமயமாக்கலுக்கு உட்படுத்த முயற்சிக்கின்றோம். நாம் அவ்வாறு செய்வதற்குக் காரணம் எமது நிகழ்காலத்து வரலாற்றின் அலைகளுக் குள் சிக்கி நாம் மூழ்கிப் போகக் கூடும் என்ற பயத்தால் அல்லவா?

உசாத்துணை

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර

1958. *මනමේ නාටකය.* කොළඹ: සීමාසහිත ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් සමාගම.

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර

එම, *නාට්‍ය ගවේෂණ.*

සරච්චන්ද්‍ර, එදිරිවීර

1992. *සිංහල ගැමි නාටකය.* මහරගම: ජාතික අධ්‍යාපන ආයතනය.
විමංසා - එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර උපහාර අංකය
1967. *විමංසා - එදිරිවීර සරච්චන්ද්‍ර උපහාර අංකය.* කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහෝදරයෝ.

රාජකරුණා, ආරිය

1968. *සම්ප්‍රදායය හා සිහින ලෝකය.* කොළඹ: රත්න පොත් ප්‍රකාශකයෝ.

කුලසූරිය, ආනන්ද

1976. සාහිත්‍ය උත්සව විශේෂ කලාපය. කොළඹ: ශ්‍රී ලංකා සංස්කෘතික මණ්ඩලය.

සිරිවර්ධන, රෙජී

විමංසා, 6 කලාපය.

වික්‍රමසිංහ, මාටින්

1992. කෘති එකතුව. 6/8 වෙළුම. දෙහිවල: සීමාසහිත තිසර ප්‍රකාශකයෝ.

1. Barucha Rustom

1990. Theatre & the world Essays on Performance and Politics of Culture. New Delhi: Manohar Publications.

2. Challergee Partha

1993. Nationalist Thought and Colonial World. London: Zed Books.

3. Eagleton, Terry

1983. Literary Theory: An Introduction. London: Basil Blackwell Ltd.

4. Gargi, Balwant

1991. Folk Theatre of India. New Delhi: Rupa & Co. Gupta, Chandra Bhan.

5. Gupta, Chandra Bhan.

1991. The Indian Theatre. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers (Pvt) Ltd.

6. Hobsbawm, Eric & Terence Ranger

1983. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

7. Keith, A. Berriedate

1992. The Sanskrit Drama. New Delhi: Motilal Banarshrdass Publishers (Pvt) Ltd.

8. Veeslo

1981. Domination or Sharing. Paris: Unesco Press, Paris.

1991. The Indian Theatre. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers (Pvt) Ltd.

முடிவுரை: அச்சமுற்ற இடங்களும், வன்முறை வெளிகளும்.

இ.வலன்ரைன் டானியல்
தமிழாக்கம்: க. திருநாவுக்கரசு

இலங்கைத் தீவை அழிவிற்குள்ளாக்கிய இனவாதப் பதற்றங்களின் சாத்தியப்பாட்டிற்கான சூழல்கள் (நிபந்தனைகள்) பற்றி அக்கறை எடுத்துக் கொண்ட அளவிற்கு, இந்தத் தொகுதியில் இருக்கும், கட்டுரைகளின் ஆசிரியர்கள் அவற்றிற்கான காரணங்கள் பற்றி அக்கறை கொள்ளவில்லை. இந்தக் கட்டுரைகளில் எடுத்துக்கொள்ளப்பட்ட அப்படிப்பட்ட ஒரு சூழல் (நிபந்தனை) வரலாறு, புராணிகம் மற்றும் புராணிக – வரலாறு பற்றிய பொருளாகும். இந்தக் கருத்தை ஒட்டியும், இந்த கட்டுரைகளுக்கு மரியாதை செய்யும் விதமாகவும் ஒரு புறத்திற் புராணிகத்தைப் பற்றியும் மறுபுறத்தில் வரலாற்றைப் பற்றியும் சொல்லக்கூடிய இன்றியமையாத பரந்த சொல்லாடல்கள் பற்றி நான் ஆராய விரும்புகிறேன். புராணிகத்தை (புனைவை) வரலாற்றிலிருந்து அடிப்படையில் வேறுபடுத்திக்காட்டுவது எனப் பின்வருவதை முன்மொழிய விரும்புகிறேன். புராணிகமானது **மக்களுக்கு இந்த உலகில் இருத்தலுக்கான** ஒரு வழியைத் தருகிறது. வரலாறு **இந்த உலகைப் பார்ப்பதற்கான** ஒரு வழியைத் தருகிறது. அடிப்படையிற் புராணிகமானது இருத்தலின் இயல்பைப்[1] பற்றிய கதையாடல் ஆகும். வரலாறானது அடிப்படையில் அறிவார்த்தமான தத்துவார்த்த உரையாடல் ஆகும். வரலாறாகட்டும் அல்லது புராணமாகட்டும் அது அறிவார்த்தத்தின் மற்றும் இருத்தலின் இயல்பைப்பற்றிய யதார்த்தங்களை வற்றிவிடச் செய்வதில்லை (முழுமையாக ஆராய்ந்து விடுவதில்லை). சொல்லப்போனால் அவை முறையே அவற்றின் யதார்த்தங்களின் ஒரு பகுதியாக இருக்கின்றது. அறிவார்த்தமான சொல்லாடல்களுக்கும், இருத்தலின் இயல்பைப் பற்றிய கதையாடல்களுக்கும் இடையே உள்ள வேற்றுமையே (ஒவ்வாமையே) குழு வன்முறைக்கான அமைப்பு ரீதியான நிபந்தனைகளுள் (சூழல்களுள்) ஒன்று என்ற ஆராய்ந்தறியப்பட்ட கருதுகோளை முன்வைப்பதே இந்தக் கட்டுரையின் முதன்மையானவாதமாகும். இது இத்தொகுதியிலுள்ள அனைத்துக் கட்டுரை களிலும் காட்டப்பட்டுள்ளது என்று நம்புகிறேன். இத்தகைய வேற்றுமை (ஒவ்வாமை), மக்களுடைய இருத்தலின் இயல்பைப் பற்றிய யதார்த்தத்திற்கு மாறாக உள்ள வரலாற்றின் இருப்பினால் மட்டும் உறுதி செய்யப்பட்டுவிடவில்லை. இந்த வரலாறானது, இருத்தலின் இயல்பைப் பற்றிய யதார்த்தத்துடன் நேருக்குநேர் சந்திக்கின்ற தருணங்கள் மற்றும் சூழல்களாலும் அந்த

யதார்த்தத்துடன் இணைத்துக்கொள்ளப்பட வேண்டிய தேவைகளாலும் இத்தகைய ஒவ்வாமை உறுதியாகிறது. வரலாறுபூர்வமான மற்றும் புராணிகபூர் வமான சொல்லாடல்களுக்கிடையேயான இயக்கபூர்வமான உறவை ஆராய்வதன் மூலம் – குறிப்பாக இலங்கையில் உள்ள ஆறு யாத்திரை(புண்ணிய) தலங்களின் பின்புலத்தில் வைத்து ஆராய்வதன் மூலம், இந்த இறுதிக் கட்டுரையில் அத்தகைய கருதுகோள் ஏற்றுக்கொள்ளத் தகுந்தது (தர்க்க பூர்வமானது) என ஆதாரங்களுடன் காட்ட முடியும் என நம்புகிறேன். முதலில் நாம் புராணிகம் மற்றும் வரலாறு பற்றி, அவை உருக்கொண்டுள்ள சொல்லாடல்கள் பற்றி நெருங்கிப் பார்ப்போம்.

வரலாறு/கோட்பாடு மற்றும் புராணிகம்

புராணிகத்தைப் பற்றிய எனது விளக்கத்தை நன்கு புரிந்துகொள்வதற்கு வாசகர்கள் தங்கள் புரிதல்களைச் சற்றுநேரம் ஒதுக்கி வைக்கவேண்டும். அதிலும் குறிப்பாக வரலாற்றை, உண்மை என்பதுடனும், புராணிகத்தைக் கற்பனை என்பதுடனும் இணைத்துப் பார்க்கிற சிந்தனையைத் தள்ளிவைக்க வேண்டும். பொதுவாக, நம்மாற் புராணிகம் என்று அழைக்கப்படுவதில் மட்டுமல்ல, நமது எல்லா அறிவுபூர்வமான செயற்பாடுகளிலுமே (அறிவுச் செயற்பாடுகளிலுமே) இந்த கற்பனை என்ற கூற்றுப் பொதிந்துள்ளது. இது வரையிற் புராணிகம் (myth) என்ற வார்த்தையைப் பெயர்ச் சொல்லாக அல்லாமல், கற்பனை (mythic) என்ற குணாம்சத்தை விளக்கும் வகையிற் பயன்படுத்தியது என்பது உள்நோக்கதுடன் செய்யப்பட்டது. கற்பனை (mythic) என்பதைப் புராணிகம் (myth) என்பதாகச் சுருக்கிவிடக்கூடாது என்பதற்காகச் செய்யப்பட்டது ஆகும் (இந்த இடத்தில் 'myth', 'mythic' என்ற இரண்டு வார்த்தைகளையும் பயன்படுத்தும் விதத்தை தமிழிற் சொல்வது சற்றுக் கடினமாக உள்ளது. 'myth', 'mythic' என்பதைப் பொய் என்றும் இங்கு அர்த்தப்படுத்தலாம் மொ+ர்).

கதைகளின் இன்றியமையாத (போதுமான அளவிற்கு இல்லை என்ற போதிலும்) விவரண அமைப்பால் (கதையாடல் முறையால்) புராணிகங்கள் என்று நாம் அடையாளப்படுத்தக் கூடிய கதைகள் உண்மையில் நமக்கு கிடைத்திருக்கக் கூடிய கற்பனையின் (mythic) மிகச் சிறப்பான உருவாக்கங்கள் அல்ல. அந்தச் சிறப்பு, சடங்குகளுக்குத்தான் போகிறது. அதுவும் நமது ஆழ்ந்த சிந்தனையின் ஆய்வுகளுக்கு, உடனே கிடைக்காத சடங்குகளுக்குப் போகிறது. ஆகவே, வாசகர்களைக் கற்பனை பூர்வமான (mythic) என்பதை வழக்கமான புராணிகம்

என்பதுடன் குழப்பிவிடக்கூடாது என்று எச்சரித்த பிறகு, இனி நான் புராணிகம் (myth) என்பதை மேலே விவரிக்கப்பட்ட கற்பனை பூர்வமான (mythic) என்ற அர்த்தத்திலேயே பயன்படுத்துவேன்.

புராணத்திற்கும் – வரலாற்றிற்கும் இடையே பொதுவாக நிறைய வேறுபாடுகள் உள்ளது.[2] அவற்றில் முக்கியமானது என்னவெனில் இரண்டுமே உண்மையின்பாற்பட்டது அல்ல. மாறாகச் செயற்கையாக கட்டமைக்கப் பட்டவையாகும். அடிப்படையில் அவற்றின் அக்கறை யதார்த்தத்தில் என்ன கண்டுபிடிக்க முடியும் என்பதல்ல. மாறாக யதார்த்தத்தை எப்படி ஏற்றுக் கொள்வது என்பதுதான் அவற்றின் அக்கறை. இந்த வகையில் ஆர்.ஏ.எல்.எச். குணவர்தனா போன்ற இலங்கையின் இன்றைய வரலாற்று ஆசிரியரின் அற்புதமான எழுத்துக்கள் (அநேகமாக மிகச் சிறந்த முறையில் வெளிப் படுத்தப்பட்ட கருத்துக்கள்) அல்லது மார்க் விற்ரேக்கர் அவர்களின் 'ஏழு வரலாறுகள்' புத்தகத்தின் ஆசிரியர்கள் அல்லது மகாவம்சத்தின் மகாநாமர் அல்லது இலங்கை அரசின் 193 வது அதிபராகத் தன்னை அழைத்துக் கொண்ட ஜே.ஆர்.ஜெயவர்தனாவின் கூற்று என இவை எதுவும் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று வேறுபட்டதல்ல.

ஆனால், சில முக்கியமான வேறுபாடுகள் உள்ளன. வரலாற்றைப் பற்றிக் கூறப்படும் (எழுப்பப்படும்) உறுதியான கருத்துக்கள் (துணிபுரைகள்) கடந்த காலத்தைப் பற்றியவை என்ற போதிலும், அவை எதிர்காலத்துடன் தொடர்பு கொண்டதாகும். இயற்கை விஞ்ஞானங்களில் மிக வெளிப்படையாக இருக்கும் இந்தக் கருத்துக்களின் கட்டமைப்பானது, வரலாறு உட்பட சமூக அறிவியல் களிலும் (விஞ்ஞானங்களிலும்) மறைமுகமாக உள்ளன. இந்தக் கருத்துக்கள், விருப்பார்வங்கள் மற்றும் உண்மைக்கு மாறான நிபந்தனைகள் என்ற வடிவங்களை எடுக்கின்றன. அதாவது குறிப்பிட்ட சூழல்கள் (நிபந்தனைகள்) யதார்த்தமானால் (சாத்தியமாக்கப்பட்டால்) நிலைமை என்னவாகும் என்பதான ஒன்று. வரலாறும் எல்லாத் தத்துவார்த்த (கோட்பாட்டளவிலான) சொல்லாடல் களையும் போலவே கொள்கையளவில் உண்மையை நிறுவுவதாகும். ஆனால், இதற்கு மாறாகப் புராணிகங்களைப்பற்றிய கருத்துக்களானது (துணிபுரை களானது), கடந்தகால யதார்த்தம் இன்றைய யதார்த்தமாகும் என்று கூறுகிறது. அதாவது இன்று என்னவோ, அதுதான் முன்பு நடந்தது. அப்போது என்ன நடந்ததோ, அதுதான் இப்போது நடந்து கொண்டிருக்கிறது என்கிறது. இப்படிக் காலம் ஒன்றாகக் குவிவதானது. கடந்தகாலம், நிகழ்காலமாக மாறுவது

புராணிகத்தின் குணாம்சம் ஆகும். புராணிக உலகத்திற் பழைய நிகழ்வுகளைச் சாத்தியமாக்கிய இதே சூழல்கள்தான் (நிபந்தனைகள்தான்) இன்னும் வழக்கத்திலிருக்கிறது.

வரலாறைப் புராணிகத்திலிருந்து வேறுபடுத்தும் இரண்டாவது கூறு (விஷயம்), வரலாறு என்பது ஒன்றைப் பற்றியது (aboutness) புராணம் என்பது பங்கு பெறுவது (Participatoriness) என்பதானதாகும். வரலாறு உட்பட எல்லாத் தத்துவார்த்தச் சொல்லாடல்களிலும் ஒன்றைப் பற்றியதானது என்பது அடிப்படையானது ஆகும். கோட்பாடு (theory) அதன் கிரேக்க வேர்ச் சொல்லின் படி 'thea' (பார்ப்பது) என்பதன்படி இந்த உலகைப் பார்ப்பதற்கான வழியை அளிக்கிறது. புராணிகத்தில், இந்த உலகத்தில் **இருப்பதற்கான** வழியைப் பெறுகிறோம். இதிற் பங்குபெறுவது என்பது அடிப்படை. புராணிகம் ஒரு ஆவணம் என்ற மலினோவ்ஸ்கியின் கருத்து, புராணிகத்தின் இந்த சாராம்சமான கருத்தைக் கவனத்திற் கொள்ளத்தவறிவிட்டது (மலினோவ்ஸ்கி1948). இங்கு புராணிகம் ஒரு சாசனமாக என்று எழுவது சரியாக இருக்கும் என்று கருதுகிறேன். இந்த உலகைப் பார்ப்பதற்கான ஒரு வழிமுறையை அது அளிக்கிறது. என்ற அளவிற்கு இங்கு உருவாக்கப்பட்டுள்ள அர்த்தத்திற் சாசன புராணிகமானது (ஆவண புராணிகமானது), புராணிகம் என்பதைவிட, வரலாறு என்பதே சரி. திரும்பச் சொல்வதானால் வரலாறு (சாசன புராணிகத்தையும் சேர்த்து) கோட்பாட்டு ரீதியானது; ஆகவே பெருமளவிற்கு அது அறிவார்த்த மானது. ஆனால், புராணிகமோ சாராம்சத்தில் இருத்தலின் இயல்பைப் பற்றியது.

மூன்றாவதாக ஒரு வேறுபாடு உள்ளது. இதை அடைப்புக் குறிக்குள் சொல்லப்படும் பீடிகையாகவே கூறமுடியும். வரலாறு என்பது முக்கியமாகக் கோட்பாட்டு ரீதியான சொல்லாடல். அதாவது சிக்கலற்றது (எளிமையானது)–கால அட்டவணையும், காரணகாரிய தர்க்கமும் ஆகுமென்பதுடன் மேலும், இந்த வகையான வரலாறு அதன் 19ஆம் நூற்றாண்டின் முழு வளர்ச்சியில் – அதை ஹெகலிய, ரான்கிய, மைக்ல்டிய அல்லது மார்க்சீய என்று அழையுங்கள் (ஃபூக்கோ எவ்வளவு வேறுபட்டவர் என்பதை நினைத்துப் பாருங்கள்) – அது ஐரோப்பிய கலாசாரம் மற்றும் நாகரிகத்தில் உருவானது. அது தெற்கு ஆசியாவிற்கானது அல்ல. அதிலும் இந்தத் தெற்கு ஆசியாவிற்கானது அல்ல. நான் வேறொரு இடத்தில் வாதித்திருப்பதைப்போல, இந்து – இந்தியா நிகழ்வு – மற்றும் – கால அட்டவணை – சார்ந்த வரலாற்றாய்வாளரை அது நிகழ்வுகளை (நிகழ்ச்சிகளை, பதிவு செய்கின்ற) விதத்தால் ஆச்சரியப்படுத்துகிறது

(டானியல்1989 : 22 – 49) . சில வரலாற்றாளர்கள் இந்தியாவின் வரலாற்றுப் பதிவுகள் பற்றிச் சோர்வுக்குள்ளாகி இருக்கிறார்கள். இவர்களது வரலாற்றுப் புரிதல் என்பது 19ஆம் நூற்றாண்டினுடையது ஆகும். அநேகமாக பேணார்ட் கோன் கூறுவதைப் போல – இந்தியாவில், வரலாறுகள் எழுதுவதற்குப் பதிலாக (எழுதாமல்) இந்தியாவின் ஒரு வரலாற்றை எழுதும் ஐரோப்பியர்களினுடைய முயற்சிகள்தான் உண்மையான பிரச்சனைகளாக இருந்திருக்கக்கூடும் (கோன் 1985). ஆனால், அன்று செல்வாக்குடன் இருந்த (இன்றும் உயிர்ப்புடன் இருக்கிற) புரிதலின்படி 'வரலாறு' என்பது எளிமையான ஒன்று. எளிமையான வரலாற்றைத் தவிர்த்த எதுவும் வரலாறல்ல. இந்திய வரலாற்றுப் பதிவுகளைப்பற்றிய ஐரோப்பிய வரலாற்றாளர்கள் மத்தியி லிருந்த மிகச் செல்வாக்கான கருத்து என்னவெனில், அது உண்மையும் – கற்பனையும் கலந்த ஒரு கலவை. மற்றும் முரண்பாடான கதைகளின் தொகுப்பு; அப்படி இருந்தபோதிலும், இந்த வகையிற் குறிப்பிடப்பட வேண்டிய தகுதியைக் கொண்டிருப்பது இத்தொகுதியில் உள்ள ஒரு கட்டுரையில் ஜோன் ரோஜர்ஸ் அவர்கள் காட்டியிருப்பதைப்போல் மகாவம்சத்தின் காரணமாக, இலங்கையின் கடந்த காலமானது, ஐரோப்பிய வரலாற்றாய்வாளர்களின் விருப்பத்திற்கேற்ப உற்சாகத்துடன், ஆற்றலுடன் தன்னை அளிக்கிறது. அது, இந்து இந்தியா அளிக்க முடிந்த எந்த வரலாற்றுப் பதிவுகளையும் விட உயர்வானது. இதன் காரணமாக 'இந்திய வரலாறு 'எழுதுவதைவிட 'இலங்கை யின் வரலாறு' எழுதுவது எளிதானது.

இதே வகையில் 'சிங்களவர்கள் வரலாறு' எழுதுவது என்பது 'தமிழர்களின் வரலாறு' எழுதுவதைவிட மிக எளிதானது. இதற்குக் காரணம், தமிழர்களுடைய கலாசார அடையாளம், இந்துத் தென்னிந்தியாவுடன் தொடர்பு கொண்டுள்ளது. பௌத்த இலங்கையுடன் அல்ல. தமிழர்களிடம் எளிமையான ஆவணம் எதுவுமில்லை. கௌதம புத்தரின் பிறப்பைப் போன்ற கேள்விக்குட்படுத்த முடியாத மாபெரும் நிகழ்வு எதுவும் தமிழர்களிடம் இல்லை. அவர்களின் வரலாறு (அந்தப் பதத்தை அனுமதித்தால், பன்முனைத் தன்மை கொண்டது (ஹெல்மன் இராஜநாயகம் காட்டியதைப்போல, விட்டேகர் நேரடியாகக் காட்டியிருப் பதைப் போல) மற்றும் பல அடுக்குகளைக்கொண்டது. சமீபத்திற்றான், அதுவும் அதிகமாக சமூக வரலாற்றிற்றான் ஐரோப்பிய வரலாற்று ஆய்வு; இந்தப் பல அடுக்குத் தன்மையை (பல்லடுக்குத் தன்மையை) தன்னுள் ஏற்றுக்கொண்டது. இந்தியா சம்பந்தமாகவும், இந்தப் பல்லடுக்குத் தன்மை ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதை ரொமிலா தாப்பரின் சமீபத்திய ஆய்வுக் கட்டுரையிலும், நிகோலஸ் டிக்ஸின் (தாப்பர் 1989: 209–231, டிக்ஸ் 1987) புத்தகத்திலும் காண்கிறோம். மேற்கிலும்,

தெற்காசியாவிலும் வரலாற்றாய்வின் பரந்த பாரம்பரியத்தில், எளிமையாக விபரிக்கப்படுவதே வழக்கத்தில் இருக்கிறது. ரொமிலா தாப்பர் காட்டியிருப்பதைப் போல, கடந்த காலத்தைப் பற்றிய பதிவுகளின் பல்லடுக்குத் தன்மை வரலாற்றாய்வில் குறைந்து வருவதன் காரணமாகவும் அதன் பலபடித்தான வடிவங்கள் ஒரு படித்தானதாக குறைக்கப்படுவதாலும் வகுப்புவாத வன்முறைக்கு அது தோற்றுவாயாக அமைகிறது.

புராணிகமானது இந்த உலகில் இருத்தலைப் பற்றிய பல்லடுக்குத் தன்மை கொண்டதாக இருக்குமெனில், அதற்கு 'ஒரே நோக்குக் கொண்ட' எளிமையான வரலாற்றுடன் ஏற்படும் ஒவ்வாமையானது, பல்லடுக்குக் கொண்ட வரலாற்றுடன் அதற்கு உண்டாகும் ஒவ்வாமையைவிட, மிக அதிகமாக இருக்கும். பல்லடுக்குக் கொண்ட வரலாறுகள் பன்முகத்தன்மைகொண்ட வாழ்க்கை அனுபவங்களுக்குள் எளிதாக உள்வாங்கப்பட்டுவிடும். எளிமையான வரலாறு தனது சுதந்திரத்தைத் துளியும் சிந்திக்காது, வேகமாக உறுதிப்படுத்துவதற்கான வாய்ப்புகள் அதிகம். இது இலங்கைத் தமிழர் மத்தியில், வன்முறை உருவாகியிருப்பதை மறுப்பதாகாது. மாறாக, தமிழர்களால் தமிழர் மத்தியில் உருவாகும் வன்முறைக்கான சூழல்கள் வேறு இடத்தில் தேடப்படவேண்டுமே தவிர, தமிழர்களின் கடந்த காலத்தைப் பற்றிய தமிழர்களின் பார்வையில் அல்ல என்று வாதிக்கப்படுகிறது. குறைந்தபட்சம் இதுவரையிலுமாவது அப்படி அல்ல. மேலும் இதையே குரூரமாகச் சொல்வதென்றால் வரலாற்றிற்காக எந்தத் தமிழரும் சாகவோ, கொல்லவோமாட்டார். ஆனால், சிங்களவர் அதற்காகச் சாகவும், கொல்லவும் துணிவர். காரணம் அவர்களுடைய வரலாறு, அதிலும் குறிப்பாக அவ்வரலாறு புராணிகத்தில் வாழ்ந்த அனுபவத்துடன் முரண்படுகிறபோது சிங்களவர் அப்படிச் செய்வர்.

புராணிகத்திற் பங்குபெறுவது என்பது மாறும் அளவினது. புராணிகத்தில் முழுமையாகப் பங்குபெறுபவர் என்பவர், அதன் சடங்கு நடவடிக்கையிலும் பங்குபெறுபவர் ஆவார். ஒரு சடங்கு என்பது வார்த்தைகளை உச்சாடனம் செய்யும் எளிமையான செயற்பாட்டிலிருந்து மிகச் சிக்கலான செயல்களின் தொகுப்பு என்பதுவரை, எப்படிவேண்டுமானாலும் இருக்கலாம். தான் இலங்கையின் 193ஆவது அரசுத் தலைவர் என ஜனாதிபதி ரீகனிடம் ஜனாதிபதி ஜே.ஆர். ஜெயவர்த்தனா கூறியதாகக் கெம்ப்பர் அவர்களாற் குறிப்பிடப்படுவதை எடுத்துக்கொள்வோம். 1977 தேர்தலுக்கும், அவருக்கு ஏற்பட்ட தொடர்ச்சியான ஏமாற்றங்களினால் 1988இல் ஓய்வு பெற்றதற்கும் இடையிற் செய்யப்பட்ட

அறிவிப்புகளின் (அதிகாரபூர்வ அறிவிப்புகளின்) பொதுத் திசைபோக்கை அதன் பின்புலத்தில் வைத்துப்பார்த்தால், அவரது இந்தக் கூற்றுக் 'கற்பனையானது' என்ற தகுதியையே பெறும் (புனைகதை என்ற தகுதியையே பெறும்). இந்தக் காலகட்டத்தில் ஜனாதிபதி ஜெயவர்த்தனாவிற்கு நெருக்கமாக இருந்த ஒருவர் 1987இல் எனக்களித்த பேட்டியில், ஜனாதிபதி, தான் இலங்கையின் 193ஆவது 'அரசர்' என்பதை மிக உறுதியாக நம்புகிறார்' என்று கூறினார். இந்த உறுதியிற் சலனமே ஏற்படவில்லை என்பதல்ல இதன் அர்த்தம். அவரது பதவிக்காலத்தின் இறுதியில் இது அதிகரித்தது (இச் சலனம் அதிகரித்தது). அழுத்தத்தின் காரணமாக அவர் செய்த முரணான அறிவிப்புகளில் (ஏறக்குறைய மனநோயால் பிறழ்ந்த ஒருவரின் அறிவிப்புகளைப்போன்ற அவரின் அறிவிப்புகளில்) இதைக் காணலாம். ஒரு சில நாட்கள் இடைவெளியிலேயே அவர் தன்னை அசோகனாக, அமைதியின் இளவரசனாகப் பிரகடனப்படுத்திக் கொள்வார். பிறகு அவர் விரும்பினால் (அப்படி ஒரு முடிவிற்கும் வரக்கூடும் என்பதை உணர்த்துவது), முடிவு செய்தால் தமிழர்களை ஒரு சில நிமிடங்களிலேயே ஒழித்துவிட முடியும் என்றும் கூறுவார். மற்றொரு சந்தர்ப்பத்தில், தன்னைப் புத்தருடைய அன்பின் திருவுருமாகக் கூறிக்கொண்டே, தேயிலைத் தோட்டத் தமிழர்கள் மத்தியில் உள்ள தனது ஆதரவாளர்களை, தோட்டங்களுக்குள் நுழைந்து பிரச்சனை உண்டாக்க முயல்பவர்களுக்கு எதிராகத் தங்களிடம் உள்ள எந்த ஆயுதத்தையும் பயன் படுத்தும்படி கேட்டுக்கொள்வார். இந்தியா என்முதல் அன்புக்குரியது (புத்தர் பிறந்த நாடு என்பதால்) மற்றும் 'இந்தியா என் முதல் எதிரி' என்று மாறி மாறிச் சொல்வது அழுத்தத்தின் காரணமான புனைவின் மற்றொரு வெளிப்பாடு. அதன் சிக்கலான பக்கத்தில், செரீனா தெனிகூன் அவர்கள் நமக்கு விவரிப்பதைப்போல, பல விரிவான வளர்ச்சியினுடைய சடங்குகள் ஓர் உத்தியோ அல்லது மக்களை ஏமாற்றுவதற்கான திட்டங்களோ அல்ல (தெனிக்கூன் 1988:294–310). குறைந்தபட்சம் அதில் தீவிரமாக ஈடுபட்டிருந்த சில அமைச்சர்களுக்குக்கூட அது வெறும் ஓர் உத்தியோ, மக்களை ஏமாற்றுவதற்கான திட்டங்களோ அல்ல. காமினி திசநாயக்க நிலம் மற்றும் நில வளர்ச்சிக்கான அமைச்சராகவும் மகாவலி வளர்ச்சிக்கான அமைச்சராகவும், இருந்தபோது, பேசிய பேச்சுக்களைக் கூர்ந்து கவனித்தால், அவர் தான் இலங்கையின் பொற்காலமான பராக்கிரமபாகுவின் காலத்தை மீண்டும் கொண்டு வருவதற்கான பணியில் ஈடுபட்டிருப்பதாக ஆழமாக நம்பினார் என்பதை அறியலாம். இந்தச் சடங்குகள் நமக்குக் கற்பனையானது (புனைவுத்தன்மை கொண்டது). ஈவான்ஸ் பிரிட்சார்ட் அவர்களின் சரியான, பொருத்தமான வார்த்தைகளிற் சொன்னாற் 'கருத்துக்கள்

செயலிற் சிறை வைக்கப்படுகின்றன' அல்லது பியர்ஸ் அவர்களின் நடைமுறை ரீதியான வார்த்தையிற் சொன்னால், 'மனம் பழக்கத்தின் காரணமாகக் குறுகலான தாகிறது' (ஈவான்ஸ் 1937:83, பியேர்ஸ் 1963:111).

1984இல் நான் தமிழர்களுக்கு எதிரான கலவரத்தில் ஈடுபட்ட இரண்டு இளம் சகோதரர்களைப் பேட்டி கண்டேன். நீர்மின் நிலைய அணை கட்டப் பட்டதன் காரணமாக, கொத்மலை நகரிலிருந்து இடம்பெயர்ந்த அவர்கள் வறண்ட பகுதியிற் குடிவைக்கப்பட்டனர். திசை திருப்பப்பட்ட மகாவலி ஆற்றின் நீரினாற் பயன்அடைய வேண்டியவர்கள். அவர்கள் இவ்வாற்றின் பாசனக் கால்வாயின் முடிவிற் குடிவைக்கப்பட்டனர். இதனால் மகாவலி ஆற்றின் சுவை மிகுந்தநீர் அவர்களுக்குக் கிடைக்காது போய்விட்டது. கடந்த வருடம் உறுதியளிக்கப்பட்ட பசுமைப்புரட்சியின் பலன், அவர்களுக்குக் கிடைக்கவில்லை. கடந்த காலத்தில் இலங்கையின் பாசன விவசாயத்தைத் தமிழ் சோழ மன்னர்கள் அழித்தனர். இப்போது பாசன விவசாயத் திட்டங்களைத் தமிழ்புலிகள் அழித்து வருகின்றனர் என்று அமைச்சரின் அதிகாரிகளால் அவர்களுக்குச் சாக்குச் சொல்லப்பட்டது. அணைகள், மதகுகள், வெள்ளத்தடுப்புச் சுவர்கள் ஆகிய வற்றிற்காக ஒதுக்கப்பட்டிருந்த நிதியானது, வட பகுதியில் நடக்கும் போரின் காரணமாக இலங்கை இராணுத்திற்குத் திருப்பிவிடப்பட வேண்டியுள்ளது என்று அவர்களுக்கு கூறப்பட்டது. இங்கே அழுத்தம் தரப்படுவது, தொடர்ச்சியான வரலாற்றிற்கு அல்ல. மாறாக, கடந்த காலம் நிகழ்காலமாவதற்கும், நிகழ்காலம் கடந்த காலமாவதற்கும் அழுத்தம் தரப்படுகிறது.

சடங்கைப்பற்றித் தெரிவிக்கும் புராணிகத்திற் பங்குபெறாமலேயே, ஒருவர் சடங்கிற் பங்குபெறலாம். அப்போது ஒரு சடங்கு வெறும் சடங்காகிறது. இத்தகைய பங்குபெறாமை என்பது பெரும்பாலும் அளவு சம்பந்தப்பட்டது. ஹீஸ்ட் அவர்களால் எழுதப்பட்ட 'சுதுவத்துர அரா' பகுதியில் வாழ்பவர்களைவிட, புரோ அவர்களால் ஆராயப்பட்ட குக்குலேவா பகுதியில் வாழ்பவர்கள் சடங்குகளிலிருந்து விலகியிருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. 'சுதுவத்துர அரா' 'ஓர் ஆதிக்கச் சூழலில்' சிக்கத் துவங்கியுள்ளது. இந்தச் சூழல் 'நிலையற்ற சமநிலை' அல்லது பல்லைக்கடித்துக்கொண்டு இருக்கும் இணக்கமாகவே இருந்தபோதிலும் இதில் அது சிக்கத்துவங்கியுள்ளது (இந்த உருவகங்கள் இலங்கையின் மோதல் மிகுந்த சூழலிற் பொருத்தமானவை). ஆயினும், ஒரு கதையாடல், அது இறக்குமதி செய்யப்பட்ட ஒன்றாக இருந்தாலும் கோட்பாடாகத் தொடங்கி, இந்த உலகைப் பார்ப்பதற்கான வழியை அளித்து, காலப்போக்கில் நடைமுறையில் உருக்கொள்ள

முடியும். 19ஆம் நூற்றாண்டின் ஐரோப்பாவின் அறிவியல்ரீதியான இனவாதம் (ரோஜர்ஸ் மற்றும் குணவர்தனாவால் நமக்காகக் காட்டப்பட்டிருப்பதைப் போல) 1983இல் சிங்கள 'ஆரியர்கள்', தமிழ் 'ஆரியர் அல்லாதாரைக்' கொன்றதன் வழியாகத் தன்னை எடுத்துக்காட்டாக ஆக்கிக்கொண்டுவிட்டது. அறிவார்த்த மான ஒரு கோட்பாடு இருத்தலின் இயல்பைப் பற்றிய யதார்த்தமாக மாறுவதற்கு இது ஒரு உதாரணமாகும். அடையாளம் என்பது ஆதியிலேயே தரப்பட்ட ஒன்று (அடிப்படையான ஒன்று) என்ற கருத்திற்கு எதிராக ஸ்பென்சர் வாதிடுவது சரியே – சொல்லப்போனால் அவை, ஸ்பென்சரின் வார்த்தைகளில் நுண்ணியமாக கட்டமைக்கப்பட்டவை; உறுதியாக்கப்பட்டவை. குறிப்பிட்ட வரலாற்றுச் சமூக சூழல்களில் உருவாக்கப்பட்டவை (ஸ்பென்சர்1990). இந்த அளவிற்கு அவை அறிவார்த்தமான யதார்த்தமாக இருக்கிறது. ஆனால் எண்ணம் (சிந்தனை) நிதானமாக யோசிக்கப்படாதபோது, கருத்துக்கள் வாதத்தின் சாத்தியப்பாட்டிற்கு மேல் போகிறபோது, எடுத்துரைப்பு வரலாறானது புனைவும் கூட, இருத்தலின் இயல்பாகி அவற்றின் புனைவு சாராம்சத்துடன் உடன்படுகிறது.

நான் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட ஆறு யாத்திரைத் தலங்களில் வரலாறும் புராணிகமும் (புனைவும்) உறவாடுவதைப் பார்க்கும் முன்னர் என்னுடைய களஆய்வின் தன்மையைப் பற்றி, சில வார்த்தைகள் சொல்லவேண்டும். இந்த கட்டுரையின் ஒரு பகுதி கள ஆய்வை அடிப்படையாகக் கொண்டது.

கள ஆய்வைப் பற்றி ஒரு குறிப்பு

1983 இன் இறுதியிலும் 1984 இன் தொடக்கத்திலும் வன்முறைப் புயல் நமக்குப் பின்பாக இருந்ததா அல்லது முன்பாக இருந்ததா என்பது அப்போது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. அரசு மற்றும் தனியார் இயந்திரங்கள் சித்தாந்த அதீத உற்பத்தியில் முழு வேகத்தில் ஈடுபட்டிருந்தபோது, நான் அனுராதபுரம், பொலனறுவை, சிகிரியா மற்றும் சிவனொளிபாதமலை உச்சி ஆகிய இடங்களுக்குச் சென்றேன். இந்த இடங்கள் அனைத்திற்கும் என் இளமைக் காலத்திற் பலமுறை சென்றிருக்கிறேன். இந்த இடங்கள் இன்னமும் எனக்கு ஒரு தெளிவற்ற வகையிற் புனிதமானவையே.

இந்தக் கட்டுரையில் நான் எழுதவுள்ள, ஆனால் 1983–1984 இல் நான் போகாத இரண்டு இடங்கள் அல்லது இட நிகழ்வுகள், கண்டி 'அசல பெரஹார' மற்றும் கதிர்காமம் என்ற இந்த இரண்டு இடங்களும் ஏற்கனவே சென்றதன் மூலம் எனக்கு அறிமுகமாகியிருந்தது.

1983–1984இல் இலங்கையில் நிலவிய அசாதாரணமான சூழலின் காரணமாக என்னுடைய கள ஆய்வு திட்டமிட்டபடி, முறையாக நீண்டகால அடிப்படையில் தகவல்களை மையமாகக் கொண்டதாகப் புள்ளிவிவர ஆய்வுகளுக்கு ஏற்றதாக அமையவில்லை. ஒரு வார்த்தையிற் சொன்னாற் பாரம்பரியமான மானுடவியல் ஆராய்ச்சியின் சிறப்பம்சமான ஆய்வுமுறை சரியாக அமையவில்லை. எனது முந்தைய மானுடவியற் கள ஆய்வுப் பயணங்களில், தகவல் அல்லது தகவல் தொகுப்பு (அதை விரும்புவர்களுக்கு) அதிகம் அலைச்சலில் ஈடுபடாத மானுடவியலாளரான எனக்குக் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட முறையிற் கிடைத்தது. 1983–84 இல் தொடர்ந்து இயங்கிய வண்ணம் (பயணம் செய்தபடி) இருந்தபோதிலும், இனமோதலைப் பற்றிய பெரும் அளவிலான தகவல்கள் என்னை மூழ்கடித்தன. ஒவ்வொரு யாத்திரைத் தலமாக விஜயம் செய்வது என்ற இலக்கிய வகையின் அடிப்படையில் எழுதப்பட்ட கட்டுரை, பல வழிகளில் என் கள ஆய்வின் ஒட்டு மொத்தக் காலகட்டத்தைப் பற்றிய உருவக ரீதியான ஒன்றே (உருவகமே). இந்தத் தீவினுடைய வரலாற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்த இடங்கள், யாத்திரைத் தலங்கள் ஆகியவற்றிற்கான எனது விஜயத்தின்போது, எனக்குத் தகவல் அளித்த பலர், சக யாத்திரிகர்கள், சுற்றுலாப் பயணிகள், சுற்றுலா வழிகாட்டிகள், விடுதி நடத்துபவர்கள், சுற்றுலாப் பேரூந்து சுற்றுலாக் கார் ஆகியவற்றின் ஓட்டுனர்கள், பெரும்பாலாலும் அந்நியர்கள் மானுடவியலாளனரான நான், ஒரு சக யாத்திரிகன், சுற்றுலாவாசி, சில சமயங்களிற் பார்வையாளன், ஒட்டுக்கேட்பவன் மற்றும் மற்றவர் விஷயங்களில் குறுக்கிடுபவன் (தலையிடுபவன்) எனப் பலவாறாக இருந்தேன்.

யாத்திரைத் தலங்களில் இருத்தலின் இயல்பு மற்றும் அறிவார்த்தம்

'ஊர்' என்ற தமிழ் வார்த்தையில் பொதிந்திருக்கும் அர்த்தத்தை வெளிக்கொண்டுவர, (டானியல் 1984) என்னுடைய தென்னிந்திய ஊர் பற்றிய ஆராய்ச்சியில் முயற்சித்தேன். ஊர் என்ற வார்த்தைக்கு இணையான மற்றொரு வார்த்தையான **கிராமம்**. ஆனால் ஊர் என்பது மக்கள் ஆழ்ந்த, தீவிரமாக இல்லாவிட்டாலும்கூட, பிடிப்புக்கொண்ட ஓர் இடம். ஒருவர் 'ஓர் இடத்தைச் சேர்ந்தவர்' என்பதை அதன் முழு அர்த்தத்தில் வெளிப்படுத்தும் பதமாகும். ஓர் ஊர் என்பது அதன் மையத்தின் வழியே வரையறை செய்யப்படுகிறது. மக்களையும் அவர்களது ஊரையும் ஒன்றாக வைத்திருக்கும் அந்த நேசமானது பகிர்ந்துகொள்ளப்படுகிற ஒருபொருள் (வஸ்து) என்றும் நான் வாதித்தேன். இந்த ஆய்வுக் கட்டுரையின் வார்த்தைகளில் மக்களையும் ஊரையும் ஒன்றாகப்

பிணைத்து வைத்திருப்பது இருத்தலுக்கான சக்திகள் என்றும் சேர்த்துக் கூறியிருக்கலாம். மாறாக, கிராமம் என்பது எல்லையாற் பிரிக்கப்பட்டு வரையறை செய்யப்படும் ஒரு வெளியாகும். இதன் முதன்மையான பணி வெளியாட்களான வருமானவரி அதிகாரி மற்றும் சட்டத்தின் முகவர்கள் ஆகியோரின் நலன்களுக்குப் பணிபுரிவதே. இந்த உலகின் ஒரு பகுதியைப் பார்ப்பதற்கான ஒரு வழியை வெளியாட்களுக்கு அளிக்கும் ஒரு அறிவார்த்தமான வழி இது. இந்த உலகில் இருப்பதற்கான ஒரு முழுமையான வழியை மக்கள் தேடிக் கண்டதையும் இருப்பிற்கான இடம் அல்ல கிராமம். நவீன தேச அரசுக்கும் முன்நவீன தெற்காசிய அரசுக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை வாசகர்களுடைய கவனத்திற்குக் கொண்டுவரக் கடமைப்பட்டுள்ளேன். ஒன்று மையத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. மற்றொன்று எல்லையைப் பொறுத்தது. இந்தக் கட்டுரையில் இடம் என்ற வார்த்தையை வெளி என்ற வார்த்தையுடன் பக்கம் பக்கமாக நான் வைக்கிறபோது, தமிழ் நாட்டில் ஊர் என்ற வார்த்தைக்கான அதே அர்த்தத்தில் தான் குறிக்கிறேன். அது வருமானவரி அதிகாரியாக இருந்தாலும் சரி, தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளராக அல்லது வரலாற்றாய்வாளராக இருந்தாலும் சரி, மாறாக வெளி என்பது அறிவார்ந்த பகுதி, இருப்பைப்பற்றி அல்லாத உணர்வு களைக் கொண்டது.

மத்தியகால அரசைத் தன்னகத்தே கொண்டிருந்த பொலநறுவை ஒரு உள்ளூர் அளவானது (ஓர் உள்ளூர் நிகழ்வு), அங்கு நீண்ட காலமாக இருப்பவர்களைத் தவிர்த்து மற்றவர்களுக்கு அப்படித்தான். நம்முடைய முன்மொழியப்பட்ட திட்டத்தில் அது அறிவார்த்தத்திற்குரிய இடத்தையே சமீபகாலம் வரை பிடித்திருந்தது (பெற்றிருந்தது). சிங்களவர் சிந்தனையிற் (மனதில்) பொலநறுவை கதை வரலாற்று ரீதியாக்கப்பட்டு, அறிவார்த்தமான செயலாக்கப்பட்டு, அறிவிற்கான பொருளாக்கப்பட்டு, ஆராய்ச்சிக்கு (விசாரணைக்கு) உட்படுவதாகவும் ஆக்கப்பட்டது. கடந்த காலத்தைப் பற்றிய கதைகளைச் சிங்கள மக்களுக்குத் தரும் அருங்காட்சியகமாக அது இருந்தது. 1983 இல் வன்முறையாக மாறிய சிங்களத் தேசியவாதம் எனும் 'கற்பனை செய்யப்பட்ட சமூகத்தை' (அன்டர்ஸன் 1983) உருவாக்கிய உணர்வுகள் மற்றும் அனுபவங்கள் தவிர்ந்த உணர்வுகளும், அனுபவங்களும் கொண்டு அமையப்பெற்ற ஒரு நகரமே பொலநறுவை என்பது அங்கு வாழும் மக்களின் எண்ணம். பொலநறுவை மக்கள் அதன் இருத்தல் இயல்பின் மையத்தில் வாழ்ந்து வந்தனர். இலங்கைக்கு உள்ளிருந்தும், வெளியிலிருந்தும் சுற்றுலாவாசிகளும், யாத்திரிகர்களும் அதைப் பார்க்க வருகின்றனர். மகாவலி ஆற்று நீரும்,

தேசியவாத கோஷங்களும், புதிய குடியேற்றங்களும் பொலநறுவையிற்கு வந்த பின்னர், அதன் இருத்தல் இயல்பின் யதார்த்தத்தில் ஒரு சலசலப்பு உண்டானது. 1974 இல் நான் சந்தித்துப் பேட்டிகண்ட ஓய்வு விடுதியின் காப்பாளரை, பத்து வருடங்கள் கழித்து மீண்டும் சந்தித்தபோது, அவருள் ஏற்பட்டிருந்த மாற்றத்தை வெளிப்படுத்தினார். தன்னுடைய வாழ்க்கை, பிரச்சனையைத் தாண்டி பொலநறுவையின் மத்திய கால நினைவுச் சின்னங்களைப் பற்றி அக்கறை கொள்ளாத ஒரு நகரக் குடிமகன் என்பதிலிருந்து அரசன் பராக்கிரமபாகுவின் அரண்மனை ஆலோசகர்கள் வரை தனது முன்னோர்களின் வம்சாவழியைக் கண்டுபிடிக்க முடிந்த ஒருவராக அவர் மாறியிருந்தார். ஆனாலும் பொலநறுவை பெருமளவிற்கு இன்னும் (1984 வரை) சிங்கள விழிப்புணர்ச்சியின் அறிவார்த்தமான நிலப்பகுதியாகவே இருந்தது.

இதுவே சிகிரியா விஷயத்திலும் உண்மையாக இருந்தது. இந்தப் புகழ்பெற்ற ராஜாங்கம் அகதிகளால் மலையில் அமைந்த ஒன்று. இதன் மன்னன் ராஜாங்கத்திற்காகத் தனது தந்தையைக் கொல்லுமளவிற்கும் அழகான வெற்று மார்புடனான, மீனின் கண்களைக் கொண்ட தனது பல அழகான பெண் துணைகளின் ஓவியங்களை வரைவதற்காகச் சிலரையும் கொல்லுமளவிற்கும் உணர்ச்சி மிகுந்தவன். இந்த வெற்று மார்புடனான பெண்களைப் பற்றிய இன்றைய சிங்களவர்களின் கருத்துக்கள் பலவாறானவை. சிலர் விக்ரோறியா வின் காலத்து சிந்தனைகளுடன் இதை அவமானமாக உணர்கிறார்கள். தாங்கள் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிற இந்தத் தரம்தாழ்ந்த வெளிப்பாட்டை, தங்களை ஒழுக்க சீலர்களாகக் கருதிக் கொள்பவர்கள் கண்டனம் செய்கின்றனர் (பொன்னம்பலம் 1983:234). ஆனால் நான் பின்தொடர்ந்த சுற்றுலா வழிகாட்டியோ அவற்றைக் காட்டி, அந்த முகத்திற் கோடுகள், கூர்மையான கோணங்கள் அந்த கூர்மையான மூக்குகள் என விதந்தோதிக் கொண்டிருந்தார். "அந்த முகத்தின் கோடுகளைப் பாருங்கள். அந்த வண்ணத்தீற்றல்களைப் பாருங்கள்" என்பதுதான் அவர் திரும்பத்திரும்பக் குறிப்பிட்டது. வரையப்பட்டிருந்த அந்த கருப்புப் பெண்களைப் பற்றி (ஆர்.ஏ.எல்.எச். குணவர்த்தனா இந்தத் தொகுதியில் உள்ள தன்னுடைய கட்டுரையில் நமக்காகக் குறிப்பிட்டுள்ளார்) அந்த வழிகாட்டி ஒன்றும் கூறவில்லை. மாறாக, சிவந்த நிறத்திலுள்ளவர்களைக் காட்டி, வண்ணங்கள் எப்படித் தங்கள் பொலிவை இழக்காமல் இருக்கின்றன. பண்டைய காலச் சிங்கள மக்களின் தோல் நிறத்தை எப்படி ஒத்துள்ளன என்றும் கூறினார். அந்த வழிகாட்டி சுமார் 45 வயது மதிக்கத்தக்க, பயிற்சி பெற்ற, ஓவிய வரலாற்றாளர் மற்றும் மெத்தப் படித்த நாகரிகமான மென்மையான சிங்களர். முதலில் தனது பெயரை இந்தக் கட்டுரையில் வெளியிடுவதற்கு அனுமதியளித்த

அவர், இதன் முதல் வரைபைப் படித்தபிறகு, தனது பெயரைக் குறிப்பிடவேண்டாம் எனக் கூறிவிட்டார். (இது எனது அமைப்பில் (கணினியில்) நாடா (2) 84 என்று குறிப்பிடப்படுகிறது.

இந்தியாவிலும், இலங்கையிலும் உள்ள பல இடங்கள் மற்றும் பொருட்களைப் போலவே பொலநறுவையும், சிகிரியாவும் இந்தியாவின் மற்றும் இலங்கையின் 'வரலாறுகள்' என்று கட்டமைக்கப்பட்ட ஒன்றிற்குப் பலியானது. பதினேழு, பதினெட்டு மற்றும் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டுகளின் ஐரோப்பியர்கள், தெற்காசியாவைப் பற்றி அறிய நேர்ந்தது, இத்தகைய விளக்கத்தின் (விளக்கும் தன்மையின்) அடிப்படையிற்றான் (கோன் 1985). ஐரோப்பியர்களின் இந்த விளக்கும் தன்மையின் தேவைகளானது அடுத்தடுத்த நூற்றாண்டுகளில் மாற்றத்திற்குள்ளானது. ஆனால் அவர்கள் தெற்காசியாவிற்கும், மேற்குலகிற்கும் இடையில் நீடித்த அமைப்புரீதியான ஓர் உறவை நிறுவினர். ஐரோப்பா முற்போக்கானது, மாறிக்கொண்டிருப்பது. இந்தியாவும் இலங்கையும் தேங்கிப் போனவை (மாறாதவை). ஐரோப்பியாவின் கடந்த காலத்தின், வாழும் புதைவடிவங்களை இங்கே காணமுடியும். வரலாற்றைப் பற்றிய ஐரோப்பாவின் பார்வையை இந்த அருங்காட்சியகத்தின்மீது (இந்தியா மற்றும் இலங்கை) அடுத்த நூறு வருடங்களுக்கு (இந்தியாவின் விஷயத்தில்) இருத்த முடியும் (கோன் 1985). அநுராதபுரத்தைப் போலவே பொலநறுவையும் சிகிரியாவும் 19ஆம் நூற்றாண்டின் புலப்பாடு. அவை முதலில் ஆங்கிலேயப் படைகளாலும், பிறகு ஆங்கிலேயதிகாரிகளாலும் மற்றும் தொழில் முறையற்ற தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளர்களாலும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டவை. கோட்டைகள், அரண்மனைகள், குளியற் தொட்டிகள், பூங்காக்கள், ஸ்தூபிகள், கோயில்கள் அனைத்தும் பாதுகாக்கப்பட்டிருந்தன. ஆனால் காடுகள் அதிகமானதன் காரணமாகவும், நீண்டகாலம் ஆனதன் காரணமாகவும் உள்ளூர் மக்களுக்கு அவை தொடர்பற்றவையாக ஆகியிருந்தன. இவை தோண்டியெடுக்கப்பட்டன. காடுகளிலிருந்து மீட்டு எடுக்கப்பட்டன. அளவீடு செய்யப்பட்டன. வரைபடங்கள் தீட்டப்பட்டன. வகைப்படுத்துவதற்குத் தயார் செய்யப்பட்டன (நாடா (2) 84).

இடத்தை வரலாற்றுமயப்படுத்தி, வெளியாக மாற்றுவதானது, மக்களை வரலாற்று மயப்படுத்தி, இனமாக மாற்றுவதுடன் நடந்தேறியது. 18,19ஆம் நூற்றாண்டுகளில் அறிவியல் பூர்வமான இனவாதக் கோட்பாடு, காலனிய நாடுகளிற் பரவிய பின்புலத்திற் சிங்கள மக்கள் ஆரிய மயமாக்கப்பட்டனர் என்பதைப் பற்றிப் பேராசிரியர் குணவர்தனா அவர்களால் நமக்குத்

தரப்பட்டுள்ளவிளக்கத்தை மேலும் செழுமைப்படுதுவது இயலாத காரியம். மேலும் பேர்ணாட் கோன் எழுதியிருப்பதைப்போல, இந்திய மொழிகளைப் பற்றிய ஆரம்பகால ஆங்கிலேயர்களின் வகைப்படுத்துதல் (தாமதப்படுத்துவது) அகராதிகளிலும் இலக்கணங்களிலும் தர்க்கரீதியான அமைவை நிறுவுவதைத் தொடக்கியது. அறிவுரீதியான வெளியை வரையறுத்தது; கதையாடலை (கீழைத்தேயம்) உருவாக்கியது. இந்திய அறிவு வடிவங்களை ஐரோப்பியச் சரக்குகளாக (பொருட்களாக) மாற்றும் தாக்கத்தைக்கொண்டிருந்தது (கோன் 1985 : 283).

உடற்கூறுகளை அளவீடு செய்யும் ஆய்வு வழக்கத்தில் உள்ளது. அது தெற்காசியாவிலும் உள்ளது. குணவர்த்தனாவாற் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள தொடக்க கால, உடலியல் – மானுடவியலாளர்களின் பங்களிப்பு எவ்வளவு நீடித்த ஒன்று என்பது இன்று வரை நீடிப்பதால் உறுதியாகிறது. 1970களில் 'த பிஸிக்கல் அந்திரோபோலோஜி ஒவ் சிலோன்' (The Physical Anthropology of Ceylon), என்ற தலைப்பில் வெளியிடப்பட்ட அதிகாரப்பூர்வமான அருங்காட்சியாகக் கட்டுரை ஒன்று, இதே மாதிரியான உடற்கூறுகளை அளவீடு செய்யும் முட்டாள்தனத்தைச் செய்கிறது. இது 19ஆம் நூற்றாண்டின் ஐரோப்பிய நலன்களுக்கு மிக உகந்ததாக இருந்தது. இந்த அறிவுபூர்வமாக்கப்பட்ட வரலாறுதான் இந்த நூற்றாண்டின் முற்பாதியிற் சிங்கள தேசியவாதத்தாலும், சமீபத்திற் சிங்கள ஆதிக்கவாதிகளாலும் மேற்குலகின் நாகரிகச் சீரழிவு மற்றும் வடக்கிலிருந்து வரும் தமிழ் அந்நியர்கள் ஆகியோரை விமர்சிக்க முறையே கையிலெடுக்கப்பட்டது. செரீனா ரெனிகூன் சுட்டிக்காட்டியுள்ள நாடாளுமன்ற நிகழ்ச்சியில் ஜெயவர்த்தனாவின் ஆரிய மூக்கும், அமிர்தலிங்கத்தின் ஆரியன் அல்லாத மூக்கும் குறிப்பிடப்பட்டது பற்றி ஏராளமான கடிதங்கள் பத்திரிகைகளுக்கு எழுதப்பட்டது. பெரும்பாலான கடிதங்கள் 'சிங்களவர் ஆரியர்' என்ற கோட்பாட்டை ஆதரித்தன. இவர்களிற் பலர் 19ஆம் நூற்றாண்டின் உடற்கூறுகளை அளவீடு செய்யும் சரசின், விர்சோவ் மற்றும் பலரின் எழுத்துக்களை நன்கு கற்றறிந்தவர்கள்.

முகத்தின் கோடுகளையும், நிறத்தையும் இலங்கை ஏற்றுக்கொண்டதானது, சில முரண்நகைகளைக் கொண்டிருந்தது. அந்த முரண்நகைகள் மட்டும் உயிர் குடிக்கும் தன்மையானதாக இல்லாதிருந்தால் ரசிக்கத்தக்கதாக இருந்திருக்கும். 1983 இல் சொக்லேற் நிறத்தைக் கொண்ட பல சிங்களவர்கள், ஒரு சொக்லேற் நிறமல்லாத சக சிங்களவர் ஒருவரைப் பிடித்துக்கொண்டனர். தான்

அவர்கள் இனத்தவன் என்று கூறியதை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. ஏனெனிற் சிங்களவரின் தோல் நிறம் எப்படி இருக்க வேண்டுமோ அப்படி அவர் நிறம் இருக்கவில்லை (சிகிரியா ஓவியங்களைப் போல) அவரது முக வடிவம் ஆரியரைப் போல் இருக்கவில்லை (ஜெயவர்த்தனாவுடையதைப் போலவா? திருமதி காந்தியுடைதைப் போலவா) என அடித்தனர். எனக்குத் தெரிந்த ஒரு விஷயத்தில், தமிழனாக இருந்துகொண்டு சிங்களரைப்போல் தோன்ற முயற்சித்தமைக்காக ஒருவரைக் கொன்றேவிட்டனர். இதே தர்க்கத்தின் அடிப்படையில் எனக்குத் தெரிந்த பல தமிழர்கள் கொல்லப்படுவதிலிருந்து தப்பித்தனர். அவர்களது சிங்கள உச்சரிப்பு, தவறான இடங்களில் நுனி நாக்கிற் பேசுவது போன்ற திராவிடப் பேச்சிற்கே உரிய தனித்த அம்சங்கள், அவர்களைக் காட்டிக் கொடுத்தபோதிலும் இது ஒரு பேச்சுக் குறைபாடு என்று கருதப்பட்டு மன்னிக்கப்பட்டனர். 'ஜுலைக் கலவரத்தின் நகைச்சுவைகள்' என்ற தொகுப்பில் உள்ள பல கதைகள், தமிழர்களாற் சொல்லப்பட்டது. பின்வரும் உதாரணத்திற் சிங்களக் கலவரக்காரர் ஒருவர் ஒரு கைக்குட்டையைச் சிங்களத்தில் 'லென்சுவா', பிடித்தபடி வெளுப்பான நிறத்திலுள்ள தமிழரின் மொழியைச் சோதிக்கிறார்.

கலவரக்காரர்:	மேக்கா மோக்கட (இது என்ன?)
தமிழர் :	(பயத்தில் நாக்குழறகிறது) லே–லே–லே–லே– ..... லேன்ஜி (லென்சுவாவின் தமிழ்ப் பதம்)
கலவரக்காரர்:	டம்யூஸ் மோனா ஜாதி தா? (நீ எந்தஇனம்?)
தமிழர் :	லால் –லால்–லால் – லால்.... லான்ஜி (பறங்கியர் என்பதற்கான லான்சி என்ற சிங்கள வார்த்தையின் தமிழாக்கம்)
கலவரக்காரர்:	நாமா மோக்கடா (உன் பெயர் என்ன)
தமிழர் :	ஜான் ஜான் ஜான் ... ஜான்ஜி (ஜான்ஸ் ஒரு பறங்கிப் பெயர்; அதுவும் அப்போதைய சிறைச்சாலைகளின் ஆணையரின் பெயர்)

மாட்டிக் கொண்டவர் எந்த ஆபத்துமில்லாமல், அறிவு நிலப்பரப்பில் தப்பிக்க விடப்படுகிறார். அவர் வெளுப்பாக இருந்ததாலும் கலவரக்காரர் அவரது உச்சரிப்பைக் கவனிக்காமலோ அல்லது பயத்தில் இருக்கும்போது, ஒருவருக்கு வரக்கூடிய குழறல் என்றோ கருதியிருக்க வேண்டும். இப்போது இத்தகையவர்கள் பலரை அவர் அறிந்து கொண்டுவிட்டார். ஆனால் அவருக்குப் பறங்கியரைப் (Burgher) பற்றி ஒன்றும் தெரியாது.

அருங்காட்சியக நகரமான பொலநறுவையோ, அருங்காட்சியகக் கோட்டையான சிகிரியாவோ கடந்த காலத்தைப் பற்றிய நமது பார்வையின் வகைப்படுத்துதலில் அறிவார்த்தத்தின் ஒரு எல்லையைப் பிடித்திருந்தது என்றால் முருகன் அல்லது கந்தன் வழிபாட்டைக் கொண்ட கதிர்காமம் இருத்தல் இயல்பின் இன்னொரு எல்லையை கொண்டுள்ளது. அதைப் போலவே சிவனொளிபாதமலை (ஸ்ரீபாதா) உடனான தெற்குப் பகுதியினரின் அணுகுமுறையானது, பௌத்த ரீதியில் மிகத் தீவிரமானது. கதிர்காமமும் ஸ்ரீபாதாவும் பங்கேற்பு இல்லாவிடில் அர்த்தமற்றது. வெறும் பார்வையாளராக இருந்தால் அந்நியப்பட்டுவிடுவோம் அல்லது இன்னும் மோசமாக அது அருவெறுப்பு ஊட்டுவதாகக்கூடத் தோன்றும். கண்களும், காதுகளும் மட்டும் போதாது. மலை ஏற்றத்தில், நடனத்தில், பாடுவதில், நெருப்பில் நடப்பதில், மயக்க நிலையில், நம்புவதில் உடலும் பங்கு கொள்ளவேண்டும். இந்த இடங்களைச் சக்தி கொண்டதாக்கும் புனைவுகள், கடந்த காலத்தைப் பற்றிய கதைகள் அல்ல. மாறாக அவற்றின் கடந்த காலத்தைப் பற்றி நிறைவேற்றப்படும் சடங்குகள்தான் அதைச் செய்கின்றன. மக்கள் அதன் ஒழுக்க வாழ்க்கையை முயற்சிகளின் (செயற்பாடுகளின்) மதிப்பை அளப்பதையும், அவை அளிக்கின்றன (கோன் 1985 : 283).

இந்த இடங்களிற் செய்யப்படும் சடங்குகளை, யதார்த்தத்தில் ஏற்றுக் கொள்ளும்படி கதிர்காமத்தையும், சிவனொளிபாதமலையையும் வழிநடத்தும் புனைவுகள் செய்கின்றன. வரலாற்றைப் பற்றிய கோட்பாட்டு ரீதியிலான கட்டமைப்புகள் பெரும்பாலும், மேற்கோள்களின் (சான்றாதாரங்களின்) அடிப்படையிலானவை. அறிவுபூர்வமான கதையாடல் வழியே (உரையாடல் வழியே) கடந்த காலத்தைப் பார்க்கும் வழியை அளிப்பவை; புனைவுக் கட்டமைப்புகளோ பெரும்பாலும் நிகழ்த்தப்படுபவை. அதன் இருத்தல் இயல்பின் அனுபவத்தை, அர்த்தத்தை அறிய அதனுள் இறங்க வேண்டும். கோட்பாட்டு ரீதியிலான கட்டமைப்புக்களையும் நிகழ்த்தப்படுபவை என்று கூறமுடியும் என்ற சாத்தியபூர்வமான ஆட்சேபமானது, ஒரு வேறுபாட்டை மறந்து விடுகிறது. அத்தகைய கட்டமைப்புகள் ஆய்வாளர்களுக்கு (பல்கலைக்கழக ஆராய்ச்சி யாளர்கள் அல்லது மற்றவர்கள்) பயன்படுத்தும் கருவியாகப் பயன்படுகிறதே தவிர, அப்படி இருக்க வேண்டும் என்பதாக அதில் இறங்குவதில்லை; இத்தகைய கோட்பாட்டு ரீதியிலான கட்டமைப்புகள் பார்ப்பதற்கான (கண்காணிப்பதற்கான) வழிமுறைகளை, அவற்றின் எல்லைகளைத் தீர்மானிப்பதுடன், எதைத் தேடவேண்டும் என்றும் கூறுகின்றன. வாழும் வழியை அவை நமக்கு அளிப்பதில்லை. ஆனால் நம்பிக்கை கொண்ட ஒருவருக்கு அவை இதைத்தான் கதிர்காமம் அளிக்கிறது.

கண்டியும் அதன் வருடாந்திர 'அசல பெரஹராவும்' அதன் மாபெரும் ஊர்வலமும் இரு துருவங்களையும் தன்னகத்தே அடக்கியுள்ளது. இங்கு ஒருவர் ஒரு காலத்தில் கட்டமைக்கப்பட்ட சமூக ஒழுங்கின் (அமைப்பின்) மீள் நிகழ்வை அதன் அனைத்துப் பணிக் கடமைகளுடன், கௌரவங்களுடன், ஆபரணங்களால் அலங்கரிக்கப்பட்ட யானைகளுடன், கண்டி நடனக் கலைஞர்களுடன், முரசறை பவர்களுடன், ராஜ வம்சத்தினருடன் மற்றும் புனிதப் பல்லைக் கொண்ட பெட்டி யுடன் காணமுடியும். 'அசல பெராஹரா' மற்றும் தந்தக்கோயில் ஆகியவை அரசியற் குறியீடுகளாகத் (செனவரத்தின 1978) தொடர்ந்து தீவீரமாக இருப்பதைப் பற்றி, எச்.எல். செனிவிரத்ன ஏற்கத் தகுந்த வகையில் வாதிட்டுள் ளார். மேலும் கண்டியச் சடங்கு முறையானது, அனைத்துச் சிங்களக் கட்சிகள் மற்றும் அரசியல்வாதிகளுக்கும் (ஸ்ரொக்ஸ்கியவாதிகள் உட்பட) அங்கீகாரத்தை வழங்கியுள்ளது. பதவிக்குத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டவுடன் 'மூன்று இரத்தினங் களின்' ஆசீர்வாதத்தைப் பெறுவதற்காகக் கோயிலுக்குச் செல்வர். இந்த அளவிற்கு இந்த கட்டமைப்புகள் மேற்கோள் சாராதவை என்றும், நிகழ்த்தப் படுபவை என்றும் ஏற்றுக்கொள்ளலாம் (கோட்பாட்டின் இரு வேறுபட்ட அம்சங்கள்). ஆனால், இந்த நிகழ்த்தல்கள் அரசியல்வாதிகளுக்குக் கருவியாகப் பயன்பட்டனவே தவிர, அப்படி வாழ்வது (இருப்பது) என்பதற்கு இடமில்லை. இது நாடகத்தில் தாங்கள் பங்கேற்காததன் காரணமாக, கூட்டத்தைக் கையாள்வதைச் சாத்தியமாக்கிக் கொண்ட நீட்சேயினுடைய குருமார்கள் வர்க்கத்தை ஒருவருக்கு ஞாபகப்படுத்தும் கூட்டத்தை பொறுத்தவரை கண்டியில் அப்படி நிறையப்பேர்கள் இல்லை. குறைந்தபட்சம் தந்தக்கோயிலைச் சிங்கள அரசியல்வாதிகள் பயன்படுத்து வதைப் பொறுத்தவரையில், இலங்கையின் பௌத்தமக்கள் ஆக்கபூர்வமான அவநம்பிக்கையைக் கொண்டுள்ளனர். சிங்கள அரசியல் வாதிகள், சடங்கு முறைமையில் ஒரு பகுதியாகப் பங்கேற்கமுடியுமெனில் அதைத்தொடர்ந்து பொதுமக்களும் பங்கேற்பதும் உறதிசெய்யப்பட்டால், கண்டி அரசர்கள் காலத்தில் நடந்ததைப்போல் அறிவுரீதியான ஒற்றுமையானது நடைமுறை பூர்வமான குறியீடு என்பதிலிருந்து, இருத்தல் இயல்பின் விக்கிரகங்களாக[3] அவர்கள் மாறுவது என்பது முழுமை பெற்றுவிடும். ஆனால் கண்டியிலும், தந்தக் கோயிலிலும் இருத்தல் இயல்பின் சக்திகள் செயற்படவே செய்கின்றன. இத்தகைய சக்திகளின் மையமாக அந்த தெய்வப் பல் (புனிதப் பல்) விளங்கிப் புனைவுகளை உருவாக்குவதைப் புரிந்துகொள்ள, ஒருவர் அதிற் பங்கேற்பது தேவையாகிறது. 'அசல பெரஹரா' வருகிற சமயத்திற்றான், அது நெருங்கும்போதுதான், எல்லா மாதிரியான கலவரங்களும், குறிப்பாக இனக் கலவரங்களும் நடைபெற்றிருப்பது எதிர்பாராதது அல்ல. கண்டி அதன்

முழுமையில் ஒரு காட்சிப் பொருளாக இருந்து, கடந்தகாலத்தைப் பார்ப்பதற்கான வழிகளை அளிக்கிறது (அதனுடன் அதைப் பயன்படுத்துவதற்கான வாய்ப்பையும் அளிக்கிறது) மற்றும் கடந்த கால யதார்த்த நிகழ்வுகளின் விளக்கங்களைத் தரும் கோட்பாடுகளையும் தருகிறது. கோட்பாட்டுரீதியாகக் கடந்த காலத்தை ஏற்றுக் கொள்வதைப் பற்றியதுதான், கதிர்காமத்திலும் – சிவனொளிபாதமலையிலும் இல்லாதது (சமீபகாலம் வரை) ஆகும்.

'அசல பெரஹரா' குறிப்பிடப்பட்ட வீதிகளின் வழியே நடைபெறுகிறது. அது ஒன்றும் புதிதல்ல. அரசர்களின் காலத்திலும் இப்படித்தான் நடந்தது. ஆனால் அதை ஆங்கிலேயர்கள் மேலும் பலப்படுத்தினார்கள். கூட்டங்கள் (நம்பிக்கை யாளர்களோ, குடிமக்களோ அல்ல) 'கட்டுப்படுத்தப்படும்' வழிகள் புதியவை. அந்த மொழியானது (கூட்டத்தைக் கட்டுப்படுத்துதல்) ஒரு புதிய ஒழுங்குமுறை பற்றியதும் – ஒழுங்கான வெளியைப் பற்றியதாகும். பார்வையாளர்கள் வீதிகளின் நடைபாதையில் நிறுத்தப்பட்டு, வீதிகள் நிகழ்த்துபவர்களுக்காகக் காலியாக வைக்கப்படுகிறது. வசதியானவர்களுக்கும், சுற்றுலாவாசிகளுக்கும், யாரெல்லாம் பணம் செலுத்தமுடியுமோ அவர்களுக்கும் உயர்ந்தமேடைகள் அளிக்கப்படும். காவல் துறையினர் முக்கியமான இடங்களிலிருந்து கூட்டத்தை ஒழுங்குபடுத்து கின்றனர். பார்வையாளர்களும், நிகழ்த்துபவர்களும் பிரித்து வைக்கப் படுகின்றனர். இந்தியாவில் நடைபெறும் இதைப்போன்ற சடங்கு ஊர்வலங்களைப் போலல்லாமல், பார்வையாளர்கள் ஊர்வலத்திற் கலந்துகொள்ள முடியாது; கலந்துகொள்ளமாட்டார்கள் (சில சமயங்களில் ஊர்வலத்தின் முடிவிற் கலந்துகொள்ள அனுமதிக்கப்படுவர்). அது அவர்களைப் பார்வையாளர்களாக அல்லாமல் நம்பிக்கையாளர்களாகவோ, குடிமக்களாகவோ ஆக்கும். பேராதனை யில் நடுத்தரவர்க்கச் சிங்களவர்களுடன் இந்தியாவிற் பூரியில், மதுரையில், திருவனந்தபுரத்தில் நடக்கும் இதுபோன்ற ஊர்வலங்களைப் பற்றிய கலந்துரையாடலிற் கலந்துகொண்டேன். கலந்துரையாடிய சிங்களவர்கள், கண்டி பெரஹராவிற்கும் அதைப்போன்ற இந்திய நிகழ்ச்சிகளுக்குமான (அப்படி அவற்றை ஒப்பிட முடியுமாயின்) பலத்த வேறுபாட்டைப் பார்த்தனர். அவர்கள் தங்கள் சக குடிமக்களின் கட்டுப்பாட்டை, இந்திய மக்களின் ஒழுங்கற்ற தன்மையோடு ஒப்பிட்டுப் பெருமைப்பட்டுக் கொண்டனர். ஊர்வலத்தில் வரும் சுமார் நூற்றுக்கும் அதிகமான யானைகளில் ஏதாவது ஒன்று, மதம் பிடித்து ஓடும் போது மட்டுமே பெரும் கூட்ட நெரிசல் கண்டியில் ஏற்படும்.

இரண்டு நவீன புலப்பாடுகளின் காரணமாக, கண்டி நிகழ்வு செழுமைப்படுத்தப்படுகிறது. இந்த இரண்டில் அதிக முக்கியத்துவமுடையது (வலிமையானது) சுற்றுலாவும், சற்றுலாவாசிகளிடம் உருவாக்கப்பட்டுள்ள எதிர்பார்ப்பும் ஆகும். ஒவ்வொரு ஆண்டு ஆகஸ்ட் மாதமும் இந்த நிகழ்ச்சி நடைபெறுகிறது. இரண்டாவது அம்சம் அருங்காட்சியகமாகும். இது அரசரின் அரண்மனை மற்றும் தந்தக்கோயிலை ஒட்டி அமைந்துள்ளது. இதில் அரசர்கள் பயன்படுத்திய பொருட்கள் கண்ணாடிப் பேழைகளுள் வைக்கப்பட்டுள்ளன. கோட்பாடும், காட்சிகளும் கடந்த காலத்தை அறிவதற்குரிய விஷயங்களாக்கி வைக்கப்பட்டுள்ளன. வழிபாட்டிற்குரிய பல புனிதமான பொருட்களைத் தன்னகத்தே கொண்டிருந்தபோதிலும், பெரஹராவின்போது ஏராளமான பக்தர்கள் இந்த நகருக்கு வருகை தந்தபோதிலும், தனக்கே உரித்தான ஒரு பதற்றத்தைக் கண்டி கொண்டுள்ளதால், இது பொலநறுவையையோ, கதிர்காமத்தையோ போன்றதல்ல. இன்றைய இருத்தலின் சக்திகளுக்கும், அறிவாராய்ச்சியினால் வரையப்பட்டுள்ள சித்திரங்களுக்கும் இடையே பதற்றம் நிலவுகிறது. கதிர்காமம் மற்றும் சிவனொளிபாதப் புனைவுகளிற் பங்கேற்பதானது, அவற்றின் சடங்குகள் நிகழ்த்தப்படுவதில் மட்டும் பங்கேற்பதல்ல. யாத்ரிகர்களுக் காகச் சடங்குகளையும் தாண்டி, அந்தப் புனைவுகளை ஏதோ ஒரு வகையில் நிகழ்த்திக் காட்டுவதுமாகும். இது கண்டியில் வேறு மாதிரியானது. அங்கு பெரஹரா முடிகிறபோது நிகழ்ச்சியும் முடிவுக்கு வருகிறது.

அனுராதபுரத்துக்குள் நுழையுங்கள்; கண்டியில் உள்ள புனிதப் பல் போன்ற புனிதமான போதிமரம், ஸ்ரீ மகா போதி (இந்தியாவில் எந்தப் போதி மரத்தினடியிற் புத்தர் ஞானோதயம் பெற்றாரா, அதிலிருந்து வெட்டி எடுத்து வரப்பட்டதாக நம்பப்படுகிறது). புனிதமான இருத்தற் சக்திகளை உருவாக்கி, யாத்ரிகர்களை ஏற்றுக்கொள்ளுதலோடு பங்கேற்பு மையத்திற்கு அவர்களை இழுக்கிறது. மதிப்பீடு செய்தல். கவனித்தல் என்பது விளிம்பில் உள்ளது. ஆனால், சமீப காலம் வரை அதன் 19ஆம் நூற்றாண்டு 'கண்டுபிடிப்பாளர்களின்' எண்ணத்தைப் போலவே, அனுராதபுரம் அறிவார்த்தமான நிலப்பரப்பாகவே இருந்து வந்தது. அது தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளர்களின், வரலாற்றாய்வாளர்களின் கூர்ந்த பார்வைக்கு (ஃபூக்கோவின் கருத்தாக்கத்தைப் பயன்படுத்தினால்) பலியானது. அந்த நிலப்பரப்பு பழைய உலகத்தைப்பார்ப்பதற்கான வழிகளைத் தந்த கோட்பாடுகளை நமக்கு அளித்தது. கோட்பாடு மற்றும் நாடக வெளி இரண்டிற்குமான, பொதுவான மூல வார்த்தையைக் கவனித்தால், நாடக உவமையை வரலாறு மற்றும் தொல்பொருள் ஆராய்ச்சிக் கோட்பாடாக்கத்திற்கு

விரிபுவுபடுத்தினாற் பார்வையாளர் எவ்வளவுதான் செயல்பூர்வமாக, தான் நாடகத்தில் பங்கெடுப்பதாக நினைத்தாலும், அவர் மேடைக்கு வெளியேதான் இருக்கவேண்டும் என்பதைக் காண்போம்.

நிலைமைகள் மாற ஆரம்பித்தன. 1983இலும், 1984இலும் பழங்கால இலங்கை நகரங்களுக்கு ஒரு சுற்றுலாவாசியாக, யாத்ரீகனாக, மானுடவியலாளனாகச் சென்றிருந்தேன். அனுராதபுரத்திற் சிங்களம் பேசும் சுற்றுலா வழிகாட்டி ஒருவரிடத்தில், ஒரு புதிய புலப்பாட்டைக் கண்டேன். தோற்றத்தில் அவர் ஓர் ஆங்கிலம், ஜெர்மன், பிரஞ்சு, அல்லது இத்தாலி மொழி பேசும் சுற்றுலா வழிகாட்டியாகவே தோன்றக்கூடும். நான் பின்தொடர்ந்த வழிகாட்டி இருமொழி பேசுபவர். தனது தொழிலை ஆங்கிலம் பேசும் சுற்றுலா வழி காட்டிகளிடமிருந்தும், கற்றுக்கொண்டவர்.[4] தங்களது நாட்டுப் பத்திரிகை களிலும், விமானத்தில் வரும் போதும் படித்த, சுற்றுலாப் புத்தகங்களிலிருந்தும், இந்த இனமோதல்பற்றி ஒரு பொதுவான, சுருக்கமான அறிவைப் பெற்ற (விளக்கத்தைப் பெற்ற) மேற்கத்தைய சுற்றுலாவாசிகள் இந்த மோதல், மதம் அல்லது இனம் அடிப்படையிலானது என்று புரிந்துகொண்டவர்கள் 'தெளிந்த' கேள்விகளைக் கேட்பதாக நினைத்துக் கொள்கிறார்கள்.[5] அவர்களிற் சிலர் இந்த இரண்டு மதங்களில் அல்லது இனங்களில் இருக்கும் எது இத்தகைய பகைமையை உருவாக்கும் சக்திகொண்டது என்பதை அறிந்துகொள்ள புத்திசாலித்தனமாக முயற்சிக்கிறார்கள். வழிகாட்டி பதிலளிக்க முயல்கிறார். ஆனால், அதைக் கேட்கப்படும் கேள்வியின் அடிப்படை முகப்புரைக்குள் கொண்டு வரப்பட்ட பின்னரே, செய்ய முயல்கிறார். எங்களுடைய சிங்களச் சுற்றுலா வழிகாட்டி, ஒரு வன்மத்துடன் இந்தப் பதில்களைத் தெரிந்து வைத்துள்ளார். அவருடைய நோக்கம் ஆங்கிலம், பிரஞ்சு, ஜெர்மன், இத்தாலிய மொழி பேசும் சுற்றுலா வழிகாட்டிகளைப்போலச் சிறப்பாக செயற்பட வேண்டும் என்பதுதான். ஆனால் அவர் அதையும் தாண்டிச் செயற்படுகிறார்.

அனுராதபுரத்தில் எங்களுடைய சிங்களம் பேசும் சுற்றுலா வழிகாட்டியின் குவிமையம் ஸ்ரீமகா போதிமரத்தோடு நிற்கவில்லை. உண்மையிற் சொல்லப்போனால், ஸ்ரீ மகா போதிமரத்தைப் புரிந்துகொள்ள, பௌத்த – சிங்கள சுற்றுலாவாசிகள் – யாத்ரிகர்களுக்கு வழிகாட்டிகளே தேவையில்லை. அப்படி இருக்கும்போது வழிகாட்டி தேவையற்றவர் ஆகிவிடுகிறார். நம்பிக்கை கொண்டவர்கள் பத்தியினால் ஈர்க்கப்படுகிறார்கள். அதன் மையத்தன்மை யாலும், ஆற்றலாலும் வியந்து போகிறார்கள். யாத்ரீகர்கள் அங்கிருந்து

விடைபெறுகின்றபோது, அந்த இடத்தைச் சுற்றுலா வழிகாட்டி எடுத்துக் கொண்டு, அதன் வயதையும் (காலத்தையும்), அதைத் தாங்கி நிற்கும் எஃகுக் கம்பங்களையும் மீறி, அதன் நாட்கள் எண்ணப்படுகின்ற உண்மையையும் சுட்டிக்காட்டுகிறார். நம்பிக்கையாளர்களிடையே வெளிப்படையான சோகம் தெரிகிறது. அவர்கள் காலமும், வரலாறும் குறுக்கீடு செய்யப்படுவதை விரும்பவில்லை. உண்மையைச் சொல்லப் போனால், எல்லாக் குறுக்கீட்டாளர் களுக்கும் (வெளியிலிருந்து வரும் அனைவருக்கும்) எதிரான ஒரு வெறுப்புணர்வு தூவப்பட்டுள்ளது. இந்தப் புனிதத்தலத்தைப் பற்றி வேறெதுவும் அதிகம் சொல்லப்படவில்லை. மாறாக எங்களது வழிகாட்டி கடந்துபோன பொற்காலத்தின் அழிவுகளைப் பற்றிப் பௌத்தத்தின் கடந்த காலத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவதில் அதிக நேரம் செலவிடுகிறார். அவர் காட்டும் அழகு மிகுந்த ஸ்தூபிகள் அழிவின் புதுப்பித்தலின் பல கட்டங்களில் இருக்கின்றன. புதுப்பித்தல் மேற்கு நாடுகளைத் தளமாகக்கொண்ட சர்வதேச அமைப்புகளின் நிதியாற் செய்யப்படுகிறது. இதன் மூலம் கடந்த காலத்தின் பெருமை, சர்வதேச அமைப்புகளின் நிதியால் செய்யப்படுகிறது. இதன் மூலம் கடந்த காலத்தின் பெருமை சர்வதேச அளவில் அங்கீகாரம் பெறுகிறது. அவர் ஒவ்வொரு தாதுகோபங்களின் பெயர்களையும் குறிப்பிட்டு விவரிக்கிறார். 'தூபராம', 'ருவான் வெலிசாய', 'மிருச்சவதி', 'அபயகிரி' மற்றும் அனைத்திலும் மிகப் பெரியதான ஜேத்தவன ராம, அடுத்து ஒரு காலத்தில் பிக்குகளின் வீடாக இருந்த (தங்குமிடமாக இருந்த) 'லோகமகாபாய' அல்லது பிரேசன் அரண்மனை, கே.எம்.டி. சில்வாவின் வார்த்தைகளிற் சொல்வதானால், எங்கள் வழிகாட்டி சற்றே வார்த்தைகளை மாற்றி இதையே கூறினார். இந்தக் கட்டடம் ஒன்பது அடுக்குகளாகக் கட்டப்பட்டது. இன்று அந்த விண்ணைமுட்டும் கட்டடத்தின் மிச்சமெல்லாம் பருவ நிலைகளாற் பாதிக்கப்பட்டு மிஞ்சியது 1600 கருங்கற் தூண்கள்தான். அதுவும் 12ஆம் நூற்றாண்டின் கட்டமைப்பைத் தாறுமாறாக மறுகட்டமைப்புச் செய்துள்ளது. சில தூண்கள் தலைகீழாக உள்ளன. சில இடம்மாறி உள்ளன (சில்வா 1981: 53 – 54). "அதனைக் கட்டியது யார்? என்று நினைக்கிறீர்கள்" என்று எங்கள் வழிகாட்டி ஆரவாரமாகக் கேட்டார். இந்த மாபெரும் அரண்மனை தமிழ் மன்னன் எல்லாளனைத் தோற்கடித்த மாபெரும் மன்னனாற் கட்டப்பட்டது.

இந்தச் சமயத்தில், எங்கள் வழிகாட்டி, சிங்களத் தேசியவாதத்தின் புனைவு வரலாற்றுப் பட்டயத்தை முழுமையாகத் திருப்பிச் சொன்னார்.

> "எல்லாளன் ஒரு தமிழ் மன்னன். புத்தர் நிர்வாணம் அடைந்து 350 ஆண்டுகளுக்குப் பின்பு இலங்கை மீது படையெடுத்தான். இந்தச்

சமயத்திற்றான் சிங்கள மக்கள் தம் மதத்தை மறந்து, தங்களுக்குள் சண்டையிட்டுக் கொண்டிருந்தனர். எல்லாளன் 44 ஆண்டுகள் இலங்கையை ஆண்டான். அப்போது காக்கவண்ண திஸ்ஸ சிங்கள மன்னன் இந்தப் பகுதியிற் காணப்படவே இல்லை; ருகுணுவிற்குத் தெற்கே தப்பி ஓடி விட்டான். அவனுக்கு திஸ்ஸ, காமினி என இரு மகன்கள் இருந்தனர். திஸ்ஸ அவன் தந்தையைப் போலவே ஒரு கோழை. காமினிக்குப் பதினாறு வயதாய் இருக்கும் போதே – "உங்கள் மகன்களுக்கு இராணுவத்தில் சேர வேண்டாம் என்று சொல்லுங்கள்"– வெறும் பதினாறு வயதாய் இருக்கும்போதே, மீசை அரும்பும் முன்னரே எல்லாளனுக்கு எதிராக போருக்குச் செல்ல முயற்சி செய்தான். மூன்றுமுறை அவன் செய்த முயற்சிகளுக்கும் அவன் தந்தை குறுக்கே நின்றான். அவன் வட்ட மேசையில் அமர்ந்து பேச விரும்பினான் (அப்போது கொழும்பில் நடந்து கொண்டிருந்த அனைத்துக் கட்சி நட்புறவுப் பேச்சுவார்த்தையை மறைமுகமாய் இது குறிப்பிடுகிறது. காமினி வெறுப்புற்றான். அவன் என்ன செய்தான்? தன் தந்தைக்கும் சகோதரனுக்கும் அணிந்து கொள்ள ஒரு துணியும் பெண்கள் அணியும் மேலாடையும் அனுப்பி வைத்தான். நாம் நமது கொழும்பில் உள்ள தலைவர்களுக்குச் சில புடைவைகளையும் அனுப்பி வைக்க வேண்டும். (சிரிப்பு) ஒரு நாள் இளவரசன் மிகச் சோகமாக இருந்தான். அவன் இதயம் கனத்திருந்தது. சோபாமீது தாயின் வயிற்றிற் குழந்தை சுருண்டு இருப்பதைப்போல படுத்து இருந்தான். "மகனே, கால்களை நீட்டி மெத்தையிற் படுத்துறங்கக் கூடாதா" என்று அவனது தாய் கேட்டாள். "வடக்கே தமிழர்களும், தெற்கே கடலும் இருக்கும்போது நான் எப்படிக் கை கால்களை நீட்டிப் படுப்பது?" என்று திருப்பிக் கேட்டான். அப்பொழுதுதான் என்ன நடந்து கொண்டிருக்கிறது என்று அவளுக்குப் புரிந்தது. போருக்குப் போகவும், வீரர்களை திரட்டவும் அவனுக்கு உதவினாள். அவன் எல்லாளனையும், பத்து இலட்சத்து முப்பதாயிரம் தமிழர் களையும் கொன்றான். அதன் பிறகு பௌத்தத்தினால் விதிக்கப்பட்ட பத்து அரச குணாதிசயங்களுடன் ('தரசராஜதர்மா') மொத்தத் தீவையும் ஒன்றுபடுத்தி ஆண்டான். இன்னும் அவன் பிரச்சனை தீரவில்லை. அவனால் தாங்க முடியவில்லை. அவன் ஒரு நல்ல பௌத்தன். இருந்தும் ஏராளமான மனிதர்களை தனது இலட்சியத்தை அடைவதற் காகக் கொன்றுவிட்டான். அர்ஹந்த்கள் அவனது எண்ணத்தைப் படித்தனர். அவர்கள் நள்ளிரவுக்குமேல் அவனைப் பார்க்க அரண்மனை வாசலில் வந்திறங்கினர். அவர்கள் கூறினர். ஓ மாபெரும் "நேர்மையான மன்னனே" தம்மத்தின்

பாதுகாவலனே, இறந்தவர்களைப் பற்றிக் கவலைப்படாதே. கொல்லப்பட்ட பத்து லட்சத்து முப்பதாயிரம் பேர்களில் ஒரே ஒருவன்தான் மூவருக்கு பாதுகாப்பு அளித்துள்ளான். மேலும் ஒரே ஒருவன் தான், ஐந்து கருத்தாக்கங்களையும் கடைபிடித்துள்ளான். மற்றவர்கள் இறை நம்பிக்கையற்றவர்கள். தீமையானவர்கள். மிருகங்களைப் போன்ற வர்கள் இப்படித்தான் மாபெரும் வரலாற்றாளரான கே.எம்.டி. சில்வாவின் புத்தகத்திற் கூறப்பட்டுள் ளது".

பேராசிரியர் டி.சில்வா ஏறக்குறைய அப்படிச் சொல்லவில்லை. ஆனால் ஆங்கிலேயர்கள் சொல்வார்களே 'புளூடி குளோஸ்' (bloody close) என்று, அப்படி நமது வழிகாட்டியின் நோக்கத்திற்கேற்ற அளவிற்கு நெருக்கமாகச் சொல்லியிருக்கிறார். ஒவ்வொரு தாதுகோபத்தின் அழிவையும் விளக்கும்போதும் அதைத் தொடர்ந்து எப்படி இந்த மாபெரும் கட்டடங்கள் தென்னிந்தியா விலிருந்து வந்த தமிழர்களால் அழிக்கப்பட்டன என்றும் கூறப்பட்டது. சிங்கள–தமிழர் பதற்றத்தின் பின்புலத்திற் பார்க்கிறபோது, டி.சில்வாவின் இலங்கையின் வரலாறு புத்தகத்தலிருந்து கூறப்படும் முடிவுரை வாசகங்கள், உணர்வுகளை எப்படித் தூண்டாது இருக்கமுடியும் என்பதைப் பார்ப்பது கடினமாக உள்ளது.

வழிகாட்டி உதவியுடன் நான் பார்த்த அனுராதபுரத்திற்கு, நான் செல்வதற்கு இரு நாட்களுக்கு முன்பு, மிகிந்தலையில் நான் ஒரு குடும்பத்தைச் சந்தித்தேன். நான் பின்பு சந்தித்த அதே ஓய்வுபெற்ற இராணுவ சார்ஜென்ட்டால் வழிகாட்டப்பட்டவர்கள் அவர்கள். அந்தக் குடும்பத்தில் இருந்த இளவயதுப் பையன்தான் எனக்கு அந்த முன்னாள் இராணுவ சார்ஜென்ட் இருப்பதையும், அவரது நிபுணத்துவத்தையும் கூறியவன். இந்த இளவயதுப் பையன் என் கவனத்தைக் கவர்ந்ததற்குக் காரணம், அவன் குடும்பத்தின் மற்ற உறுப்பினர் களோடு பேசும்போது சொன்ன சில வாசகங்களை நான் கேட்க நேர்ந்ததே. அவன் சொன்னான் செய்யாது விடப்பட்டிருக்கும் ஒரே விஷயம், அவர்களை (தமிழர்களை) எங்கிருந்து வந்தார்களோ, அங்கேயே அனுப்பாததுதான். மேலும் பள்ளி மாணவர் சபையில் அவனது பள்ளியின் (கொழும்பில் உள்ள முதன்மையான பௌத்தப் பள்ளி) தலைமையாசிரியர் சொன்னதாக அவன் கூறிய வாசகம் 'ஒரு தமிழனையும் பாம்பையும் பார்த்தால், தமிழனை முதலிற் கொல்' அந்த வழிகாட்டியைச் சந்தித்த பின்தான் யாத்ரீகச் சுற்றுலாவாசிகளின் ஆவேசமும் கற்பனையும் எப்படித் தூண்டப்படுகின்றன என்பதைப் புரிந்துகொள்வது எளிதாக இருந்தது. அடுத்ததாக, மற்றொரு ஆர்வத்திற்குரிய நடவடிக்கை வடிவம்

கொள்ளத் தொடங்குகிறது. அறிவார்த்தமான வரலாற்றில், ஆர்வம் இழந்து இருத்தல் பற்றிய புனைவு நுழைய ஆரம்பிக்கிறது. அதேநேரத்திற் சுற்றுலா யாத்ரீகர் வரலாற்றின் பார்வையாளன் என்பதிலிருந்து புனைவிற் செயற்படுப வனாக மாறுகிறான். புனைவிற் பங்கேற்பது, நடிகன் நாடகத்தில் தன் பங்கை முடித்தபின்னர், மேடைக்கு வெளியே தான் இருக்கும்போது, நாடகம் தொடர்வ தாக நடிகன் பார்க்கவேண்டும் என்பதைப்போலப் புனைவானது வெறும் கோட்பாடு எனும் மேடைக்கு வெளியே இருக்கும் ஒரு நபருக்கு நடத்திக் காட்டப் படுவது ஆகும் (ஒலெஸ்வஸ்கி 1982:155). இதுதான் உண்மையில் இலங்கையில் நடந்து கொண்டிருக்கிறது. இச்செயல் அனுராதபுரத்தில் விளிம்புகளைத் தாண்டித் தொடர்ந்துகொண்டி ருக்கிறது.

அடுத்த நாள் பொலநறுவையில் அந்த முன்னாள் இராணுவ சார்ஜென்ட் வழிகாட்டுதலில், அனுராதபுரத்தில் நான் பின் தொடர்ந்திருந்த முக்கியமான குடும்பம் ஒன்றின் வழித்தோன்றலான குழு ஒன்றைப் பார்த்தேன். இது இரண்டு நூற்றாண்டுகளாகத் தாக்குப்பிடித்து நிற்கும் மத்தியகால இராஜ்ஜியம், தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளர்களால் முதலாம் சிவதேவாலயம் என்று குறிப் பிடப்படும் சிவதேவாலயத்தின் அழிவின் அருகே இருந்தேன். இது பத்தாம் நூற்றாண்டின் தென்னிந்தியச் சோழ மன்னர்களாற் கட்டப்பட்டது. அதன் சுவர்கள் கறைபடிந்து மூத்திரவாடை வீசிக் கொண்டிருந்தது. வழிபாட்டிற்கான எந்த அறிகுறியும் இல்லை. ஊதுபத்தியோ, மல்லிகையோ எதுவும் இல்லை. அந்த லிங்கம் எண்ணெய் மினுமினுப்பை இழந்து வெகுகாலம் ஆகியிருந்தது. ஆனாற் சிறுநீர். அப்போதுதான் அந்தக் குழுவிலிருந்து வாலிபன் ஒருவன் என்னை நோக்கி கத்தியவாறே வந்தான். "கவலைப்படாதீர்கள் சேர், அங்கே போய்ச் சிறுநீர் கழியுங்கள். ஏனென்றால் அங்கே நம்பர் ஒன்று என்று எழுதியுள்ளது. 'நம்பர் ஒன்று' என்பதற்கு உள்ளூரில் அர்த்தம் சிறுநீர் கழிப்பது என்பது. இதைக் கேட்ட காக்கி உடை அணிந்த அதிகாரி ஒருவர் என்னை நோக்கிவந்து எச்சரிக்கை விடுத்தார். "அந்த இடத்தைப் பாழ்படுத்த வேண்டாம். அது ஒரு கோயில்" நான் அப்படி ஒன்று செய்ய நினைக்கவில்லை என்று எனது எதிர்ப்பைக்காட்ட நினைத்து நான் அந்த அதிகாரியைப் பார்த்து வாலிபன் கத்தியதைக் கேட்டுப் பின் வாங்கிவிட்டேன். அவன் கூறினான். "எங்களுடைய இரத்தம் தமிழ் இரத்தம் என்று நினைக்கிறீர்களா? இந்த உடலில் ஓடும் இரத்தம் சிங்கத்தினுடையது,"[6] சிதிலமடைந்த மதிற்சுவர் அருகே சென்று அந்த வாலிபன் சிறுநீர் கழித்தான். நான் அந்த இடத்திலிருந்து விலகி, அந்த யாத்ரீக குழுவிலிருந்த பெண்களைத் தாண்டிச் சென்றேன். அந்தப் பெண்கள் தங்கள் உணவுப் பொட்டலங்களைப் பிரித்துக்கொண்டிருந்தார்கள். அதிலிருந்த இளம் பருவத்தினர், தங்கள் ஆண் துணையின் தைரியத்தைக் கண்டு ஆனந்தப்

பட்டனர். நமது வாலிபன் புனைவின் ஒரு பாத்திரமாக இல்லாமல் இருக்கலாம். ஆனால், புனைவின் நாடகத்தில் பங்கேற்றதன் காரணமாக புனைவால் தரப்பட்ட தன்மைக்கு ஏற்றவாறு தன் வாழ்வை அமைத்துக் கொள்ளத் தன்னை நிர்ப்பந்தித்துக் கொண்டதாகத் தோன்றியது. அனுராதபுரத்தில் தொடங்கிய புனைவு நாடகம் பொலநறுவையிலும் தொடர்ந்தது; மேலும் அது வாழ்கையின் மற்றப் பகுதிகளுக்கும் அநேகமாக எடுத்துச் செல்லப்படும். நான் அந்தப் பெண்களைக் கடந்து சென்றபோது, அதிலிருந்த ஒரு வயதான பெண்ணின் கடைசிச் சில வார்த்தைகளைக் கேட்டேன் (அந்தப் பெண்ணை அவர்கள் ஆச்சி அல்லது பாட்டி என என்றழைத்தனர்) அந்தப் பெண் "இது விளையாட்டுச் சமாச்சாரமல்ல, கடவுளின் சக்தியோடு விளையாடுவது, பைத்தியக்காரத்தனம்" என்று அவனைக் கடிந்து கொண்டார். அந்தப் பெண் இந்து மதமும், பௌத்தமும் 1983க்கு பிறகு கறாராகப் பிரிக்கப்பட்டதைப்போல் பிரிக்கப்படாத ஒரு காலகட்டத்தின் பிரதிநிதி.[7]

கடைசியாக ஒருமுறை நமது அனுராதபுரச் சுற்றுலா வழிகாட்டியிடம் திரும்பச் செல்வோம். அவர் இரண்டுவிதமான நடவடிக்கைகளில் ஈடுபடுகிறார். ஒருபுறத்தில் அந்த பழங்கால நகரத்தின் அறிவுபூர்வமாக்கப்பட்ட விளிம்புநிலை அழிவுகளை, ஸ்ரீமகாபோதியின் இருத்தல் இயல்பு மற்றும் மையநோக்குச் சக்திகளுக்கும் கீழே கொண்டுவருவதில் ஈடுபட்டிருக்கிறார். மறுபுறத்தில் இந்த மகா போதியின் இருத்தல் இயல்பின் மையமே வரலாற்றினால் அறிவுபூர்வமாக்கப் படலாம் அல்லது மேலும் பயமுறுத்தக்கூடிய விதமாக ஏற்கனவே இருந்ததைப் போல, தமிழ்ப் படைகளாற் கட்டவிழ்த்து விடப்படும் வரலாற்றுச் சக்திகளால் அது நிறைவேற்றப்படலாம்.

பதினெட்டு மாதங்களுக்கு பிறகுப் பயங்கரவாதத்தை மேலும் வாழ்வின் (இருந்தலின்) இயல்பாக்குவது என்ற தமிழ்ப் பிரிவினைவாதிகளின் பங்களிப்பால் ஸ்ரீமகாபோதியில் 146 பௌத்த யாத்ரீகர்கள் சுட்டுக்கொள்ளப்பட்டனர். இதன் மூலம் எனது 1984 ஆம் ஆண்டின் சக யாத்ரீகர்களின் பயம் உண்மையாக்கப் பட்டது.

இந்த அத்தியாயத்தின் நீதிதான் என்ன? அப்படி ஒன்று இருக்கும் பட்சத்தில், கடைசி உதாரணத்தின்படி இருத்தல் மற்றும் புனைவு இரண்டும் எதிர்மறையாக நோக்கப்படவேண்டும். கோட்பாட்டு உருவாக்கத்தின் அறிவார்த்த மான (அறிவுபூர்வமான) செயற்பாடு மற்றும் வரலாற்றுமயமாக்க லாகிய இரண்டும் நேர்மறையாகப் பார்க்கப்பட வேண்டும். இது அப்படி இருக்கத் தேவையில்லை. ஒபெயசேகர அவர்களின் பெரிய புத்தகமான 'பத்தினி வழிபாடு' என்ற புத்தகத்தில் விவரிக்கப்பட்டுள்ளதைப்போல 'அங்கிலிய' மற்றும் 'கம்மடுவ'

போன்ற இருத்தலின் சடங்குகளில் வன்முறை உள்ளது (ஒபெயசேகர 1984) இனவாத வன்முறையே அவற்றில் உள்ளது 'கன்டெயின்' என்ற ஆங்கில வார்த்தையை நான் 'கொண்டி ருப்பது' மற்றும் 'தடுப்பது' என்ற இரு அர்த்தத்திலும் பயன்படுத்துகிறேன். இந்த இரண்டு சடங்குகளும் பலவற்றைக் கொண்டுள்ளன. கடந்த காலம் மற்றும் நிகழ்காலம், கடவுளர் மற்றும் மனிதர்கள், ஆண் மற்றும் பெண், ஊர்க்காரர்கள் மற்றும் குடியேறியவர்கள், உள்ளாள் மற்றும் வெளியாள் வித்தியாசங்கள் உருவாக்கப்பட்டன. வேறுபாடுகள் அங்கீகரிக்கப் பட்டன. அதில் முஸ்லிம்களுக்குக்கூட ஒரு இடம் இருக்கிறது. 19ஆம் நூற் றாண்டில் அனுராதபுரத்தையும் பொலநறுவையையும் கண்டுபிடித்தவர்களுக்குத் தொடர்ந்து இயங்கியும் மாறியும் வருகின்ற இந்தச் சமாளிக்கமுடியாத நாடகங்களில் ஆர்வம் எதுவும் இல்லை. நிலையாக இருக்கும் அழிவுகள் மற்றும் அரச ஊர்வலங்களை எளிதாகப் புரிந்துகொள்ள முடிந்தவையாகவும், சமாளிக்கக் கூடியவையாகவும் இருந்தன. இன ஆராய்ச்சியாளர்கள் இந்தச் சடங்குகளைக் கண்டுகொள்ளாது ஒதுக்கிவிட்டனர் (போல் விட்ஸ் (விட்ஸ் 1954) கூட இதற்கு விதிவிலக்கல்ல). இதற்கு கணநாத் ஒபெயசேகர என்ற சிங்கள மானுடவியலாளர் தேவையாயிருந்தார். இந்தச் சடங்குகளில் விவரங்களைப் பதிவு செய்ய இருபத்தைந்து ஆண்டுகள் பிடித்தன. இவரது புத்தகம் அந்தச் சடங்குகளின் நாடகங்களை, சிதைக்கப்பட்ட வடிவில் தந்திருந்தாலும் அவை அவரது புத்தகத்திற்கு ஒரு சமாளிக்க (கையாள) முடியாத தன்மையைத் தந்தன. ஒரு விமர்சகர் குறிப்பிட்டதைப்போல, அது அழகற்ற விதத்தில் பரந்தது விரிந்தது (கப்பெரர் 1985:176). அதன் தவறு (புத்தகத்தின், சடங்கின்) அது தனித்து இயங்குவதற்கான அனைத்துத் தன்மைகளையும் கொண்டிராதது ஆகும்.

காலனியாதிக்கமும், இன ஆராய்ச்சியாளரின் ஆர்வமும் இந்தச் சடங்குகள் மற்றும் பலவற்றின் அளவையும் வீச்சையும் குறைக்கத் தவறின என்றால், இதை நிறைவேற்றுவதிற் சுற்றுலா வெற்றி கண்டது. 'தொவில்' எனப்படும் நோய் தீர்க்கும் சடங்கு ஒரு உதாரணம். மற்றொரு உதாரணம் கண்டிய நடனம். இது அதன் பல்வேறு சடங்கு அம்சங்களில் இருந்து, கருத்து உருவாக்கம் செய்யப்பட்டது. ஐரோப்பிய (பணக்கார என்று படிக்கவும்) பார்வையாளர்களுக்கு ஐரோப்பியமயமான* இடைத்தரகர்களாற் சுருக்கம்செய்யப்பட்டு, தேவையான அளவிற்கு நீளம் குறைக்கப்பட்டு, மூன்று நட்சத்திர விடுதிகளின் மேடைகளில் நடத்துவதற்கு வசதியான அளவில், ஒரு சராசரி சுற்றுலாவாசியின் நேர அட்டவணைக்குத் தகுந்த அளவில் நடத்தப்படுகின்றன. ஆணோ, பெண்ணோ மேற்கத்தைய விருப்பங்களை அறிந்து நடன இயக்குனர், இடைத்தரகர்கள் மற்றும் நிதியளிப்பவர் ஆகியோரின் உதவியுடன் இந்தச் சடங்குகளைத் தன்னகத்தே அனைத்து அம்சங்களையும் கொண்ட ஒரு தொடராக, சுயதிருப்தி கொண்ட ஒன்றாக மாற்றிவிடுகின்றார்கள். இந்தச் சடங்குகள் இந்த இடத்தில்,

நான் தொவிலை மனதிற் கொண்டு பேசுகிறேன். மற்றும் சடங்குகளில் தேர்ச்சி பெற்றவர்கள் கிராமங்களில் உள்ள இளையவர்களாலும் கேலி செய்யப்படுவது என்பது தானாகவே உருவாகி விடுகிறது.[8]

1983 உள்நாட்டுப் போரில் இருந்து சுற்றுலாத்துறையில் சரிவு ஏற்பட்டுள் ளது. இதனால் அந்நியச் செலாவணி கிடைப்பதும் குறைந்துள்ளது. பெரிய விடுதிகள் காலியாக உள்ளன; கடனில் உள்ளன. சில உள்ளூர் ஆட்களுக்கு, பெரும்பாலும் இந்த உள்நாட்டுப் போரின் காரணமாகப் பணக்காரர்களான பொறுக்கிப் பூர்ஷுவா வர்க்கத்தினருக்குத் தள்ளுபடி செய்யப்பட்ட விலையிற் குளிரூட்டப்பட்ட அறைகளும் கத்தி மற்றும் முள்ளுக்கரண்டிகளுடன் சாப்பிடவும் தூய்மையான வெள்ளைச் சட்டையில் இருக்கும் உணவு பரிமாறுபவர்கள் சேவை புரியவும், அறிமுகமற்ற சோஸ் வகைகளை, ஆங்கிலக் காய்கறிகள் உருளைக் கிழங்கு (சோறுக்கு பதிலாக) குளிர்ந்த நீர், தமாஷான பிரஞ்சுப் பெயர்களில் உள்ள 'புடிங்குகள்' பரிமாறப்படுகிறது. அது அவர்களுக்கு வாங்க முடிந்ததாகவும், விரும்பத் தகுந்ததாகவும் உள்ளது. சுற்றுலாப் பேருந்துகள் அவர்களை ஆள் நடமாட்டமற்ற இடங்களுக்கு, புனிதம் கெடுக்கப்பட்ட இடங்களுக்கு அழைத்துச் செல்கிறது. ஒரு காலத்திற் கிராமங்களில் நடத்தப்பட்டுமுடியப் பல நாட்கள் எடுத்துக்கொண்ட சடங்குகள், விடுதி அரங்குகளில் நடத்த முடிந்த அளவிற்கு மாற்றப்பட்டுவிட்டது. இந்தச் சடங்குகளிற் பங்கேற்பாளராக இருந்தவர்கள் பார்வையாளர்களாக மாற்றப்பட்டுவிட்டார்கள்.

முடிவுரை

இருத்தல் மற்றும் அறிவார்ந்த யதார்த்தங்கள் அடிப்படையில் வேறுபட்டவை. நான் கருத்திற் கொள்ளத் தேர்ந்தெடுத்த இருத்தலின் வெளிப் பாடானது, புனைவு மற்றும் அறிவார்ந்த வரலாறு ஆகும். இரண்டு சந்தர்ப் பங்களில் புனைவும், வரலாறும் உராய்வோ, ஒன்றையொன்று அழிப்பதாகவோ இல்லாமல் இருக்கமுடியும். முதலாவது ஒன்றோடு ஒன்று ஒத்துப் போகும்போது, இரண்டாவது (இரண்டும் பெரும்பாலும் ஒன்றுக்கொன்று எதிரானது என்ற போதிலும்) ஒன்றோடு ஒன்று சம்பந்தமில்லாது. ஒன்றைப்பற்றி மற்றொன்று கவலை கொள்ளாது இருக்கும்போது, இரண்டாவதாகச் சொல்லப்பட்டது பெரும்பாலான இலங்கையினருக்கு – சிங்களர்களுக்கும், தமிழருக்கும் காலனியாதிக்கத்தின்போது உண்மையாய் இருந்தது. எந்த ஒரு சமூக அமைப்பிலும் இந்த சமநிலைகொண்ட இரண்டு சூழல்களுமே மாறாதவையாக இருக்கமுடியாது. அதிலும் குறிப்பாக, வேகமாக நவீனமயமாகிவரும் (சிலர் பின் நவீனமயமாகி வரும் என்றும் சொல்லக்கூடும்) உலகிற் சாத்தியமல்ல. உள் சக்திகள் மற்றும் வெளி சக்திகள் உணர்வுச் சமநிலையை மாற்றும் சக்தி

கொண்டவை. ஒன்றுக்கொன்று ஒவ்வாமைகொண்ட புனைவும், வரலாறும் ஒன்றுடன் ஒன்று உறவாடும் நிலைக்குக் கொண்டுவரப்படும்போது ஓர் உள்நாட்டுப்போர் வெடிக்கும் சூழல் உருவாக்கப்படுகிறது. அத்தகைய ஒரு சூழல்தான் இன்று இலங்கையில் உள்ளது.

வரலாற்றிற்கும் புனைவிற்கும் அவற்றிற்கே உரிய முகவர்களும் வைப்பிடங்களும் உள்ளன. இலங்கையில் அரசு வரலாற்றுக்கான முகவராகவும் குடிமை, சமூகம் புனைவிற்கான வைப்பிடமாகவும் உள்ளன. நியதிப்படி மானுடவியலாளர்கள் பலவிதமான குடிமைச் சமூகம் புனைவிற்கான உறைவிட மாகவும் உள்ளனர். நியதிப்படி மானுடவியலாளர்கள், பலவிதமான குடிமைச் சமூகங்களின் வடிவங்களையும், வரலாற்றாலாளர்கள் தேச அரசு உட்பட பலவிதமான அரசு வடிவங்களையும் ஆராய்கின்றனர். உருவக ரீதியிலான ஒரு வாதம் இங்கு வைக்கப்படுகிறது. நிசான் மற்றும் ஸ்டிரட் ஆகியோர் தங்கள் கட்டுரையில் நவீன தேச அரசு என்பது நிலப்பரப்பினால், அதன் எல்லைகளால் வரையறுக்கப்பட்டது என்பர். ஆனால் இதற்கு மாறாக, தெற்காசிய, முன்நவீன அரசுகளோ தங்கள் அடையாளத்தை மையத்திலிருந்து பெற்றன என்று வாதிடுகின்றனர். தெற்காசியாவின் குடிமைச் சமூகம்[9] தங்களை மையம் வழியே வரையறை செய்துகொள்வதைத் தொடர்ந்தன. அந்த நிலப்பரப்பு, ஊர் என்று அழைக்கப்பட்டாலும் சரி, கிராம அல்லது 'விலேஜ்' என்றழைக்கப்பட்டாலும் சரி. நவீன தேச அரசின் (களின்) மற்றும் குடிமைச் சமூகங்களின் கலாசாரத் தளமானது என்பதுடன் ஒன்றுக்கொன்று மோதலிலும் உள்ளன. இது இலங்கை யில் உச்சத்தில் உள்ளது. இலங்கையில் வரலாறும், புனைவும் ஒன்றால் மற்றொன்று பாதிக்கப்படாமல் இருந்தாலும் அரசும், குடிமைச் சமூகமும் ஒன்றுடன் ஒன்று மோதும் நிலைக்கு – அபாயகரமான சூழலுக்குக் கொண்டுவரப் பட்டுள்ளன. ஆனால் இந்த மோதல் மானுடவியல் மற்றும் வரலாறு ஆகியவற்றின் செயற்பாட்டின்மீது நேர்மறையான தாக்கத்தைக் கொண்டு வந்துள்ளன என்பதை இத்தொகுதியில் உள்ள கட்டுரைகளின் வாயிலாக உணரலாம். இங்கே ஒரு ஆரோக்கியமான கலப்பைக் காணலாம். அரசைப்பற்றிய மானுடவியலின் தொடக்கத்தையும் குடிமைச் சமுதாயத்தின் வரலாற்றையும் பற்றியதுமான ஒரு கலப்பு. இலங்கையின் அதீதமான நெருக்கடி நிலவுகிற மக்கள் வேதனை கொண்டுள்ள சூழலில், இனப் பிரச்சனையை தீர்ப்பதில் நமது பங்களிப்பு மீதமானது என்ற அளவில் ஏற்றுக்கொள்வதுகூட ஆணவம் மிக்கதாகவே இருக்கும். நமது துறைகளான மானுடவியலும், வரலாறும் தங்கள் நன்கு வரையறுக்கப்பட்ட ஆய்வு முறைகளைக் கோட்பாட்டு எல்லைகளை இழந்து வருகின்றன என்பது நாம் புரிந்துகொள்ள முயற்சி செய்யும் இலங்கையின் மாறுதலைப் பிரதிபலிக்கிறது. இந்த அளவில் நாம் ஒரு தொடக்கத்தைச் செய்திருக்கிறோம் என்று நம்புகிறேன்.

குறிப்புகள்

1. எனது 'இருத்தலின் இயல்பு' என்ற சொற்பாவனை தவிர்க்கவியலாத வகையில் தனிச்சிறப்பான எண்ணம் சம்பந்தப்பட்டது. அது நன்கறியப்பட்ட, அதிகம் விபரிக்கப்பட்ட ஹைடேக்கிய பண்பு நிலையில் குறிப்பிடப்படவில்லை. 'இருத்தல் இயல்' எனும் சொல் முதலில் ஒரு மாற்றுச் சொல்லாக என்னால் கருத்திலெடுக்கப்பட்டது. ஆனால் 'இயல்' எனும் ஒட்டை நீக்கிவிட விரும்பினேன். 'மனித நடத்தை இயல்' மற்றும் 'மெய்மை இயல்சார்' எனும் இரு மாற்றுச் சொற்களைக்கூட நான் கவனத்தில் எடுத்தேன். அதிகம் சிக்கலும் பொருத்தமற்றதுமாக அவையெல்லாம் இருந்த நிலையில் இக்கட்டுரை மேற்படி 'இருத்தலினியல்பு' என்பதைப் பயன்படுத்துகிறது.

2. 'தொன்மம்' மற்றும் 'வரலாறு' என்பனவற்றிற்கிடையில் வித்தியாசத்தை உருவாக்க நாம் சுதந்திரமாக தொமஸ் ஒல்ஸ்செவெக்கியின் `Between Science and Religion' (1982 : 242 - 260) பயன்படுத்திக்கொண்டேன்.

3 'குறியீடுகள்' என்பது பொது இணக்கங்களின் குறிகளாகும். 'சுட்டிகள்' என்பவை காரண காரிய தர்க்கம் உடையவையாகும் (அவற்றின் 'மாற்றி யமைக்கும் தன்மை) மற்றும் 'விக்கிரகவியல்' என்பது பொருட்களையும் அவை எவற்றிற்காக நிற்கின்றனவோ அவற்றின் அடையாளத்தின் ஒத்த தன்மையி னையும் பகிரும் தராதரமுடைய குறிகளாகும். நம்பிக்கையுடைய சமய ஈடுபாடுடைய ஒருவரது பயில்விலும் , இருத்தல் இயல்பிலும் அவை அவன் அல்லது அவளுடைய இருத்தல் இயல்புசார் உலகத்தின் உருவாக்கமாகவும், அவன் அல்லது அவளுடைய உலகத்தின் விக்கிரகமாகவும் இருக்கும்.

4. எங்களுடைய வழிகாட்டி சுதந்திரத்திற்கு முன்பு தான் இலங்கைப் - பிரித்தானிய இராணுவத்தில் சார்ஜண்டாக சேவையாற்றியதாகக் கூறிக்கொண்டார்.

5. சுற்றுலாப் பயணிகளினது பேச்சுக்களும், அபிப்பிராயங்களும் கொழும்பிலுள்ள சுற்றுலாத் தகவல் மையத்திலிருந்தும், ஓய்விருக்கை மண்டபங்கள், தீவிலுள்ள உல்லாச விடுதிகளின் கோப்பி அறைகளிலும் கிடைக்கப்பெற்றனவாக இருக்கும். என்னுடைய அமெரிக்க மனைவி வேறொரு அமெரிக்கச் சோடிகள் மற்றும் கனேடிய நண்பர் ஆகியோர் தகவல்களைப் பெறும் முறையில் உதவினார்கள்.

6. இந்த நேரத்தில் சிங்கள பௌத்த அடிமட்ட மக்களின் அபிவிருத்திக்கான அமைப்பான சர்வோதய சரமண்டன இயக்கத்தின் ஸ்தாபகரும் தலைவருமான ஏ.ரீ.ஆரியரத்தின தனது கடைசிச்சொட்டு இரத்தமும் சிங்கள பௌத்தத்திற்காக சிந்தப்படும் என வெளிப்படையாக அறிவித்தார்.

7. 1983இற்கு முற்பட்ட தமிழருக்கு எதிரான எந்தவொரு இனக்கலவரத்திலும் திட்டமிட்டு இந்துக் கடவுளர் சிலைகளோ, கோயில்களோ உடைக்கப்பட வில்லை. தற்போதைய இலங்கைக் குடியரசின் ஜனாதிபதி தொடர்பாக கொழும்பிலுள்ள இந்துக்கோயில் மதகுரு ஒருவர் எனக்குக் கூறினார் : "திரு. பிரேமதாசா இந்த வகையான இனக்கலவரத்தால் அதிகம் பிரச்சினைக்கு உள்ளாகிவிட்டார்" திரு.பிரேமதாசா ஒழுங்காக இந்துக் கடவுளர்களை வணங்குபவராகவும் இந்து தமிழ் சோதிடர்களிடம் நட்சத்திரங்கள், கிரகங்கள் பற்றி ஒழுங்காக ஆலோசனை கேட்பவராகவும் நன்கறியப்பட்டவர்.

8. குமாரி ஜெயவர்த்தனாவுடனான தனிப்பட்ட உரையாடல்

9. இந்த வரியை நானெழுதியபோதிலும் நகத்தோற கிழியல் தொடக்கம் கந்தல் கந்தலாய்க் கிழிந்துபோதல் வரையான வாழ்வுடைய வடக்கிலும், தெற்கிலும் இருக்கும் சிவில் சமூகத்திற்கு என்னால் உதவ முடியாது. `The Centre Can not Hold'

உசாத்துணை

1. Anderson Benedict.

1983. Imagined Communities, London.

2. Cohn. B.S.

1985. 'The Transformation of Objects into Artefacts, Antiquities - and Art in 19th Century India', paper prepared for NEH conference / Patronage in Indian Culture, 10-13 October.

1985. 'The command of language and the language of command', in R. Guha (ed.) Subaltern Studies N, Delhi.

3. Daniel. E.V.

1989. 'Three Dispositions Towards the Past: One Sinhala and I Two Tamil', in Identify. Consciousness and the Past, H.L. Seneviratne (ed.), Social Analysis (Special Issue Series) no. 25

1984. Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way, Berkeley and Los Angeles

4. Dirks

1987. The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom, Cambridge.

5. Kapferer. B

1985. 'Review of Obeyesekere The Cult of the Goddess Paltini' American Ethnologist, vol. 12.

6. Malinowski. B.

1948. 'Myth in Primitive Psychology', in Magic, Science and Religion and Other Essays, Glencoe, III.

7. Obeyesekere. G

1984. The Cult of the Goddess Pattini, Chicago.

8. Olshewsky Thomas

1982. 'Between Science and Religion', The Journal of Religion, vol. 62,

9. Pearce.C.S.

1937. Collected Papers, Cambridge, MA., vol. 6.

10. Pritchard E. Evans

1963. Witchcraft, oracles and magic among the Hzande, Oxford.

11. Ponnambalam. S.

1983. Sri Lanka. The National Question and the Tamil It. Liberation Struggle, London.

12. Silva. K. M. de,

1981. A History of Sri Lanka, Delhi.

13. Seneviratne. H.L.

1978. Rituals of the Kandyan State, Cambridge.

14. Spencer Jonathan (ed.)

1990. Sri Lanka: History and the Roots of Conflict, London, Routledge, Chapman & Hall.

15. Tennekoon.N.S.

1988. 'Rituals of development: the accelerated Mahavllli development program of Sri Lanka' American Ethnologist, , vol 15

16. Thapar.R

1987. 'Imagined religious communities? Ancient history and the modem search for a Hindu identity', MAS. 1989, vol. 23.

17. Wirz.P.

1954. Exorcism and the Art of Healing in Ceylon. Leiden,

இலங்கைச் சமூக அமைப்பு

இலங்கையின் கிராமிய வர்க்கங்கள் தொடர்பாக ஆய்வு செய்யும்போது பின்பற்றப்படும் பொருள் முதல் நிர்ணயமாதிரியும் அரசியற் கருத்தியல் மாதிரியும்[1]

சிறி கமகே
தமிழில் : சாமிநாதன் விமல்

இலங்கையின் கிராமியப் பொருளாதாரம் தொடர்பாகவும், கிராமியச் சமூகம் தொடர்பாகவும் சமூக விஞ்ஞானிகளால் கருத்துருவநிலைப்படுத்தப்பட்ட வேறுபட்ட வழிகளைப்பற்றி ஆராயவும், விபரிக்கவும், அதேநேரம் ஒருவர் சமூக வர்க்கங்கள், கிராமிய மக்கள் தொடர்பாகப் பகுப்பாய்வு செய்யும்போது ஒரு வகையில் கோட்பாடு ரீதியாகவும், இன்னொரு வகையில் முறைமையியல் சார்ந்துமுள்ள பிரச்சினைகள், குறிப்பால் உணர்த்தப்படும் நிலைமைகள் என்பன தொடர்பாக ஆராய்வது இக்கட்டுரையின் நோக்கமாக உள்ளது.

அதே நேரம் கிராமிய வகுப்புகளைப் பற்றிய ஆய்வு முயற்சிகளில், பொருளாதாரத்தின் பல்வேறுபட்ட வடிவங்கள் எவ்வாறு ஒன்றோடொன்று ஊடாடுகின்றன அல்லது கலந்துள்ளன (உதாரணமாக உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை மாதிரிகள்) என்பதுபற்றியும், ஒரு வடிவம் ஏனைய வடிவங்கள் மீது அழுத்தத்தைத் தருதல், அழுத்தத்தை நீக்குதல் என்பனவற்றை எவ்வாறு நிகழ்த்துகிறது என்பது பற்றியும், அவை பல்வேறு ஆராய்ச்சிகளின் மீது எவ்விதம் செல்வாக்குச் செலுத்துகின்றன என்பதுபற்றியும் இக்கட்டுரையில் எடுத்துக் காட்ட முயற்சிக்கின்றேன்.

வர்க்கம் எனப்படும் கருத்துத் தொடர்பாகவும், தற்போதைய சமூக விஞ்ஞானிகள் கிராமிய வர்க்கங்கள் தொடர்பான ஆய்வுகளில் தொடர்ச்சியாக முகங்கொடுக்கும் சில பிரச்சினைகள் பற்றியும் ஒரு சுருக்கமான விபரிப்பு இக்கட்டுரையில் முதலாவதாக இடம்பெறுகிறது. அதற்குப் பின்பே இலங்கைக் கிராமிய வர்க்கங்களைப் பற்றிய ஆய்விற் பயன்படுத்தப்படுகின்ற பிரதானமான இரு மாதிரிகள் தொடர்பான ஒரு விமர்சனம் முன்வைக்கப்படுகிறது. இதற்கான முதலாவது மாதிரியான பொருள் முதல்வாத நிர்ணய மாதிரி (Meterialist Detemination Model) தொடர்பாக விபரிக்கும்போது கண்டி மாவட்டத்தின் 'தெலும்கொட' என்ற கிராமத்திற் குணசிங்கவினால் மேற்கொள்ளப்பட்ட

ஆய்வுகள் (குணசிங்க 1975) உதாரணமாக எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. இரண்டாவது மாதிரியான அரசியற் – கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரிக்கான (PoliticoIdeological Determination Model) மூரின் அரசு–குடியான் (State-Peasant) உறவுத் தொடர்பான ஆய்வில் (மூர் 1985) இருந்தும், இரத்தினபுரி மாவட்டத்தின் 'தென்ன' எனப்படும் இடத்தைக் களமாகக் கொண்டு ஸ்பென்சரினால் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வில் (ஸ்பென்ஸர்1990) இருந்தும் உதாரணங்கள் எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளன.

இலங்கையின் கிராமிய வர்க்கங்களைப் பற்றிய கலந்துரையாடல்களின் போது ஒரு பொதுவான வரைசட்டகமாகத் தோன்றுகிற விடயங்களைப் பற்றியும், அதன் இரு முக்கியமான மாதிரிகளைப் பற்றிய விபரிப்புடனும், கள ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்ட இரஜகம எனப்படும் கிராமத்தினைச் சேர்ந்த வர்க்கங்களின் இயல்புகளையும் இக்கட்டுரை விபரிக்கிறது. இரஜகம என்பது கண்டி மாவட்டத்தின் யடிநுவர எனப்படும் உதவி அரசாங்க அதிபர் பிரிவில் அமைந்துள்ள ஒரு கிராமியக் குடியிருப்பு ஆகும். 1985–1986 இற்கும் இடையிலான காலக்கட்டத்தில் இவ்வாய்வுகள் அங்கு மேற்கொள்ளப்பட்டன.[2]

வர்க்க வகைப்படுத்தல், வர்க்கக் கருத்தியல்கள், வர்க்க அபிலாசைகள் மற்றும் வர்க்க நடவடிக்கைகள் என்ற அர்த்தங்களில் இந்தத் தெரிவு செய்யப்பட்ட ஆய்வுகள் கருத்தாக்க ரீதியாக இணைக்கப்பட்டுள்ளமை எடுத்துக்காட்டும் அதே நேரம், இலங்கையின் கிராமிய வர்க்கங்களைப் பற்றிய ஆய்வில் ஆய்வு மாணவர்களின் கவனிப்புக்குரிய சில பயனுள்ளதும் – முக்கியமானதுமான வழிகாட்டுதல்களும் இக்கட்டுரையால் முன்வைக்கப்படுகின்றன.

வர்க்கங்கள்

சமூக வர்க்கங்களை ஒரு கருத்திலட்சியப்பட்டதாகவும் உள்ளடங்கலானதாகவும் கீழ்வருமாறு விளக்க முடியும்.

அ) ஒத்த வாழ்க்கை நிலைமைகள், ஒத்த வாழ்க்கை வாய்ப்புகள் மற்றும் ஒத்த பொருள்சார்ந்த அக்கறைகள் மற்றும் பண்புகளைப் பங்கிட்டுக்கொள்ளும் ஒரு தனித்துவமான மக்கள் பிரிவினர்.

ஆ) அவர்களை சில புறவயமான அளவுகோல்களான வருமானம், நில உரிமை, தொழில்கள் போன்ற அல்லது உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை சார்ந்த

ஒட்டுமொத்த உறவு போன்றவற்றினாலோ அடையாளங் காணக்கூடியவர் களாக அமைவர்.[3]

இ) சாதி மற்றும் இனம் போன்ற ஏனைய சில வகைப்படுத்தல்களுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது குறிப்பிட்ட வர்க்கத்தைச் சேர்ந்த அங்கத்தவர்களுக் கிடையில் அதிக அளவில் ஊடாட்டம் காணப்படும்.

ஈ) ஒன்றாகக்கூடி இருக்கும் அங்கத்தவர்களுக்கிடையில் அவர்களுடைய பிரச்சினைகள், கஷ்டமான நிலைமைகள் தொடர்பாக ஒட்டுமொத்த சமூகத்திற்குள்ளும் ஒத்த வகையிலான விழிப்புணர்ச்சி காணப்படும் (வர்க்கத்திற்காகவே வர்க்கம்).

உ) சமரசங்களூடாகவும், பேரம் பேசுதல் வழியாகவும், பல வடிவத்திலான ஆர்ப்பாட்டங்களின் வழியாகவும், அதே நேரம் பலவிதமான கூட்டமைப்புக் களைச்சார்ந்த உறவுகளின் வழியாகவும் அவர்கள் ஒன்றாகவும், கூட்டமாக வும் தங்களுடைய பிரச்சினைகளில் இருந்து விடுதலை பெறுவதற்கும்– தங்களுடைய வாழ்க்கை வாய்ப்புக்களை ஏனைய வர்க்கங்கள் அல்லது குழுக்களை விடவும் ஒப்பீட்டளவில் அதிகரித்துக்கொள்ளும் செயற்பாடு களிலும் ஈடுபடுவர்.

ஊ) புதிய அங்கத்தவர்களை உள்வாங்கிக்கொள்வதிலும், பழைய அங்கத்தவர் களை விலக்குவதிலும் பொதுவான விதிமுறைகளைக் கொண்ட அவர்கள் ஒரு பொதுவான உலக பார்வையின் பங்காளிகளாகவும் இருப்பர்.

குறிப்பிட்ட வர்க்கங்களின் உண்மையான நடத்தையும், சிந்தனையும் பல்வேறுபட்ட சந்தர்ப்பங்களில், மேலே முக்கிய கூறுகளாக எடுத்துக்காட்டப் பட்டுள்ள பொதுவான சட்டகத்தில் இருந்து விலகுவதாக அமைவதுண்டு. அவ்வாறான நிலைமைகள் சட்டகத்திலிருந்து விலகுதலுக்கான காரணங்களை முன்வைத்தல் அவசியம்.

ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகத்தில் வர்க்கங்களை அடையாளங் காண்பதிலும் வரையறை செய்வதிலும் அந்தந்த சமூகத்தின் பொருளாதாரக் கட்டமைவு, உற்பத்திச் சக்திகளுக்கு இடையிலான உறவுகள், பரிவர்த்தனை ஆகியவற்றி னால் சிறப்பாகத் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. உதாரணமாக, முதலாளித்துவத் திற்கு முந்திய பொருளாதாரங்களின் வேறுபட்ட வர்க்கங்களைப் பற்றி சமூக விஞ்ஞானிகள் விபரித்துள்ளார்கள். இந்த வகையில் ஒரு சமூகம் முதலாளித்துவ வடிவத்திலான உற்பத்தியையும் பரிவர்த்தனையையும் கொண்டிருக்கிறதா அல்லது குடியான் (Peasant) வடிவத்திலான உற்பத்தியையும் பரிவர்த்

தனையையும் கொண்டுள்ளதா என்ற கேள்வி இங்கே முக்கியத்துவம் பெறுகின்றது. ஏனெனில், ஒரு குறிப்பிட்ட காலக்கட்டத்திற் பொருளாதார இயல்பின் உண்மையான நிலைமைகளைச் சமூகங்கள் தெளிவாகக் காட்டுவதில்லை. அவர்களால் உண்டாக்கப்படுகின்ற உறவுகளின் வலைப்பின் னலும்கூட இந்தப் பொருளாதாரத்தின் தனிமாதிரியான வடிவங்களுக்கும் இடையிற் சில சேர்க்கைகள் அல்லது ஊடாட்டங்கள் மூலமாக வர்க்கங்களை அடையாளங்காண்பதிலும், வரையறை செய்தலிலும் சிக்கலான நிலைமைகளை உருவாக்க முடியும். ஒரு கொடுக்கப்பட்ட இடத்தில் நிலவும் பொருளாதாரத்தின் இயல்பை வரையறை செய்வதின் சிக்கலான தன்மைகள் அந்த இடத்தில் குறிப்பிட்ட வர்க்கச் செயற்பாட்டின் இயல்பை அடையாளங் காண்பதிலும் மற்றும் வரையறை செய்வதிலும் சிக்கலான நிலைமைகள் தோன்றக் காரணமாகிறது.

இலங்கையின் சூழ்நிலையிற் கிராமிய வர்க்கங்களை வரையறை செய்வதிலும், விளக்குவதிலும் ஈடுபட்டவர்கள் ஏதாவதொரு வகையில் இந்தச் சிக்கலான நிலைமையுடன் போராடியுள்ளார்கள். சில ஆராய்ச்சியாளர்கள் சிறு உடைமையாளர்கள் அல்லது குடியான் என்ற வகையைத் தெரிந்தெடுத்துள் ளார்கள் (பார்க்க மூர் 1985 மற்றும் ஸ்பென்சர் 1990). பலவகையான குடியான் முறைகள் முந்திய முதலாளித்துவ அடிப்படையிலோ அல்லது குடியான் பொருளாதாரப் பண்புகளின் அடிப்படையிலோ வரையறுக்கப்படும் என்பதுடன், குட்டி–பூர்ஷுவா மற்றும் கிராமிய உழைக்கும் வர்க்கம் (குணசிங்க 1979, ஹெட்டிகே 1980, சில்வா 1982) எனும் வகையிற் பொருளாதார அமைவின் அடிப்படையிலும், அதே நேரம் முதலாளித்துவ பொருளாதாரத்துடன் கொண் டுள்ள உறவின் அடிப்படையிலும் வர்க்க வகைப்படுத்தலின் அடிப்படைகள் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. பொருளாதார உறவுகளின் முதலாளித்துவ மற்றும் குட்டி–பூர்ஷுவா வடிவங்களை அடிப்படையாகக்கொண்டு வர்க்கங்களை வகைப்படுத்தல் என்பதனைப் பலரும் தெரிந்தெடுத்துள்ளனர் (கமகே 1989, கமகே 1992).

கிராமிய வர்க்கங்களை விபரிக்க முயற்சித்தவர்கள் பொருளாதாரத்தின் வேறுபட்ட வடிவங்களைப் பற்றிக் கோட்பாட்டு ரீதியான தகவல்கள் பலவற்றை வழங்குகிறார்கள் என்பது மாத்திரமல்லாமல், நாம் கிராமிய சமூகம் என்று அழைக்கும் சமூகத்தினுள் இடம்பெறும் பொருளாதாரச் செயற்பாடுகளின் ஒன்று கலந்த பண்பு பற்றியும் இனவரையியல் அறிஞர்கள் தகவல்களை வழங்க வேண்டும்.

பல்வேறுபட்ட கோட்பாட்டு ரீதியான கட்டளைப்படிவ வாய்பாடுகளின் செல்வாக்குகளால் மட்டுமல்லாமற் சமூகக் கட்டமைப்புச் சார்ந்த குழு நிலைமை யாக்குதல்களாலும், அதேநேரம், உறவுமுறைக்கும் வேறுபடுத்தலுக்கும் தலைமை தாங்கும் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் வித்தியாசமான வடிவங் களைக் கலக்கும் அடிப்படை யதார்த்தத்தாலும் செல்வாக்குப்பெற்றுள்ள இலங்கைச் சூழ்நிலையில், சமூக விஞ்ஞானிகளால் மேற்கொள்ளப்பட்ட கிராமிய வர்க்கங்களின் வித்தியாசமான கருத்தாக்கமயமாக்கல்பற்றியும் இக்கட்டு ரையில் விவாதிக்கப்படுகிறது. இந்த வித்தியாசமான பொருளாதார வடிவங்களுக்குள் முதலாளித்துவ, முந்திய முதலாளித்துவ மற்றும் நிலைமாற்ற வடிவங்களும் உள்ளடங்கியுள்ளன.

கிராமிய வர்க்கங்களைப் பற்றி ஆய்வு செய்வதில் உள்ள சில பிரச்சினைகள்:

பொதுவாக முகங்கொடுக்க வேண்டியதாக உள்ள சில பிரச்சினைகளே இங்கே பட்டியலிடப்படுகிறது. அவை கீழ்வருமாறு.

1) வரையறுத்தல் சார்ந்த பிரச்சினைகள்: உதாரணமாக 'குடியான்' என்பவன் யார்? பாட்டாளி வர்க்கத்தைச் சார்ந்தவன் (Proletarians) யார்? செல்வந்த குடியான், இடைநிலைக் குடியான், ஏழை குடியான் என்பவர்கள் யாவர்? என்ற வகையில் இந்த வரையறுத்தல் சார்ந்து பிரச்சினைகள் எழுகின்றன.
2) உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் இயல்பு சார்ந்த பிரச்சினைகள்: முதலாளித்துவ, முந்திய–முதலாளித்துவ அல்லது குட்டி–முதலாளித்துவ (Petty-Caitalist) என்ற வகைகளுக்குள் எந்த வகையைச் சார்ந்த மற்றும் வேறுபட்ட வடிவங்கள், நிலைமாற்றப் பண்புகளுக்கு இடையிலான தெளிவு சார்ந்த பிரச்சினைகளாகவும் இவை உள்ளன.
3) ஆய்வு அலகு: முறைமையியல் சார்ந்த ஒரு பிரச்சினை ஒரு தொழிற்றுறை சார்ந்ததா? அல்லது ஒரு குறிப்பிட்ட பயிர் செய்தலைச் சார்ந்த விவசாயமா? அல்லது ஓர் ஊர்போன்ற குடியிருப்பைச் சார்ந்ததா என்பதேயாகும். இவை உண்மையாகவே இருத்தல் சாராத உற்பத்தியையும், பரிவர்த்தனை உறவுகளையும் கொண்டுள்ளதாக இருத்தலென்பது உதாரணமாக வர்க்கத்தின் வட்டமான பார்வைக்கு எதிராகக் கிடைநிலையான அல்லது செங்குத்தான பார்வையைக்கொண்டு இருத்தல் என்று எம்மை நம்பவைக்க முற்படுகிறதா அல்லது உள்ள உறவுகள் எம்பார்வையில் இருந்து விலகி யுள்ளதா? என்ற வகையில் ஆகும்.

4) கிராமியக் குடும்ப அமைப்புப் பொருளாதாரச் செயற்பாடுகளையும், வருமான மூலகங்களையும் பல்வகைப்படுத்தல் சார்ந்த பிரச்சினைகள் உதாரணமாக (i) வர்க்கங்களை அடையாளங் காண்பதிற் குழப்பமான நிலை உண்டாகிறதா மற்றும் எவ்வாறு உண்டாகிறது? (ii) எந்த வகைத் தீர்வுகள் தேவையாக உள்ளன? (iii) ஒரு குடும்பம் சில விவசாய வேலைகளிலும், சில கூலி உழைப்பிலும் (wage labour) ஈடுபடும்பட்சத்தில் வர்க்கத்தை வரையறுக்கும் அம்சமாக எந்தச்செயற்பாட்டை எடுக்கக் கூடியது?

5) வர்க்கம் தொடர்பான பொருள் முதல்வாத நிர்ணயத்திற்கு எதிராக அரசியல்–கருத்தியல் நிர்ணயம் (மார்க்ஸிசத்திற்கு எதிராக வெபெறியன் (Weberian) அணுகுமுறைகள்) என்பவற்றில் எதனைத் தேர்ந்தெடுப்பது?

6) குடியானுக்கு எதிராகப் பட்டாளி வர்க்கத்தைச் சார்ந்தவர்கள் என்ற கோட்பாடும் மற்றும் துணைக் கோட்பாடுகளும் – உதாரணமாகக் கோட்பாடு ரீதியான விவாதங்கள்; குடியான்களை தொடர்ந்து வாழ்தல் என்பதற்கு எதிராகக் குடியான்களை வித்தியாசப்படுத்தல் என்பனவற்றில் எதனைத் தேர்ந்தெடுப்பது?

7) வர்க்க உணர்வு, வர்க்க முரண்பாடு, மற்றும் வர்க்க நடவடிக்கைகளுடன் தொடர்புடைய விடயங்கள் : உதாரணமாகக் குடியான் உணர்வுக்கு எதிராகக் குட்டி–பூர்ஷுவா, பாட்டாளி வர்க்க உணர்வுகள்.

8) ஒரு குடியிருப்பு, தொழிற்றுறை, விவசாய முறை அல்லது வேறு ஏதாவதொரு சூழ்நிலையின் அடிப்படையில் வர்க்கங்களை அடையாளங்காண்பதும் வரையறுத்தலும் வேறொரு சந்தர்ப்பத்துடனும் பொருந்துமா என்று பார்த்தல்.

குணசிங்க, மூர், ஸ்பென்ஸர் ஆகியவர்களுடைய ஆய்வுகள் மற்றும் இக்கட்டுரையாளரினால், இரஜகம கிராமத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வு மதிப்பீட்டின்போதும், இந்தப் பிரச்சினைபற்றி விளக்கப்பட்டுள்ளது.

இலங்கையிற் கிராமிய வர்க்கங்களைப் பற்றி மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வுகளில் ஆட்சி செலுத்திய சில முக்கியமான கோட்பாட்டுரீதியான திசையமைவுகள் உள்ளன. முதலாவதாக 'அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணயம்' என்ற மாதிரியை வலியுறுத்தும் ஆய்வுகளும், 'பொருள் நிர்ணயம்' என்ற மாதிரியை வலியுறுத்தும் ஆய்வுகளும் உள்ளன. பெரேரா (1982), மூர் (1985) மற்றும் ஸ்பென்ஸர் (1990) என்பவர்களின் ஆய்வுகள் அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணயத்தை வலியுறுத்துபவையாகும். குணசிங்கவின் ஆய்வுகள், பொருள்முதல் நிர்ணயத்தை வலியுறுத்துகின்றனவாகவுள்ளன (குணசிங்க 1979, 1985, 1970). இக்கட்டுரை

யாசிரியரால் கண்டியில் இரஜகம என்ற கிராமத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வுகூட பொருள்முதல் நிர்ணய மாதிரியைச் சார்ந்த ஒன்றாகும் (கமகே 1989). இன்னும் சில ஆராய்ச்சியாளர்களாற் பொருள்முதல் நிர்ணயப் பார்வை அடிப்படையிலும், அதேபோலக் கருத்தியற் பார்வை அடிப்படையிலும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. (சில்வா 1982 மற்றும் ஹெட்டிகே 1980). கிராமிய வர்க்கங்களைப்பற்றிய பொருள்முதல் நிர்ணய அணுகுமுறையொன்றினைப் பின்பற்றி ஆய்வுகளை மேற்கொண்டவர்கள், கிராமியப் பிரதேசங்களின் பொருளாதார இருத்தலின் வித்தியாசமான வடிவங்களைப் பற்றிச் சோதனைகளை மேற்கொண்டுள்ளார்கள். உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை சார்ந்த வித்தியாசமான வடிவங்களும், உறவுகளும் இவற்றில் உள்ளடக்கப்படுகின்றன. இதன் போது 'முதலாளித்துவ வடிவம்' மற்றும் 'முதலாளித்துவத்திற்கு முந்திய வடிவம்' என்ற இரு பிரதான வடிவங்கள் கவனத்தை ஈர்த்துள்ளன. இதில் முதலாளித்துவத்திற்கு முந்திய வடிவத்தைக் குறிக்க வேறு பெயர்களையும் பயன்படுத்தியுள்ளார்கள். 'குடியான் வடிவம்' , 'சிறு உடைமையாளர் வடிவம்' அல்லது 'விவசாய வடிவம்' என்பன இந்தப் பெயர்களுக்குள் உள்ளடக்கப்படுகின்றன. குணசிங்க போன்ற பொருள்முதல் நிர்ணய அணுகுமுறையைப் பின்பற்றிய ஆராய்ச்சியாளரின் அடிப்படைக் கவனம் விவசாயத்தின் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை யின்போது முதலாளித்துவ வடிவத்தின் வளர்ச்சி அல்லது விரிதல்மீதே கவனஞ் செலுத்தியுள்ளது. இக்கட்டுரையாளரின் ஆர்வம்கூட உற்பத்தியிலும் பரிவர்த் தனையிலும் விவசாயம் சாராத வடிவங்களைப்பற்றி அழுத்தமாக அமைந் துள்ளது. இது பெரும்பாலும் ஒரு வகையான கருத்தியலால் தூண்டப்பட்ட தீர்மானத்தைவிடக் குறிப்பிட்ட ஆய்வு இடத்தில் நிலவும் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் இயல்பைச் சார்ந்ததாக உள்ளது. அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியை மேற்கொண்டவர்கள் அரசு, அரசுக் கொள்கைகள் மற்றும் அதன் வகிபாகங்கள் என்பனவற்றினைப் பற்றிப் பரிசோதனைகளை மேற்கொண் டுள்ளார்கள். அவர்கள்கூட அரசுக்கும், கிராமிய சனத்தொகைக்கும் இடையி லான உறவுகளைப் பற்றியே ஆராய்ந்துள்ளார்கள்.

வர்க்க நிர்ணயத்தின் இரு மாதிரிகள்: பொருள்முதல் மாதிரியும், அரசியல் கருத்தியல் மாதிரியும்

பொருள்முதல் மற்றும் அரசியற் கருத்தியல் மாதிரிகளைச் சார்ந்த சில உதாரணங்கள் இப்பகுதியில் விமர்சிக்கப்படுகிறது. குணசிங்கவினால் தெலும்கொட என்ற கிராமத்தில் மேற்கொள்ளப்பட ஆய்வானது பொருள்முதல்

நிர்ணய மாதிரியை விபரிக்கும் ஓர் உதாரணம் ஆகும் (குணசிங்க1975). அவருடைய பிற்காலத்து ஆய்வுகளில் அவருடைய பார்வை மேலும் விஸ்தீரண மடைந்துள்ளது (குணசிங்க 1979, 1985 மற்றும் 1990). பொருள்முதல் நிர்ணய மாதிரியை விபரிக்கும்போது குணசிங்கவின் ` கண்டிய கிராமத்தில் உற்பத்தி உறவுகளும் வர்க்கங்களும்' என்ற தலைப்பிலான கட்டுரையைத் தெரிவுசெய்துள் ளேன். ஏனெனில் அது, இக்கட்டுரையாசிரியரின், இந்த ஆய்வுடன் நேராகச் சம்பந்தப்பட்டதாக இருக்கும் அதேநேரம், குறிப்பிட்ட கட்டுரையில் குணசிங்க கோட்பாடு ரீதியாகவும், பிரயோகரீதியாகவும் தனது ஆற்றலை வெளிக்காட்டி யுள்ளார். அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியை விபரிக்க மூரின் 'இலங்கையில் அரசும், குடியான் அரசியலும்' என்ற ஆய்வையும் அதனையொத்த கோட்பாட்டுப் பின்னணியைக் கொண்ட ஸ்பென்ஸரின் தென்ன எனப்படும் கிராமத்தை மையமாகக் கொண்ட ஆய்வையும் (ஸ்பென்ஸர் 1990) தேர்ந்தெடுத்துள்ளேன்.

இந்த ஆய்வுகளின் அடுத்த பகுதியானது, ஒவ்வொரு மாதிரியிலுமுள்ள முக்கியமான அம்சங்களையும், அவற்றின் பலத்தையும் – பலவீனங்களையும் அடையாளங்காணும் அதேநேரம், பரிசோதிக்கப்படவேண்டிய மேலும் சில விடயங் களையும் ஆய்வுக்குட்படுத்தப்படுதுவதாக அமைந்துள்ளது.

பொருள் முதல் அல்லது மார்க்ஸிய மாதிரி: குணசிங்கவினால் உடுநுவரவில் உள்ள தெலும்கொடவில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வு

குணசிங்காவினால் தெலும்கொட என்ற இடத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வும், அவரால் இலங்யின் கிராமிய சமூகங்களைப்பற்றி குறிப்பாகக் கண்டியின் மேட்டுநிலங்கள் சார்ந்து மேற்கொள்ளப்பட்ட பிற்பட்ட ஆய்வுகளும் (குணசிங்க 1979, 1985,1990) கோட்பாட்டுரீதியாகவும், முறைமையியல் ரீதியாகவும் மைல்கல்லாய் அமைந்த ஆய்வுகளாகும். முழுமை, நேர்மை, மற்றும் இனவரை வியல் தன்மையுடன் கிராமிய சமூக அடுக்கமைவு, உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகள் ஆகியவற்றுடன் சம்பந்தப்பட்ட கோட்பாடு ரீதியான கருத்தாக்கங்களை விபரித்தலில் அவர் மிகமுக்கியமான பங்களிப்பைச் செலுத்தியுள்ளார். இலங்கைச் சூழ்நிலையிற் சமூக அடுக்கமைவின் பொருள் முதல் அல்லது மார்க்சிய மாதிரியைப் பயன்படுத்தப்படுத்தும் மாணவர்களுக்கு அவருடைய ஒட்டுமொத்த பங்களிப்பில் இருந்து கணிசமான நன்மையைப் பெறமுடியும். அவருடைய ஆய்வுகளில் உள்ள தற்போதைய உற்பத்தி மாதிரி தொடர்பான பொருள் விளக்கத்தில் அவர் அடைந்துள்ள தெளிவும்,

கருத்தாக்கரீதியான தெளிவுபடுத்தலும் கிராமியச் சமூகவர்க்கங்களைப் பற்றி மேலும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்பவர்களுக்கு உதவியளிப்பதாக அமையலாம். மார்க்ஸ், எங்கல்ஸ், லெனின் ஆகியவர்களின் செந்நெறி எழுத்துகளை உள்ளடக்கியதாகச் சிக்கலான கோட்பாட்டு ரீதியான எழுத்துக்கள், விவாதங்கள் என்பனவற்றை நன்றாகப் புரிந்து கொண்டவரான அவர் "வர்க்கப் பகுப்பாய்வின் திட்டத்தில் இருந்து அரூபமான நிலைவரை செல்லவேண்டிய அவசியத்தை "அவர் வலியுறுத்துகிறார். இந்தப் பண்புகள் அவருடைய ஏனைய ஆய்வுகளைவிட, தெலும்கொட கிராமம் தொடர்பான கட்டுரையில் அதிகளவில் வெளிப்படுத்தப் படுகிறது (குணசிங்க 1975) தரப்பட்ட ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் வர்க்க வடிவத்தின் இருத்தலை அடையாளங் காண்பதற்கும், பண்புகளை விளக்கவும் முயற்சிக்க முன்பு "ஒரு சமூக உருவாக்கத்தின்போது முக்கியமானதாக உள்ள உற்பத்திப் பரிவர்த்தனைக் கருவிகளைப் புரிந்துகொள்வதிலும், தெளிவாக அடையாளங் காண்பதிலுமுள்ள அவசியத்தைக் குணசிங்க மீண்டும் வலியுறுத்துகிறார். எனவே, அவரது ஆய்வுப் பிரதேசத்தில் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் வடிவத்தையும் உள்ளடக்கத்தையும் பரிசோதனைசெய்யும் அதே நேரம், உற்பத்தி மாதிரியின் அடிப்படை அம்சங்களையும் புரிந்துகொள்கிறார்.

இந்தப் பகுப்பாய்வின்படி, கண்டிப் பிரதேசத்திலுள்ள சில உற்பத்தி உறவுகள் முந்திய முதலாளித்துவத்தைச் சார்ந்ததாகவும், ஏனையவை குட்டி–முதலாளித்து வத்தைச் சார்ந்ததாகவும் உள்ளன. தெலும்கொட கிராமத்தில் நெல் உற்பத்தியைச் சார்ந்ததாக நிலவும் வித்தியாசமான உற்பத்தி உறவுகளை அவர் அடையாளங் காண்கிறார். அவை கீழ்வருமாறு:

1. **உழைப்பு வாடகை:** இது உபரி பிழிந்தெடுத்தலின் ஒரு புராதன வடிவம் ஆகும். இது பௌத்த கோவில் நில உரிமையாளர்களுக்கும், குடியிருப்பவர் களுக்கும் இடையிலான உறவிற் காணப்படுவது. மிகுதி எந்த வடிவத்தில் இருந்தாலும் அது எப்பொழுதும் உழைப்பின் சாரமாகவே இருக்கின்றது.
2. **உற்பத்தி வாடகை:** இவ்வடிவத்திற் சுரண்டப்பட்ட உழைப்பு உற்பத்திக்காக மாற்றியமைக்கப்படுகிறது. 'அந்தே' எனப்படும் பங்குப் பயிர்ச்செய்கை ஓர் உதாரணமாகும்.
3. **பண வாடகை:** இந்த வடிவத்தில் மிகுதிச் சுரண்டல் உழைப்பு, பணத்திற்கு மாற்றப்படுகிறது. உண்மையான உற்பத்தியாளருக்கு நிலத்தைக் குத்தகைக்கு விடுதல் ஓர் உதாரணமாகும். இது 'நிலைமாறும் வடிவம்' என்று குணசிங்க விபரிக்கிறார்.

4) **சிறு குடியான் சொத்துரிமை:** குடியான், உரிமையாளராற் சிறிய நிலப்பகுதியைச் சாகுபடிசெய்தல் என்பதை அது கருதுகின்றது. இந்த வடிவத்தில் உபரி பிழிந்தெடுத்தற் பரிவர்த்தனையின்போது இடம்பெறுகிறது.

5) **கூலி உழைப்பு:** இந்த வடிவத்தில் உண்மையான உற்பத்தியாளர் அல்லது நேரான உற்பத்தியாளர் முழுமையாகவே உற்பத்திமுறையில் இருந்து அந்நியப்படுகிறார்.

உழைப்பு வாடகையும், உற்பத்தி வாடகையும் முந்திய முதலாளித்துவத்தைச் சார்ந்த சுரண்டல் உறவுகளாகக் கருதப்படுகின்றன. சிறிய குடியான் சொத்துரிமை மற்றும் கூலி உழைப்பு என்ற சுரண்டல் உறவுகள் ஓரளவு முதலாளித்துவத்தைச் சார்ந்ததாக விபரிக்கப்படுகிறது. பண வாடகையானது ஒரு நிலைமாறும் வடிவமாகவே கருதப்படுகிறது. திட்டவட்டமான உருவாக்கத்தில் அல்லது சமூகத்தில் இந்த முன்பின் முரணான சுரண்டல் உறவுகள் ஒரு எதிர்த்தலின் ஒற்றுமையுடன் தம்மை வடிவமைத்துக்கொண்டு சகவாழ்வு கொண்டுள்ளன. (குணசிங்க 1975:122). முதலாளித்துவத்திற்கு முந்திய வடிவங்கள் அரை நிலப்பிரபுத்துவத்தில் உள்ளனவென்றும் அடையாளப்படுத்தப்படுறது. பூர்ஷுவா உள்ளடக்கத்தைக்கொண்ட ஒரு பொதுவான கட்டமைப்புக்குள் இந்த அரை நில பிரபுத்துவ உற்பத்தி உறவுகள் இடம்பெறுகின்றன என்பது குணசிங்கவின் மதிப்பீடு ஆகும். அவருடைய ஆய்வுக்கு உட்பட்ட நெல் உற்பத்தியின் மட்டுப்படுத்தப்பட்ட எல்லைப்பரப்பில், அரை–நிலப் பிரபுத்துவ மற்றும் குட்டி முதலாளித்துவ உற்பத்தி உறவுகள் சகவாழ்வு கொண்டுள்ளன. பெரும்பாலும் அவர்கள் ஒருவருக்கொருவர் அனுபந்தமாக இருப்பர் (குணசிங்க 1975).

நெல் விவசாயத்தைப் பொறுத்தவரை பெருங்கூலி உழைப்பும், பெருமளவிலான இயந்திர சாதனங்களைக்கொண்ட பெரியளவிலான பண்ணைகளும் உள்ளடங்கும், பெரியளவிலான முதலாளித்துவத்திற்குப் பதிலாகக் குட்டி முதலாளித்துவமே எமக்குள்ளது. விவசாயத்தின் முதலாளித்துவ வளர்ச்சியானது மெதுவானதும், தாமதிக்கப்பட்ட ஒன்றுமாகும். இருந்தாலும், குட்டி–பூர்ஷுவா வடிவம் இன்றும் காணப்படுவதுடன் தொடர்ந்து வாழும் ஒன்றாகவும் உள்ளதென்பதுடன் விரிவடைகிறது (குணசிங்க 1975). இந்தக் குட்டி–முதலாளித்துவத்தின் சில முக்கியமான அம்சங்களைப் பற்றிக் குணசிங்க கீழ் வருமாறு விபரிக்கிறார்.

1. குட்டி–முதலாளித்துவத்திற்குக் கிடைக்கும் மூலதனமானது, பெரும்பாலும் வர்த்தக மூலதனத்தின் பண்பைக்கொண்ட பரிவர்த்தனையிற் சுரண்டப் படுவதாகவுள்ளது.
2. உற்பத்தியின்போது முதலிடப்படும் மூலதனம் மட்டுப்படுத்தப்பட்டதாக உள்ளது. உற்பத்திச் சந்தையை நோக்காகக் கொண்டுள்ளது.
3. மூலதனம் தனியார் உரிமைகொண்டதாக உள்ளது. அது பங்குப் பரிவர்த் தனை ஊடாக இடைத்தொடப்புபடுத்தப்படுவதில்லை.
4. குட்டி–முதலாளித்துவத்தைச் சார்ந்தவர் நேராக உற்பத்திச் செயற்பாட்டில் ஈடுபடுவதில்லை என்பதுடன், ஒரு மேற்பார்வையாளரின் வகிபாகத்தை மட்டுமே கொண்டுள்ளார். உபரியிற் சுரண்டப்பட்ட மேலாதிக்க வடிவமாகக் கூலி உழைப்புச் செயற்படுகின்றது (குணசிங்க 1975: 123–124).

கண்டிப்பிரதேசத்தில் உற்பத்தி உறவுத்தொடர்பாக – குறிப்பாக நெல் விவசாயம் தொடர்பான குணசிங்கவின் பண்புரு வருணனை, வர்க்கங்களின் இயல்பு தொடர்பாக சித்தரிப்புக்கு அத்தியாவசியமான அடித்தளத்தை வழங்குகிறது.

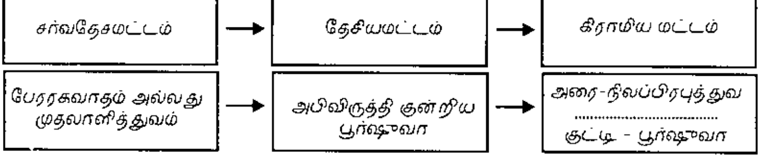
> "கண்டியப் பிரதேசங்களில் அரை–நிலப் பிரபுத்துவ மூலாம்சங் களுடன் குட்டி–பூர்ஷுவா உற்பத்தி மூலாம்சங்களும் உள்ளடங்கி உள்ளன. அவை ஒன்றுக்கொன்று முரணாகவும், ஒன்றுளொன்று ஊடுருவிக்கொண்டும், அதேநேரம் ஒன்றையொன்று நிர்ணயஞ் செய்துகொண்டும் உள்ளன. இந்த இரண்டு மூலாம்சங்களும் கிராமிய சமூகத்தின் சமூக உறவுகள்மீது ஒருவித கட்டுபாட்டைப் பிரயோகிக்கும் அதேநேரம், குட்டி–பூர்ஷுவா மேலாண்மையுடைய தான மூலாம்சத்தையும் அது முக்கிய சக்தியாகக் கொண்டுள்ளன. பூர்ஷுவா உறவுகளின் ஒரு உயர் அளவைக்கொண்ட அபிவிருத்தி யானது பூர்ஷுவா உற்பத்திச் சக்திகளினைக் கட்டாயமாக ஒரு அனுபந்தமாகக் கொண்டிருக்கத்தேவையில்லையென்பதை இது வலியுறுத்துகின்றது. கண்டியப் பிரதேசங்களில் உற்பத்திமுறை யானது நிலப் பிரபுத்துவத் தன்மையுடையதாகவோ அல்லது பூர்ஷுவாத் தன்மையுடையதொன்றாகவோ இல்லை; அது ஒரு அரை–நிலப் பிரபுத்துவ குட்டி–பூர்ஷுவாஉற்பத்தி முறையாகும்."
> (குணசிங்க 1975:124)

கிராமிய சமூகத்தில் நிலவும் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளைப் பகுப்பாய்வு செய்யும்போது, அதன்மீது ஒரு முக்கிய சக்தியாகச் செல்வாக்குச்

செலுத்தவதாக உள்ள தேசிய மற்றும் சர்வதேச உறவுகளின் சிக்கலான வலைப்பின்னலுக்குள் இவற்றினை இடம் பெறவைத்தலின் அவசியத்தையும் அவர் வலியுறுத்துகிறார் (குணசிங்க 1975:124). கிராமத்திற்கு அதிகப்படியான முக்கிய சக்தியுள்ள உற்பத்தி முறையானது 'அபிவிருத்திகுன்றிய – பூர்ஷுவா' என்ற ஒன்றாக விளக்கப்பட்டுள்ளது. அதன் பிரதான மூலாம்சங்கள் கீழ்வருமாறு:

1. தேயிலை மற்றும் றப்பர் தோட்டங்களும், அவற்றுடன் சார்ந்த நகர நிலையங் களும்.
2. விவசாயத்திற்கான பொருட்களை வழங்கும் பிரதானமான நகரங்கள்.
3. கிராமியவாசிகளின் நுகர்த்தலுக்கான ஆதாரங்கள் (நகர நிலையங்களில் இருந்து வந்துசேரும் உற்பத்திப் பொருட்களைச் சார்ந்து நிற்பவர்களாக கிராமவாசிகள் உள்ளார்கள்).

சாராம்சமாக எடுத்துக்கொண்டால் மேற்கூறப்பட்ட மூன்று மட்டங்களைப் பற்றிக் குணசிங்க விபரிக்கிறார் என்று குறிப்பிடலாம் (பார்க்க முதலாம் உரு). அரை–நிலபிரபுத்துவமும், குட்டி–பூர்ஷுவாவும் சார்ந்த கிராம மட்டம், அபிவிருத்தி குன்றிய பூர்ஷுவா என்ற தேசியமட்டம் மற்றும் முதலாளித்துவ அல்லது வல்லரசுவாத என்ற சர்வதேசமட்டம் என்பவை அந்த மூன்று மட்டங்கள் ஆகும். பொதுவான பொருளாதார உருவாக்கத்தின் இந்த மூன்று பிரதான மட்டங்களில் தேசிய ரீதியாக முக்கியத்துவமுடைய சக்தியுள்ள உற்பத்திக் கட்டமைப்பு என்று கிராமியப் பொருளாதாரக் கட்டமைப்பின் குணாம்சத்தை நிர்ணையிக்கலாம். இலங்கையில் இந்த மேலாண்மைச் சக்தியுள்ள உற்பத்தி வகையாக உள்ளது அபிவிருத்தி குன்றிய பூர்ஷுவா பொருளாதாரம் ஆகும். பெருந்தோட்ட விவசாயம் அதன் தொடக்கநிலை அடித்தளம் ஆகும் (குணசிங்க 1975:132–139).



முதலாவது உரு: பொருளாதாரக் கட்டமைப்பின் மூன்று மட்டங்கள்.

கண்டிப் பிரதேசங்களில் இந்த உற்பத்தி மாதிரியின் பண்புரு வருணனை யுடன் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் அடிப்படை உள்ளடக்கத் தையும் விபரிக்கும் குணசிங்க, அடுத்ததாக வர்க்கங்களை (உற்பத்தியின் சமூக உறவுகளை) விபரிக்கிறார். அவரால் அடையாளங்காணப்படும் வர்க்கங்களும் அவற்றின் பண்புகளும் கீழ்வருமாறு:

1. அரை–நிலபிரபுத்துவ நில உரிமையாளர்கள்:

1. வருமானத்தின் பிரதான மூலாதாரமாக நேராகவோ அல்லது மறை முகமாகவோ நிலத்தை நிர்வகித்தல்.
2. அதிகாரித்துவ ஆட்சித் தொழில்கள் (bureaucracy) அதன் அனுபந்த மாகிறது.
3. வர்க்க ஒத்துழைப்புறவு மிக உயர்ந்தமட்டத்தில் உள்ளது.
4. உறவுமுறைத் தொடர்புகளால் அங்கத்தவர்கள் பிணைக்கப்பட்டுள்ள துடன், குழுக்களுக்குள் நடைபெறும் திருமணங்களின் விகிதமும் அதிகமாகும்.
5. கிராமத்திற்குள் அவர்கள் சுரண்டலின் அரை நிலப்பிரபுத்துவ வடிவங்களை கொண்டுள்ளதுடன், நகரத்தில் அவர்கள் உத்தியோகத்த வர்களின் ஆட்சி நிலைகளை வகிப்பவர்களாக உள்ளார்கள். எனவே உற்பத்தியுறவுகளின் மண்டலத்திற்குள் அவர்கள் அரை நிலப்பிரபுத்துவ மற்றும் பூர்ஷுவா என்ற சுரண்டலின் இரு வடிவங்களை ஒன்று சேர்க்கின்றனர்.

2. நடுத்தர – பூர்ஷுவா

1. அவர்கள் நிலம், உற்பத்தியின் பூர்ஷுவா உபகரணங்கள், பரிவர்த்தனை யின் கருவிகள் என்பனவற்றை நிர்வகிக்கும் அதேநேரம், சிறு தொழிற்றுறை வாய்ப்புக்களையும் கட்டுப்படுத்துகிறார்கள் (உதாரணமாக நூறு ஏக்கருக்கு அதிகமான தேயிலை மற்றும் றப்பர், தோட்ட உரிமையாளர்கள், உழவு இயந்திரங்கள், அரைக்கும் ஆலைகள், மோட்டார் வாகனங்கள் ஆகியவற்றின் உரிமையாளர்கள்).
2. அடிப்படையில் அவர்கள் கைத்தொழில்றுறை சாராத வர்த்தக முயற்சிகள் மீது நம்பிக்கைகொண்டுள்ளார்கள்.
3. அவர்கள் நெற்பயிற் செய்கையின்போது சுரண்டலின் முந்திய முதலாளித் துவ வடிவங்களைப் பயன்படுத்துகிறார்கள் (பங்குப் பயிர்ச் செய்கை இதற்கான உதாரணம் ஆகும்).
4. இந்த வர்க்கத்திற் கூலி உழைப்பினை மிகவும் தெளிவாகக் காணக்கூடிய தாகவுள்ளது.
5. நிலையான பண மூலதனம் அவர்களுக்குச் சொந்தமாக உள்ளது. வணிகப் பண்டங்களைக் கொள்வனவு செய்யவும், அரசாங்கக் கட்டட ஒப்பந்தங்களைப் பொறுப்பெடுத்து வேலைகளை மேற்கொள்ளவும்

அவர்கள் இந்த பண மூலதனத்தைப் பயன்டுத்துகிறார்கள் (தெலும் கொடவில் இந்த வர்க்கம் இல்லையென்றாலும் உடுநுவரவில் உண்டு).

6. இந்தக் குழுக்கள் உட்புற ஒருமைத்தன்மையையோ அல்லது சக இருத்தல் தன்மையையோ அரிதாகவே கொண்டுள்ளன. எந்தவொரு சாதிக் குழுவில் இருந்தோ அல்லது இனக்குழுவில் இருந்தோ வரக்கூடியவர் களாக இவர்கள் உள்ளதுடன் உறவுமுறைத் தொடர்பைக் கொண்டவர் களாவும் இல்லை.
7. இவர்களை அரசியல்ரீதியாகப் பிளவுபட்ட வர்க்கமொன்றாகக் குறிப்பிட லாம். நாடாளுமன்ற உறுப்பினர்களுடன் நெருங்கிய உறவைக்கொண்ட வர்ளாகவும் வெற்றிபெறுகின்ற கட்சியை ஆதரிக்கிறவர்களாகவும் இருக்கிறார்கள்.

3. குட்டி– பூர்ஷுவா

1. விவசாயம், கைவினை மற்றும் வர்த்தகம் ஆகிய குட்டி உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனையில் ஈடுபாடுகொண்டுள்ளார்கள்.
2. கிராமிய சமூகத்தின் பல சாராரையும் உள்ளடக்கிய வர்க்கமாகும்.
3. தொழிலாலும், குறிப்பிடத்தக்க சம்பளத்தாலும் வருமானத்தைப் பெறுபவர்கள். உதாரணமாக ஒரு பாடசாலை ஆசிரியரை எடுத்துக் கொண்டால் அவர் ஐந்து ஏக்கர் காணியைச் சொந்தமாக்கியுள்ளார்.
4. கிராமிய சமூகத்தின் மிகவும் வலுவுள்ள குரலுடைய வர்க்கமாகும்; அவர்களே கிராமியத் தலைவர்களும் ஆவர்.
5. கிராமிய அபிவிருத்தியைச் சார்ந்து செயற்படும் உத்தியோகத்தர்கள்; நேரடியாக இந்த வர்க்கத்துடன் தொடர்பினை மேற்கொண்டிருக் கிறார்கள்.
6. அதிகாரத்துவத்திற்காகக் கிராமத்தைப் பிரதிநிதித்துவம் செய்கிறவர் களும் ஆவர்.
7. அரை–நிலப்பிரபுத்துவத்தாலும், மத்திய பூர்ஷுவாக்களாலும் இவர்கள் சுரண்டப்படுகிறார்கள். அதேநேரம் ஏழைக் குடியான்களாலும், கிராமிய ஊழியர்களாலும் அவர்கள் எதிர்க்கப்படுகிறார்கள்.
8. பலவகைத் தன்மை கலந்த வர்க்கம் ஆகும். உட்புற ஒருமைத்தன்மையோ அல்லது சக இருத்தல் தன்மையோ அதற்கில்லை.
9. மத்திய–பூர்ஷுவா என்ற நிலையை அடைவதற்குப் பெரும் ஆவல் கொண்டிருந்தாலும், பொருளாதார வாழ்க்கையின் கடுமையான காரணங்களால் அது தடுக்கப்படுகின்றது.

4. நடுத்தரக் குடியான்

1. ஏனையவர்களைச் சுரண்டாமல், தங்களுடைய உழைப்பு அல்லது தங்களுடைய தனிக் குடும்ப உழைப்பினையே செலவிடுபவர்கள் (உதாரணமாகக் கைவினைஞர்கள்).
2. துணை வருமானத்திற்குத் தங்களுடைய உழைப்பை விற்கவேண்டிய கட்டாயம் இவர்களுக்கில்லை.
3. சிறு உடைமைக் குடியான் இதற்கு முன்மாதிரியாகும். ஆயினும் பங்கு விளைச்சற் செய்கையாளர்களும், சேவைப் பிணைப்புக் குடியிருப்பாளர் களும் தமது உழைப்பை விற்க வேண்டிய கட்டாயத்திற்குட்பட்டவர்களல்ல.
4. பாரம்பரிய உற்பத்திக் கருவிகளைச் சொந்தமாக வைத்திருத்தல் (உதாரணமாக எருமைகள்).
5. பங்கு விளைச்சல் செய்பவர்கள் என்ற வகையிலும், குடியானவனாகவும் இருக்கும் காரணத்தாலும் நில உரிமையாளரின் சுரண்டலுக்குப் பரிவர்த்தனை வலைப்பின்னலின் காரணமாக உட்படுகிறார்கள்.
6. ஏழைக் குடியான் மற்றும் கிராமிய வேலையாட்களைவிடத் தம்மைச் சிறந்தவர்களாகக் கருதும் உணர்வு உடையவர்கள்.
7. கிராமிய சமூகத்தில் அதிக எண்ணிக்கையுடைய வர்க்கமாகும். குட்டி–பூர்ஷுவாவுடன் உறவுமுறைத்தொடர்புகளைக் கொண்டுள்ளவர் களாகவும் இவர்கள் உள்ளனர்.
8. கிராமிய சமூகத்தில் அவர்களின் நிலையானது, அவர்களை அரை–நிலப் பிரபுத்துவ மற்றும் மத்திய–பூர்ஷுவாக்கு எதிராக இயங்க வைப்பதாக வுள்ளது.
9. விலையின் வீழ்ச்சி, வறட்சி என்ற காரணங்களால் அவர்களின் நிலை எந்தொரு நொடியிலும் ஏழைக் குடியான் என்ற நிலைக்கு வீழ்ச்சியடையக் கூடியதாக உள்ளது.
10. குட்டி உற்பத்திகளையும் ஒரு நிரந்தரமான நிலத்துண்டினையும்பெற முயற்சிக்கிறார்கள்.

5. ஏழைக் குடியான்

1. உற்பத்தி நிலம் அல்லது உற்பத்திச் சாதனங்கள் சொந்தமாக இருந்தாலும், 'உடலையும் ஆன்மாவையும்' ஒன்றாகப் பாதுகாக்க அது போதுமானதாக இல்லை.
2. தங்களுடைய உழைப்பை விற்கக் கட்டாயப்படுத்தப்பட்ட நிலையில் உள்ளவர்கள்.

3. அவர்கள் குட்டி– உற்பத்தியாளர்கள் ஆவர். எனவே அவர்களுடைய உலகப் பார்வையும் இந்த அடித்தளத்தில் இருந்தே தோன்றுகிறது.
4. கிராமிய வேலையாட்கள் என்ற நிலைமையடையாமல் இருக்க அவர்கள் முயற்சிக்கிறார்கள். நிலத்துண்டைக் காப்பாற்றிக்கொள்ளல், அதிகமான நிலத்துக்காக ஏங்குதல் என்பன இவர்களிடத்திற் காணப்படுகிறது.
5. கூலி வருமானம் கிராமிய வேலையாட்களுக்குக் கிடைப்பதைவிடவும் இவர்களுக்கு குறைவாக இருக்கலாம்.
6. அரை–நிலப்பிரபுத்துவ மற்றும் பூர்ஷுவாவின் சுரண்டலுக்குட் படுகிறார்கள்.
7. அடிப்படைக் கட்டமைப்பு மாற்றத்தை ஆதரிக்கிறார்கள்.

6. கிராமிய வேலையாட்கள்

1. இடையூறுகள் இல்லாமல் வளரும் ஒரு வர்க்கம் ஆகும்.
2. உற்பத்தியின் எல்லாக் கருவிகளில் இருந்தும் முற்றாகவே அந்நியப் பட்டவர்களாக இருக்கும் ஒரு வர்க்கம் ஆகும்.
3. பங்கு விளைச்சலில் உள்ள உரிமைகூட அவர்களுக்கில்லை.
4. வாழ்க்கைத்தரம் பொதுவாகவே ஏழைக் குடியான்களை ஒத்தது.
5. வேலைதேடுவதற்கே பெருமளவிலான நேரத்தைச் செலவிடுகிறார்கள்.
6. அவர்களுடைய வேலை நிலைமையானது, நகர வேலையாட்களுடன் ஒத்ததாக இல்லை என்பதுடன் ஒழுங்கீனமாகக் காலத்திற்குக் காலமே வேலைகளும் கிடைக்கிறது.
7. புவியியல்ரீதியாக நடமாடும் தன்மை கொண்டுள்ளனர். உதாரணமாக வேலைக்காக வறட்சிப் பிரதேசத்திற்குக் குடிபெயர்த்தலைக் குறிப்பிட லாம்.
8. ஒரு பூர்ஷுவா வடிவத்திலான சுரண்டலுக்கு உட்படுதல்.
9. கிராமிய சமூகத்தின் எல்லாச் சுரண்டல் வர்க்கங்களாலும் சுரண்டப்படுகி வர்களாக உள்ளனர்.

7. கிராமத்தில் வசிக்கும் நகர வேலையாட்கள்

1. கிராமத்தின் தரத்தில் பார்க்கும்போது அதிக வருமானம் பெறுகிறார்கள். வேலைக்காக நகரத்திற்குச் சென்றுவருபவர்கள் என்பதுடன் கிராமிய வேலையாட்கள் மற்றும் வறிய குடியான்களைவிட அதிகம் சம்பாதிக் கிறார்கள்.

2. சிலர் கிராமத்திற் சிறியளவிற் சொத்துக்கள் உடையவர்களாகவும் உள்ளனர்.

3. கிராமியச் சூழ்நிலையைவிடத் தேசிய சூழ்நிலையிலேயே கூடுதலான சுரண்டலுக்கு உட்படுகிறார்கள்.

4. சொத்து உரிமையானது வர்க்க உணர்வு வளர்ச்சியின் ஒரு எல்லையாகச் செயற்படுகிறது (குணசிங்க 1975 : 132 – 139).

கிராமியப் பொருளாதாரத்தின் அடிப்படைப் பண்பாகக் குட்டி உற்பத்தியாளர் இருந்தாலும், குணசிங்கவின் வர்க்கங்கள் தொடர்பான இந்த வகைப் படுத்தலுடன் கண்டி மாவட்டத்தின் கிராமிய சமூகத்தின் அடிப்படைப் போக்காகப் கிராமிய ஊழியர்களின் எண்ணிக்கையும், விகிதமும் ஒரு விரிதலை நோக்கிய தன்மை கொண்டிருப்பதாக அடையாளங்காண்கிறார் (குணசிங்க1975:138).

அவருடைய ஆய்விற்கு உட்படுத்தப்படும் பிரதேசத்தில் நிலவும் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் இயல்பை அடிப்படையாகக் கொண்டு கிராமிய வர்க்கங்களை அவர் அடையாளம் காண்பதும், வரையறை செய்வதும் முக்கியமாகப் புரிந்துகொள்ளப்படவேண்டியதொன்றாகும். அவரது ஆய்வுப் பிரதேசமானது நெல் விவசாயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். பெரும் தொழிற்சாலைகளில் நிலவும் ஊழியர் முகாமைத்துவ உறவைப்போல உற்பத்தி உறவின் ஏனைய வடிவங்களைப் பற்றி அவர் அதனாற் கவனம் செலுத்தவில்லை. மேலும் அதேபோல, பெருந்தோட்ட ஊழியர்கள், மேல் பூர்ஷுவாபோன்ற சில வர்க்கங்களைப்பற்றியும் அவர் கவனஞ் செலுத்தவில்லை. முடிவுரைக் குறிப்பு களின்போது குணசிங்க மத்திய பூர்ஷுவா மற்றும் குட்டி பூர்ஷுவாவிற்குத் தங்களுடைய, எதிர்பார்ப்பாகவுள்ள அடுத்த உயர் வர்க்கம்வரை முன்னேற முடியாமைபற்றி அவதானிக்கிறார். இதில் இரண்டாவதாக குறிப்பிட்டுள்ள வர்க்கத்தின் பிள்ளைகள், அவர்களின் பெற்றோர்கள்போல வெள்ளைக் கழுத்துப்பட்டிச் சம்பளத் தொழில்கள் தேடிக்கொள்ளமுடியாதபட்சத்தில், மறைந் துள்ள ஒரு படியிறக்கமுற்ற மூலாம்சத் தொகுதியாக மாறக்கூடியவர்களாகவும் உள்ளனர். மத்திய குடியான்களும், ஏழைக் குடியான்களும் எல்லா நேரத்திலும் தங்களுடைய நிலத்தை இழந்துபோகும் அபாயத்தில் உள்ளார்கள்.

அரசியல் – கருத்தியல் மாதிரி :

அரசு குடியான் உறவுகள் தொடர்பான மூரின் ஆய்வு

மூரின் ஆய்வானது தேசியமட்டத்திலானதொன்றாகும். 'கருத்தாடல் மற்றும் கருத்தியல் ஆய்வு, இலங்கையர்கள் தங்களுடைய உலகத்தைப் புரிந்துகொள்ளும்

மற்றும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தும் வழிகள்' என்பது அவருடைய ஆய்வின் பிரதான குவிமையமாக உள்ளது (மூர் 1985:249). அவருடைய ஆய்வும் குடியான்கள் அல்லது சிறு உடைமையாளர்கள் தொடர்பான ஆய்வாகும். "பெருந்தோட்டத் துறையைவிடச் சிறு உடைமைத் துறைக்குட்பட்ட தங்களுடைய சொந்த நிலத்திலோ அல்லது வாடகை நிலத்திலோ குடும்ப அங்கத்தவர்களாற் பயிர்ச்செய்கை மேற்கொள்ளப்படல் பற்றிய ஆய்வானது, சிறு உடைமைச் சனத் தொகையிற் குடியான்கள் என்போர் சிறு உடைமையாளருக்குச் சம மதிப்புள்ள தாகக் காணப்படுகின்றது (மூர் 1985:13). சிறு உடைமைத்துறை என்பது ஐந்து ஏக்கர்களுக்கு அதிகமாக நிலம் இல்லாத, சிறிய விவசாயமுடைய – பிரதானமாக உணவுப் பயிர்செய்கையில் – குறிப்பாக நெல் மற்றும் தென்னை மற்றும் சிலவேளையில் தேயிலை, இறப்பர் போன்ற சிறு ஏற்றுமதிப் பொருட்களையும் உற்பத்தி செய்தல் என்று வரையறுக்கப்படுகிறது (மூர் 1985:14). 1931 இல் சர்வசன வாக்குரிமை அறிமுகமாவதிலிருந்து சிறு உடைமையாளர் வர்க்கத்தின் கோரிக்கைகளின் பலவீனங்களை விளக்குதல் என்பது அவருடைய ஆய்வின் நோக்கமாக உள்ளது (மூர் 1985:17). சிறு உடைமையாளர்களின் அரசியல் உணர்வு, அரசியல் அமைப்பு மற்றும் அரசியற் கோரிக்கைகள் என்பன அவரது ஆய்வின் குவிமையமாக உள்ளன. மூர் தன்னுடைய நோக்கத்தைக் கீழ்வருமாறு விளக்குகி றார்.

> "சிறு உடைமையாளர்கள் சனத்தொகையின் அரசியல் விளிம்பு நிலையை விடாப்பிடியாக நியாயப்படுத்தும் உள்நோக்கத்தைக் கொண்டி ருக்கிறார்கள். அரசியல் முன் முயற்சிகளில் அது மேட்டுக்குடியி னரில் தங்கியுள்ளது. இந்த முன்முயற்சி அபிலாஷைகளின் பொதுத் தோல்வியானது அவர்களின் உண்மையான அக்கறைகளைப் பிரதி நிதித்துவப்படுத்தக்கூடிய கோரிக்கைகளையும், கொள்கை களையும் தாபிப்பதாகவிருந்தது" (மூர் 1985: 141).

இன்னொரு விதத்திற் கூறுவதாக இருந்தால், அவருடைய மையமான கேள்வியானது 'இலங்கை அரசியலிற் சில மறுதலையான எதிர்பார்ப்புகள் இருந்தாலும், இலங்கை அரசியலிற் குடியான் விளிம்பு நிலை ஏன் முக்கிய பண்பாக உள்ளது' என்பதேயாகும்.

சிறு உடைமைச் சனத்தொகைக்குள் வேறுபட்ட உப பிரிவுகள் உள்ளன என்பதை மூர் ஏற்றுக்கொள்கிறார். அவர்களின் பல்வேறு அக்கறைகளைக்கூட அவர் ஏற்றுக்கொள்கிறார். எவ்வாறாயினும், அவ்வாறான அக்கறைகளும், முரண் பாடுகளும் பிரதேசங்களுக்கிடையிலான இயல்பாக உள்ளன. உதாரணமாக

ஈரவலயப் பிரதேசம் உணவு வழங்குவதாக அமைய, வறண்ட வலயம் உணவுப் பற்றாக்குறை உடையதாக இருப்பதனைக் குறிப்பிடலாம். அதேபோல, அவை பயிர்செய்கைத் தவணைகள் பண்ணையின் அளவு, சந்தை திசையமைத்தலின் அளவு, உற்பத்தித் தொழில்நுட்பத்தின் வகை அல்லது சிறு உடைமைப் பொருளாதாரத்திற்கான பிரதேசம் ஆகியவற்றில் தனியாக எழுச்சிப்பெறு வதில்லை. அரசால் ஒழுங்குபடுத்தப்படும் விவசாயத்தின் விளைவாகவும் அவை உள்ளன. சிறு உடைமைத் தொழிற்றுறைசார்ந்த உணர்வுகளும், அரசியல் திருப்பங்களும் முழுமையாகவே இதனை விபரிக்க உதவுவதாக இல்லை (மூர் 1985:142). ஏற்கனவே விபரிக்கப்பட்டதாகவுள்ள பயிர் வளர்ச்சிகளது பரிமாணங் களின் மேவிக் கவிதல்கள், பயிர், பண்ணையின் அளவுபோன்ற பரிமாணங்களிற் சிறு உடைமைப்பொருளாதாரம் வேறுபட்டது. "ஒரு பொது விவசாயம் சார்ந்த அரசியல் நிகழ்ச்சியொன்று தோன்றுவதற்கான இடையூறான அம்சமாக அது உள்ளது. இலங்கை அரசு, தனிப்பயிர் உற்பத்தியாளர்களுடன் தனியான செயற்றொடர்பு கொண்டுள்ளது. எனவே, உற்பத்தியாளர்கள் அகன்ற தொழில் சார்ந்த அர்த்தங்களைவிடக் குறிப்பான அர்த்தங்களில் தங்களுடைய பயிர் அக்கறைகளை உணர்கிறார்கள் (மூர் 1985:162).

மூரின் ஆய்வில் இருந்து குறைந்தபட்சம் ஆறு பிரதான விடயங்கள் தோன்றுகின்றன.

அ) இலங்கைப் பொருளாதாரத்தில் சிறு உடைமையாளர் அல்லது குடியான் பிரிவினர் பல்வகைப்பட்ட பொருளாதார அரசியற் சிறப்புப் பண்புகளால் திசை மாற்றப்பட்டுள்ளனர்.

ஆ) ஒரு பொதுவான சிறு உடைமையாளர் அல்லது குடியான், தொழில்சார்ந்த உணர்வுகளை உருவாக்க இது வழிவகுப்பதாக இல்லை.

இ) ஒரு வகையினருக்கு என்று இல்லாமல், இந்தத் துறையின் வித்தியாசமான பகுதிகளுடன் அரசு தனித்தனியான அல்லது சிதறுண்ட முறையில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ளது.

ஈ) இந்தத் துறையில் நிலவும் உண்மையான பிரிவுகளின் அழுத்தத்தை நீக்குவதாகவும், ஒற்றுமையை வலியுறுத்துவதுமான ஒரு உயர்ந்த குடியான் கருத்தியலை அது பராமரிக்கிறது.

உ) அரசால் நடைமுறைப்படுத்தப்படும் விவசாயக் கொள்கைகள்—இந்தத் துறையின் பல்வேறுபட்ட பகுதிகளின் உண்மையான தேவைகளைப் பூர்த்திசெய்வதாகவில்லை. ஆயினும் மேட்டுக் குடியினர்போன்ற ஏனைய குழுக்களின் அக்கறைகளைப் பூர்த்திசெய்ய இது உதவுகின்றது.

ஊ) குடியான் அல்லது சிறு உடைமையாளர் என்ற தங்களுடைய அடையாளத்தின் படி அல்லாமல் இனத்துவம், சமயம்போன்ற ஏனைய அடையாளங்களினால் அரசியற் செயற்பாட்டில் வழிநடத்தப்படுபவர்களாக வுள்ளார்கள்.

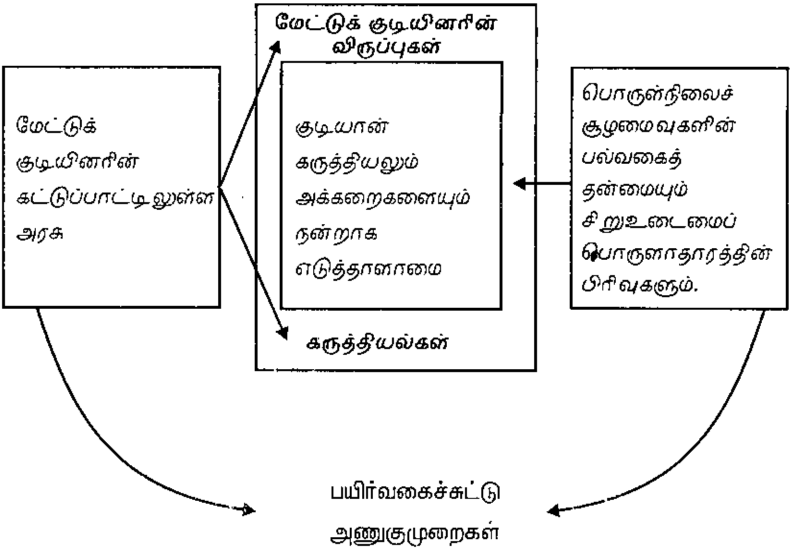
ஒரு வகையிற் பார்த்தாற் கிராமிய சமூகத்திற் பொருள்சார்ந்த பிரிவுகள் நிலவுவதாக இருந்தாலும்கூட, குடியான்கள் ஒரு தனி வர்க்கக் குழுவாக ஒரு குடியான் என்ற உணர்வையோ அல்லது சிறு உடமையாளர் என்ற உணர்வையோ வளர்த்துக்கொண்டவர்களாக இல்லை. இன்னொரு வகையில் அவ்வாறானதொரு உணர்வு வளர்ச்சியடைவதைத் தடுக்க இரு வழிகளை அரசு செயற்படுத்துகிறது. அதாவது :

1. இனஅடையளம், தேசிய அடையாளம் போன்ற வரலாற்று வேர்களைக் கொண்டதாக உள்ள ஏனைய அடையாளங்களுடன் கூடிய ஒரு குடியான் நிலைக் கருத்தியலை அவர்கள்மீது அழுத்துவதனூடாகச் செயற்படுத்தல்.

2. அவர்களின் உண்மையான வாழ்க்கைக் கோரிக்கைகளோடும், அரசுக் கொள்கைகளோடும் பல்வகைப்படுத்தப்பட்ட முறையில் அவர்களை அணுகுதல்.

இந்த கருத்தாக்க மயமாக்கலின்படி (பார்க்க இரண்டாவது உரு) குடியான் மற்றும் சிறு உடைமையாளரைப் பொறுத்தவரையில், அவர்கள் வர்க்கக் குழுமப் படுத்தல், அவர்களது வர்க்க உணர்வுகளும், பொருளாதாரத்தின் பொருள் சார்ந்த பிரிவுகளினதும் – நிபந்தனைகளினதும் விளைவுகளான உற்பத்திச் சக்திகள், உறவுகள், மற்றும் பரிவர்த்தனைகள் என்பதனைவிட, அரச நடவடிக்கை மற்றும் கொள்கைகளின் விளைவுகளாகவே உள்ளன. பொருள்சார்ந்த நிபந்தனைகளின் அர்த்தம் நிறைந்த பகுதிகள்–அவை வர்க்க அக்கறைகளிலும், கருத்தியல்களிலும் மாற்றங்களைக் கொண்டுவருவதில்லை. சிறு உடைமைக் குடியானவிட மேட்டுக் குடியினர்போன்ற ஏனைய குழுமப்படுத்தல்களாற் கருத்தியல் ரீதியான நிர்ணயம் செயல்நிலைப்படுத்தப்படுகிறது. அக்கறைகொண்ட குழுக்களால் அரசுக் கொள்கைமீது செல்வாக்குச் செலுத்தப்படுவதைவிட, அரசு தனது கொள்கைகளினாற் சிறு உடைமைச் சனத்தொகையின் நடவடிக்கைகளையும் அரசியல் உணர்வுகளையும் வடிவமைப்பதிற் செல்வாக்குச் செலுத்துகின்றது (மூர் 1985:10).

இரண்டாவது உரு: மூரின் வாதம் .



மூர் தன்னுடைய பகுப்பாய்வைக் கீழ்வருமாறு சுருக்கமாக் காட்டுகிறார்.

> "சிவில் சமூகங்களுக்குள், குழுக்களால் அரசியல் நடவடிக்கைகளின் பரிணாமத்தை வடிவமைக்கும் சமூக பொருளாதார உறவுகளுக்கு மேலதிகமாக அரசியலில், அரசுத்துவத்தில் அல்லது அரசின் வகிபாகம் தொடர்பான இடத்தை வலியுறுத்தல் என்பது இந்தப் பகுப்பாய்வின் தனிச் சிறப்பான பண்பாகும். இது மார்க்சியத்தில் வரும் ஒரு கருத்தை எளிமையாக்கிப் பயன்படுத்துவதாவுள்ள 'சமூகத்திற்குள் உற்பத்தி உறவுகளால் தோற்றுவிக்கப்படும் முரண்பாடுகளைப்பற்றி ஆய்வுசெய்தல்' என்ற போக்குக்கு எதிரான ஒரு செயல் ஆகும்" (மூர் 1985:237).

எவ்வாறாயினும் மூர் தனது முடிவுரைக் குறிப்புகளில், சிறு உடைமை அரசியலின் அசைவியக்கம்மீது சமூகப் பொருளாதார உறவுகளைப் பாதிக்கும் விடயங்களை விளக்குகிறார் என்பதுடன், அதனைத் தான் அலட்சியம் செய்யவில்லையென்றும் ஒப்புக்கொள்கிறார். அவர் அரசு அல்லது தேசியஆட்சிமேல் சரிநிகரான முக்கியத்துவம் வழங்குவதையும் வலியுறுத்தி, உரியஇடத்தில் வைக்கிறார் (மூர் 1985:239).

சிறு உடைமைத் துறையில் வர்க்க முரண்பாடுகள் பற்றி மூர் கீழ்வருமாறு கூறுகிறார்.

> "குடியிருப்பவர்களுக்கும், நில உரிமையாளர்களுக்கும் இடையிலான, சிறிய விவசாயிகளுக்கும் பெரும் விவசாயிகளுக்கும் இடையிலான அல்லது விவசாயிகளுக்கும் தொழிலாளர்களுக்கும் இடையிலான உட்கிராமத்து வர்க்க முரண்பாடுகள் இலங்கையில் தெளிவாகச் சொல்லப்படவில்லை; அதேபோல பயிர்ச் செய்கையில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ள சனத்தொகையின் பெரும்பகுதியினரின் அரசியல் அசைவியக்கத்திற்கான ஒரு தூண்டு பொருளை வழங்குவதிலும் அது 'தோல்வி' கண்டுள்ளது" (மூர் 1985:7).

மேலும் போட்டித் தேர்தல் அரசியலிலும், விவசாயக் கொள்கைளிலும் சிறு உடைமையாளர்களை முறைப்படி புகுவித்தல் வழியாகச் சிறு உடைமை அரசியல் வர்க்க உணர்வை உருவாக்குவதில் இலங்கை அரசாங்கம் பலனடைந்துள்ளது (மூர் 1985:9). நகரமைய அரச சாதனங்களையும், நபர்களை எதிரியாகக்கொண்ட ஒரு தனித்த வெளிப்பாடாகக் கிராமிய சனத்தொகையும், பாரம்பரிய அரசியற் கலாசாரத்தின் இல்லாமைகளும் நன்றாக வர்க்கக் கோரிக்கைகள் சிறு உடைமையாளர்கள் மத்தியில் இல்லாமைக்குக் காரணமாகியுள்ளது (மூர் 1985:181).

எவ்வாறாயினும் மூர் இயல்திறமுறையில் கிராம – உட்புற வர்க்க எதிரிடைகளை மூன்றாகக் கொண்டு ஆய்வுக்கு உட்படுத்துகிறார்.

1. நில உரிமையாளர்கள் எதிர் குடியிருப்பவர்
2. சிறு உடைமையாளர்கள் எதிர் பெரு விவசாயத்தைச் சார்ந்த விவசாயிகள் (இயந்திரமயப்பட்ட விவசாயத்தையுடைய).
3. ஊழிய விவசாயிகள் எதிர் கூலிக்கு அமர்த்தப்பட்ட விவசாயத் தொழிலாளர்கள்

அவருடைய கருத்தின்படி விவசாயத்திற்காக வாடகைக்கு எடுக்கப்பட்ட உழைப்பு இருந்தாலும், சிறு உடைமைக் குடியானை எதிர்கொள்வதற்கும், சவால் விடுவதற்கும் சிறப்பான தனித்த விவசாயப் பாட்டாளியோ அல்லது கூலிக் கோரிக்கைகளை முன்வைக்கும் ஒழுங்கமைப்போ இல்லை (மூர் 1985: 188). மூரின் முடிவுரையாக உள்ளது யாதெனில், சிறு உடைமை உற்பத்தியைச் சீவனோபாய மாகக் கொண்டுள்ள வேறுபட்ட சமூக அடுக்கமைவுகளுக்கிடையிலான

மெய்ம்மை நிலை முரண் பாடுகள் என்பது தனியே வர்க்கக்கோடுகளுக்கு அரசியல் அசைவியக்கத்தின் விளைவுகள் அல்ல என்பதேயாகும் (மூர் 1985:188). பின்பு வெளியிடப்பட்ட ஒரு கட்டுரையில் அவர் இலங்கைக் குடியான் கருத்தியல் வரலாற்றை விபரமாகப் பகுப்பாய்வு செய்கிறார் (மூர் 1989). இலங்கை அரசால் எவ்வாறு குடியான் பொருளாதாரமும், கருத்தியலும் மறு உற்பத்தி செய்யப் படுகிறது என்பதை அவர் அக்கட்டுரையில் விபரிக்கிறார்.

அரசியல்–கருத்தியல் மாதிரி: ஸ்பென்சரினால் இரத்தினபுரியின் தென்ன என்ற இடத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வு

ஸ்பென்சரின் தென்ன எனும் இடம் தொடர்பான ஆய்வானது அரசியலும், மாற்றமும் தொடர்பான ஓர் ஆய்வாகும் என்ற வகையில், அது கிராமிய வர்க்கங்களுடனும், அதேபோல உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளுடனும் வரையறுத்தலுடன் நேரடியாகச் சம்பந்தப்பட்டதாக இல்லை. எவ்வாறாயினும் அது குறிப்பிட்ட சில கலாசாரச் செயற்பாடுகளை ஆராய்வும்போது, சமூக பொரு ளாதார செயற்பாடுகளுடன் தொடர்புடையதாக உள்ளது. தென்னவில் பொருள் அடித்தளத்தில் ஒரு மாற்றம் தொடர்பாக அல்லது 'கலகத்தனமான மாற்றத்தைக் கொண்டதாக இடம்மாறும் பொருளாதாரச் சூழ்நிலைகள்' தொடர்பாக அவர் கூறுகிறார். இந்த மாற்றமானது 'ஹேன்' எனப்படும் சேனைப்பயிர்ச்செய்கை வடிவத்தில் இருந்து பணப் பயிர்ச்செய்கை, மரக்கறிப் பயிர்ச்செய்கை மற்றும் இரத்தினக் கல் தோண்டுதல் ஆகிய ஏனைய பொருளாதாரச் செயற்பாடுகளாக மாற்றமடைந்ததாக அவர் விபரிக்கிறார்.

கிராமத்தின் பொருள்சார்ந்த அடித்தள மாற்றத்தின் விளைவாக எவ்வாறு சமூகத்தில், பல்வேறு முரண்கூறுகளையுடைய தன்மை உருவாகிறது என்பதை ஸ்பென்ஸர் விபரிக்கிறார். அது 'அனுபவ பகிர்தலும் கிராம சமுதாயத்தின் அடித்தளத்தையும்' பலவீனமாக்கியுள்ளது. தினசரி வாழ்க்கை விழுமியங்களில் இடப்பிறழ்வின் விளைவாக, தினசரி வாழ்க்கை ஒழுக்கவியல் இழைமம் மாற்றமுற்றதுடன் பொருளாதார ரீதியான மாற்றங்கள் ஏற்படவும் துணைபோயுள் ளது. தென்ன கிராமத்தின் மக்களுடைய உலகப் பார்வையானது பலவகைப் படுத்தப்பட்ட பொருளாதார மற்றும் அரசியற் சக்திகளுடைய பாதிப்புகளின்கீழ் உருக்கொண்டதாகவுள்ளது. தென்ன எனப்படும் கிராமத்தின் மக்களுடைய தினசரி நடத்தைமீதும், சிந்தனைமீதும் செல்வாக்குச் செலுத்தும் முக்கியமான

உலகப் பார்வையானது சிங்கள பௌத்த தேசியவாதமாக விளங்கப்படுத்தப் படுகிறது. அது அவர்களது ஒற்றுமையிலும் நட்பிலும் ஒரு அத்தியாவசியமான பரிபாஷையாக அவர்களுக்கு உணர்த்தப்படுகிறது. அரசியல் என்பது மக்களை சிதறச் செய்யும் ஒரு செயற்பாடாகும். சமயச் சடங்குகள் மக்களை ஒன்றிணைக் கும் செயற்பாடாகவும் விபரிக்கப்படுகின்றது. பொருளாதார ரீதியாகவும், அரசியல் ரீதியாகவும் ஒற்றுமையைக் கெடுக்கும் ஒன்றாகவும் அது உள்ளது. தற்போதைய கிராமவாசிகளை ஒரு 'பொதுவான கடந்த காலம்' என்ற விம்பத்தில் அது மறு உருவாக்கவும், முன்வைக்கவும் முற்படுவதைக் காணமுடியும் (ஸ்பென்ஸர் 1990).

அவருடைய நூல் தேசியவாத கருத்தியலின் வகிபாகத்தை வலியுறுத்தும் அதேவேளை, அவர் கிராமவாசிகளின் கருவிகளையும், நடவடிக்கைகளையும் ஒழுங்கமைப்பதிலும், திருப்பங்களை நிர்ணயிப்பதிலும் ஒரு சுழல்அச்சு நிலையை அடையாளம் காண்கின்றார். கிராமத்தின் உபரி உற்பத்தியை தகவமைத்தல், முரண்படும் வர்க்கங்களின் உருவாக்கமும் வகிபாகமும் ஆகியன 'பொருள் முதல்வாத அல்லது வர்க்க விளக்கங்கள்' ஆகியவற்றுடன் சார்ந்து இருப்பதாக இந்த நூலிற் கூறப்படவில்லை. பதிலாக 'அர்த்தங்களுக்கும், எண்ணங் களுக்கும்' முக்கியத்துவம் கொடுக்கும் வெபெரியன்அணுகுமுறையை ஏற்றுக் கொண்டுள் ளது (கமகே 1992:150).

தென்ன எனப்படும் கிராமத்தில் அரசுக்கும் தேசியவாதக் கருத்தியலுக்கும் இடையிலான உறவுகளையும், அரசியல் மற்றும் சமயச் செயற்பாடுகளையும் ஸ்பென்ஸர் ஆய்வு செய்கிறார். வர்க்க உறவுகள் தொடர்பான அவருடைய கவனம் குறைவாக இருந்தாலும் (ஸ்பென்ஸர் 1990:115) வர்க்கம் தொடர்பாக அவர் கீழ் வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்:

> "கிராமிய இலங்கையின் இப்பகுதியில் வர்க்கம் தொடர்பாக நாம் பேசுவதாக இருந்தால் உள்ளூர் அரசியலையும், பொருளாதாரத் தையும் இன்னும் அதிகமாகத் தங்களுடைய கட்டுப்பாட்டில் வைத்துக் கொண்டுள்ள நகரத்து 'வசதியான நிலையிலுள்ளவர் களுடன்' தென்ன கிராமத்தின் மக்களுடைய அனுபவங்களை ஒப்பிடுவது அவசியம்" (ஸ்பென்ஸர் 1990:127).

தென்ன கிராமத்தின் மக்களைப் பணக்காரர், ஏழை, புதிய குடியிருப் பாளர்கள், பழைய குடியிருப்பாளர்கள், அரசியற் கட்சிப் பிரிவுகள், வெளிவாசிகள் அந்நியர்களும், உள்ளூர்வாசிகளும் மற்றும் தலைவர்கள், தலைவர்களல்லாதோர்

என்று வகைப்படுத்தியுள்ளார். இந்தக் குழுக்களிடம் நிலவும் சிந்தனை, நடத்தை அல்லது மௌனமான பண்புகளைக்கூட விரிவாக – விபரமாக அவர் கூறவில்லை. ஏனெனில் அவருடைய பார்வையின் முன்னுரிமையானது தென்னவை ஒரு கிராமமாகப் பார்த்து, அதனை அவருக்கான பகுப்பாய்வு அலகாகப் பார்ப்பதாகும். அவர் அதனை ஒரு கிராமமாகவே பார்க்கிறார். அவருடைய ஆய்வு நோக்கத்திற்காகத் தென்ன எனப்படும் கிராமத்தை ஓர் ஒற்றைத்தன்மையான வகைசார்ந்ததாக அவர் கருதுகிறார். தென்ன கிராமத்தின் மக்களுடைய உணர்ச்சி நிலையானது பொருள்சூழ் நிலைகளைவிடக் கடந்த காலத்தை ஒரு பகுதியாகக்கொண்டு மறுகற்பனை செய்யப்பட்ட சமுதாயமாக, தேசியவாதக் கருத்தியலால் நிர்ணயிக்கப்படுவதாக அவரால் எடுத்துக்காட்டப்படுகின்றது. எனவே, பொருள்முதல் நிர்ணயத்தைவிட, தென்ன மக்களுடைய சிந்தனையும், நடத்தையும்சார்ந்த அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணயமே அவருடைய ஆய்வின் குவிமையமாக உள்ளது. பொருள்முதல் நிர்ணயத்தைக் குறிப்பிடும்போதெல்லாம் அரசின் வகிபாகத்தையும், கருத்தியலையுமே முக்கிய தீர்மானிக்கும் சக்தியாக இனம் காணமுடியும். பரிவர்த்தனை மற்றும் வர்க்க உறவுகளைவிடப் பல வகையான குழுக்களுக்கிடையில் நிலவும் அதிகார மற்றும் போஷிப்பு உறவுகளுக்கு அழுத்தம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.

தென்ன எனப்படும் கிராமத்திலும், அதனைச் சுற்றியும் நிலவும் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை சார்ந்த உறவுகள் தொடர்பாகவும், விரிவடையும் முதலாளித் துவ சக்திகள் தொடர்பாகவும் ஸ்பென்ஸர் அறியாதவர் அல்லர். ஆயினும் அவர் தென்னக் கிராமத்து மக்கள்மீதான அரசினதும் மற்றும் ஆளும்வர்க்க அரசியலினதும் கருத்தியற் கட்டுப்பாட்டு குவிமையப்படுத்தலை எடுத்துக்காட்டித் தெரிவுசெய்துகொள்வதுடன், அரசாங்கம் அதன் முகவர்களான அரசியல் வாதிகள், உத்தியோகத்தர்கள் முதலானோர் தென்ன கிராமமக்களுடைய வாழ்க் கையை நிர்ணயித்தலிற் கொண்டுள்ள வகிபாகம் தொடர்பாக மட்டுப்படுத்தப் பட்டளவிலான பகுப்பாய்வையே செய்ததாக எடுத்துக்காட்டுகிறார். ஏற்கனவே விளக்கப்பட்ட பொருள்முதல் நிர்ணய மாதிரியுடன், இது வித்தியாசப் படுகின்றமை தொடர்பாகப் பார்க்கும்போது, பொருள்முதல் நிர்ணயமாதிரியின்படி சந்தைப்படுத்தல் திணைக்களம், விவசாயத் திணைக்களம், கூட்டுறவுச் சங்கங் கள்போன்ற ஏனைய முதலாளித்துவ அரச முகவர்களின் ஊடாக மேற்கொள்ளப் படும் அரசின் வகிபாகமானது ஒரு பக்கச்சார்புடைய வகிபாகமாகவே பார்க்கப் படுகிறது. இருந்தாலும் அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியின்படி அரசின் வகிபாகத்தைப் பிரதானமாகப் பார்வைக்குட்படுத்துகிறது. உற்பத்தி மற்றும்

விநியோகக் கருவிகளில் ஒரு வர்க்கமோ அல்லது தனிச்சிறப்புடைய உரிமையாளர்களோ அல்லது ஏனைய முதலாளித்துவவாதிகளோ நீக்கப்படுகிறார்கள். அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியின்படி முதலாளித்துவாதிகள் பொதுவாகவே அரசியல் மேட்டுக்குடியினருக்கிடையில் வைக்கப்படுகிறார்கள்.

தென்ன எனப்படும் கிராமத்திற் ஸ்பென்ஸரினால் அவதானிக்கப்பட்ட முக்கியமான பொருளாதாரச் செயற்பாடான நெற்பயிர்ச்செய்கைக்கு மேலதிகமாக 'தெருவில் நிற்கும் கூட்டங்கள்' தென்னவிலும், வலவே சமவெளிப் பிரதேசத்திலும் அமைந்துள்ள புதிய வயல்களில் செய்யும் அமைய உழைப்புக்கள் தச்சு வேலை, கொத்தன் வேலைபோன்ற கைவினைஞர் வேலைகள், சுண்ணாம்புக்கல் எரித்தல், காடுகளுக்குச் சென்று பீடி இலைகளை வெட்டிக் கொண்டு வருதல், இரத்தினக்கல் தோண்டுதல், பயறுபோன்ற காய்கறிகளைப் பணப்பயிர்களாகப் பயிர்செய்தல் முதலியவற்றில் ஈடுபடுகிறார்கள் (ஸ்பென்ஸர் 1990:115). கடந்த காலத்து வாழ்க்கையின் முக்கியமான சக்தியாக இருந்த சேனை மற்றும் நெல் விவசாயச் செயற்பாடுகளில் இருந்து இது வித்தியாசமானதாக உள்ளது. தென்ன கிராமத்தின் நெற்பயிர்ச் செய்கையும் அத்துடன் இணைந்த ஒழுக்கவியல் விழுமியங்களும் கிராமத்திற்கு வெளிப்புறத்தில் 'பிஸினஸ்' என்று பொதுவாக குறிப்பிடப்படும் வியாபார உலகத்துடன் முரண்படுகிறது (ஸ்பென்ஸர் 1990:124).

எவ்வாறாயினும், அவ்வாறனதொரு பலவகைப்படுத்தப்பட்ட பொருளாதார சூழ்நிலையிற்கூடத் தெளிவான வர்க்கப் பிரிவுகள் வெளிப்படையானதாக இல்லை என்பது ஸ்பென்சரின் வாதம் ஆகும். வர்க்கங்களை விபரிக்கும்போது தொம்ஸனின் பொருள் விளக்கத்தைப் பின்பற்றி (தொம்ஸன் 1968) ஸ்பென்ஸர் 'பங்கிட்டுக் கொள்ளும் அனுபவங்களை அடித்தளமாகக்கொண்டு, பொருள் முதல் உறவுகளைப் பற்றி கதைக்கும் ஒரு வழியாகும்' என்று விபரிக்கிறார். தென்ன கிராமத்திற் பொதுச்செயற்பாட்டின்போது அனுபவத்தளத்தில் ஆண்களும் பெண்களும் பொது அக்கறை, பொது அடையாளம் உடையவர்களாகப் பார்க்கப்படுவதாகவும், அதேநேரம் அதையொத்ததாகவுள்ள ஏனைய சில குழுக்களுடன் முரண்படுவது குறைவானதாகவும் இருப்பதாக ஸ்பென்ஸர் கூறுகிறார் (ஸ்பென்ஸர் 1990:126–127).

தென்ன கிராமத்திலுள்ள மிகவும் ஏழைக் குடியிருப்பாளர்கள் வித்தியாசமாகக் கட்டியமைக்கப்பட்ட குழுவொன்றாகும் என்றும், அவர்கள் தென்ன

விலுள்ள மிகவும் முதலீடுடைய குடும்பங்களிலிருந்து உடனடியாக வித்தியாச மாகப் பார்க்கப்படக்கூடிய ஒரு குழுவினர் என்றும் அவர் முன்னறிவிக்கிறார். அவருடைய பகுப்பாய்வுக்காகவும், கால அடிப்படையில் அவர் தென்ன எனப்படும் இடத்தின் முழு சனத்தொகையும் ஒரு வகையைச் சார்ந்ததாக அல்லது ஒரு வர்க்கமாக எடுத்துக் கவனஞ் செலுத்துகிறார். ஏற்கனவே குறிப்பிட்டது போலவே, தென்ன எனப்படும் கிராமத்து மக்களை ஒரு தொகுதியாக எடுத்துக்கொண்டு, ஒட்டுமொத்தச் சனத்தொகையின் அனுபவங்களை நகரத்து வசதியான வர்களுடன் ஒப்பிடவேண்டும் என்ற கருத்தை அவர் முன்மொழிகிறார். அவர் மேலும் கூறுகையில் "தற்போது தென்ன எனப்படும் இடத்தில் வாழும் எல்லா மக்களுக்காவும், சரிசமமாக – அர்த்தமுள்ளதாக உள்ள உற்பத்தி உறவுகளை அடித்தளமாகக்கொண்டு பங்கிடப்படுவதாக உள்ளதும், வெளிப்படையான புரிந் துணர்வுகளுடையதுமான அன்றாட வேலைகள் மற்றும் பொதுப் பிரதேசங்கள் தெளிவானதாக இல்லை" என்றும் கூறுகிறார்.

'பொருளாதாரச் செயற்பாட்டின் பல்வகைத்தன்மையால்' எவ்வாறு பல்வகைக்கப்படுத்தப்பட்ட அனுபவங்கள், பலவகைப்படுத்தப்பட்ட புரிந்துணர் வுகள் மற்றும் பல்வகைப்படுத்தப்பட்ட உணர்வுகள் என்பன உருவாக்கப் படுகின்றன என்பதனை ஸ்பென்ஸர் குறிப்பிடவில்லை. ஏனெனில், அவருடைய நோக்கமாக உள்ளது கிராமிய வாழ்க்கையிற் பௌத்தமும், சிங்கள பௌத்த தேசியவாதக் கருத்தியலும் ஒன்று சேர்ந்து அரசியல் ஒற்றுமையைக் கெடுக்கும் செயற்பாட்டின் வகிபாகத்தை எடுத்துக்காட்டுவதாகும். எனவே ஸ்பென்ஸர் வெளிப்படை யாகவே இந்தப் பார்வையைத் தவிர்த்துள்ளார் அல்லது அதனை அவர் வலியுறுத்தவில்லை. அவருடைய சொந்த ஏற்றுக்கொள்ளலாக உள்ளது. ஏற்கனவே கூறியதுபோல, பல்வகைப்படுத்தப்பட்ட அல்லது முரண்நிலையான அனுபவங்கள், புரிதல்கள் மற்றும் பிரக்ஞைகள் முதலிய உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகள் ஆகியவற்றின் பொருள்முதல் அடித்தளம் இங்கில்லை என்கிறார்.

> "மக்கள் சிலநேரம் வருங்காலத்தில் தங்களுடைய நிலைமையை நிலத்துடனும் மூலதனத்துடனும் அடையும் அர்த்தத்திற் புரிந்து கொள்ள ஆரம்பிக்கக் கூடும். மேலும் மக்கள் தங்களுக்குரிய சமூக எல்லைகளையும், அக்கறைகளையும் அந்த அர்த்தங்களின்படி வரை யறுத்தல் செய்யக்கூடும். ஆயினும் இன்னும் அது நிகழவில்லை" (ஸ்பென்ஸர் 1990:128).

ஸ்பென்ஸரின் ஆய்வில் மறைசக்தியாக உள்ளது. இரத்தினக்கல் வியாபாரி களாலும், ஏனைய வெளியாட்களாலும் தென்ன கிராமத்தின் பெரும் நிலப்பகுதி திரட்டிக் கொள்ளப்படல்போன்ற செயல்கள், நெல் விவசாயம் ஒரு பணப்பயிர் செய்கையாக மாறியமைபோன்ற செயற்பாடுகள் (அதாவது வர்க்க குழுமப் படுத்தலும், தொடர்புபடுத்தலும்) முதலாளித்துவ அல்லது குட்டி–முதலாளித்துவ உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் எழுச்சிக்குக் காரணமாகியதாக இருக்கவில்லை என்பனவாகும்.

விமர்சனத்திற்கு உட்படுத்தப்பட்ட ஆய்வுகளில் இருந்து தோன்றும் மேலதிக விடயங்கள்

விமர்சனத்திற்கு உட்படுத்தப்பட்ட ஆய்வுகளில் இருந்து இரு மாதிரிகளை இரு பிரதான விடயங்கள் தோன்றுகின்றன. அவை கீழ்வருமாறு :

1) தேசிய, பிராந்திய மற்றும் உள்ளூர் கிராமமட்டங்களை உள்ளடக்கி விவசாயம், கைத்தொழிற்றுறை மற்றும் சேவைப் பிரதேசங்களை உள்ளடக்கியதாக ஒட்டுமொத்த அல்லது பொதுவாக்கப்பட்ட உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் அடித்தளத்தில் இருந்து முழுமைப்படுத்தப்பட்டநிலை நின்று வர்க்கங்களை வரையறை செய்தல் எவ்வாறு?
2) வர்க்க உணர்வு தொடர்பான விடயங்கள் : பொதுவான உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளை அடித்தளமாகக் கொண்டு வர்க்கங்கள் அடையாளங் காணப்பட்டாலும், அதனுள் அவற்றிற்கேயுரிய வித்தியாசமான இடம்சார்ந்த ஓர் உணர்வு, பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வுகளை அடையும் வழிகள் அல்லது அவர்களின் பிரக்ஞை என்பன வெளிப்புற அரசியல் மற்றும் கருத்தியல் சக்திகளால் நிர்ணயிக்கப்படுதல்.

இக்கட்டுரையில் இனிவரும் பகுதியில் என்னால் யடிநுவர எனப்படும் பிரதேசத்தின் இரஜகம எனப்படும் கிராமத்தில் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஆய்வின் அடித்தளத்தில் இருந்து எனது சில அவதானிப்புக்கள் முன்வைக்கப்படுகின்றன.

யடிநுவரவின் இரஜகம : பொருள்முதல் நிர்ணய மாதிரியின் இன்னொரு உதாரணம் :

கண்டி நகரத்தில் இருந்து ஒன்பது மைல்கள் மேற்குத் திசையில் அமைந்துள்ள குடியிருப்புகளுக்குள் ஒன்றான இரஜகம, பொதுவாக

விபரிக்கப்பட்ட வேறு குடியிருப்புகளைப்போல வினாகிரி, செங்கல் தயாரித்தல், பீடி சுருட்டுதல் மற்றும் கைத்தறி நெசவுபோன்ற உற்பத்தித் தொழில்களைக் கொண்டுள்ளன. அதே நேரம் இரஜகம சனத்தொகைக்குள் இரஜகமத்திற்குள் ளேயும், இரஜகமத்திற்கு வெளியேயும் வேதனம் கிடைக்கும் தொழில்புரிபவர்களும் உள்ளடங்குகிறார்கள்.

நெற்பயிர்ச் செய்கையின்போது நிலவும் ஊழிய உரிமை உறவுகள் பற்றிக் கவனம் செலுத்தும்போது மூன்று வகையான வடிவங்களை இனங்காணமுடியும். அதாவது 'அந்தெ' எனப்படும் பங்குப் பயிர்ச்செய்கை முறை, சிறிய சொத்துரிமை மற்றும் குத்தகை என்பன அந்த வடிவங்களாகும். பயன்படும் உழைப்பு என்ற வகையிற் பார்க்கும்போது குடும்பஉழைப்பு, கூலிஉழைப்பு, மற்றும் 'அத்தம்' எனப்படும் பரஸ்பர உழைப்புப் பரிவர்த்தனை என்பன அவர்களிடம் காணப்படுகின்றது.

எனவே முதலாளித்துவத்திற்கு முந்திய உற்பத்தி வடிவமும், குட்டி – முதலாளித்துவ உற்பத்தி வடிவமும் இங்கே சகவாழ்வு கொண்டுள்ளமையை அடையாளங்காண முடிகிறது.

இரஜகமவில் மூன்று அடிப்படை வேலை வகைகளைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. அவை தொழில்றுறை உரிமையாளர்சார்ந்த செயற்பாடு, நெல் மற்றும் ஏனைய மேட்டுநிலப் பயிர்செய்கைகள் மற்றும் ஊதியம் தேடிக்கொள்ளும் செயற்பாடுகள் என்பவையாகும். முழு மக்கள் தொகையான 592 நபர்களில் 224 நபர்கள் வேலை செய்பவர்களாவர். இதில் 173 நபர்கள் வேதனம் பெறுகிறவர் களாகவும், 51 நபர்கள் சுயதொழிலில் ஈடுபட்டவர்களாகவும் உள்ளார்கள். வேதனம் பெறுகிறவர்களாக உள்ள 173 நபர்களில் 51 நபர்கள் அரசுத் துறையிலும், 122 நபர்கள் தனியார் துறையிலும் வேலை செய்கிறவர்களாவர்.

முதலீட்டாளர்கள்

ஆறு முதலீட்டாளர்கள் 28 நபர்களுக்கு வேலை வழங்கியுள்ளனர். சில முதலீட்டாளர்கள் முகாமைத்துவச் செயற்பாடுகளில் மட்டும் ஈடுபட்டுள்ளார்கள். மற்றவர்கள் தங்களுடைய ஊழியர்களுடன் வேலைசெய்கிறார்கள். இந்த ஆறு முதலீட்டாளர்களினதும் சந்தை இலக்குகள் இரஜகமத்திற்கு வெளியில் அமைந்துள்ளன (பார்க்க : முதலாம் அட்டவணை).

சுயதொழிலில் ஈடுபட்டுள்ளவர்களின் வகைப்பாடானது குறிப்பிடத்தக்க தொன்றாக அமைந்துள்ளது. மற்றவர்களுக்கு வேலை வழங்குபவர்கள் மற்றும் மற்றவர்களுக்கு வேலை வழங்காதவர்கள் என அவர்கள் அமைகிறார்கள்.

பீடித் தொழிற்சாலை நடத்துனர்கள் இருவர், ஒரு சிற்றுண்டிச்சாலை உரிமையாளர் மற்றும் சட்டவிரோத கள் விற்பனையாளர் என்ற வகையில் நான்கு சுய தொழில்றுறை சார்ந்தவர்கள் 36 நபர்களுக்கு வேலை வழங்கியுள்ளார்கள். 33 பீடி சுருட்டும் ஆட்களுக்கு ஒரு பீடித் தொழில் உரிமையாளர் வேலை வழங்கி யுள்ளார். இந்த வேலையாட்களில் பெரும்பாலானோர் தங்களுடைய வீடுகளிலே பீடி சுருட்டும் தொழிலில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ளார்கள். எனவே இதன் ஒத்திருத் தல்களை நாம் 'வெளி வேலை' அல்லது 'துண்டு வேலை' என்று அழைக்க முடியும்.

மற்றவர்களுக்கு வேலை வழங்காத வகையைச்சார்ந்த சுயதொழிலில் ஈடுபடுபவர்களில் 28 நபர்கள் ஆண்களாகவும், 3 நபர்கள் பெண்களாகவும் உள்ளனர். அவர்கள் பல வகையான செயற்பாடுகளில் ஈடுபாடு கொண்டுள் ளார்கள் (பார்க்க: 2ஆம் அட்டவணை). சொந்த மூலதனத்தை முதலீடு செய்யாதவர்களாகவுள்ள இவர்களிற் பலர், சட்டவிரோத கள் விற்பனை யாளர்கள், நாடோடி வர்த்தகர்கள் மற்றும் வீடு வீடாகச் சென்று பொருட்களை விற்பனை செய்கிறவர்கள் என்போர் இந்த வகையைச் சார்ந்தவர்களாக உள்ளனர். அவர்கள் தங்களுடைய விற்பனைப் பொருட்களை உற்பத்திசெய்ய (பீடி சுருட்டுதலின்போது) மூலப்பொருட்களை ஒரு மொத்த வியாபாரியிடம் இருந்து மீள் செலுத்தும் கடன் அடிப்படையில் பெறுகிறார்கள். எப்பொழுதும் புதிதாக விற்பனை செய்யும்போது பழைய கடன்களைத் தீர்த்துக்கொள்கிறார்கள். உதாரணங்களாக மீன் விற்பனையாளர், கால் நடை விற்பனையாளர், இலவங்கப் பொருட்கள் விற்பனை யாளர், அதிர்ஷ்ட லாபச்சீட்டு விற்பனையாளர் மற்றும் மர விநியோகத்தர் ஆகியவர் களைக் குறிப்பிடலாம்.

சுயதொழிலில் ஈடுபடுபவர்கள் ஏனைய பிறசெயற்பாடுகள் வழியாகவும் துணை வருமானம் பெறுகிறவர்களாக உள்ளார்கள். உதாரணமாக ஒரு கால்நடை வியாபாரியை எடுத்துக்கொண்டால் அவர் ஒரு திறமையான மரம் வெட்டுபவ ராகவும் உள்ளார். மரக்கறி வியாபாரி ஒரு விவசாயியாகவும், 'சீவல் தொழிலாளியாகவும் ஒருங்கேயுள்ளார். அரிசியாலை உரிமையாளர் ஒருவர் நில உரிமையாளராகவும் (அவர் முன்னாள் கிராமத்தலைவர்) காணப்படுகிறார். அவருடைய நெற்பயிர்ச்செய்கைச் செயற்பாடுகளில் கூலி உழைப்பாளிகள்

ஈடுபடுகிறார்கள். அவர் சிறிய கட்டட ஒப்பந்த வேலைகளும் மேற்கொள்கிறார். இலவங்கப் பொருட்கள் விற்பனையாளர்கள் சிறியளவு விவசாயிகளும் ஆவார்கள். ஒரு வாடகை வாகனச் சாரதி நிலமுள்ள விவசாயியும் ஆவார்.

முதலாம் அட்டவணை : வியாபாரத்தின் வகை, ஏனைய பொருளாதார செயற்பாடுகள் மற்றும் ஊழியர்களின் எண்ணிக்கை என்ற அடிப்படையில் முதலீட்டாளர்கள் தொடர்பான விபரங்கள்:

வியாபார வகைகள்	ஏனைய பொருளாதார நடவடிக்கைகள்	வேலை வழங்குநரின் எண்ணிக்கை	ஒழுங்கான வேலையாட்களின் எண்ணிக்கை
வினாகிரி தயாரித்தல்	இலவங்கப் பொருட்கள்/ நெல் நிலத்துண்டு உரிமை யாளர்,விவசாயி	1	4
கைத்தறி நெசவு	இலவங்கப் பொருட்கள் நிலத்துண்டு உரிமை யாளர்,விவசாயி	1	14
செங்கல் உற்பத்தி	இலவங்கப் பொருட்கள்/ நெல் நிலத்துண்டு உரிமை யாளர், விவசாயி	1	3
செங்கல் உற்பத்தி	இலவங்கப் பொருட்கள் மற்றும் கள உத்தி யோகத்தர்	1	3
செங்கல் உற்பத்தி	இலவங்கப் பொருட்கள் மற்றும் பொலிஸ் உத்தியோகத்தர்	1	3
போக்குவரத்து	இலவங்கப் பொருட்கள் மற்றும் வங்கி இலிகிதர்	1	1
மொத்தம்		**6**	**28**

பயிர்ச் செய்கை :

நெற்பயிர்ச்செய்கை மற்றும் மேட்டுநிலப் பயிர்ச்செய்கை வேலைகள் இரண்டாம் நிலைத் தொழில்களாகவே கருதப்படுகின்றன. 577 ஏக்கர் அளவைக் கொண்ட இரஜகமப் பிரதேசத்தில் 435 ஏக்கர் மேட்டு நிலமாகவும், 142 ஏக்கர்கள்

நெல்வயல் நிலமாகவும் உள்ளன. இரஜகமத்தில் வசிப்பவர்களால் 41.75 ஏக்கர் நிலப்பகுதியானது நெற்பயிர்ச்செய்கைக்காகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்ட 110 குடும்பங்களின் 71 குடும்பங்கள் சொந்த வயல் நிலம் இல்லாதவர்கள் ஆவர். ஏனைய 39 குடும்பங்கள் 38.25 ஏக்கர் உள்ளவர்கள் ஆவார்கள். அதில் 27.75 ஏக்கர் இரஜகமத்திற்குள்ளே உள்ளது.

மூன்றாவது அட்டவணை பலவிதமான உழைப்பு வடிவங்களையும், உரிமை வடிவங்களையும் பயன்படுத்திக்கொள்ளும் நெற்பயிர்ச்செய்கைக்கும் ஏனைய தொழில்களுக்கும் இடையிலான இணைக்கப்பாட்டினைக் காட்டுகிறது.

ஊதியம் கிடைக்கும் வேலைகள்

இவ்வாறான வேலைகளுக்குப் பலர் இரஜகமத்திற்கு வெளியிற் போகிறார்கள். ஊதியம் கிடைக்கும் வேலைகளில் மூன்று வகையான வேறுபாடு களைக் காண முடியும்.

1) ஆசிரியர், இலிகிதர், மேற்பார்வையாளர், நிர்வாகம் சார்ந்த வெள்ளைக் கழுத்துப்பட்டை வேலைகள்.
2) செங்கல் உற்பத்தி, கொத்தனார் வேலை, தச்சுத் தொழில், மரங்களை அரிதல், ஆடை தைத்தல் போன்ற திறமைபெற்ற கைவேலை வேலைகள்
3) செங்கல் மாற்றுதல் , பீடி கட்டுதல், பண்ணை மற்றும் தோட்ட வேலைகள், வீட்டு மற்றும் ஏனைய உழைப்பு வேலைகள்போன்ற திறமை பெறாத கை வேலைகள்.

வெள்ளை கழுத்துப்பட்டை வேலைகள் செய்யும் 27 நபர்களின் 12 நபர்கள் இலிகிதர்களாகவும், 07 நபர்கள் ஆசிரிர்களாகவும் உள்ளார்கள். அவர்களும் விவசாயம், சிறிய வர்த்தகம்போன்ற ஏனைய செயற்பாடுகளிலும் ஈடுபாடு கொண்டவர்களாக உள்ளார்கள். அவர்களிற் சிலர் தங்களுடைய தொழிலை அரசியல் தொடர்புகளின் வழியாகப் பெற்றுக்கொண்டவர்கள் ஆவார்கள். சில இலிகிதர்கள் சிறிய கட்டட வேலைகளிலும் ஈடுபடுகிறார்கள்.

60 பேர்கொண்ட திறமைபெற்ற வேலையாட்களிற் பலர் வேலை தேடிக் கிராமத்திற்கு வெளியே செல்கிறார்கள். சிலர் (உதாரணமாக தச்சுத் தொழிலாளிகள்) வீட்டில் இருந்தே வேலை செய்கிறார்கள். அவர்களும் விவசாயம் போன்ற ஏனைய வேலைகளில் ஈடுபடுகிறார்கள்.

கை வேலைகள் ஆகக் குறைந்தளவிலான பணம் கிடைக்கும் வேலைகளாக உள்ளன. உடல் உழைப்பு, கடினமான கால நிலைபோன்ற நிலைமைகளின்கீழ் வேலை செய்தல், அதிக மணித்தியாலங்கள் கடினமான வேலைகளில் ஈடுபடுதல் என்பதாக இவை உள்ளன. பீடி கட்டுதல், செங்கல் உற்பத்தி, மரக்காலை வேலைகள், தேயிலைத் தோட்டத்தில் அல்லது தொழிற்சாலை வேலைகள், பண்ணை வேலைகள் மற்றும் பொதுவான உழைப்பு வேலைகள் முதலியன இவை ஒப்பீட்டளவில் தொழிற்பாதுகாப்பு சிறியளவிலேயே உள்ள வேலைகள் அவ்வாறான பொது வகையானவைக்குள் உள்ளடங்குகின்றன.

முழுமையான நில உரிமையாளர்களாகவோ, பண்ணை உரிமையாளர் களாகவோ அல்லது குடியான்கள் அல்லது விவசாய உழைப்பாளிகளாகவோ மட்டுமே உள்ளவர்கள் மிகவும் சிலரே. பண்ணை வேலைகளில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ளவர்கள் ஏனைய வேலைகளும் செய்கிறார்கள். அவர்களுடைய மனைவி மற்றும் பிள்ளைகள் பண்ணை அல்லாத வேலைகளில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ளார்கள். வெள்ளைக் கழுத்துப்பட்டித் தொழில் செய்கிறவர்கள் பலர் கிராமிய அந்தஸ்து, அதிகாரப்படி நிலையில் நெல்வயல் நிலங்கள் உரியவர்க ளாகவும் வகைப்பட்டுள்ளமையானது ஏற்றுக்கொள்ளப்படத்தக்கதாக இருந் தாலும், அவர்களின் அபிலாஷைகள் விவசாயத்தைச் சாராததாகவும், உத்தியோக அதிகாரத்தைச் சார்ந்ததாகவுமே உள்ளன. இரஜகமவாசிகளின் தொழில்கள் முழுமையாக விவசாயம் சார்ந்ததாகவோ அல்லது கிராமிய சமுதாயத்தைச் சார்ந்ததாகவோ இல்லை. உற்பத்திசெய்தல், சந்தைப்படுத்தல், பரிவர்த்தனை, அரச சேவை, வினைத்திறமைபெற்ற மற்றும் வினைத்திறமைபெறாத வேலைகள் முதலியவை இப்பிரதேசத்தில் உள்ளன. இரஜகம கிராமவாசிகள், கிராமத்திற்கு வெளியில் வேலை செய்யும் இடங்களை நான்காம் அட்டவணைகாட்டுகிறது.

இரஜகமத்தில் வர்க்கங்கள்

இவ்வாறானதொரு பல்வகைப்பட்ட தொழில் கட்டமைப்பைக் கொண்டுள்ள இரஜகமத்தில் நாம் எவ்வாறு வர்க்கங்களை வரையறுக்க முடியும்? இரஜகமத்தில் இருந்து அவ்வளவு தொலைவான இடமாக இல்லாத ஒரு இடத்தைச் சார்ந்த ஆய்வாக இருக்கும் காரணத்தாற் குணசிங்கவின் வர்க்க வகைப்படுத்தலையே நாமும் பயன்படுத்த முடியுமா? இரஜகமவாசிகளிற் பலர் பண்ணை சாராத தொழில்களைச் செய்வதையோ அல்லது தொழில் உறவுகளைக் கொண்டுள்ளமை பற்றியோ கவனிக்காமல் இரஜகமவாசிகள் யாவரும் குடியான்களாக அல்லது சிறு உடைமையாளர்களெனக் கருதமுடியுமா? இரஜகமத்தில் எந்த வகையான உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகள் நிலவுகின்றன?

இரண்டாம் அட்டவணை :

சுயதொழிலில் ஈடுபட்டவர்கள் தொடர்பாக வியாபாரத்தின் தன்மை மற்றும் ஏனைய பொருளாதாரச் செயற்பாடுகள் ஆகியவற்றோடு வேலை செய்கிறவர் களின் எண்ணிக்கையையும் விபரமாக வழங்கும் அட்டவணை.

வியாபார வகைகள்	ஆண்	பெண்	ஏனைய பொருளாதாரச் செயற்பாடுகள்
இலவங்கப் பொருள் வர்த்தகர்	05	....	நான்கு நபர்கள் விவசாயிகள்
சொந்த வாகனமுள்ள சாரதி	01	....	விவசாயம்
மரக்கறி விற்பனையாளர்	01	....	விவசாயம், சீவல் தொழில்
ஆயுள்வேத மருத்துவர்	01	....	நெல்வயல் மற்றும் மேட்டு நிலம்
கட்டடப் பொருட்கள் விற்பனை	01	....	-
மரக்காலை உரிமையாளர்	02	....	மற்றவர்களுக்காக மரம்தறிப்பதற்கான விண்ணப்பப் படிவங்களை எழுதல்
மத்திய கிழக்கு நாடுகளில் வேலை செய்து திரும்பியவர்	01	....	விவசாயம்
மருந்துப்பொதி விற்பனையாளர்	01	....	
அப்பம் தயாரித்தல்	....	01	
சட்டவிரோதச் சாராய விற்பனையாளர்	01	....	
கள் விற்பனையாளர்	03	....	விவசாயம்
அதிர்ஷ்டலாபச் சீட்டு விற்பனையாளர்	01	....	விவசாயம்
சிற்றுண்டியுணவு தயாரித்தல்	....	01	
முட்டை விற்பனையாளர்	....	01	
சில்லறைப் பொருட்கள் விற்பனையாளர்	02	....	-
மீன் விற்பனையாளர்		01	....
கால்நடை விற்பனையாளர்	02	....	கள் விற்பனை, மரம் தறித்தல்
பொதுக்களஞ்சிய உரிமையாளர்	03	....	
அரிசியாலை உற்பத்தியாளர் (முன்னாள் கிராமத்தலைவர்)	01	....	விவசாயம்
வீதியோரத் தேநீர் கடை உரிமையாளர்	01	....	பெற்றோல் நிரப்பி இயந்திர இயக்குனர்
முழுத்தொகை	28	03	

குறிப்பு : சுயதொழில் விவசாயிகள் இவ்வட்டவணையில் உள்ளடக்கப்படவில்லை.

ஏற்கனவே குறிப்பிட்டதுபோலவே, உற்பத்தி மாதிரியானது முதலாளித்துவம் (உதாரணமாக இரஜகமத்திற்கு அடுத்ததாகத் தேயிலைத்தோட்டம் அமைந் துள்ளமை) குட்டி – முதலாளித்துவம் (உதாரணமாக சுயதொழில், சொந்தப் பண்ணை, கைத்தொழிற் செயற்பாடுகள்) மற்றும் அரை – நிலப்பிரபுத்துவம் (உதாரணமாக 'அந்தே' எனப்படும் பங்குப் பயிர்ச் செய்கைமுறை நிலவுதல் போன்றவை) என்ற வகையில் உள்ளன. விளைச்சல் வாடகை, பணவாடகை, சிறிய சொத்துரிமை மற்றும் ஊதிய உழைப்பு என்பன உபரியைச் சுரண்டும் பிரதான வடிவங்களாக உள்ளன. ஊதிய உழைப்பானது பீடி கட்டுதல், அதிர்ஷ்டலாபச் சீட்டு விற்பனை போன்ற வடிவங்களைக் கொண்டதாகவும் இருப்பதைக் காணமுடியும். நெற்பயிர்ச் செய்கையின்போது 'அந்த' மற்றும், ஏனைய வடிவங்களான சிறிய சொத்துரிமை, ஊதிய உழைப்பு என்ற அடிப்படையில் விளைச்சல் வாடகையுண்டு. ஒரு காணியைச் செங்கல் உற்பத்தி செய்கிறவர்களுக்குக் குத்தகைக்குவிடும் போதும் காணி உரிமையாளர் பணவாடகை பெறுகிறார். மேட்டு நிலங்களில் இலவங்கப்பொருட் பயிர்ச்செய்கை மற்றும், நெற்பயிர்ச்செய்கை என்ற இரண் டிலுமே சிறிய சொத்துரிமைகளைக் காணக்கூடியதாக உள்ளது. குணசிங்கவின் எடுத்துக்காட்டுகளின்படி பயிர்ச்செய்கையின்போது உபரியைச் சுரண்டல் என்பது பரிவர்த்தனைச் செயற்பாட்டின்போதே இடம்பெறுகிறது. உற்பத்தி செய்யப்படும் நெல் மற்றும் இலவங்கப் பொருள் அருகாமையில் அமைந்துள்ள சந்தையிலோ அல்லது கண்டி நகரத்திலோ வைத்து, நகரத்துக்குட்டி பூர்ஷுவா வர்த்தகர்களிடம் விற்பனை செய்யப்படுகின்றது. நெற்பயிர்ச் செய்கையின்போதும், மேட்டுநிலப் பயிர்ச் செய்கையின்போதும் ஊதிய உழைப்புப் பயன்படுத்தப்படுகின்றது.

இரஜகம கிராமத்து மக்கள் முதலீடு, பயிர்ச்செய்கை, ஊதியம் பெறுதல் என்ற வகையில் மூன்று வகையான வேலைகளில் ஈடுபட்டுக் கொண்டுள்ளார்கள். முதலாளித்துவம், முந்தைய – முதலாளித்துவம், மற்றும் அரை – நிலப் பிரபுத்துவம் என்ற உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை வடிவங்கள் அங்கு நிலவுகின்றன. மக்களின் விகிதம், பிரயோகிக்கப்படும் வடிவத்தின் எடுத்துக் காட்டுதல்களின் எண்ணிக்கை, பாதிப்பின் பரிமாணம், நடவடிக்கைகளின் அளவு ஆகியவற்றி னால் அந்தந்த வடிவத்தின் பரப்பெல்லைகள் தீர்மானிக்கப்பட்டுள்ளன. இதன் போது நாம் வர்க்கக்கங்களை வரையறைசெய்ய உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளைப் பகுப்பாய்வு செய்வதற்கு அப்பாற் செல்லவேண்டும் என்பது தேவை யாக உள்ளது. இரஜகமத்திற்கேயுரிய குறிப்பான உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளைப் பற்றி நில உரிமைத்துவத்தைவிட வேறொரு அளவுகோலை நாம் தெரிவு செய்ய வேண்டும். இந்த அளவுகோல் எதுவாக இருக்க முடியும்.

மூன்றாம் அட்டவணை. நெல் வயல்களைச் சொந்தமாக வைத்திருப்பவர்களின் தொழில் நிலத்தின் அளவைக் காட்டும் அட்டவணை.

தொழில்	ஏக்கர் அளவு
இரஜகமத்திற்குள்ளே	
பாடசாலை அதிபர்	3.00
கிராமசபையின் முன்னாள் தலைவர்	3.00
ஒரு முழுநேர விவசாயி	2.50
பாடசாலை அதிபரின் சகோதரி	1.50
ஒரு தச்சுத் தொழிலாளி	1.50
ஒரு செங்கல் உற்பத்தியாளர்	1.50
ஒரு முழுநேரப் பண்ணையாளர்	1.00
ஒரு தலைவர்	0.75
ஒரு தலைவர்	0.75
ஒரு பீடி உற்பத்தியாளர்	0.75
ஒரு நெசவுப் பாடசாலை மேற்பார்வையாளர்	0.75
ஒரு பண்ணையாளர்	0.75
ஒரு செங்கல் உற்பத்தியாளர்	0.75
இரஜகமத்திற்கு வெளியே	
முன்னாள் கிராமத் தலைவர்	7.50
பாடசாலை அதிபர்	1.50
நிர்வாக உத்தியோகத்தர்	1.50
ஆயுள்வேத மருத்துவர்	1.50
செங்கல் உற்பத்தியாளர்	0.50
வினாகிரி உற்பத்தியாளர்	1.00

நான்காம் அட்டவணை :

இரஜகமத்தில் தொழில்செய்வோரது தொழில் நிறுவனங்கள் தொடர்பான விபரங்களை வழங்கும் அட்டவணை

அரசு மற்றும் பொதுத்துறை நிறுவனங்கள்	தனிப்பட்ட சொந்தத் தொழிற்றுறைகள்
விவசாயத் திணைக்களம்	மரக்காலை உரிமையாளர்கள்
சிறு ஏற்றுமதிப் பயிர்த் திணைக்களம்	போக்குவரத்து-பார ஊர்தி உரிமையாளர்கள்
உணவுத் திணைக்களம்	அதிர்ஷ்டலாபச் சீட்டு விநியோகத்தர்கள்
காணிச் சீர்திருத்த ஆணைக்குழு	கட்டட ஒப்பந்தக்காரர்கள்
உதவி அரசாங்க அதிபர் அலுவலகம்	தனியார் கார் உரிமையாளர்கள்
தேயிலைத் தோட்டம்	தனியார் தேயிலைத் தொழிற்சாலை உரிமையாளர்கள்
மக்கள் வங்கி	தனியார் கல்வி நிலையங்கள்
தென்னை அபிவிருத்திச் சபை	யானை உரிமையாளர்கள்
கைத்தறி நெசவு நிலையம்	மத்திய கிழக்கில் வேலை செய்பவர்கள்
பொலிஸ் திணைக்களம்	நிதிநிறுவனம்
இலங்கை இராணுவம், விமானப்படை	சிற்றுண்டிச்சாலை
உரக் கூட்டுத்தாபனம்	
சுகாதாரத் திணைக்களம் (போதனா வைத்தியசாலை)	
பெரதெனிய பல்கலைக்கழகம்	
அஞ்சல் திணைக்களம்	
கல்வித் திணைக்களம்	
இலங்கைப் போக்குவரத்து சபை	
துறைமுக அதிகார சபை	
மகாவலி ஆற்று அபிவிருத்திச் சபை	
பிராந்திய அபிவிருத்திமன்றம்	

இரஜகமவாசிகள்செய்யும் பல்வேறுபட்ட வேலைகள் என்பது வேறுபட்ட உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் (முதலாளித்துவ, குட்டி – முதலாளித்துவ மற்றும் அரை – நிலப்பிரபுத்துவ) சுட்டியாக உள்ளது. அவை குணசிங்கவினாற் குறிப்பிடப்படும் கிராம மட்டம், தேசிய மட்டம் மற்றும் சர்வதேச மட்டம் என்ற மட்டங்களிற்கிடையே அத்தியாவசியமான இணைப்புக்களை திரை விலக்குகின்றன. உற்பத்தி முறையின் நிலைமாறும் தன்மை காரணமாக மக்கள் ஒரு வகையான உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவில் அல்ல, பல்வேறு வகைசார்ந்த உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை சார்ந்த உறவுகளில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ளார்கள். எனவே வர்க்கங்களை வரையறுக்கும்போது தொழில் அல்லது வேலைக் கட்டமைப்பை அடிப்படையாகக் கொள்வது ஒரு விவேகமான கட்டம் ஆகும். இந்தச்செயற்பாட்டின்போது கீழ்வரும் மூன்று பண்புகளைப் பற்றிக் கவனஞ் செலுத்துவது முக்கியமானது.

1) நவீன தனியார் மற்றும் அரசு நிறுவனங்களில் தொழில்செய்தல்
2) உற்பத்திக் கருவிகளை (உதாரணமாக நிலம், மூலதனம், தொழில் நுட்பம்) சொந்தமாகக்கொண்டு, பயன்படுத்திக்கொள்ளும் உழைப்பு வகை மற்றும்
3) சந்தைப்படுத்தல் மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளில் ஈடுபடுதல் என்பன அவையாகும்.

தெலும்கொட என்ற கிராமதிலுள்ளதுபோல, பௌத்த விகாரைக்குச் சொந்தமான காணிகளோ ('விஹாரகம்') அல்லது பௌத்த கோவில்களுக்குச் சொந்தமான காணிகளோ ('தேவாலகம்') இரஜகமத்தில் இல்லாத காரணத்தால் அங்கு அரை – நிலப்பிரபுத்துவம் நிலவுவதில்லை. 'பத்கம' எனப்படும் சாதியின் குடியிருப்பாக இருக்கும் காரணத்தால், அவ்வாறானதொன்றை எதிர்பார்க்கவும் முடியாது. அதேபோல இரஜகமத்தில் மத்திய பூர்ஷுவா வர்க்கமும் இல்லை. எவ்வாறாயினும், குணசிங்கவினால் விளங்கப்படுத்தப்படுவதுபோன்று ஒரு மத்திய பூர்ஷுவா வர்க்கம் யடிநுவர பிரதேசத்தின் எல்லையிலும், உடுநுவர உப மாவட்டங்களிலும்* உள்ளது. இரஜகமத்தில் முழுமையாக விவசாயத்திலே தங்கியுள்ள மக்களின் விகிதம் மிகவும் சிறிய எண்ணிக்கையாகும். எனவே அது விவசாயத்தில் ஈடுபட்டுள்ள ஒரு குட்டி – பூர்ஷுவா ஆகும். இங்கு குடியான்கள் ஒரு குறிப்பிடத்தக்க வகையாக இல்லை. குட்டி – பூர்ஷுவாவும், வேலையாட்களுமே முக்கியமானவர்கள். எனவே நான் இரஜகமத்தில் இரு பிரதான வர்க்கங்களை வரையறுக்கின்றேன். அவை குட்டி – பூர்ஷுவா மற்றும் உழைக்கும் வர்க்கம் என்பனவாகும்.

குட்டி – பூர்ஷுவா வர்க்கமானது மிதவாதப் பண்புடைய நில உரிமை யாளர்கள், முதலீட்டாளர்கள், கடை உரிமையாளர்கள், ஆசிரியர்கள் மற்றும் ஏனைய வெள்ளைக் கழுத்துப்பட்டி தொழில்களைச் செய்வோர், வங்கி மற்றும் அரசு உத்தியோகத்தர்கள் ஆகியவர்களைக் கொண்டமைந்துள்ளது. சுய தொழில் களில் ஈடுபாடுகொண்ட சிலரும் இதில் உள்ளடங்குகிறார்கள். உள்ளூர்த் தலைவர்கள் அனைவரும் இந்த வர்க்கத்தைச் சார்ந்தவர்கள் ஆவர். அவர் களுடைய பிள்ளைகள் துணை நகரங்களில் அல்லது கண்டி நகரத்தில் அமைந்துள்ள பாடசாலைகளுக்குச் செல்கிறார்கள். அரசு அல்லது தனியார் துறைத் தொழில் என்பது அவர்களின் அபிலாஷையாகும். ஆசிரியர்களும் வெள்ளைக் கழுத்துப்பட்டித் தொழில்களைசெய்யும் ஏனையவர்களும் தமது சம்பளம்தரும் தொழிலுக்கு மேலதிகமாகக் குட்டி – உற்பத்தி அல்லது வர்த்தகச் செயற்பாடுகளில் ஈடுபடுவதன் காரணத்தால் அவர்களும் இந்த வகையைச் சார்ந்தவர்கள் ஆவர். சிலர் பணத்தைக் கடனாக வழங்குகிறார்கள். அவர்கள் மேட்டுநில, மற்றும் வயல் வேலைகளின்போது ஊதிய உழைப்பிற்கு அதனைப் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

உழைக்கும் வர்க்கத்தின் அங்கத்தவர்கள் முழுமையாகவோ அல்லது பகுதியாகவோ தங்களுடைய உடல் உழைப்பைத் தினசரி ஊதியமாகவோ அல்லது வேலைத்துண்டுகளின்படி பணம் கிடைக்கும்படியாகவோ விற்பனை செய்கிறார் கள். திறமைபெற்ற, அரைத் திறமைபெற்ற மற்றும் கைவினை வேலைகள் செய்பவர்கள் இந்த வர்க்கத்தைச் சார்ந்துள்ளார்கள். உற்பத்திக் கருவிகள் தங்களுக்கேயுரியதாக இல்லாத காரணத்தால் சுயதொழிலில் ஈடுபட்டுள்ள வர்களில் பெரும் எண்ணிக்கையானவர்கள்கூட இதனைச் சார்ந்தவர்களாவர். ஒரு நகரத்து அல்லது கிராமத்து குட்டி–பூர்ஷுவாவிடம் இருந்து பெற்றுக் கொண்ட உற்பத்தி அல்லது சந்தைப்படுத்தற் பொருட்களை அவர்கள் ஒரு வகையான தொழில்களில் இருந்து, இன்னொரு வகையான தொழிலுக்கும் மற்றும் வேலை வழங்கும் ஒருவரிடம் இருந்து இன்னொரு வேலை வழங்குப வருக்கு என்ற வகையில் மாற்றுபவர்களாக உள்ளார்கள். அவர்களுடைய வேலையானது, அமைய அடிப்படையானதாகவும், அதிகப்படியான நேரம் தொடர்ச்சியாக நிகழ்ந்துகொண்டிருந்தாலும் நிரந்தரமானதாகவுமில்லை. தச்சன், கொத்தன் போன்ற கைவினைஞர்களைப் பொறுத்தவரையிற்கூட நிலைமை இதேவகைப்பட்டதாகும். அவர்களுடைய ஊதியம் அல்லது சம்பாத்தியம் என்பது அன்றாடச் சந்தை மாற்றங்கள், பருவகாலத்திற்குரிய பண்புகள், காலநிலை ஆகியவற்றில் தங்கியுள்ளதாகவும், தினசரி நிச்சயமற்றத் தன்மைகள்

மீது நடமாடுவதாகவும் உள்ளன. இந்த வர்க்கத்தின் அங்கத்தவர்கள் குறைவான அளவிலேயே முறையான கல்வியைக் கற்றுள்ளவர்களாக உள்ளார்கள்; அவர்களின் பிள்ளைகள் பொதுவாகவே உள்ளூர் ஆரம்பப் பாடசாலைகளில் கற்றாலும், அவர்களுடைய பெற்றோர்களிடம் இருந்து முக்கியமானதாக வித்தியாசப்படும் ஒரு பாடநெறியைப் பயிலுவதென்பது பெரும்பாலும் குறைவாகவே உள்ளது.

குட்டி–பூர்ஷுவாக்கள்–குறிப்பாக அவர்களின் தலைவர்கள் ஒரு வர்க்கமாக சிந்திக்கிறார்கள்; செயலாற்றுகிறார்கள் என்றாலும், அவர்கள் அரசியற் கட்சி அங்கத்தவர்கள் மற்றும் குறிப்பிட்ட ஒரு சாதி என்ற வகையிலும் பல்வகைத தன்மையுடைய மூலாம்சங்களைக் கொண்டுள்ளனர். 'அது அதற்குள்ளேயே ஒரு வர்க்கமாகவும், அதேபோல அதற்கான ஒரு வர்க்கமாகவும்' உள்ளது. எவ்வாறாயினும், உழைக்கும் வர்க்கம் என்பது அதற்குள் ஒரு வர்க்கமாகும். இந்த வர்க்கத்தின் அங்கத்தவர்கள் ஒரு வர்க்கமாக சிந்திப்பதோ அல்லது ஒரு வர்க்கமாகச் செயலாற்றுவதோ இல்லை. அவர்கள் தங்களுடைய வர்க்க நிலைமை தொடர்பாக உணரும் நிலையில் இல்லாதவர்களாக உள்ளார்கள் என்று இது கருதுவதில்லை. உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் பொதுவாக்கப்பட்ட முறைமைக்குள் அவர்கள் தங்களுடைய வர்க்க அந்தஸ்தைப்பற்றி அறிந்துள்ளார்கள்; எவ்வாறாயினும் அவர்களுடைய வர்க்கப் பிரக்ஞையானது குட்டி–பூர்ஷுவாக்களினுடையதுபோல வர்க்கச் செயற்பாடாக, வர்க்க நடவடிக்கையாக மாற்றமடைவதில்லை.

குட்டி–பூர்ஷுவாக்களுக்கிடையில் ஒரு ஒற்றுமை உணர்வை உருவாக்கும் மன்றமாக 'க்ராமோதய மண்டலய' ('கிராம எழுச்சி மன்றம்') உள்ளது. இந்த வர்க்கம், சாதி மற்றும் அரசியற் கட்சிகள் சார்ந்ததாகப் பிளவுப்பட்டிருந்தாலும்கூட வளங்களை விநியோகித்தல் என்ற விடயத்தில், ஒரு பேசாப் புரிந்துணர்வுடன் செயற்படுகிறார்கள். பௌத்த ஆலயங்களும், சடங்குகளும் சாதிக்குள் ஒற்றுமையை உருவாக்குகின்றது ; அவர்கள் ஒரு தனிச் சாதியைச் சார்ந்தவர்களாக இருந்தால், இரு வர்க்கங்களுக்கு இடையிலான ஒரு எளிதில் ஆவியாகும் ஒற்றுமையை அவர்கள் உருவாக்குகிறார்கள்.

உழைக்கும் வர்க்கம் அரசியல் ஆரம்பச் செயற்பாடுகள், வழிகாட்டல் மற்றும் நடவடிக்கைகள் தொடர்பில் கிராமிய குட்டி–பூர்ஷுவாக்கள் மீது எதிர்ப்பார்ப்பைக் கொண்டுள்ளார்கள். இந்த அர்த்தத்திற் பார்க்கும்போது இவர்கள் தங்கிவாழும்

ஒரு வர்க்கமாகும். அவர்கள் பொருளாதார ரீதியாக இரஜகமத்திற்குள் பகுதியாகவும், இரஜகமத்திற்கு வெளியில் அதிகமாகவும் வேலை வழங்குபவர் களைச் சார்ந்து வாழ்கிறார்கள். இரஜகமத்திற்கு வெளியில் உள்ள வேலை வழங்குபவர்கள் மேல் பூர்ஷுவா, மத்திய பூர்ஷுவா அல்லது பலவகையான அரச அமைப்புக்களைச் சார்ந்தவர்கள் ஆவர்.

கிராமிய வர்க்கங்களையோ அல்லது தொழில் சார்ந்த கட்டமைப்பு ஊடாக வெளிப்படுத்தப்படும் உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளையோ பிரதானமாக வரையறுக்கும் பண்புகளாக பயிர்செய்கையும், சிறிய குடியான் சொத்து உரிமையும் நிலவுவதில்லை. அது விரிவடையும் ஒன்றாகக்கூட இல்லை. அந்தநேரத்தில் சில தப்பிப் பிழைக்கும் கொள்வனவுக் குறியீடுகளுடன்கூடிய காணாமற்போகும் களங்களைக்கொண்டதாகவும் உள்ளது. குறிப்பிட்ட உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் வடிவங்களுக்கு எழுச்சியை வழங்கும் தேசிய மற்றும் பிராந்திய பொருளாதாரக் கட்டமைப்புக்கள், உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த் தனை உறவுகளைப் பிரதானமாக வரையறுக்கும் அம்சமாக உள்ளது. தேசிய மற்றும் சர்வதேசியத் தனியார் உரிமைகொண்ட கட்டமைப்புக்களுடனும் (உதாரணமாக வியாபார நிறுவனங்கள், அப்பால் தேசியக் கூட்டுத்தாபனங்கள், பெருந் தோட்டங்கள்) அரசு முதலீடுகளுடனும், முகவர்களுடனும் இந்தக் கட்டமைப்பு காணப்படுகின்றது. உள்ளூர் கிராம மட்டத்திலான இந்தப் பிரதான மடிப்புகளுடைய கட்டமைப்புக்களுடன் இரஜகமவாசிகள் பங்குகொள்கிறார்கள். எனவே, நாங்கள் கிராமிய வர்க்கங்களைப் புரிந்துகொள்ளவதற்காகக் கிராமிய மட்டத்துடன் சர்வதேசிய, தேசிய மற்றும் பிராந்திய என்ற மட்டங்களையும் சேர்த்து வைத்துப் பார்ப்பது அவசியமாகும். கிராமிய மட்டத்தை அடிப்படைக் குவிமையமாக வைத்திருக்கக்கூடாது. வர்க்கங்கள்போலவே உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் முழுமைகளையும் சேர்த்துக்கொள்ளல் அவசியமாகும். குறைந்த பட்சம் இரஜகம, அதற்கு ஒத்த பிரதேசங்களின் கிராமிய வர்க்கங்களை வரையறை செய்யும்போது நிர்ணயிக்கப்படும் ஒரு காரணியாக இருத்தல் என்பதைவிட, ஒரு குறுக்கிடும் காரணியாக இரு வர்க்கத்தைச் சார்ந்த அங்கத்தவர்களினதும் சிறிய நிலப் பயிர்செய்கை, சிறிய நில உரிமை என்பவற்றையும் கவனத்திற் கொள்ளவேண்டும்.

குணசிங்காவாலோ அல்லது வேறு ஒருவராலோ வேறொரு இடத்திற் செய்யப்பட்ட ஒரு வர்க்க வகைப்படுத்தலைக் கண்டிப் பிரதேசத்தின் ஏனைய குடியிருப்புக்கள்மீது இயந்திரத்தன்மையுடன் அடுக்கி, மேல் திணிக்கமுடியாது.

ஏனெனிற் பொருளாதார வடிவமைத்தல், உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகள், விளைவித்தல் போலவே உபரியைச் சுரண்டும் பொறி முறைகள் ஆகியவற்றின் சேர்க்கை என்பன ஒரு இடத்தில் இருந்து, இன்னொரு இடத்திற்கு வித்தியாசப்படக்கூடியவை ஆகும். ஒருவர் பருப்பொருள் இருந்து சாராம்சம்வரை செல்வதாக இருந்தால் ஒவ்வொரு மாணவனும் மேற்கொண்டுள்ள ஆய்வின் பருப்பொருள் நிலைமையில் இருந்து வர்க்க வகைப்படுத்தலைச் செய்யவேண்டும்.

குட்டி-பூர்ஷுவா மற்றும் உழைக்கும் வர்க்க உணர்வுகள்

ஒவ்வொரு வர்க்கத்தினதும் உணர்வுகளானது, ஒவ்வொரு வர்க்கத்தின் அங்கத்தவர்களால் அவர்களுக்குரிய அந்தஸ்துகள், அவர்களைச் சூழ்ந்துள்ள சமூக நிலைமைகள், ஏனைய வர்க்கங்கள் ஆகியவற்றுடன் கொண்டுள்ள உறவு சார்ந்த பார்வைகளின் ஊடாக வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன. இப்பகுதியில் எனது நோக்கம், இரஜகமவாசிகளின் உலக பார்வைக்கும் – அவர்களுக்கிடையிலான உறவுக்கும் இடையிலான முரண் வரைதல் சார்ந்ததாகக் காட்டியுள்ள உதாரணங்கள் மீது அழுத்தத்துடன் விபரங்களை வழங்குதலாகும்.

இரஜகமத்தில் குட்டி-பூர்ஷுவா உணர்வுகள்

குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கம் பல மூலாம்சங்களைக் கொண்டுள்ளது. குட்டி–பூர்ஷுவா என்ற நிலையடைவதற்கு முன்பு காணி உரிமையாளர்களாக இருந்த மேற்சாதியினர் இப்போது சம்பளம் பெறுபவர்கள் மற்றும் தொழிற்துறை உரிமையாளர்கள் என்ற வகையிற் காணப்படுகிறார்கள். இரஜகமத்தில் குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கத்தினரால் வெளியிடப்படும் பலவிதமான பார்வைகளின் அடிப்படையில் என்னால் இந்த விடயம் தொடர்பாக கீழ்வரும் குறிப்புக்களை முன்வைக்கமுடியும்.

1. அற விழுமியங்கள்கொண்ட ஒரு சிறந்த கடந்த காலம், இழந்த உறவினர் முறை, பரிவர்த்தனை, பங்கிட்டுக்கொள்ளல், 'அத்தம்' எனப்படும் பரஸ்பர ஒத்தாசையுடன் வேலைகளைச் செய்தல்போன்ற சமுதாய வாழ்க்கையின் பண்புகளை இழத்தல், அடக்கமில்லாதவாழ்க்கை, பரஸ்பர கடமைகள் ஆகியவற்றைப் பின்பற்றாமல் இருக்க அழுத்தம் கொடுக்கும் அம்சங்களைக் கொண்ட பணத்துடன் ஒரு சம்பந்தப்படும் ஓர் இடத்தைப் பிடித்தமை காரணமாக பொருள்சார்ந்த விழுமியங்களில் உயர்வு என்பது தற்போது முன்னுரிமை பெற்றதாகவுள்ளது. இந்தச் சமுதாயத்துக்குரிய வாழ்க்கையை

முறிக்கும் ஒரு சக்தியாக அரசியலும், வாழ்க்கையின் அரசியல்மயமாக்கமும் உள்ளது. விவசாய நிலத்திற்குப் பதிலீடாக நவீன தொழிற்சாலைகள் காணப்படுவது இன்னொரு அம்சமாகும்.

இரஜகமத்தின் குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கம் இந்தச் சங்கடமான நிலையில் தொடர்ச்சியாக சிக்கியுள்ளார்கள். அவர்கள் நவீன வாழ்க்கையின் கோரிக் கைகளுக்கும், கடந்தகாலப் பாரம்பரிய விழுமியங்களுக்கும் முகங்கொடுக்கி றார்கள். இந்த வர்க்கத்தின் அங்கத்தவர்கள் இந்த மாற்றத்தைக் காட்டுவதற்குக் கடந்தகால எடுத்துக்காட்டுகளாக கடந்த காலத்தில் வேலை செய்பவர்களுக்கு இலவசமாக உணவு கொடுத்தல் மட்டுமே செய்ய வேண்டியதாக இருந்ததாகவும், ஆயினும் தற்போது பணம் கொடுக்க வேண்டியதாக உள்ளது என்றும் ஒரு தலைவர் கூறினார். கடந்த காலத்து ஒற்றுமையும், நிகழ்காலத்து பிளவுபட்ட நிலைமையும் நில உரிமையாளர் மீது கடந்த காலத்திற் காட்டப்பட்ட மரியாதை என்பதும் தற்போது இல்லாமையும் இதற்கான இன்னுஞ் சில உதாரணங்கள் ஆகும்.

2. முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறை கலாசார மூலாம்சங்களில் இன்னும் தங்கியுள்ளது. முந்திய வழக்கங்கள், சாதி அடையாளங்கள் என்பன உதாரணங்கள் ஆகும். சாதி அடையாளங்களின்படி குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கம் பிளவுப்பட்டுள்ளது. கீழ்சாதி உழைக்கும் வர்க்கத்தின் மீதும், குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கத்தின்மீதும் வித்தியாசமானதொரு மனப்பான் மையை மேற்சாதி கொண்டுள்ளது. கீழ்சாதி உழைக்கும் வர்க்கத்தால் கள் இறக்கல் – விற்பனை செய்தல்– கள் குடித்தல் என்பன ஓர் உதாரணம் ஆகும். உயர்சாதி குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கம், கீழ்சாதியை ஒட்டுமொத்தமாக மாசுபடுத்தவதற்கு இதனைப் பயன்படுத்துகிறார்கள். கீழ்சாதி குட்டி–பூர்ஷுவாக்கள் அதனைக் கள் வியாபாரத்திலும் குடித்தலிலும் ஈடுபாடுகொண்டவர்களின் பொருள் சார்ந்த சூழ்நிலைகளின் அர்த்தத்தில் விளங்கப் படுத்துகிறார்கள். இன்னொரு உதாரணமாக சில கீழ்சாதி குட்டி–பூர்ஷுவாக்கள் ஒரு வேலை யானது நாட்கணக்கில்/வாரக்கணக்கில் தாமதமடைந்தாலும் அவர்கள் உயர்சாதியில் இருந்து எருமைகளையோ அல்லது வேலையாட்களையோ தொழிலுக்கு அமர்த்துவதில்லை என்பதையும் இங்கே குறிப்பிடலாம். வர்க்க–சாதிக் கட்டளைப்படிவ வாய்ப்பாடுகளும், வர்க்க உணர்வுகளின் போது அவை எவ்வாறு பலப்படுத்தப்படுகிறது அல்லது சுருக்கப்படுகிறது என்பதும் ஆராயப்படவேண்டிய மிக முக்கியமானதொரு அம்சமாகும். குட்டி–

பூர்ஷுவா வர்க்கத்தின் சில அங்கத்தவர்களைப் பொறுத்தவரையிற் சாதி அடையாளமானது ஒரு பிரச்சினையாகவே உள்ளது. ஆயினும் சிலருக்கு அது ஒரு பிரச்சினையாக இல்லை. கண்டியின் பாடசாலைகளிற் கல்விகற்றல் இந்தச் சாதி அடையாளங்களைச் சம மட்டமாக்கும் ஒரு புகுநெறியாக உள்ளது.

3. 'பத்கம' சாதியைச் சார்ந்த குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கத்தின் நடத்தை 'பத்கம' சாதியின் உழைக்கும் வர்க்கத்து நடத்தைபோல இல்லை. ஏனெனில் அவர்களுடைய விம்பத்தை வெளியாட்களின் கண்களிற் – குறிப்பாக உயர் சாதி கொய்கம குட்டி–பூர்ஷுவா அங்கத்தவர்களால் பொதுவாக்கப்படுவ தாகவுள்ளது.

4. 'பத்கம' குட்டி–பூர்ஷுவாக்கள் அரசு உத்தியோகத்தர்களைத் தொடர்பு கொள்ளும்போது இரட்டைவேடம் தரித்தவர்களாகச் செயற்படுகிறார்கள். ஒருவரின் கூற்றின்படி, அவர்கள் உத்தியோகத்தர்களாக இருக்கும்போது செல்வந்த வர்க்கத்தின் வழியைப் பின்பற்றிக் கிராமத்தவர்களை அடிமைக ளாகக் கருதிச் செயற்படும் வழிகளைத்தான் பின்பற்றுகிறார்கள். அவர் களுடைய பெரும்பாலான பழக்கங்கள் அவ்வாறுதான் உள்ளது. வேறு சந்தர்ப்பங்களில் அவர்கள் முகமூடிகளை அணிந்துகொண்டு 'எங்களைப் போலவர்கள்' என்று காட்ட முயற்சிக்கிறார்கள்.

இரஜகமத்தில் உழைக்கும் வர்க்க உணர்வு

இரஜகமத்தின் உழைக்கும் வர்க்கமானது ஏழைக் குடியான்களையும், கூலி உழைப்பாளிகளையும் கொண்டுள்ளது. இது இந்த வகையைச் சார்ந்த பிரதான பிரிவின் பார்வையாற் பிரதிபலிக்கப்படுகிறது. பகுதியான கூலி உழைப்பாளிக ளாகவுள்ள ஏழையாக்கப்பட்ட குடியான்கள், இன்னும் குடியான் இலட்சியங்கள், கிராமத்தின் ஒற்றுமைத் தொடர்பான எண்ணங்கள், சிறந்த கடந்தகாலம் ஆகியவற்றைப் பிடித்து வைத்துக்கொண்டுள்ளார்கள். எவ்வாறாயினும், பாட்டாளி மயமாக்கப்பட்ட கூலி உழைப்பாளிகள் இவற்றை நம்புபவர்களாக இல்லை. அவர்களுடைய பிள்ளைகள் பொதுவாகவே பாடசாலைக் கல்வியை இடையில் விட்டுவிட்டு ஆரம்ப காலத்திலேயே உழைப்பு வேலைகளுடன் இணைந்து கொள்கிறார்கள். குடும்ப அலகின் வற்புறுத்தலின் காரணமாக ஒரு ஜீவனோ பாயத்தை மேற்கொள்ள அவர்கள் இந்தத் திசையை நோக்கி வற்புறுத்தப் படுகிறார்கள்.

குட்டி—பூர்ஷுவாக்களினதும், தங்களுடைய சொந்த வர்க்கத்தின் அங்கத்தவர்களினதும் பொறாமைக்கு உட்படுதல் என்பது பெருமளவிற் பேசப்படும் விடயமாகும். கீழ்வரும் கூற்றுக்கள் போன்றவற்றில் அவை வெளிப்படுத்தப் படுகிறது.

> "நாங்கள் பிச்சைக்காரர்கள்போலக் கையேந்துவதில்லை என்றபடியால் அவர்கள் எம்மை விரும்புவதில்லை."
>
> "அவர்களுக்குத் தலைவணங்கி வாழ்வதில்லை என்ற காரணத்தால் அவர்கள் எம்மை விரும்புவதில்லை."

ஊருக்குள்ளேயோ அல்லது அவர்களுக்கும், செல்வந்தர்களுக்கும் இடையிலோ ஒற்றுமை இல்லை என்பதை உழைக்கும் வர்க்கத்தினர் மீண்டும் மீண்டும் கூறுகிறார்கள். அவர்களின் பார்வைகள் பட்சபாதகமான பார்வையாக உள்ளதுடன், அது அவர்களுக்கும் பணக்காரர்கள், தலைவர்கள், வேலை வழங்குபவர்கள் என்பவர்களுக்கும் இடையிலான ஒரு தொலைவை உண்டாக்குகிறது. முந்திய காலத்தைப்போல செல்வந்தர்கள் ஏழைகளைக் கவனிக்கிறார்கள் இல்லை. "நாங்கள் பசியால் செத்துக்கொண்டிருந்தாலும் ஐந்து ரூபா கொடுக்கின்றவர்களில்லை" என்று ஒரு பெண் கூறினார். "நான் கிராமத்தைப் பற்றிக் கரிசனை காட்டுவது இல்லை. அது எனக்காக இருப்பதாகவில்லை" என்று மரக்காலையில் வேலை செய்யும் இன்னொருவர் கூறினார்.

ஏற்கனவே பாட்டாளிவர்க்கத்தைச் சார்ந்தவர்களாக இருந்தவர்களுக்கும், சமீபத்திற் பாட்டாளிகளாகியவர்களுக்கும் இடையிற் சிந்தனையிலும், நடத்தையிலும் வித்தியாசம் உள்ளது. இந்த மனப்பான்மை மற்றும் நடத்தை வித்தியாசத்திற்குத் தாய் தந்தைகளின் வர்க்கத் தோற்ற அந்தஸ்து முக்கிய காரணமாக உள்ளது.

உழைக்கும் வர்க்கத்து அங்கத்தவர்களால் தங்களுடைய உடை, வசிப்பிடம் என்பனவற்றில் ஓரளவுக்கு வாழ்க்கைப் பாணி மாற்றத்தைத் தழுவிக்கொள்ளக் கூடியதாக இருந்தாலும், அவர்களுடைய உண்மையான செல்வத்தில் மாற்றத்தை கொண்டு வரக்கூடியவர்களாக இல்லை. இரு வர்க்கத்தின் உயர்சாதி அங்கத்தவர்களால் அவ்வாறான மாற்றங்கள் குறைத்தே மதிப்பிடப்படுகின்றது. உழைக்கும் வர்க்கத்தின் பெண் அங்கத்தவர்களுக்கிடையிற் குறைவான ஊடாட்டத்தையே அவதானிக்கக்கூடியதாக உள்ளது. ஏனெனில் அது கட்டுக்

கதைகள் கூறுதல்போன்ற பிரச்சினைகள் உருவாகக் காரணமாகலாம். ஒரு கிராமம் என்ற வகையிற் கூட்டமாக இல்லாமல் தனி நபர்களாகவே முன்னேற முயற்சித்தலை உணர்த்தக்கூடியதாக உள்ளது. எனவே கிராம ஒற்றுமை என்பது யதார்த்தமானதொன்றல்ல.

அங்கத்தவர்களுக்கிடையிற் சிலவேளைகளிற் பணம், உணவு ஆகியவற்றைப் பங்கிட்டுக்கொள்ளல் நிலவுகிறது. ஆண் அங்கத்தவர்களைப் பொறுத்தவரையில் கள் குடிக்கும் இடம் (உதாரணமாக செங்கற் சூளைபோன்ற இடம்) அவ்வாறான பரிவர்த்தனைகள் இடம்பெறும் இடமாகவும், வர்க்க ஒற்றுமையைப் பற்றிய உணர்வை உருவாக்கும் மன்றமாகவும் உள்ளது. ஒரு மரம்தறிப்பவரும், ஒரு கள் இறக்குபவரும் கூறிய கீழ்வரும் கூற்றுக்கள் இதனை வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன.

> "நாங்க எங்களுடைய ஆட்களோட, எங்களுடைய மட்டத்தில் இருக்கிறவர்களோடுதான் பழகுவோம். அதேபோல பெரிய மட்டத்தில் இருக்கிற ஆட்களும், அதே மட்டத்தில் இருக்கிறவர்க ளோடுதான் பழகுவார்கள். எங்களுடைய சமூகத்தில் எங்கட தேவைகளை எங்களுக்குரியவர்களிடம்தான் பூர்த்திசெய்கிறோம். பணக்காரர்கள் அதைத் தேடிக்கொடுப்பது இல்லை. நாங்கள் சின்னாக்கள்; ஒருவருக்கொருவர் உதவி செய்கின்றோம். நாங்கள் சிறிய ஆக்கள் என்றுதான் பணக்காரர்கள் கூறுகிறார்கள். அவர்களுக்கு எம்மைத் தேவையில்லை என்றுதான் கூறுகிறார்கள். தொழிலாளர்களான எம்மைப்போன்ற சிறிய ஆட்கள் அன்றாட உழைப்பை தேடிச் சீவிக்கிறவர்கள். நாங்கள் குறைந்தபட்சம் கள் குடிக்கும் இடத்திலாவது கூடி எங்களுடைய பணக் கஷ்டங்களைப் பற்றியும் எல்லாப் பிரச்சினைகளைப் பற்றியும் கதைத்துக் கொள்கின் றோம். எங்களில் ஒருவர் எனக்குக் கோட்டில் வழக்கு ஒன்று இருக்குது, ஆனால் கையிற் காசு இல்லையென்று சொல்வதாக எடுத்துக்கொள்ளுங்கள். அப்போது யாராவது ஒருவர் எனக்குக் கொஞ்சம் காசுகிடைப்பதாக இருக்கிறது; நான் உனக்குத் தாறேன் என்றுதான் சொல்லுவான்".

இன்னொருவர் கூறியது கீழ்வருமாறு :

> "கால்களிற் சேறுடன் நாங்கள் தங்களுடைய வீடுகளுக்கு வருவதை பணக்காரர்கள் விரும்புவதில்லை. சிலர் நாங்கள் கதிரையொன்றில்

உட்கார்ந்து கொள்வதைக்கூட விரும்புவதில்லை. இது அவர்களின் உறவினர்களுக்குக்கூட நடக்கலாம். நாங்கள் அவர்களுடைய வீட்டில் T.V. பார்க்கப் போனால் அந்த நிகழ்ச்சி இல்லையென்று கூறுகிறார்கள்."

இன்னொரு நபர் கீழ்வருமாறு கூறுகிறார் :

"நீங்கள் ஒரு அரசாங்க உத்தியயோகத்தர் என்றும் நான் ஒரு அன்றாடக் கூலி வேலையாற் சீவிக்கிறவர் என்றும் எடுத்துக் கொள்ளுவோம். அப்படியென்றால் நாங்கள் இருவரும் ஒருவரோ டொருவர் பழக விரும்புவதில்லை. என்னோட பழகுவதற்கு விரும்புவதாக நீங்கள் வெளியிற் காட்டலாம். ஆனாலும் அது எருமை மாட்டையும், எருதையும் சேர்த்துக் கட்டுவதுபோலத்தான் இருக்கும்."

முடிவுரைக் குறிப்புகள் :

கிராமிய வர்க்கங்கள் அவர்களுடைய உணர்வுகள், கருத்தியல், வர்க்க நடவடிக்கைகள் தொடர்பான ஆய்வின்போது எண்ணக்கரு ரீதியான மாதிரி களாகப் பொருள்முதல் நிர்ணய மாதிரியையும், அரசியல்–கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியையும் அமைத்து, அவை இரு பிரதான திசையமைவுகளை வழங்கும் பயனுள்ள அமைப்புகளாக உள்ளன. தெளிவுடன் பிரயோகிக்கப்படும்பட்சத்தில் இந்த இரு மாதிரிகளும் அதிகளவில் உதவியளிப்பனவாகத்தான் உள்ளன.

இரஜகம கள ஆய்வுத் தரவுகள் குணசிங்க, ஸ்பென்ஸர் மற்றும் மூரினால் உருவாக்கப்பட்ட சில விடயங்களுக்கு உதவியாக உள்ளது. கிராமத்திற்குள் வர்க்கங்களை அடையாளங் காண்பதில் அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியை விட, பொருள்முதல் நிர்ணயமாதிரி அதிகம் உதவுவதாக உள்ளது. எவ்வா றாயினும், அரசியல் உணர்வு மற்றும் அரசியல் நடவடிக்கைகள் பற்றி ஆய்வு செய்யும்போது அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணயமாதிரி அதிக பயன்தருவதாக உள்ளது. வெளிப்புறச் சக்தியால் அல்லது வர்க்கத்தாற் சிறு உடைமை சனத்தொகையின் வர்க்க உணர்வு அவர்கள்மீது சுமத்தப்படுகிறது என்பது உண்மையல்ல. கிராமிய சனத்தொகையின் வர்க்க உணர்வானது, கிராமிய சமூகத்தில் நிலவும் பொருள்ரீதியான பிரிவுகளாலும் – நிபந்தனைகளாலும் ஒரு குறிப்பிட்ட அளவுக்கு கிராமிய சனத்தொகையுடன் தொடர்புகொண்டுள்ள நகர

சமூகத்தாலும் உற்பத்தி செய்யப்படுகிறது. கிராமிய சமூகத்தின் நீடித்திருக்கும் குடியான் உணர்வுடனும், கருத்தியலுடனும் சார்ந்த எந்தொரு மூலாம்சத்துடனும் இதனைப் பிரயோகிக்க முடியும்.

நாங்கள் 'அரசியல் உணர்வு', 'வர்க்க உணர்வு' என்பவற்றை உணர்வின் இரு சிறப்பு மட்டங்களாக அல்லது வடிவங்களாக எடுத்தொரு வேற்றுமையை உருவாக்கிக்கொண்டால், அது பொருள்முதல் நிர்ணயமாதிரியையும் – அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணயமாதிரியையும் எவ்வாறு இணைக்கிறது என்பதையும், அந்த இரண்டிற்கும் இடையில் நிலவும் தொடர்பினைப் புரிந்துகொள்ளவும் உதவியாக அமையும்.

குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கமானது உழைக்கும் வர்க்கத்தைவிட ஒரு வித்தியாசமான வர்க்க உணர்வைக் கொண்டுள்ளது. எவ்வாறாயினும்,, உழைக்கும் வர்க்க அரசியற் அதன் ஆரம்ப நிலையிற் குட்டி–பூர்ஷுவாக்கள்மேல் தங்கியுள்ளது. எனவே அரசியல் உயர்வின் மூலாம்சங்களை இரு வர்க்கங்களும் பங்கிட்டுக்கொள்கிறார்கள். வெளிப்புறக் கருத்தியல்களாலும், அதேபோல உள்ளூர் அரசியலாலும் அரசியல் உணர்வு பாதிப்படைகிறது; பொருளாதார அர்த்தத்தில் இரு வர்க்கங்களுக்கிடையில் மானியம் வழங்கும் உறவு கிடையாது. அரசியல் உறவானது மெல்லியதானதும் ஆகும்.

'க்ராமோதய மண்டலய' மற்றும் கள் குடிக்கும் இடம் என்பன வேறு எதனையும்விட இரு வர்க்கங்களின் வாழ்க்கையின் குறியீடுமாகிறது. வர்க்க உணர்வுக்கும் சாதி, இன, குடியாள் ஆகிய உணர்வின் ஏனைய வடிவங்களுக்கும் இடையிலான ஊடாட்டமென்பதை ஆழமாக ஆய்வுசெய்ய வேண்டியுள்ளது.

பொது அனுபவங்கள், பிரதேசங்கள் என்பனவற்றை இரு வர்க்கங்களும் பங்கிட்டுக்கொள்கின்றன. இவை பொருளாதாரத்தைவிடச் சமூக மற்றும் கலாசாரத்தைச் சார்ந்ததாக உள்ளன. சில முந்திய முதலாளித்துவ, அரை–நிலப் பிரபுத்துவ மூலாம்சங்களை உள்ளடக்கியதாக ஒவ்வொரு வர்க்கங்களும் தமது வெளிவரைக் கோடுகளை உருவாக்கியுள்ளன. கிராமிய வர்க்கப் பகுப்பாய்வின் போது அவற்றின் இருத்தல் என்பது சிந்திக்கத்தக்க ஒரு விடயமாக எடுப்பது அவசியம். தீர்மானிக்கக்கூடியதாக உள்ள விடயம் யாதெனில் நில உரிமையின் பரிமாணம் அல்லது உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் தன்மையே ஆகும்.

இலங்கையிற் கிராமிய வர்க்கங்களைப் பற்றிய ஆய்வுகளின்போது மூர் மற்றும் ஸ்பென்ஸரால் பயன்படுத்தப்பட்ட அரசியற் கருத்தியல் மாதிரியைவிட குணசிங்கவினாலும் என்னாலும் விஸ்தரிக்கப்பட்டுள்ள பொருள்நிர்ணயமாதிரி மிகவும் பயனுள்ளதாகும். எவ்வாறாயினும், குறிப்பிட்ட உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகளின் அமைவிடம் தொடர்பான ஒரு கவனமான பகுப்பாய்விற்குப் பின்பே பொருள்நிர்ணயமாதிரியைப் புதிய நிலைமைகளுக்கு பிரயோகிக்க வேண்டும். உதாரணமாக மூரினால் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட ஸ்பென்ஸரின் தென்ன எனப்படும் ஆய்வு இதனைக் காட்டுகிறது. அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணயமாதிரியை ஸ்பென்ஸர் ஒரு புதிய நிலைமைக்குள் பிரயோகிக்கும்போது ஏறக்குறைய அது இயந்திரத்தன்மையுடையதாக உள்ளமையைக் காணமுடிகின்றது. ஒருவர் அரசியற் கருத்தியல் நிர்ணய மாதிரியை நம்பத்தகுந்ததாகப் பிரயோகிக்க முடிந்தாலும், கோட்பாட்டு ரீதியானதும் – முறைமையியல் ரீதியானதும் கண்டிப்பு அவசியாகும்.

கிராமிய குட்டி–பூர்ஷுவா வர்க்கத்தினதும், கிராமிய உழைக்கும் வர்க்கத்தினதும் வர்க்க உணர்வு மற்றும் வர்க்க கருத்தியல் என்பன அரசுபோன்ற ஒரு வெளிப்புற சக்தியாலோ அல்லது அவர்களின் வர்க்கத்தைவிட வேறொரு வர்க்கத்தாலோ சுமத்தப்படுவதைவிடக் கிராமிய மற்றும் நகர சமூகத்தில் நிலவும் பொருள்முதல் நிபந்தனைகளில் (உதாரணமாக உற்பத்தி மற்றும் பரிவர்த்தனை உறவுகள் போலவே உற்பத்தி முறைமையும் என) இருந்து தோன்றுகிறது.[5]

குறிப்புக்கள்

01) *1993ஆம் ஆண்டு ஆகஸ்ட் மாதம் 10-13 ஆம் திகதிகளில் கொழும்பில் நடாத்தப்பட்ட இலங்கை ஆய்வு மாநாடுக்காக முதலில் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட இக்கட்டுரையானது முதலாவதாக* Contemoporary South Asia *ஆய்விதழில் (1996) வெளிவந்தது.*

02) *இரஜகம வர்க்கங்களைப் பற்றிய ஒரு முழுமையான விபரிப்புக்கள் வாசிக்க, சிறிகமகே :* The expression of class consciousness if Rajagama : The study of a rural settlement in Sri Lanka. *ஆஸ்திரேலியாவின் மொனாஸ் பல்கலைக் கழகத்தின் கலாநிதி பட்டத்திற்காகச் சமர்ப்பிக்கப்பட்ட ஆய்வுக் கட்டுரை, 1989.*

03) *வர்க்கங்களை வரையறுக்கும் போது. "ஒரு பரப்பீடு அளவைக்கட்டளை"* (distributional criterion) *பயன்படுத்திக் கொள்வதிலும் "ஒரு கட்டமைப்பான அளவைக் கட்டளை"* (structural criterion) *பயன்படுத்திக் கொள்வதிலும் உள்ள*

சாதகமானதும் பாதகமானதும் அம்சங்களைப் பற்றிய சில கருத்து முரண்பாடுகள் உள்ளன. மேலதிக வாசிப்புக்காக : பிறங் 1981.

04) இரஜகம அமைந்துள்ள கிராம சேவகர் பிரிவுக்குள் சாதி அடிப்படையிற் பிரிந்ததாக அமைக்கப்பட்டுள்ள ஐந்து பௌத்த கோவில்கள் உள்ளன.

05) இரஜகமத்தில் வர்க்கங்களைப் பற்றி மேலும் விரிவானதொரு விரிப்புக்காக வாசிக்க. கமகே 1991.

உசாத்துணை

1. Brow. J

1981. 'Some Problems in the Analyses of the Agrarian Classes in South Asia.' The Journal of Peasantry Studies. Vol. 9 .No 1.

2. Gamage. S

1989. 'The Expression of Class and Class Consciousness in Sri Lanka : The Study of Rural Settlement in Handy '. PhD Thesis. Monash University, Australia.

1992. 'Book Review of Spencer's Sinhala Village in a Time of Trouble.' *Journal of South Asi'a*. Vol. 15 No. 1

1991. "The Rural Petty - Bourgeoisie and the State in Sri Lanka, Upanathi, Journal of Economist Association of Sri Lanka, Volume - 6, No. 1 and No.2.

3. Gunasinghe.S

1975. 'Production Relations and Classes in a Kandyan Village'. Modern Ceylon Studies. Vol. 6 No.1.

1979. 'Agrarian Relations in the Kandyan Countryside in Relation to the Concept of Extreme Social Disintegration'. Social Science Review. Vol. NO.1.

1985. 'Peasant Agrarian Systems and Structural Transformation in Sri Lanka'. In, C. Abeysekere (ed) Capital and Present Production: Studies in the Continuity and Discontinuity of Agrarian Structures in Sri Lanka. Colombo: Social Scientists Association.

1990. Changing Socio Economic Relations in the Kandyan Countryside. Colombo: Social Scientists Association.

4. Hettige.S.

1980. Wealth Power and Prestige: Emerging Patterns of Social Inequality in North Central Sri Lanka. PhD Thesis. Monash University, Australia.

5. Moore,M.

1985. The State and Peasant Politics in Sri Lanka. Cambridge: Cambridge University Press.

6. Perera. U.L.J.

1982. Social Change and Class Relations in Rural Sri Lanka. D.Phil Thesis. Sussex University, UK.

7. Silva.K.T.

1982. Caste , Class and Capitalist Transformation in Highland Sri Lanka: Continuity and Change in a Low Caste Village. PhD Thesis Monash University, Australia

8. Spencer. J.

1990. A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka, Delhi: Oxford University Press.

மூலக் கட்டுரைகளின் வெளியீட்டு விபரம்

1. இனவாத அடையாளங்களின் தலைமுறை
எலிசபெத் நிசான் மற்றும் ஆர்.எல். ஸ்டிராட்

ஜொனதான் ஸ்பென்ஸரால் 1990இல் தொகுக்கப்பட்ட Sri Lanka : History and the roots of Sri Lanka எலிசபெத் நிசான் மற்றும் ஸ்டிராட் ஆகியோரால் The Generation of Communal Identities எனும் கட்டுரையின் மொழி பெயர்ப்பாகும்.

2. கிழக்குக் கரையோர வேடர்கள் இனக்குழும அடையாளத்தால் பாதிக்கப்படுதல் பற்றிய எடுத்துரைப்பு
யுவி தங்கராஜா

பிரதீப் ஜெகநாதன், குவாற்றி இஸ்மாயில் ஆகியோரால் தொகுத்து சமூக விஞ்ஞானிகள் சங்கத்தால் 1995 இல் வெளியிடப்பட்ட Unmaking the nation எனும் நூலில் இடம்பெற்ற Narratives of victimhood as ethnic identity Among the Veddas of the East cost எனும் கட்டுரையின் மொழி பெயர்ப்பாகும்.

3. இலங்கையில் தமிழ் சமுதாயத்தின் பண்பாடு மற்றும் மொழி பற்றிய உணர்வுநிலை
க.கைலாசபதி

புனிதவதி திருச்செல்வத்தின் ஞாபகார்த்தப் பேருரையான The Cultural Lingustic Consciousness of the Tamil Community in Sri Lanka இது தமிழ் பெண்கள் அமைப்பினால் 1982 இல் நூலாக வெளியிடப்பட்டது.

4. புறொட்டெஸ்ரண்ட் பௌத்தம் : இயக்கத்தின் தோற்றுவாய்கள்
கணநாத் ஒபயசேகர மற்றும் றிட்ச்சேர்ட் கொம்பிறிஜ்

பிறின்ஸ்ரன் வெளியீட்டாளர்களால் 1988 இல் வெளியிடப்பட்ட Buddhism Transformed: Religion Change in Sri Lanka எனும் நூலிலுள்ள Protestant Buddhism எனும் கட்டுரையின் மொழிபெயர்ப்பாகும்.

5. யாழ்ப்பாணத் தமிழ் சமூகத்தில் வழிபாட்டிடங்களின் வகிபாகம் தொடர்பான ஒரு விசாரணை

கா.சிவத்தம்பி

நியூசெஞ்சரி புத்தக நிலையத்தால் 1995 இல் வெளியிடப்பட்ட ஆசிரியரின் கட்டுரைத் தொகுதியான Tamil Society and Politics இல் உள்ள Divine Presence and / or Social Prominence எனும் கட்டுரையின் மொழிபெயர்ப்பாகும்.

6. நெருக்கீடும் போட்டியும்: 19ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிற் பௌத்தத்தைக் கிறிஸ்து மிஷனறிகள் எதிர்கொண்டமை

எலிசபெத் ஹறிஸ்

வில்றிச் இவடிக்கினால் தொகுக்கப்பட்டு கொழும்பு ஜேர்மன் கலாசார நிறுவனத்தினால் 1995இல் வெளியிடப்பட்ட Buddhism & Chirstianty. Interaction between East & West எனும் நூலிலுள்ள Crisis and Competition: The Christian missionary encounter with Buddhism in the Early 19th Century எனும் கட்டுரையின் மொழிபெயர்ப்பாகும்.

7. வரலற்றை அங்கீகரித்தலும் நிலத்தை ஒழுங்கமைத்தலும் : அநுராத புரத்தை வெற்றிகொள்ளல்

பிரதீப் ஜெகநாதன்

பிரதீப் ஜெகநாதன், குவாற்றி இஸ்மாயில் ஆகியோரால் தொகுத்து சமூக விஞ்ஞானிகள் சங்கத்தால் 1995 இல் வெளியிடப்பட்ட Unmaking the nation எனும் நூலில் இடம்பெற்ற Authorizing History, Ordering Land : The Conquest of Anuradhapura எனும் கட்டுரையின் மொழிபெயர்ப்பாகும்.

8. மனத்தைக் கொள்ளை கொள்ளும் ஒரு கற்பனை: மனமே நாடகம்

இரஞ்சித் பெரேரா

இக்கட்டுரையானது விபவி கலாசார மையத்தால் வெளியிடப்பட்ட 'தீர்த்த கலா சங்ஸ்கிருதிக விமர்ஸன' எனப்படும் சஞ்சிகையின் முதலாவது தொகுதியின் முதலாவது இதழில் (1995) வெளிவந்த சிங்களக் கட்டுரையின் தமிழாக்கம் ஆகும்.

9. முடிவுரை: அச்சமுற்ற இடங்களும் வன்முறை வெளிகளும்
இ.வலன்ரைன் டானியல்

ஜொனதான் ஸ்பென்ஸரால் 1990 இல் தொகுக்கப்பட்ட Sri Lanka : History and the roots of Sri Lanka. எனும் நூலில் இடம்பெற்றுள்ள After word: Scared places and Violent Spaces எனும் கட்டுரையின் மொழிபெயர்ப்பாகும்.

10. இலங்கையின் கிராமிய வர்க்கங்கள் தொடர்பாக ஆய்வு செய்யும்போது பின்பற்றப்படும் பொருள்முதல் நிர்ணயமாதிரியும், அரசியற் கருத்தியல் மாதிரியும்
சிறி கமகே

'சமகாலத் தென்னாசியா' எனும் சஞ்சிகையின் 1996 (Vol. 5 – No. 2) ஆம் ஆண்டு இதழில் வெளிவந்த Material determination model and the Politico - Ideological determination model in the Study of rural Classes in Sri Lanka.

வளவாளர் விபரம்

கணநாத் ஒபெயசேகர	:	மானிடவியலாளர், பிரின்ஸ்ரன் பல்கலைக் கழகத்திற் பண்பாட்டு மானிடவியல் தொடர்பான கௌரவப் பேராசிரியர்
றிச்சேட் கொம்பிறிட்ஜ்	:	தகைசார் ஒய்வுநிலைப் பேராசிரியரான இவர் ஒரு மானிட வியலாளர். ஒக்ஸ்போட் பல்கலைக் கழகத்தின் பண்பாட்டு ஆய்வு தொடர்பான பேராசிரியர்.
எலிசபெத் ஹறிஸ்	:	இங்கிலாந்தின் மெதடிஸ்ற் சபையின் ஒப்பியல் சமய ஆய்வு தொடர்பான தேசிய செயலர். ஆரம்ப காலத்து பௌத்தசமயம் தொடர்பான புலமையாளர்.
எலிசபெத் நிசான்	:	டர்ஹாம் பல்கலைக்கழகத்தின் மானிடவியல் முன்னாள் பேராசிரியரும் தொழில்சார் மானிடவியலாளருமாவார்.
பிரதீப் ஜெகநாதன்	:	சிகாகோ பல்கலைக்கழகத்தின் மானிடவியல் முன்னாற் பேராசிரியர். கொழும்பில் உள்ள இனத்துவக் கற்கைகளுக்கான சர்தேச மையத்தின் ஆய்வுத்துறைத் தலைவர்.
எல்.ஸ்டிராட்	:	பிரித்தானியாவில் சசெக்ஸ் பல்கலைக்கழகத்தின் சமூக மானிடவியல் பேராசிரியர். அபிவிருத்தி ஆயஸவ தொடர்பான பிரபலமான புலமையாளர்.
சி றிகமகே	:	அவுஸ்திரேலியாவின் நியூ இங்கிலன்ட் பல்கலைக் கழகத்தின் ஆசிரியராவார். இலங்கை சமூக அமைப்புத் தொடர்பான புலமையாளர்.
யுவி.தங்கராஜா	:	கிழக்குப் பல்கலைக்கழகத்தின் சமூக விஞ்ஞானத் துறை முன்னாள் தலைவர், மானிடவியலாளர்.

சசங்கபெரேரா : கொழும்பு பல்கலைக்கழகத்தின் சமூகவியல் துறை சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர். கொழும்பு நிறுவனத்தின் தற்போதைய இயக்குனர்.

கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி : தகைசார் ஓய்வுநிலைப் பேராசிரியரான இவர் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறையின் முன்னாள் தலைவர் ஆவார்.

க. கைலாசபதி : காலஞ்சென்ற தமிழ் பேராசிரியர்; யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்தில் துணைவேந்தராகப் பதவி வகித்தவர்.

தா.சனாதனன் : ஓவியர்; யாழ் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறையிற் கலைவரலாற்றிற் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர்.

ரஞ்சித் பெரேரா : மொழிபெயர்ப்பாளர், 'பட்டித்த' மற்றும் 'பிரவாத' இதழ்களின் தொகுப்பாசிரியர்களில் ஒருவர்.

சோ.பத்மநாதன் : கவிஞர், மொழிபெயர்ப்பாளர், ஓய்வுபெற்ற ஆசிரியர் கலாசாலை அதிபர்.

சாமிநாதன் விமல் : யாழ் பல்கலைக்கழக ஆங்கில மற்றும் மொழியியல் துறையில் சிங்கள மொழி விரிவுரையாளர்.

பா. அகிலன் : யாழ் பல்கலைக்கழக நுண்கலைத்துறையிற் கலைவரலாற்று விரிவுரையாளர்.

திரு.க.திருநாவுக்கரசு : தில்லி ஜவகர்லால்நேருப் பல்கலைக் கழகத்தில் அரசறிவியலில் கலாநிதிப்பட்ட மாணவராக உள்ளார்.

வலன்ரைன் டானியல் : கொலம்பியாப் பல்கலைக்கழக மானுடவியல் துறையில் பேராசிரியராகவுள்ளார்.

க.ஜீவகதன் : சமூகவியல், சமூக வேலைகள் ஆகிய பாடங்களில் பட்டம்பெற்ற இவர் கொழும்பு, சமூகசேவைகள் நிறுவகத்தில் விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றுகின்றார்.