www.tamilarangam.net

கலாச்சாரத்தின் வன்முறை

அ. மார்க்ஸ்

அடையாளம்
விமர்சன நூல் வரிசை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கலாச்சாரத்தின் வன்முறை

கலாச்சாரம், அரசியல், நீதி, அறம், ஒழுக்கம்
ஆகியவற்றின் மீதான ஒரு பின் நவீன விமர்சனம்

அ. மார்க்ஸ்

SEELAN BOOKS
SIGNATURE
NORWAY

அடையாளம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

Price : I Rs. 85

KALACHARATHIN VANMURAI (Tamil)

A Post Modern Critique on Culture, Politics, Justice, ethics and Morality O Author : A. Marx O © A. Marx O First Edition : Jan 2001 O Pages : 192 O Typeset by : Safa Graphics, Madurai 20. Ph. : 0452 522743 O Published by : ADAIYALAM, H 15/193, II Floor, Karupur Rd., Puthanatham 621 310. Ph. 04332 73444, e mail : adaiyalam@yahoo.com O Sole Distributors in Sri Lanka : MOONDRAVATHU MANITHAN, 37/14, Vauxhall Lane, Colombo 2. Ph. 302759, email : 3man@sltnet.lk O Cover Design : Sasi & Sasi O Printed by : Multi Craft, Chennai 4.

ISBN 81 7720 001 1

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

உயிர் வாழ்வின் ஆதாரங்களில் ஒன்றாய் விளங்கும்
கு. பழனிச்சாமியின்
நட்புக்கு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

SEELAN BOOKS
SIGNATURE
NORWAY

அடையாளம்

கலாச்சாரத்தாலும் அரசியலாலும் ஒதுக்கப்பட்டு விளிம்பிற்குத் தள்ளப்பட்டவர்களின்பால் கரிசனம் கொண்டு எழுதிவருபவர் அ. மார்க்ஸ். அந்தவகையில் தலித்துகள், சிறுபான்மையினர், பெண்கள் என்கிற நிலையைத் தாண்டி இந்நூலில் மாற்றுப்பால்நிலை மீதும் அவர் கரிசனம் அகல்கிறது.

பின் நவீன நிலை குறித்து தமிழ்ச் சூழலில் முக்கியமான விவாதங்களுக்கு இவரது சிந்தனைகள் காரணமாகியுள்ளதை நாம் அறிவோம். ஒற்றை அடையாளங்களின் இறுக்கமான வரையறையின் பிடிக்குள் அடங்காது நழுவும் மிச்சங்களின் அரசியல், வெளிப்பாடு பெறுங் காலமே பின்நவீனகாலம் என்கிறார் இந்நூலில்.

எவ்விதத் தத்துவ வழிகாட்டலும் முன் தீர்மானங்களும் பரிச்சயமான அளவுகோலுமின்றிப் பிரதியை அணுகுதலே பின்நவீன விமர்சனமாக இருக்கமுடியும் எனச் சொல்லும் அவர், எல்லா இலக்கியக் கோட்பாடு களும் அழகியல் அணுகுமுறையும் குறிப்பான பிரதிகளுக்காக உருவாக்கப்பட்டவைதான் என்கிறார். ஆனால், அவற்றை எல்லாப் பிரதிக்குமான பொது அணுகல் முறையாக முன்வைப்பது, அறிவுலக ஆதிக்க சக்திகளின் தந்திரம். இதனைப் புரிந்து கொண்டு தலித் பிரதிகளுக்கான தனித்துவமான அணுகல்முறையை உருவாக்க வேண்டும் என வாதிடுகிறார்.

பெண் என்கிற ஒற்றை அடையாளத்தின் மூலம் ஓர் உயர் சாதிப் பெண்ணையும் அடித்தளப் பெண்ணையும் ஒன்றாக நிறுத்திவிட முடியுமா? எப்படி பெண்கள் தங்களது விடுதலைக்காக ஆண்களை நம்பியிருக்க முடியாதோ, அதுபோல அடித்தள மகளிர் தமது விடுதலைக்காக உயர்சாதிப் பெண்களையும் நம்பியிருக்க முடியாது என்பது அவரது வாதம்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

திராவிட இயக்கத்தினரிடையே தேசீய வரையறையிலிருந்த தெளிவின்மை, குழப்பம் ஆகியவற்றைத் தமிழ்த் தேசியர்கள் கடுமையாகச் சாடிக்கொண்டிருக்கும் வேளையில் இத்தகைய தெளிவின்மைக்காக திராவிட இயக்கத்தினருக்கு நன்றி சொல்லியே ஆகவேண்டும் என்கிறார் அ. மார்க்ஸ்.

தேசீய வரையறையின் கற்பிதத் தன்மை, இருமைத் தன்மை ஆகியவற்றின் நெகிழ்ச்சியான சாத்தியப்பாடுகளுக்கு விரிவாக வாய்ப்பளித்ததன் விளைவாகவே திராவிடத் தேசீயம் பாசிசத்தை நோக்கிச் செல்வது தடுக்கப்பட்டது என அவர் நிறுவுகிறார்.

பெரியார், நீட்ஷே ஆகியோரின் கருத்துக்களினூடாகப் பற்றறுத்தல், விடுதலை முதலியன குறித்து இந்நூலில் சொல்லப்படும் கருத்துக்கள் தமிழ்ச் சூழலுக்குப் புதிய வெளிச்சம் தருவன.

இந்நூலின் சில கட்டுரைகள் நேர்காணல் வடிவிலும், நிகழ்காலப் பிரதியின் மீதான விமர்சனங்களாகவும் அமைந்திருப்பதால் சிக்கலான கருத்துக்கள்கூட அதிக நெருடல் இல்லாமல் வாசகர்களைச் சென்றடையும் என நம்புகின்றோம்.

இங்கு தொடுக்கப்பட்டுள்ள கட்டுரைகளில் பெரும்பாலானவை வெளிநாடுகளிலிருந்து வருகிற சிற்றிதழ்களிலும், இணைய இதழ்களிலும் மட்டுமே வெளிவந்தவை. இதுவரை அச்சில் வராத ஒரு கட்டுரையும் இதில் அடங்குகிறது. எனவே பரவலான வாசகத் தளத்திற்குப் பெரும் பாலான கட்டுரைகள் புதியனவே.

கலாச்சாரம், அரசியல், நீதி, அறம், ஒழுக்கம், விமர்சனம் முதலானவை குறித்து நிலவுகிற பார்வைகள் மீது கூரிய பல கேள்விகளை எழுப்பும் இந்நூலை எமது இரண்டாவது வெளியீடாக வாசகர்களின் முன் வைக்கிறோம்.

மு. சாதிக்

www.tamilarangam.net

உள்ளே...

- முன்னுரை 9

வித்தியாசங்களின் அரசியல்

- பின் நவீனத்துவ அரசியல் : அடையாள அரசியலின் நெருக்கடியும் வித்தியாச அரசியலின் எழுச்சியும் 13
- தலித் பெண்ணியம் : ஒரு விவாதத்திற்கான முன் வரைவு 29
- அறிவியலின் வன்முறை : ஓமியோபதியை முன்வைத்து ஒரு விளக்கம் 44
- மற்றுப் பால்நிலைகளைத் தேடி... 53

விமர்சனங்கள்

- கலாச்சாரத்தின் வன்முறையும் கலாச்சாரத்தை கவிழ்க்கும் ஆயுதமாக விமர்சனமும் 60
- ஆப்ரோ – அமெரிக்க இலக்கிய விமர்சனம் : எல்லா இலக்கியங்களுக்கும் பொதுவான விமர்சன அளவுகோல் சாத்தியமா? 73
- ஜெயமோகனின் விஷ்ணுபுரம் : இலக்கியப் பிரதி வாசகனின் பன்முக அடையாளங்களை மோதி அழிக்கும் கவச வண்டியா? 86
- இன்குலாப்–மங்கையின் ஔவை : பாட்டும் கூத்துமாய் மேடை ஏறிய பாடினி ஔவை 93
- மு. பொவின் நோயில் இருத்தல் : பற்றறுத்தல் என்பதென்ன? ஒரு பெரியாரிய விளக்கம் 98

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

திராவிட இயக்கங்கள்

- கடமை கண்ணியம் கட்டுப்பாடு : தி.மு.க. கட்டமைத்த தேசியமும் குடிமகனும் பெரியாரிடமிருந்து அண்ணா விலகும் இன்னொரு புள்ளி 108
- திராவிட இயக்கத்தினரின் திரைப்படங்கள் : கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளின் எதிர்ப்பும் ஏற்பும் 127

நேர்காணல்கள்

- அமைப்பாக்கத்தின் வன்முறை : பின்நவீனத்துவம் குறித்து மேலும் சில விளக்கங்கள் 136
- ஏன் நமக்கு நீட்ஷே? 147
- பெரியாரைப் பார்ப்பனீயம் வெல்ல எத்தனிக்கும் காலம் 168

www.tamilarangam.net

முன்னுரை

கலாச்சாரம், பண்பாடு இவற்றை உயர்த்திப் பிடிப்பவர்கள் ஒருபுறம் என்றால் அதற்கு இணையாகப் புதிய கலாச்சாரம், மாற்றுக் கலாச்சாரம், எதிர்க் கலாச்சாரம் எனப் பேசுகிறவர்கள் இன்னொரு பக்கம் உள்ளனர்.

எல்லாக் காலங்களிலும் இந்த எதிரெதிர் நிலைகள் இருந்து வந்துள்ளன. வரலாற்றுப் பழமையிலும் இதை நாம் அடையாளம் காண முடியும். உயர் கலாச்சாரத்தைக் கட்டமைத்து, வரையறுத்துப் படரவிட்ட பணி நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்கும் போதே அம்முயற்சியிலிருந்து தப்பித்து ஓடியவர்களும் இருந்துள்ளனர்.

பண்பாட்டுப் பெருமை பேசுகிறவர்கள், பேசியவர்கள் அதன் மூலம் அரசியல் ரீதியிலும் பொருளியல் ரீதியிலும் பயன்பெறுகிறவர்கள்; அதன் வன்முறைக்கு ஆட்பட்டவர்கள் தப்பித்து ஓடுகின்றனர்; புதிய கலாச்சாரம், எதிர்க் கலாச்சாரம் என்றெல்லாம் பேசுகின்றனர்.

கலாச்சாரத்தின் இந்த வன்முறையை ஏதோ ஒரு வகையில் வெளிப்படுத்தக் கூடியவைகளாக, இத்தொகுப்பிலுள்ள கட்டுரைகள் அனைத்தும் அமைகின்றன. கடந்த சில ஆண்டுகளில் வெவ்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் எழுதப்பட்ட கட்டுரைகளில் இத்தலைப்பிற்குப் பொருத்தமானவை மட்டும் இங்கு தொகுக்கப்படுகின்றன.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

'பின் நவீனத்துவம், இலக்கியம், அரசியல்' என்கிற எனது நூல் 1997ல் வெளிவந்தது. பல விவாதங்களுக்கும் சர்ச்சைகளுக்கும் அது காரணமாகியது. அந்நூலின் தொடர்ச்சியாக இத்தொகுப்பைக் காணலாம்.

கிட்டத்தட்ட எல்லாக் கட்டுரைகளும் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் கருத்தரங்குகளில் பேசப்பட்டவை. இத்தகைய வாய்ப்பை உருவாக்கித் தந்த தோழர்களுக்கும், வெளியிட்ட சிற்றிதழ் நண்பர்களுக்கும் என் நன்றிகள் உரித்தாகின்றன.

கொடும் பகை சூழ்ந்த தருணங்களில் துணை நின்று தெம்பளிக்கும் தோழர்கள் வளர்மதி, சாதிக், வேல்சாமி, பிரிட்டோ, கந்தசாமி ஆகியோருக்கு நன்றி சொல்லுகையில் நெஞ்சு நெகிழ்கிறது.

02-01-2001

அ. மார்க்ஸ்

47, ருக்மணி நகர்,
கும்பகோணம் - 613 001.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கலாச்சாரத்தின் வன்முறை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

www.tamilarangam.net

பின் நவீனத்துவ அரசியல்: அடையாள அரசியலின் நெருக்கடியும் வித்தியாச அரசியலின் எழுச்சியும்

பின் நவீனத்துவ அரசியலைப் புரிந்து கொள்ள முயலுமுன் நாம் நன்கறிந்த நவீனத்துவ அரசியல் பற்றிக் கொஞ்சம் அசை போடுவோம். அரசியல் செயற்பாடுகள் என்பன மதத்தினூடாகவே சாத்தியம்; அல்லது வேறு சொற்களில் சொல்வதானால் மதத்திலிருந்து அரசியலைப் பிரிக்க இயலாத நிலை என்பது முடிவுக்கு வந்து, மதம்சாராத அரசியல் தொடங்கிய புள்ளியை நவீனத்துவ அரசியலாக நாம் அடையாளம் காண முடியும். மதம் சாராத அரசியலுக்கு (secular politics) ஒரு நல்ல உதாரணமாக பிரெஞ்சுப் புரட்சியைச் (1789) சொல்லலாம். 'சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம்' என்பதான சனநாயக முழக்கங்கள் முதன் முதலாக அப்போது மேலுக்கு வந்தன. சனநாயகம், சமூக நல அரசுகள் (welfare state), பாராளுமன்றம், பாட்டாளி வர்க்கப் புரட்சி, பாட்டாளி வர்க்கச் சர்வாதிகார அரசுகள், தேசிய விடுதலை, பாசிசம், அடிப்படைவாதம், சட்டத்திற்குட்பட்ட போராட்டங்கள், வன்முறையற்ற சட்ட மீறல்கள், புரட்சிகர வன்முறை, பயங்கரவாதம் (terrorism), அகிம்சை என்பன போன்ற நவீனத்துவ அரசியல் சார்ந்த சொற்களும் கருத்தாக்கங்களும் நமக்குப் பரிச்சயமானவை.

நவீனத்துவ அரசியலின் சில முக்கிய எல்லைப் புள்ளிகளாக நாமறிந்திருப்பவை: 1789 (பிரெஞ்சுப் புரட்சி), 1848 (பொதுவுடைமை அறிக்கை), 1871 (பாரிஸ் கம்யூன்), 1917(ரசியப் புரட்சி), 1945-50 (காலனிய விடுதலைகள், சீனப் புரட்சி) முதலியன.

1968 எழுச்சிகள், 1989 (கிழக்கு அய்ரோப்பிய அரசியல் மாற்றங்கள்) இயக்கங்கள் முதலியவற்றில் நவீனத்துவக் கூறுகளோடு பின் நவீனத்துவக் கூறுகள் சிலவற்றையும் காண முடிகிறது. இவற்றைச் சற்று விரிவாய்ப் பின்னர் காண்போம்.

நவீனத்துவ அரசியலோடு தொடர்புடைய சொற்கள் மற்றும் கருத்தாக்கங்களில் சனநாயகம், பாசிசம், தேசியம், பாட்டாளி வர்க்கச் சர்வாதிகாரம் என ஒன்றையொன்று கடுமையாக மறுக்கிற பல கோட்பாடுகள் மற்றும் இயக்கங்களை ஒருசேர வைத்தோம். இவற்றை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஒருசேர வைப்பதைச் சாத்தியமாக்குகிற கூறுகள் யாவை எனப் பிரித்தெடுத்தோமானால் அவற்றை நவீனத்துவ அரசியலின் பிரதான அம்சங்களாகச் சொல்லி விடலாம். முன்பே குறிப்பிட்ட மதம்சாராத் தன்மை என்பது தவிர 'முக்கியமாகச் சுட்டிக் காட்டத் தக்க வேறு இரண்டு கூறுகள்:

1. அடித்தள வாதம்
2. அடையாள அரசியல்

இவற்றைச் சற்று விரிவாகப் பார்ப்போம்.

முதலாளியம், மார்க்சியம், தேசியம், பாசிசம் முதலான நவீனத்துவ அரசியல் அனைத்திலும் எதிர்கொள்ளப்படும் எதார்த்தங்கள், பிரச்சினைகள் தொடர்பான அவற்றின் அரசியல் தர்க்கம் (political argument) வெளியிலுள்ள அடித்தளம் (foundation) ஒன்றைச் சார்ந்திருக்கும். முதலாளிய அரசியலின் அடித்தளமாக தாராள முதலாளியக் கோட்பாடுகள், பொதுவுடைமைக் கட்சிகளின் அரசியலாக மார்க்சியங்கள், பாசிசக் கட்சிகளுக்கு இன மேன்மை / தூய்மைக் கோட்பாடுகள் என்பதாக இந்த அடித்தளங்கள் (அஸ்திவாரம்) வரலாற்றில் செயற்பட்டு வந்ததை நாமறிவோம். இந்த அடித்தளங்கள் மீதே ஒவ்வொரு பிரச்சினைக்குமான அரசியல் தர்க்கங்களும் கட்டப்படும். இந்தத் தர்க்கங்களில் அடித்தளங்களுக்கும், மேலெழுப்பப் படும் விவாதப் பொருள்களுக்கும் (objects of argument / knowledge) இடையே ஒரு தீர்மானகரமான உறவு (deterministic relationship) செயல்படும். அதாவது எல்லாவற்றையும் இறுதியாகத் தீர்மானிப்பது அடித்தளம் தான் என்கிற கதையாடல் கட்டமைக்கப்படும். மார்க்சியத்தில் பொருளாதாரத்திற்கு இந்த இறுதித் தீர்மானத் தகுதி வழங்கப் பட்டிருந்த கதையை நாமறிவோம். மார்க்சியம் - சற்று அப்பாவித் தனமாக - இதனை வெளிப்படையாகவே கோட்பாட்டு உருவாக்கம் செய்து அறிவித்துக் கொண்டது. பிற அரசியல்கள் அடித் தளத்தின் தீர்மானிக்கும் பண்பை இத்தனை வெளிப்படையாக கோட் பாட்டு உருவாக்கம் செய்யாத போதும் அதனடிப்படையிலேயே பிரச்சினைகளை அலசின; தீர்வுகளை அறிவித்தன. தமது தேசிய இன அரசு உருவாகும் போது எல்லாப் பிரச்சினைகளும் தீர்ந்துவிடும் எனத் தேசிய அரசியலும், தாராளமயமும் சந்தையின் ' வளர்ச்சி' யுமே தீர்வாகும் என முதலாளியமும், இனக்கலப்பும் பிற இன இருப்புமே எல்லாப் பிரச்சினைகளுக்கும் காரணமென பாசிசமும் அறிவித்துச் செயற்பட்டதை நாமறிவோம்.

எல்லாப் பிரச்சினைகளையும் எல்லாக் காலங்களிலும் ஆராயத்தக்க அடித்தளமாக ஒன்றை அறிவிக்கும்போது அதன் மீது ஒரு மொத்தத்துவ முழுமைப் (totality) பண்பு ஏற்றப்படுவது கவனிக்கத்தக்கது. இத்தகைய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மொத்தத்துவப் பண்புடன் காலங்கடந்த (transcendental) என்றென்றைக்கு மான (eternal) உண்மை என்கிற உரிமையை நிலை நாட்டும்போது இந்தக் கதையாடல் ஒரு பெருங்கதையாடலாக (metanarrative) வடிவெடுக்கிறது. அடித்தள நிலைப் பாட்டின் இன்னொரு பண்பு அரசியல் இலக்கு (political target) என்பதையும் அரசியல் வழிமுறை (political strategy) என்பதையும் ஒன்றைப் பரிமாணமுடையதாகக் (monolithic) காண்பது. பாசிசத்தின் அரசியல் இலக்காக யூதர்களும், மார்க்சியத்தின் அரசியல் இலக்காக முதலாளியமும் விளங்கியதை நாமறிவோம். இதன் விளைவாகப் பல்வேறு சாத்தியங்களுக்கு வாய்ப்பளிக்காத ஒற்றை வழிமுறைகள் முன்வைக்கப் பட்டன. பாராளுமன்றப் பாதையா, ஆயுத அரசியலா என்கிற விவாதங்களுக்காக இங்கே வீணான நேரங்களையும், செலவழிந்த காகிதங்களையும் நாமறிவோம். அறிவித்துக் கொண்ட அடித்தளங்களுக்குக் கையகப்படாத பிரச்சினைகள், இயக்கங்கள், வழி முறைகள் என்பன புறக்கணிக்கத்தக்கனவாகவும், அருவருப்பானவை யாகவும், சிதைவுக்கு வழிகோலுபவையாகவும், வன்முறையாகத் துடைத் தெறியப்பட வேண்டியவையாகவும் கருதப்பட்டன.

இந்தப் பெருங்கதையாடல் மூலமாக விளிக்கப்பட்ட மக்கள் திரளை ஒற்றை அடையாளமுள்ள (Identity) அரசியல் சமூகமாக (political community) நவீன அரசியல் கட்டமைத்துக் கொண்டது. இந்த மக்கள் திரளும், சுற்றுச் சூழலும் நவீன அரசியல் தன்னிலை (subject)களின் செயற்பாட்டுக்குரிய பொருட்களாகக் (object) கருதப்பட்டன(ர்). நவீனத்துவ அரசியல் சொல்லாடலில் பயன்படுத்தப்படும் 'திரட்டுதல்' 'வென்றெடுத்தல்' 'அரசியல் படுத்துதல்' முதலிய கருத்தாக்கங்கள் கவனிக்கத் தக்கன. ஆளுமை செலுத்தும் இந்தத் தன்னிலைகள் அரசியல் முன்னோடிகளாகக் (vanguards) கருதப்பட்டன.

இவ்வாறு பெருங்கதையாடலின் விளிப்பிற்கு உட்பட்ட மக்கட் திரளினர் மாற்ற இயலாத ஒற்றை அடையாளமுடையவர்களாகக் கருதப்பட்டனர். இந்த அடையாளம் தற்செயலானதல்ல (accidental). மாறாக இந்த அடையாளம் சாராம்சமானது, அவசியமானது (essential). கட்டமைக்கப்பட்டதல்ல, இயற்கையானது (natural) என்றும் விளக்கப்பட்டு வந்தது. வர்க்கம், இனம், மொழி அடிப்படையிலான இத்தகைய அடையாளங்களை நாமறிவோம். இவை தவிர உயிரியல் அடித்தளத்தில் (biological foundation) பெண், மரபினம் (race) முதலாய அடையாளங்களும் கட்டமைக்கப்பட்டன. இந்த ஒற்றைப் பெரு அடையாளத்திற்குள் உள் வேறுபாடுகள் அலட்சியம் செய்யப்பட்டன. பெண் உறுப்புகளின் (vagina. uterus, breasts..) அடிப்படையில் பெண் எனும் அடையாளம் கட்டமைக்கப்பட்டால் போதும், பெண்களுக்குள் சாதிய வேறுபாடுகள், அதனடியிலான ஒதுக்கீடுகள் முதலியன கருதப்பட

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வேண்டியதில்லை என்கிற சமகால அரசியல் தர்க்கத்தை நாமறிவோம். இதே போல வர்க்கத்திற்குள் இன, மொழி வேறுபாடுகளும் தேசிய இனத்திற்குள் சாதிய வேறுபாடுகளும் புறக்கணிக்கத்தக்கனவாகவும், ஒற்றுமையைச் சிதைப்பதாகவும் கருதப்படுவதையும் நாமறிவோம். இவ்வாறு அடையாளங்கள் நிரந்தரமானவையாகவும், இறுக்கமாக வரையறுக்கக் கூடியவையாகவும், எளிதில் எல்லை வகுக்கப்படக் கூடியவையாகவும் கருதப்பட்டன. எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக வெளிக் காரணிகளால் பாதிக்கப்படாதவைகளாகவும் மூடப்பட்ட (closed) வைகளாவும் அடையாளங்கள் கருதப்பட்டன. திரும்பி அதே போல நிகழக்கூடியதாக (repeatability) உள்ளமை என்பது அடையாளத்தின் இயல்புத் தன்மைக்கு ஆதாரமாகக் கூறப்பட்டது. எ.டு: 'அ' என்னும் வரிவடிவம், 'அ' என்னும் ஒலிக்குறிப்பின் அடையாளமாகக் கருதப்படுவது ஏனெனில் மீண்டும் 'அ' என்னும் வரிவடிவத்திலேயே அது குறிக்கப்படுவதால்.

அடையான அரசியல் என்பது மற்றதன் (other) இருப்பையும், நியாயத்தையும் மறுத்தது. தனது விளிப்பிற்கு உட்பட்டவர்கள் வேறெந்த அடிப்படையிலும் தற்காலிகமாகவேனும் மற்றதாக இருக்கும் உரிமையைப் பறித்தது. இதன் மூலம் முன்னோடித் தன்னிலைகளின் அடையாளங்களும், அதிகாரங்களும் உறுதி செய்யப்பட்டன. இவை அனைத்திற்கும் பின்புலமாக அறிவொளிக்காலத் தத்துவத்தின் அறிதல் முறை நின்றது.

2

இந்த நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் உருவான 'பின் அமைப்பியல்' மற்றும் 'பின் நவீனநிலைச் சிந்தனைகள்' அறிவொளிச் சிந்தனை மரபை விமரிசனத்துக்கு உள்ளாக்கியதையும், பகுத்தறிவின் பயங்கரவாதத்தைச் சுட்டிக் காட்டியதையும் நாம் விரிவாகப் பேசியுள்ளோம். இந்தக் கட்டுடைப்பு என்பது நவீனத்துவ அரசியலில் பொதிந்து கிடக்கும் வன்முறையை எவ்வாறு வெளிப்படுத்துகிறது என்பதைச் சுருக்கமாகக் காண்போம்.

குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டிற்கும் இடையிலான இறுக்கமான பிணைப்பு என்பது அடையாளம் உருவாவதற்கு அவசியமாக இருக்கிறது. எ.டு: சிவப்பு விளக்கு என்பது நிறுத்துவதற்கான ஒரு அடையாளம் என உருப்பெறுவது, 'சிவப்பு விளக்கு' என்கிற குறிப்பான் 'நிறுத்துதல்' என்கிற குறிப்பீட்டுடன் இறுக்கமாக இணைவதன் அடிப்படையில் குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டிற்குமான உறவு தன்னிச்சையானது என்பது அமைப்பியலின் தொடக்கக் கூற்று. தன்னிச்சையான உறவு என்ற போதிலும் அந்த உறவின்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

நிலைத் தன்மையை அமைப்பியல் கேள்விக்குள்ளாக்கவில்லை. பொருள்களும் நிகழ்வுகளும் முழுமையாகக் கையகப்படக் கூடியவை, தன்னிலையின் முழுமையான அறிதலுக்குட்பட்டவை என நவீனத்துவம் உரிமை கொண்டாடியது போலவே, குறியும் கூட, உடனடியாகக் கையகப்படக் கூடியதாக (immediate) கருதப்பட்டது.

பின் அமைப்பியல் இதனைக் கேள்விக்குள்ளாக்கியது. குறிப்பாக தெரிதா, லக்கான் முதலானோரின் சிந்தனைகள் பொருள், நிகழ்வு, குறி ஆகியவை குறித்த 'கையகப்படும் மாயை' (illusion of immediacy)யைத் தோலுரித்தன. குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டிற்குமான தொடர்பு ஒற்றைத் தன்மையானதல்ல; குறிப்பிடப்படும் பொருள் (referent), குறிப்பீடு என்கிற இரண்டையும் கூட வேறுபடுத்திப் பார்த்தல் அவசியம். 'நதி' என்று குறிப்பிடப்படும் பொருள் ஒரு அய்ரோப்பியனுக்கும் ஒரு தமிழனுக்கும் ஒரே பொருளைத் தரும் என எதிர்பார்க்க இயலாது. குறிப்பீடு என்பது இறுக்கமாக வரையறுக்கப்பட்ட மூடப்பட்ட வகையினம் (category) அல்ல. குறிப்பான சூழலின் அடிப்படையிலேயே குறிப்பீடு அர்த்தம் பெறுகிறது. வேறு சூழலில் அதற்கு வேறு அர்த்தம் வந்துவிடுகிறது. எனவே நாம் சந்திக்கும் குறிப்பான் நமக்கு இறுதியான ஒற்றைப் பொருளைத் தந்து விடுவதில்லை. குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீடுக்குமான உறவு உறுதியானதாக, நிலையானதாக இருப்பதில்லை என்பதை வலியுறுத்தும் வகையில் மிதக்கும் குறிப்பான் (floating signifier) என்கிற கருத்தாக்கத்தையும் பின் அமைப்பியல் முன்வைத்தது. ஒரு குறிப்பான் பல குறிப்பீடுகளுடன் உறவுடையதாக இருக்கும் சாத்தியமும் அதன் முக்கியத்துவமும் உணரப்பட்டது.

குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டிற்குமான உறவு சார்புத் தன்மையுடையதாக உள்ளதென்பது, அடையாளமும் சார்புத்தன்மையுடையதே; முற்றுண்மையான (absolute identity) அடையாளம் என்பது சாத்தியமில்லை என்கிற கருத்திற்கு இட்டுச் சென்றது. குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டிற்கும் இடையே நிலையான உறவு சாத்தியம் இல்லை என்கிறபோது நிலையான அடையாளமும் சாத்தியமில்லை என்றாகிறது. 'எல்லா அடையாளமும் சார்பானதே' என்கிற கருத்து வலுப்பெற்றது. சூழலைப் பொருத்து பொருள் மாறுகிறது என்பது மட்டுமல்லாமல், சூழலையே நாம் முழுமையாகக் கையகப்படுத்தவோ வரையறுக்கவோ முடியாது என்பதும் கவனத்திற்குரியது. சூழலின் எல்லைகளை முற்றிலுமாகத் தீர்மானிக்க முடியாது. சூழல் ஒரு திறந்த பெருவெளியாக விரிந்து கிடக்கிறது. எனவே மூடப்பட்ட அடையாளங்களும் சாத்தியமற்றுப் போகிறது. பல்வேறு

திருநெல்வேலி மனோன்மணியம் சுந்தரனார் பல்கலைக்கழகம் நடத்திய 'பின் நவீனத்துவம்' தொடர்பான கருத்தரங்கில் (25. 03. 1997) வாசிக்கப்பட்ட கட்டுரை. நிறப்பிரிகை (நவம்பர் 1997) இதழில் வெளியானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மொழி விளையாட்டுகளும், சொல்லாடல்களும், சந்திக்கிற, ஊடுபாய்கிற களமாகச் சூழலும் சமூகமும் விளங்குகிறது. எனவே, ஒவ்வொரு தன்னிலையும் பல்வேறு அடையாளங்களும் சந்தித்துக் கொள்ளும் புள்ளியாக அமைவதன் முக்கியத்துவம் விளங்கியது. சாராம்சமான அடையாளம், இயல்பான அடையாளம் முதலியன பொருளற்றுப் போயின.

சமூகம் என்பது ஒரு அறிவியல் சோதனைச் சாலை அல்ல. ஒன்றை யொன்று பாதிக்கும் இரண்டு காரணிகளுக்கு இடையேயான உறவை ஆய்வு செய்யும்போது அவற்றைப் பாதிக்கும் வேறு காரணிகளை மாறாமல் வைத்துக் கொள்வது ஆய்வுக் கூடத்தில் சாத்தியமாகலாம்; திறந்த பெருவெளியில் அது சாத்தியமில்லை. பாதிக்கக்கூடிய எல்லாக் காரணிகளும் ஒரே சமயத்தில் நிகழ்வின் மீது தாக்கத்தை ஏற்படுத்தவே செய்யும். எனவே நாம் சமூகக் களத்தில் ஆய்வு செய்யும் உறவுகள் அனைத்தும் சார்பானதே.

எனவே, தமிழனாக அடையாளம் காணும் ஒரு தன்னிலை அதே தருணத்தில் தன்னை ஒரு ஆணாகவும், தந்தையாகவும், அதிகாரியாகவும் அல்லது வேலைக்காரராகவும், வேளாளனாகவும் அல்லது ஒரு பறையராகவும் சக்கிலியராகவும் கூட அடையாளம் காண்கிறது. நீங்கள் எந்த ஒரு அடையாளத்தை 'மூடிய' ஒன்றாகக் கட்டமைக்க முயல்கிறீர்களோ, அந்த அடையாளம் உங்களால் கட்டுப்படுத்தவும் கையகப்படுத்தவும் முடியாத புறத்தால் (exterior) அச்சுறுத்தப்பட்டுக் கொண்டே இருக்கிறது. மூடப்பட்ட அமைப்புக்குள் மட்டுமே அடையாளங்கள் சாத்திய மென்பதால் எல்லா அடையாளங்களும் பன்மைத் தன்மையுடையதாகவே அமைகின்றன; பொருள் தெளிவற்றதாக (ambiguous) அமைகிறது. எனவே, புறவயமாக விளங்கும் எதார்த்தத்தின் கவிழ்ப்பிற்கு இலக்கானதே நீங்கள் கட்டமைக்கும் எந்த ஓர் அடையாளமும் என முழங்கிற்று பின் நவீனத்துவம்.

அடையாளத்தின் மற்றொரு பண்பாக முன் வைக்கப்பட்ட 'திருப்பி நிகழ்த்தப்படக் கூடியது' (repeatable) என்கிற கருத்தாக்கத்தையும் பின் நவீனத்துவம் மறுத்தது. ஏனெனில், எதுவுமே முழுமையாக அப்படியே திருப்பி நிகழக் கூடியதல்ல. வித்தியாசமில்லாத மறு நிகழ்வு சாத்தியமே இல்லை. 'அ' என்னும் வரிவடிவம் 'அ' என்னும் ஒலிக் குறிப்பைச் சுட்டும் அடையாளமாக இருப்பதென்பது 'இ', 'உ', 'எ' முதலான இதர வடிவங்களிலிருந்து அது கொள்ளும் வித்தியாசங்களின் அடிப்படையில் தானேயொழிய நான் எழுதும் 'அ' வடிவமும், நீங்கள் எழுதுவதும் ஒரே மாதிரியானதல்ல. உங்களின் 'அ', எனது 'அ' வின் மறு நிகழ்வு அல்ல. எனவே வித்தியாசம்தான் இங்கே மீண்டும் முதன்மைப்படுகிறதே யொழிய மறு நிகழ்வு அல்ல.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எனவே அடையாளம் குறித்த இரண்டு பண்புகளுமே (சாராம்சமானது, திருப்பி நிகழக்கூடியது) பொருளற்றுப் போகின்றன. இங்கொன்றை நினைவில் நிறுத்துவது அவசியம். பின் நவீனத்துவம் அடையாளம் என்பதையே மறுக்கவில்லை. மொத்தத்துவம், சாரம்சம் என்கிற புலங்களிலிருந்து அதனை நகர்த்திப் பன்முகம், பன்மைத் தன்மை என்கிற பரிமாணங்களுக்கு இட்டுச் சென்றதே பின் நவீனத்துவத்தின் பணி.

3

மேலைத் தத்துவப் பாரம்பரியத்தின் மீது தெரிதா முன்வைத்த முக்கியமான விமர்சனம் 'முன் நிற்றலின் இயங்காவியல்'. பேச்சு X எழுத்து என்கிற முரணைக் கட்டமைத்து 'எழுத்தை'க் காட்டிலும் 'பேச்சை' முதன்மைப் படுத்தி அதனை இயற்கையானதாக முன்வைத்ததை அவர் கட்டுடைத்தார். இவை குறித்து நாம் வெவ்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் பேசியுள்ளோம். இங்கே, நவீன அரசியலில் பொதிந்து கிடக்கும் வன்முறையின் இன்னொரு பரிமாணத்தைப் புரிந்து கொள்வதற்கு இந்தக் கட்டுடைப்பு எவ்வாறு பயன்படுகிறது என்பதைப் பார்ப்போம்.

சசூரை, தெரிதா கட்டுடைத்த புள்ளியிலிருந்து தொடங்குவோம். குறிப்பானுக்கும் குறிப்பீட்டிற்குமுள்ள உறவு இயற்கையானதல்ல; அது கட்டமைக்கப்பட்டது; நிறுவப்பட்ட (instituted) ஒன்றுதான் என்கிற சிந்தனை சசூரின் மிக முக்கியமான பங்களிப்பு. ஆனால் 'முன்நிற்றலுக்கு' (presence) முதன்மையளிக்கும் மேலைப் பாரம்பரியத்தைக் கேள்வியின்றி ஏற்றுக் கொண்ட சசூர், 'எழுத்தை'க் காட்டிலும் 'பேச்சை' இயற்கை யானது என்றார். ஏனெனில் பேசும்போது மொழியை உதிர்ப்பவர் நம்முன் நிற்கிறார்; எழுத்தில் அப்படியில்லை. இப்படிச் சொல்வதன் மூலம் பேச்சு மொழியை இயற்கையானது என சசூர் ஏற்றுக் கொள்கிறார். சற்றுமுன், மொழியில் நேர் உறவுக்கு இடமில்லை; மொழி என்பது எதிர்மறைகளால், வித்தியாசங்களால் மட்டுமே நிறுவப்பட்டது (instituted) என்று சொன்ன சசூர், இப்போது மொழி என்பதை இயற்கையானது என்று சொல்லும்போது நடப்பது வெறும் தடுமாற்ற மல்ல. மாறாக வன்முறையின் வெளிப்பாடாக இது அமைகிறது. நிறுவப்பட்டது என்கிற அடிப்படையில் மொழி என்பது ஒரு நிறுவனம் (institution) ஆகிறது. ஆனால் நிறுவப்பட்ட ஏதொன்றும் தன்னை இயற்கையானது என நம்பும்போது அல்லது முன்னிலைப்படுத்திக் கொள்ளும்போது அது வன்முறையாக அமைகிறது. இது எல்லா நிறுவனங்களுக்குமே பொருந்தும். மொழி, இனம், வர்க்கம், சாதி, பால், மரபினம் என எல்லாமே நிறுவப்பட்டவைகள்தான்; இவற்றில் எதுவும் இயற்கையானதல்ல. ஆனால் இவை தாம் நிறுவப்பட்டதை மறைத்துக் கொண்டு இயற்கையானவை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எனவும், சாராம்சப் பண்புகள் கொண்டவை எனவும் வலியுறுத்தி, இவற்றை அடித்தளங்களாகக் கொண்டு, அடையாளங்களைக் கட்டமைத்து, அரசியல் களத்தில் இறங்கி அதிகாரத்தைக் கோரும்போது அது வன்முறையாக வெளிப்படுகிறது. சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் நிறுவப்பட்ட எதுவும் தன்னை இயற்கையானதாக அறிவிக்கும் போது நிகழ்வது வன்முறை. (இந்நூலிலுள்ள 'அமைப்பாக்கத்தின் வன்முறை', 'மா்ற்றுப்பால் நிலைகளைத் தேடி...' முதலான கட்டுரைகளைக் காண்க.)

இங்கு ஒன்றை நாம் கவனத்தில் நிறுத்திக் கொள்வது அவசியமாகிறது. அப்படியானால் பேச்சைக் காட்டிலும் எழுத்து முதன்மையானது எனச் சொல்வதுதான் தெரிதாவின் நோக்கமா? நிச்சயமாக இல்லை. கட்டவிழ்ப்பின் நோக்கம் அதுவல்ல. சில முரண் உருவாக்கங்களில் உள்ள அபத்தத்தைச் சுட்டிக் காட்டுவதும், சில தீராத முரண் புதிர்களுக்கு எளிமைப்படுத்திய தீர்வொன்றை நாடுவதிலுள்ள அபத்தத்தைச் சுட்டிக் காட்டுவதுமே கட்டவிழ்ப்பின் அரசியலாக இருக்க முடியும். எடுத்துக்காட்டாக, மேலைப் பாரம்பரியத்தில் 'தத்துவம் x இலக்கியம்' என்கிற முரண் கட்டமைக்கப்பட்டு 'தத்துவம்' முதன்மைப்படுத்தப் படுவதைக் கண்டிக்கும் பால்விரிலோ, தத்துவத்திற்குப் பதிலாக 'இலக்கியம்' என்கிற எளிமைப்படுத்தப்பட்ட தீர்வை முன் வைப்பதை நாம் ஏற்க முடியாது. இத்தகைய தீர்வை அடைதல் என்பது 'தத்துவம் x இலக்கியம்' என்கிற முரண் கட்டமைப்பிலுள்ள பிரச்சினைகளையும் வெளிக் கொணராது.

இந்த வகையில் என்றென்றைக்குமானது (eternal) x குறிப்பிட்ட காலத்திற்கானது (temporal) என்கிற முரணும், காலங்கடந்தது (transcendental) x (கண்முன்னான) அனுபவம் சார்ந்தது (experienced) என்கிற முரணும் நமது ஆய்விற்குரியன. இத்தகைய முரண்களைக் கட்டமைத்து 'என்றென்றைக்குமானதையும்', 'காலங்கடந்ததையும்' முதன்மைப்படுத்தும் போக்கும் குறிப்பிட்ட காலச் சூழலுக்குரியதையும் அனுபவம் சார்ந்ததையும் கீழ்மைப்படுத்தும் போக்கும் தத்துவப் பாரம்பரியங்களில் கோலோச்சுவதை நாம் அறிவோம். இது ஒரு எளிய தீர்வு, இதனை நாம் ஏற்றுக் கொள்ள இயலாதென்பதல்ல. இங்கே முக்கியமான அம்சம். இத்தகைய முரண்களும் எளிய தீர்வுகளும் 'காலத்தைக் கணக்கில் கொள்ளாத' (disavowal of time) பிழைக்கும் காரணமாகின்றன. காலம் என்பது அத்தனை எளிதாகச் சுருக்கிப் பார்க்கப் படக்கூடிய ஒன்றல்ல. காலத்தின் சுருக்க இயலாத்தன்மை (irreducibility of time) என்பது மிக முக்கியமாகக் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டிய ஒரு அம்சம். என்றென்றைக்குமாய்க் காலங்கடந்தது எனச் சொல்வதோ எல்லாவற்றையுமே ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்திற்கானது மட்டுமே எனச்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சொல்வதோ, இரண்டுமே காலத்தைப் பொருட்படுத்தாத குற்றத்திற்கு இட்டுச் செல்லும். சுருக்கப்பட்ட ஏதேனும் ஒரு தீர்விற்குள் சிக்கிக் கொள்வதைக் காட்டிலும் தீர்வற்றதான முரண்களின் (aporia) இழுவிசையைத் தொடர்ந்து தக்க வைத்தலே சரியாய் இருக்க முடியும். தீர்வுகள் (decisions) வன்முறையோடு தொடர்புடையதாகவே உள்ளன.

தீர்வுகள் வன்முறையோடு தொடர்புடையதாக உள்ளன எனச் சொல்வதன் பொருள் தீர்வுகளே கூடாதென்பதோ, தீர்வுகளே சாத்தியமில்லை என்பதோ அல்ல. ஏராளமான தீர்வுகள், தேவையானால் மாற்றிக் கொள்ளத் தக்க தீர்வுகள் சாத்தியம் என்பதே. வன்முறை குறித்த லாப-நட்டக் கணக்கில் குறைந்த வன்முறையுடைய தீர்வைத் தேர்வு செய்வதும் செயல்படுத்துவதும் நமது கடமையாகிறது. அடித்தள அணுகல்முறைகள் இத்தகைய வாய்ப்பை நம்மிடமிருந்து பறித்து விடுகின்றன.

தெரிதா, டெல்யூஸ், ஃபூக்கோ, லியோதார்த், லபார்தே நான்சி முதலான பிரெஞ்சுப் பின் நவீனநிலைச் சிந்தனையாளர்கள் அனைவரும் ஏற்றுக் கொள்ளும் ஒரு புள்ளி உண்டெனில் அது 'காலத்தையும்' 'வித்தியாசத்தையும்' மிகவும் கரிசனத்தோடு கவனத்தில் எடுத்துக் கொள்ளக் கூடிய அரசியல் சமூகம் குறித்து நாம் கவலைப்பட வேண்டும் என்பதுதான். மிச்சமில்லாமல் அர்த்தங்களைக் கையகப்படுத்தும் சாமர்த்தியம் மொழிக்கில்லை; அர்த்தம் என்பது தொடர்ந்து நழுவிக் கொண்டே போகின்றது. மொழி விளையாட்டுகளின் வலைப் பின்னலே சமூகம். எனவே அரசியல் ஒருங்கிணைப்பு முயற்சிகள் அனைத்திலும் 'அரசியல் அமைப்பி'ற்கும் (political organisation) மிச்சத்திற்கும் (remainder) இடையிலான வேறுபாட்டை நாம் மறந்துவிடலாகாது. அதாவது நீங்கள் வரையறுக்கிற அரசியல் சமூகத்திற்கும் உங்கள் வரையறுப்பிற்குக் கையகப்படாது தாண்டி நிற்கக் கூடிய அல்லது உங்களால் புறக்கணிக்கப் பட்ட மிச்சங்களுக்குமான வேறுபாடு முக்கியமானது.

இந்த 'மிச்சங்கள்' தமக்குரிய அரசியலைத் தேர்வு செய்து கொள்ளல் தவிர்க்க இயலாது. இந்த மிச்சங்களின் அரசியல் (politics of remainder) வெளிப்பாடு பெறும் காலம் பின் நவீனநிலைக் காலம்.

4

1789 முதல் 1950 வரையிலான காலகட்டத்தின் முக்கிய அரசியல் திருப்பு முனைகளை இக்கட்டுரையின் தொடக்கத்தில் குறிப்பிட்டோம். கிட்டத்தட்ட 1950 வாக்கில் உலகெங்கிலும் நீண்ட கால (நவீனத்துவ அரசியல் வழி முறைகளினூடான) போராட்டங்களின் விளைவான

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அரசுகள் நடைமுறைக்கு வந்தன. பாசிசத்தை வீழ்த்தி சனநாயகம், சமூக நலம் (social welfare) ஆகியவற்றை முதன்மைப்படுத்திய தாராள முதலாளிய அரசுகள், சமூக ஜனநாயகக் கட்சிகளின் அரசுகள், பாட்டாளி வர்க்க சர்வாதிகார அரசுகள், காலனியத்திற்குப் பிந்திய தேசிய அரசுகள் என்பதாக இவை அமைந்தன. கிழக்கு அய்ரோப்பாவில் உருவாக்கப் பட்ட பாட்டாளி வர்க்க சர்வாதிகார அரசுகள், சோவியத் யூனியனின் மேலாண்மை மற்றும் ராணுவ பலத்தின் கீழ் உருவாக்கப் பட்டவைதான் என்றாலும், பொதுவாக அன்று மார்க்சியத்திற்கும், சோசலிசக் கட்டுமானத்திற்கும் இருந்த நியாயமான கவர்ச்சிகளின் அடிப்படையில் அடித்தள மக்களின் ஆர்வமிகுந்த பங்கேற்போடு அவ்வரசுகள் அமைந்தன. காலனீயத்திலிருந்து விடுதலை பெற்றிருந்த மூன்றாம் உலக அரசுகளிலும் தேச நிர்மாணம் என்கிற முனைப்போடு மக்கள் பங்கேற்பு இருந்தது. முதல் உலக நாடுகளில் சமூக நல அரசுகளோடு அடையாளம் காண்பதில் மக்கள் மகிழ்ச்சி அடைந்தனர்.

ஆனால் அடுத்த கால் நூற்றாண்டு காலம் அவர்களது எதிர்பார்ப்பு களையும் நம்பிக்கைகளையும் முற்றிலுமாய்ப் பொய்ப்பித்தது. சமூக நல அரசுகள் கொஞ்சம் கொஞ்சமாய்ச் சட்ட ஒழுங்கு அரசுகளாக மாறத் தொடங்கின. வேலை இல்லாத் திண்டாட்டம், சமூக ஏற்றத் தாழ்வுகள் மிகுந்தன. உலக மேலாதிக்க நோக்கிலான ராணுவச் செலவுகள் இவற்றை அதிகமாக்கின. சோவியத் யூனியனிலும் கிழக்கு அய்ரோப்பிய நாடுகளிலும் மனித உரிமைகளும் அடிப்படை சனநாயகமும் மறுக்கப்பட்ட மொத்தத்துவ (எதேச்சாதிகார - totalitarian) அரசுகள் உருவாயின. காலனிய விடுதலைக்குப் பிந்திய அரசுகள் ஏகாதிபத்தியங்களின் சுரண்டல் களமாகவும், உள்ளூர் அடித்தட்டு மக்களுக்கும், தேசிய இனங்களுக்கும், சிறுபான்மையினருக்கும் அடிப்படை வசதிகளையும் சனநாயக உரிமைகளையும் மறுத்த, கடும் ஏழ்மைக்கும் வேலை இல்லாத் திண்டாட்டத்திற்கும் காரணமான அரசுகளாகவும் உருவாயின. இந்நிலை நவீனத்துவ அரசியல் தத்துவங்களையும், அமைப்புகளையும், அரசுகளையும், இயக்கங்களையும் மறு பரிசீலனை செய்யும் சிந்தனைப் போக்குகள் மற்றும் அரசியல் நடைமுறைகளை உலகெங்கிலும் உருவாக்கின.

சிந்தனைத் தளத்தில் அமைப்பியல், பின் அமைப்பியல், பிராங்பர்ட் வகை மார்க்சியம் முதலான போக்குகளுக்கு ஏற்பட்ட ஏற்றம் இதற்குச் சான்று கூறியது. நவீனத்துவத்தையும், அறிவொளி மரபுகளையும் கேள்விக்கு உள்ளாக்கிய சிந்தனையாளர்கள் மீள் கண்டுபிடிப்புகளுக்கு உள்ளாயினர். காண்ட், நீட்ஷே, விட்கென்ஸ்டெய்ன் போன்றோர் மறு வாசிப்பிற்குள்ளாயினர்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அரசியல் தளத்தில் 1968 - ஐ ஒரு திருப்பு முனையாகச் சொல்லலாம். பிரெஞ்சு மாணவர் இயக்கங்கள், வியட்நாம் போர் எதிர்ப்பு நடவடிக்கைகள், தேசிய இனங்களின் எழுச்சிகள், பசுமை இயக்கங்கள், அமெரிக்கக் கருப்பர்களின் சிவில் உரிமை இயக்கங்கள், வேலை இல்லாதோரின் இயக்கங்கள் என்பதாக வெளிப்பட்ட அரசியல் செயல்பாடுகளில் பின் நவீனத்துவத் திருப்பங்களுக்கான சில கூறுகள் தென்பட்டன. வழக்கமான அடையாளங்களை மறுத்து சில புதிய அடையாளங்களுடன் அல்லது அடையாளமின்மையுடன் அரசியல் செயற்பாடுகள் சாத்தியம் என்பதை இவை உலகுக்கு அறிவித்தன. அடையாள அரசியலின் நெருக்கடியை இவை பறை சாற்றின.

மார்க்சியத்திலும் இந்த நெருக்கடிகள் தொடக்கத்திலிருந்தே எதிரொலித் தன. இதன் விளைவாக இறுக்கமான வர்க்க அடையாளம் என்பதைச் சற்றே நெகிழ்த்தி வெகுசன இயக்கங்கள் கட்டுவதன் அவசியம் உணரப்பட்டது. மூடப்பட்ட வர்க்க அடையாளம் சாத்தியமில்லை; வர்க்கத்திற்கு அப்பாற்பட்ட புறக்காரணிகளின் கவிழ்க்கும் சாத்தியக் கூறுகள் பற்றி கிராம்சி, சோரல் முதலியோர் கவலை தெரிவித்தனர். முதலாளிய வளர்ச்சி என்பது மார்க்ஸ் எதிர்பார்த்தது போல அமையவில்லை. முதலாளிய சனநாயக நிறுவனங்களில் தொழிலாளி வர்க்கத்தின் பங்கேற்பு என்பது அவர்களது இறுக்கமான வர்க்கத் தன்னிலையைக் கவிழ்க்கும் ஆபத்தை சோரல் சுட்டிக் காட்டினார். எனினும், உலகெங்கிலும் கோலோச்சிய போல்செவிக் மாதிரியிலான பொதுவுடைமை இயக்கங்கள் அனைத்தும் இறுக்கமான வர்க்க அடையாளம் என்பதிலிருந்து அதிகம் பிறழவில்லை. பாராளுமன்றப் பங்கேற்பு என்பது பாராளுமன்ற உறுப்பினர்களாக டெல்லி செல்கிற வர்க்கப் பிரதிநிதிகளின் தன்னிலையில் ஏற்படுத்தக் கூடிய மாற்றங்கள் குறித்த தோழர் ஏ.கே. கோபாலன் முதலானோரின் எச்சரிக்கைகள் (பார்க்க : 'நான் என்றும் மக்கள் ஊழியனே') இங்கே காற்றில் பறக்க விடப்பட்டன.

எனினும் மேலை நாடுகளில் உருப்பெற்ற சிவில் உரிமை இயக்கங்கள், கருப்பர் இயக்கங்கள், வேலை இல்லாதோர் இயக்கங்கள், பசுமை இயக்கங்கள், பெண்ணிய இயக்கங்கள் , மாற்றுப்பால் தந்தைவழிச் சமூக (heterosexual patriarchy) எதிர்ப்பு இயக்கங்கள் முதலியன நவீனத்துவ (அடையாள) அரசியலின் நெருக்கடியை உணர்ந்து கொண்டு தெளிவான பின் நவீனத்துவத் திருப்பங்களோடு (post modem turns) செயற்பட்டன. மையம் கொண்ட, ஒருங்கிணைந்த, தர்க்க பூர்வமான தன்னிலை என்கிற நவீனத்துவக் கருத்தாக்கத்திற்குப் பதிலாக உணர்வு பூர்வமற்ற, வேட்கைகளால் தூண்டப்பட்ட, பன்முகச் சுயங்களுடைய தன்னிலை என்கிற சிந்தனையை இவை உள்வாங்கிக் கொண்டன. இந்த

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அடிப்படையில் 'வித்தியாச அரசியல்' (politics of difference) என்கிற சிந்தனையை முன்மொழிந்தன.

தந்தை வழிச் சமூக - பாலாதிக்க அதிகாரங்களுக்கும், ஒழுங்குபடுத்துதல்களுக்கும் எதிரான பெண்ணிய இயக்கங்களும், 'லெஸ்பியன்' 'கே' இயக்கங்களும் வித்தியாச அரசியலை மேலும் நுணுக்கமான தளங்களுக்கு இட்டுச் சென்றன. எடுத்துக்காட்டாகப் பெண்ணிய இயக்கங்களில் நடைபெற்ற சில விவாதங்கள் இங்கே குறிப்பிடத்தக்கன. ஆண்களிடமிருந்து பெண்களின் தனித்துவத்தை வற்புறுத்தும் வகையில் வித்தியாசப் பெண்ணியம் (difference feminism) என்கிற சொல்லாடலைப் பெண்ணியர்கள் முன்வைத்து இயங்கினர். லிண்டா நிக்கல்சன் முதலானோர் இந்த 'வித்தியாசப் பெண்ணிய' அணுகல் முறை மீதே விமர்சனங்களை வைத்தனர். ஆண்களிடமிருந்து வித்தியாசப்படும் கூறுகளின் அடிப்படையில் இந்தக் கருத்தாக்கம் உருவான போதிலும், பெண்களுக்கிடையேயான பொதுக்கூறுகளுக்கு அல்லது பொது அடையாளத்திற்கு அதிக முக்கியத்துவம் அளிக்கும் வகையில் பெண்களுக்கிடையேயான வித்தியாசங்கள் இதில் புறக்கணிக்கப் படுகின்றன என்கிற அடிப்படையில் இந்த விமர்சனங்கள் அமைந்தன. வெள்ளை இனப்பெண்களின் பிரச்சினைகளும், கருப்புப் பெண்களின் பிரச்சினைகளும், லெஸ்பியன்களின் பிரச்சினைகளும் ஒன்றல்ல என்பது இவர்களின் வாதம். எனவே, 'வித்தியாசப் பெண்ணியம்' என்கிற கருத்தாக்கத்திற்குள்ளும் உள்ளார்ந்து செய்யப்படும் உடற்கூறு அடிப்படையிலான உயிரியல் அடித்தள வாதத்திலிருந்து விடுபடுதல் அவசியம்.

அப்படியானால் முற்றிலுமாக நாம் அடையாளங்களையும் அடித்தளங்களையும் உதறி விடுவதா? பின் நாம் எந்த அடிப்படையில் இணைவது? உறுதியான எதிரிக்கு எதிரான நமது இணைப்பு பலவீனப்படாதா? அடையாளத்தையும் அடித்தளத்தையும் மறுப்பது இன்மை வாதத்திற்கு (nihilism) இட்டுச் செல்லாதா - என்ற கேள்விகள் மேலைச் சூழலிலும் எழுந்தன. ஸ்டான்லி ஆர்னோவிட்ஸ் என்கிற பின் நவீனநிலைச் சமூகவியலாளர், க்வாஜே அந்தனி அப்பையா என்கிற கருப்புச் சிந்தனையாளர், எர்னஸ்டோ லக்லாவ் என்கிற மார்க்சியர் ஆகியோரின் சிந்தனைகள் இது தொடர்பாக இங்கே கருதத்தக்கன.

அடித்தளத்தை உதறுதல் என்பது எவ்வாறு இன்மை வாதத்திற்கு இட்டுச் செல்லும் எனத் திருப்பிக் கேட்கும் லக்லாவ், "எதிரி நம்மை எப்படித் தாக்கப்போகிறான் என்பது நமக்குத் தெரியாது என வைத்துக் கொள்வோம். அதனால் நாம் செயலற்று இருந்து விடுவோமா? மாறாக, எண்ணற்ற பல சாத்தியக் கூறுகளை யோசிக்கும், விவாதிக்கும்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வாய்ப்பாக அல்லவா அது அமையும்? பல்வேறு வளமான சாத்தியங்களுக்கும் தயாரிப்புகளுக்குமல்லவா அது வழி வகுக்கும்" என்கிறார். மாறாக, அடித்தளம் ஒன்றை இறுகப் பற்றிக் கொண்டு யோசித்தோமானால் ஒரே ஒரு சாத்தியத்திற்கு மட்டுமே அது வழி வகுக்கும். எதிரி வேறொரு வழிமுறையைக் கையாளும் போது நாம் நிராயுதபாணியாகி விடுவோம். இதுவரை 'கடவுள்' 'இயற்கை' 'வரலாறு' என ஏதோ ஒரு வெளி ஆற்றலுக்கே மனிதகுலம் தலைவணங்கி வந்துள்ளது. முதன் முதலாகப் பின் நவீனத்துவம்தான் தனக்கான ஒரு வரலாற்றைப் படைத்துக் கொள்ளும் வாய்ப்பை அளிக்கிறது. அடித்தளவாதம் என்பது குறிப்பான பிரச்சினைக்கு அதற்கு வெளியேயுள்ள ஒரு எதார்த்தத்திலிருந்து விடை தேடுகிறது. பின் நவீன நோக்கோ குறிப்பான பிரச்சினைக்கு அதற்குரிய எதார்த்தை உருவாக்கிக் கொள்கிறது. மூடிய அடித்தளம் என்பதற்குப் பதிலாக நாலாபுறமும் திறந்த பெருவெளி (horizon) என்கிற சிந்தனையை முன்வைக்கிறார் லக்லாவ். ஒரு குறிப்பிட்ட அர்த்தத்திலிருந்து கழற்றிக் கொண்டு நீண்ட சங்கிலியாக உருவாகியுள்ள அர்த்தத் தொடரோடு இணைத்துக் கொள்ளும் 'மிதக்கும் குறிப்பான்' என்கிற சிந்தனையையொட்டி அடித்தளமற்ற நாலாபுறமும் திறந்த பெருவெளி என்பதை லக்லாவ் முன்மொழிகிறார். பெருவெளியில் தோற்றம் கொள்ளும் உருவாக்கங்கள் தனக்குள் ஒருங்கிணைந்தும் முழுமையாகவும் இருந்த போதிலும், எந்நேரமும் புறமாக உள்ள வினைபாடுகளின் தாக்கங்களுக்கும், கவிழ்ப்பிற்கும், மாறுதல்களுக்கும் உட்பட்டதாகவே இருக்கும்.

அதே போல அடையாளத்தைக் கட்டுடைப்பது என்பது அடையாளத்தையே முற்றாக அழித்துவிடுவதென்பதல்ல "ஆப்பிரிக்க அடையாளம் என்பது ஒரு சமூக உண்மை; குறிப்பான அரசியல் விளைவுகளுக்குரியது இது. இதனை நாம் விட்டு விடக் கூடாது. ஆனால் அதற்காகச் சாராம்ச மான பண்புகளுடன், மூடிய முழு அடையாளங்களைக் கட்டுவதன் மீதான நமது விமர்சனங்களையும் விட்டுவிடக்கூடாது" என்கிறார் அப்பையா. எனவே சாராம்சப்படுத்தப் பட்ட குழு அடையாளங்களையும், மூடிய முரண் எதிர்வுகளையும், கட்டுடைப்பதே பின் நவீனத்துவத்தின் பணி. சாராம்சப்படுத்தப்பட்ட குழு அடையாளத்திற்குப் பதிலாக பன்முகத் தன்மையான, மாற்றிக் கொள்ளத்தக்க, புனைவுக் கூறுகளுடன் கூடிய அடையாளம் என்பதை வைப்பதன் மூலம் அடையாளத்தின் சுருக்க முடியாத்தன்மை வற்புறுத்தப்படுகிறது. பாட்டாளி வர்க்கம், தமிழன், இந்தியன் என்றெல்லாம் அடையாளங்கள் இருக்க முடியாது என நாம் சொல்ல வரவில்லை. இவற்றுக்கான அரசியல் முக்கியத்துவங்களையும் நாம் மறுக்கவில்லை. ஆன்னால் தமிழனாக இருப்பவனுக்கு வேறு அடையாளங்களும் சாத்தியம். தமிழன் என்பதற்கு எந்த அளவு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அரசியல் முக்கியத்துவம் இருக்கிறதோ, அந்த அளவிற்கு, சூழலைப் பொறுத்து, சில சந்தர்ப்பங்களில் கூடுதலாகவும் கூட, இந்தப் பிற அடையாளங்களுக்கும் அரசியல் முக்கியத்துவம் இருக்கக் கூடும்.

கடைசியாக ஒன்று. சந்தால் மொஃபே சொல்வது போல இத்தகைய தனித்தனியான அடையாளங்கள் (சாதி, வர்க்கம், பால், இனம், மொழி) என்பதை வற்புறுத்துவதென்பது அவற்றை என்றென்றைக்குமாகப் பிரித்துத் தனித் தனியாகவோ, எதிர் எதிராகவோ நிறுத்துவதற்காக அல்ல. குறிப்பான நோக்கங்களுக்கான ஒன்றிணைப்புகள் எப்போதும் சாத்தியம் மட்டுமல்ல, அவசியமும் கூட. ஆனால் இந்த ஒன்றிணைவு என்பது வரலாற்று ரீதியானது, மாறக்கூடியது, விரியவும் சுருங்கவும் வல்லது என்கிற புரிதலோடு அமையும்போது வன்முறையின் சாத்தியப்பாடுகள் குறைகின்றன. இதனைக் 'கூட்டு அரசியல்' (coalition politics) 'வானவில் கூட்டணி' போன்ற கருத்தாக்கங்களினூடாகப் பின் நவீனத்துவம் அணுகுகிறது.

பின் நவீனத்துவ அரசியலணுகல் முறையின் இன்னொரு வளமான சாத்தியப்பாடு எதிரி, இலக்கு ஆகியவற்றின் பன்மைத் தன்மையை ஏற்றுக் கொள்வதில் அடங்கியுள்ளது. சற்று யோசித்துப் பார்த்தால் நமது இலக்கின் பன்மைத் தன்மை விளங்கும். நமது சூழலில் நாம் பல எதிரிகளோடு சமகாலத்தில் பொருத வேண்டியவர்களாக இருக்கிறோம். இதில் ஒரு எதிரி குறிப்பான சந்தர்ப்பத்தில் கூடுதல் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவனாக இருப்பதும், விரைவில் அந்நிலை மாறக்கூடிய சாத்தியமும் நம்மை 'நகரும் இலக்கு' (moving target) என்கிற சிந்தனைக்கு இட்டுச் செல்லுகிறது. அது போலவே விடுதலை அரசியல் என்பது ஒற்றைப் பரிமாணமுடையதாக இல்லாமல் பல்வேறு வழி முறைகளுக்கும் (strategies) இடமளிக்கக் கூடியதாக உள்ளது.

5

அமெரிக்கச் சூழலில் செயல்பட்ட பின் நவீனத்துவச் சாய்வுடைய சில இயக்கங்களை ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்டு ஸ்டான்லி ஆர்னோவிட்ஸ் குறிப்பிடும் சில கருத்துக்கள் இங்கே கருதத்தக்கன. பெரும்பான்மையின் அறவியல் நியாயப்பாட்டைப் பின் நவீனத்துவம் ஏற்பதில்லை. தேர்தலில் வென்று ஆட்சியைப் பற்றியதாலேயே பெரும்பான்மையின் நடவடிக்கைகள் அனைத்தையும் நாம் ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டிய தில்லை. பெரும்பான்மையான மக்களின் நலன்களைக் கணக்கில் கொண்டு மட்டுமே அரசு செயல்படுவதுமில்லை. மிகச் சில வணிக முதலாளிய நலன்களின் நோக்கிலேயே அரசின் நடவடிக்கைகள் அமைகின்றன. தவிரவும் சமூக நல அரசு என்பது சட்ட ஒழுங்கு அரசாக மாறும் நிலை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

என்பது இப்போது உச்சத்தை எட்டியுள்ளது. கல்வி, மருத்துவம் உள்ளிட்ட சமூக நலச் செயற்பாடுகள் எதுவும் இப்போது அரசின் பொறுப்பல்ல. சட்ட ஒழுங்கை நிலைநாட்டுவது, உள்நாட்டு / வெளிநாட்டு ஆபத்துக்களிலிருந்து குடிமக்களைக் 'காப்பாற்றுவது' மட்டுமே அரசின் குறிக்கோளாக இன்று காட்டப்படுகிறது. காவல்துறை ஆணையரும், தேர்தல் ஆணையரும் நடுநாயகமான மனிதர்களாக இங்கே உலா வருகின்றனர். பெரும்பான்மையின் நியாயப்பாடு என்பது இங்கே கட்டமைக்கப்பட்ட ஒன்றாக இருக்கிறது. இதில் தொலைக்காட்சி, நவீன தொடர்புச் சாதனங்கள் முதலிய புதிய பொதுப்புலங்கள் (public spheres) முக்கிய இடம் பெறுகின்றன.

எனவே நாம், நமது நலன்களுக்காகத் தேர்தல் மூலமான சட்ட வடிவிலான அணுகல் முறைகளைத் தாண்டிச் செயல்படுதல் அவசியமாகிறது. புதிய சூழலில் எது விவாதத்துக்கான பொருள், எது பொதுமக்களின் இன்றைய கரிசனமாக இருக்க வேண்டும் என்பதெல்லாம் திட்டமிட்டுக் கட்டமைக்கப்படுகிறது. எனவே 'சொல்லாடல் உற்பத்தி' என்பதை நாம் நமது எதிரியின் மொத்தக் குத்தகையாக்கி விடக்கூடாது. இவற்றில் நமது தலையீடு அவசியம். ஓட்டுப்பெட்டியைத் தாண்டி புதிய பொதுப் புலங்களுக்கு நமது போராட்டத்தை நாம் நகர்த்தியாக வேண்டும். சொல்லாடல் உற்பத்தியில் எதிரியின் முழுக் கட்டுப்பாடு என்பதை நாம் தகர்த்தாக வேண்டும். மரியாதைக்குரிய, அங்கீகரிக்கப்பட்ட நடைமுறைகள், அரசியல் போராட்ட வடிவங்கள் என்பதிலிருந்து எதிரியைச் சங்கடத்துக்கு உள்ளாக்கும் பல்வேறு சாத்தியப்பாடுகளை நாம் யோசிக்க வேண்டும். தேசியக் கொடியை எரித்தல், ராமன் சிலையைச் செருப்பால் அடித்தல் முதலான பெரியாரின் போராட்ட வடிவங்களில் உள்ள சில கூறுகள் நாம் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளத் தக்கன. பெரியாருக்குப் பிந்தி இருபதுக்கும் மேற்பட்ட ஆண்டுகளாகிவிட்டன. சூழலும், பொதுப் புலங்களின் தொழில் நுட்பங்களும் இன்று பெரிய அளவில் மாறி விட்டன. எதிரியைச் சங்கடத்திற்குள்ளாக்கும், மரியாதைக்குரியனவாக அல்லாத வேறு பல வழி முறைகளையும் நாம் இன்று யோசிக்க வேண்டும். இதன் பொருள் அரசை நெருக்கடிக்குள்ளாக்கும் வகையில் மக்கள் எழுச்சி கொள்ள வேண்டியதில்லை என்பதல்ல. மக்கள் எழுச்சி கொள்வதற்கே இத்தகைய வழிமுறைகள் ஒரு வடிவமாக உள்ளன என்பதுதான்.

மைய நீரோட்ட அரசியல் வடிவங்களுக்குள்ளேயே அழுத்தக் குழுவாகச் செயல்படுதல் இனி சாத்தியமல்ல. மைய நீரோட்டம் வகுத்தளிக்கும் பல்வேறு வடிவிலான மரியாதைக்குரிய ஒழுங்குகளை ஏற்றுக் கொள்ளும் வகையில் நமது பங்கேற்பு அமைந்தால், அது நமது நோக்கம் நிறைவேறுவதற்குப் பதிலாக நம்மை மைய நீரோட்ட நலன்களுக்குத் தகவமைப்பதற்கே இட்டுச் செல்லும்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

நமது அமைப்பு வடிவங்களும் பின் நவீனத்துவச் சாய்வை வெளிப்படுத்த வேண்டும். வெளியிலிருந்து பாசிசத்திற்கு எதிராக நிற்பது போலவே நமக்குள் இருக்கும் பாசிசத்தையும் நாம் களைய வேண்டியிருக்கிறது. தலைமையில் மையம் கொண்ட மேலிருந்து கீழான அதிகாரத்துவ அமைப்பு என்பதற்குப் பதிலாக, 'வீட்டோ' அதிகாரமற்ற தனித்துவத்தோடு இயங்கும் சுயேச்சையான பல்வேறு குழுக்களின் தொகுப்பாக நமது அமைப்பு இயங்குதல் குறித்தும் நாம் சிந்தித்தாக வேண்டும்.

பின் நவீனத்துவச் சாய்வுள்ள இயக்கங்கள் நமது சூழலுக்கு எந்த அளவுக்குத் தேவை, எந்த அளவுக்குச் சாத்தியம் என்கிற கேள்விகள் முக்கியமானவை தான். ஆனால் சமீப காலத்தில் நம் மீது திணிக்கப்படும் தொழில் நுட்பங்கள், மாற்றங்கள், உலக முதலாளியத்தோடு நாம் இணைக்கப்படும் வேகம் முதலியன புறக்கணிக்கக் கூடியதல்ல. நிறுவனங்களின் வன்முறை என்பது நமது சூழலுக்கும் பொருத்தமானது தான். நமது சாதீயச் சமூகத்தில் ஒற்றைச் சாராம்ச அடையாளத்தின் பொருத்தமின்மையை வலியுறுத்தத் தேவையில்லை. அடித்தள வாதத்தின் வன்முறையை நாமும் அனுபவித்தவர்கள்தான். நாம் விரும்பினாலும் விரும்பாவிட்டாலும் பின் நவீனத்துவச் சாய்வு தவிர்க்க இயலாத ஒன்று. மைய நீரோட்டம் சாராத பல்வேறு இயக்கங்கள் நமது சூழலிலும் அரும்பத் தொடங்கியுள்ளதை நாம் கவனிக்க வேண்டும். தலித் அரசியல் என்பது மரபு வழிப்பட்ட அடையாள அரசியலை நெருக்கடிக்குள்ளாக்கி உள்ளதையும் நாம் புறக்கணித்து விட இயலாது. அய்ரோப்பியச் சூழலில் உள்ளது போலவே இங்கும் இயக்கங்களைக் கட்டமைக்க வேண்டும் என்பதல்ல நமது வாதம். ஆனால் நமக்குரிய வகையில் நாம் மாற்று அரசியலைச் சிந்திக்கத் தக்க தருணம் வந்து விட்டதை நாம் புரிந்து கொள்வது அவசியம்.

மேற்கோள் நூற்கள்

அப்பையா, ஆர்னோவிட்ஸ், சந்தால் மொஃபே, லிண்டா நிக்கல்சன் ஆகியோரின் கட்டுரைகளுக்குப் பார்க்க : Linda Nicholson, Steven Seidman(ed), `social Post Modernism: Beyond Identity Politics' OUP, 1995.

எர்னஸ்டோ லக்லாவ் கட்டுரைக்குப் பார்க்க: Thomas Docherty, `Post Modernism: A Reader', Harvesta Wheat sheat, 1993.

தெரிதாவின் கருத்துக்களுக்குப் பார்க்க: Richard Beardsworth, `Derrida and the Political', Routledge, 1996. J. Derrida, `Spectres of Marx', Routledge, 1994

பின் நவீனத்துவச் சிந்தனைகளின் அறிமுகத்திற்குப் பார்க்க: அமார்க்ஸ், பின் நவீனத்துவம் இலக்கியம் அரசியல், விடியல்பதிப்பகம், 1996. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தலித் பெண்ணியம் : ஒரு விவாதத்திற்கான முன்வரைவு

பெண்ணியங்களில் பலவகை என்பது தவிர்க்க முடியாதது. இவற்றில் உண்மையான பெண்ணியத்தைத் தேடுவதென்பது கேலிக்குரியது. - சந்தால் மொஃபே

மதத்திலிருந்து பிரிந்து சுயேச்சையாக அரசியல் செயற்படத் தொடங்கியதென்பது பிரெஞ்சுப் புரட்சிக்குப் பின்புதான். எனவே இதற்குப் பிந்திய அரசியலை நாம் நவீன அரசியல் எனலாம். மார்க்சியம், முதலாளியம், தேசியம், பாசிசம் முதலான எதிரெதிரான அரசியல் போக்குகளை எல்லாம் நவீன அரசியல் என்கிற ஒரேவகைப்பாட்டிற்குள் அடக்கி விடலாம். அப்படி அடக்குவதற்குக் காரணமாய் இருக்கக்கூடிய நவீனத்துவ அரசியல் கூறுகளாவன:

அ. எதார்த்தத்திலுள்ள அனைத்துப் பிரச்சினைகளையும் ஒரு குறிப்பான அடித்தளத்தை (foundation) ஆதாரமாகக் கொண்டு பகுப்பாய்வு செய்து அதனடிப்படையில் அவற்றை எதிர்கொள்ளுதல். எடுத்துக்காட்டாக உற்பத்தி முறை, வர்க்கப் பகுப்பாய்வு என்கிற அடிப்படைகளில் மார்க்சியம் எல்லாப் பிரச்சினைகளையும் அணுகும்.

ஆ. சாராம்சமான ஒரு அடையாளத்தின் (essential identity) அடிப்படையில் தனக்குரிய மக்கள் திரளை இவ்வரசியல் கட்டமைக்கும். எடுத்துக்காட்டாக, நாசிசம் தனக்குரிய மக்கள் திரளை 'ஆரியன்' என்கிற சாராம்ச அடையாளத்துடன் கட்டமைத்தது; 'யூதன்' என்கிற சாராம்ச அடையாளத்துடன் தனது எதிரியையும் அது வரையறுத்தது. 'வர்க்கம்' 'ஆண்மை' 'பெண்மை' என்பன இதர சில சாராம்ச அடையாளங்கள். சாராம்ச அடையாளம் என்பது மாற்றிக் கொள்ளத் தக்கதல்ல. ஒருவரது எல்லாப் பண்புகளிலும் நடவடிக்கைகளிலும் அது வெளிப்படும்.

இன்று இந்த 'சாராம்ச அடையாளம்' என்கிற கருத்தாக்கம் நடைமுறையில் நெருக்கடிக்குள்ளாகியுள்ளது. பின் அமைப்பியல், பின் நவீனத்துவம் முதலிய சிந்தனைகள் 'சாராம்சம்' என்கிற தத்துவக் கருத்தாக்கத்தைக் கேள்விக்கு உள்ளாக்கியிருக்கின்றன. ஒற்றை ஒருமித்த

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அடையாளத்துடன் நாம் வாழ்வதில்லை. பல்வேறு அடையாளங்கள் ஒன்றோடொன்று ஊடுருவும் வலைபின்னலாகவே நாம் அமைகிறோம். 'தமிழராக' இருக்கும் ஒருவரே ஒரு குறிப்பிட்ட சாதிக்காரராகவும் ஒரு குறிப்பிட்ட வர்க்கத்தவராகவும் (முதலாளி, தொழிலாளி, விவசாயி, அதிகாரி, எடுபிடி) ஒரு குறிப்பிட்ட பாலியல் அடையாளம் (அலி, பெண், ஆண்) உடையவராகவும் இருக்கிறார். இவை அனைத்தும் ஒருவருக் குள்ளாகவே ஊடுபாவுகின்றன என்பதாலேயே ஒன்றோடொன்று ஒத்திசைந்துள்ளன எனச் சொல்ல முடியாது. பல சந்தர்ப்பங்களில் இவை ஒன்றையொன்று கவிழ்க்கக் கூடியதாகவும் உள்ளன. தொழிலாளியாக இருக்கும் ஒருவரே உயர் சாதிக்காரராகவும் இருக்கும்போது தொழிலாளியின் சாராம்ச முற்போக்குத் தன்மை ஆட்டம் காண்கிறது. இவ்வாறு வித்தியாசமான பல்வேறு தன்னிலைக் கூறுகளால் கட்டமைக்கப்பட்டவராக சமூக உறுப்பினர் உருவாகிறார்.

இந்தப் புரிதல் இன்று மரபுவழிப்பட்ட அடையாள அரசியலில் நெருக்கடியை ஏற்படுத்தியுள்ளது. சாராம்ச அடையாளங்களின் அடிப்படையில் வரையறுக்கப்பட்ட அரசியல் சமூகங்களின் பிடிக்குள் அகப்படாமல் துருத்திக்கொண்டு வெளியே நிற்கும் எச்சசொச்சங்கள், மிச்சம் மீதிகள்(remainders) தங்கள் குரலை இன்று மேலெழுப்பத் தொடங்கி யுள்ளனர். தங்களுக்கான அரசியலை இன்று உயர்த்திப் பிடிக்க ஆரம்பித்துள்ளனர். பெண்ணிய அரசியலில் இது எவ்வாறு வெளிப் படுகிறது என்பதை இனி பார்ப்போம்.

2

ஆண்களுக்கான சட்டபூர்வமான உரிமைகள் அனைத்தும் சமமாகப் பெண்களுக்கும் வழங்கப்பட வேண்டும் என எழுந்த முதலாளியப் பெண்ணியமாகட்டும், குடும்பம் / உற்பத்தி ஆகியவற்றின் பின்னணியில் பெண்ணடிமைத்தனத்தின் தோற்றத்தைக் கண்டுணர்ந்த மார்க்சியப் பெண்ணியமாகட்டும், தந்தைவழிச் சமூக மதிப்பீடுகளுக்கு எதிராக பெண்மையின் தனித்துவத்தை உயர்த்திப் பிடித்த தீவிரப் பெண்ணிய மாகட்டும் (radical feminism) அவை அனைத்தும் 'பெண்' என்பதற்கு ஒரு சாராம்சமான அடையாளத்தை ஏற்றுக் கொண்டன. உடற்கூறை அடித்தளமாகக் (biological foundation) கொண்டு பெண்ணுறுப்புகளைக் கொண்ட அனைத்து மனித உயிரிகளையும் ஒன்றெனக் கொண்டன; பெண் எனக் கண்டன; ஒட்டுமொத்தமான பெண்களின் விடுதலையை இவை பேசின.

பெண்களனைவரையும் ஒன்றெனக் காணும் உடற்கூறு அடித்தள வாதத்திற்கு எதிரான பெண்ணியக் குரல்கள் இன்று இரு திசைகளிலிருந்து மேலெழும்புகின்றன. அவை :

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அ. வெள்ளை இனப் பெண்களிலிருந்து தங்களை வேறுபடுத்திக் கொண்டு முற்றிலும் புதிய நோக்குடன் ஆண் பெண் உறவுகளை அணுகிய கறுப்பினப் பெண்களின் எழுச்சி.

ஆ. ஓரினப் பெண்ணுறவாளர்கள் (lesbians) மற்றும் பால் கடந்த மனித உயிரிகளின் (transexuals) இருப்பிற்கு இடமளிக்க வேண்டும் என எழுந்த குரல்கள்.

ஏங்கலா டேவிஸ், குளோரியா யோசப், லிண்டா நிக்கல்சன், சந்தால்மொஃபே முதலியோர் இப்படிக் குரலெழுப்புகிறவர்களில் சிலர்.

'பெண்' என்றால் யார்? 'பெண்' என்கிற சொல்லின் பொருளென்ன? எந்த ஒரு சொல்லுக்கும் பொருள் என்பது ஒரு தனித்துவமான பண்பைப் பிரித்து வரையறுத்துக் காட்டுவதல்ல. விட்கென்ஸ்டெய்ன் சொல்வது போல வித்தியாசமான பல்வேறு மொழி விளையாட்டுகளில் பங்கு பெறுவதனூடாகவே ஒரு சொல்லின் பொருளை நாம் உணர்ந்து கொள்கிறோம். 'சொல்' என்பது ஒரு தனித்துவமான பொருளுடன் தீர்மானகரமான உறவைக் கொண்டுள்ளது என்பதைக் காட்டிலும் சிக்கலான பல பண்புகளின் வலைப்பின்னலாக அது விரிவு பெறுகிறது என்பதே சரியாகும்.

'விளையாட்டு' என்கிற சொல்லை எடுத்துக் கொள்வார் விட்கென்ஸ்டெய்ன். பல விளையாட்டுக்களை நாம் அறிவோம். சீட்டு விளையாட்டுகள், பலகை விளையாட்டுகள் (செஸ், கேரம்) , பந்து விளையாட்டுகள்... இப்படி இவை எல்லாவற்றுக்கிடையேயான பொதுமைகள் (commonalities) என்பதைக் காட்டிலும் ஒப்புமைகள் (similarities), உறவுகள், குறுக்கீடுகள் ஆகியவற்றின் மூலமாகவே 'விளையாட்டு' என்கிற சொல்லின் 'பொருள்' நம்மிடம் உருவாகிறது. "விட்கென்ஸ்டெய்ன் விளையாட்டு பற்றிச் சொன்னது பெண்ணுக்கும் பொருந்தும்" என்கிறார் லிண்டா நிக்கல்சன். பெண்ணை ஒரு குறிப்பான பண்புக்குரியவளாகச் சுட்டுவதைக் காட்டிலும் சிக்கலான பல பண்புகளின் வலைப்பின்னலாகப் பார்ப்பதே சரியாக இருக்கும். கர்ப்பப்பை அல்லது பெண்குறிதான் ஒரு பெண்ணின் சாராம்சம் என்றால் இவை இல்லாமலும் பெண்களாய் இருப்பவர்களை, உணர்பவர்களை என்ன சொல்வது என்கிற கேள்வியை எழுப்புகிறார் லிண்டா. உடற்கூறு அடித்தளவாதத்தின் அடிப்படையில் பெண் உறுப்புகள் உள்ளவர்களையெல்லாம் ஒரே மாதிரியாகப் பெண்கள் எனப் பார்த்து அவர்கள் அனைவரின் அனுபவங்களையும்

இக்கட்டுரை 'இருள் வெளி' (பாரிஸ் . 15.05.1998.) இலக்கியச் சிறப்பிதழில் வெளிவந்தது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பொதுமைப்படுத்த முடியாது. ஒரு கருப்புப் பெண்ணின் அனுபவமும் வெள்ளைப் பெண்ணின் அனுபவமும் ஒன்றாய் இருக்கமுடியுமா?

அப்படியானால் பொதுமைக்கூறுகளோடு வித்தியாசங்களும் உண்டு எனப்பார்க்கலாமா? அப்படிப்பார்ப்பதென்பது பின் ஏதோவொரு வடிவில் உடற்கூறு அடிப்படையிலான பொதுமைகளைப் பிரதானப்படுத்தி வித்தியாசங்களைப் புறக்கணிப்பதில்தான் முடியுமென்கிறார் லிண்டா.

பெண்ணின் மீதான ஒடுக்குமுறை + இன அடிப்படையிலான ஒடுக்கு முறை = கருப்புப் பெண்ணின் மீதான ஒடுக்கு முறை என்பது போன்ற ஆய்வுகளை 'கூட்டல் கழித்தல் பகுப்பாய்வு' எனக்கேலி செய்யும் எலிசபெத் ஸ்பெல்மான், "ஒரே மாதிரியான பாலியல் ஒடுக்கு முறையானாலும் அது வெள்ளைப் பெண்ணுக்கும் கருப்புப் பெண்ணுக்கும் ஒரே மாதிரியாக இல்லாததை இத்தகைய பகுப்பாய்வுகள் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்வதில்லை. எனவே கருப்புப் பெண்ணின் அனுபவங்கள் இத்தகைய கூட்டல் கழித்தல் பகுப்பாய்வுகள் மூலம் சரியாக வெளிக் கொணரப்படுவதில்லை" என்கிறார். கருப்புப் பெண்ணின் மீதான மொத்த ஒடுக்குமுறை - பெண் எனும் நிலையிலான ஒடுக்குமுறை = இன அடிப்படையிலான ஒடுக்குமுறை என்றெல்லாம் கணக்குப்போடுவது அபத்தம். கருப்பு அடையாளமும் பெண் எனும் அடையாளமும் பின்னிப்பிணைந்து கிடக்கிறது; ஏதொன்றையும் தனியாகப் பார்க்க முடியாது. எனவே வெள்ளைப் பெண்ணுக்கும் கருப்புப் பெண்ணுக்குமான பொதுமைக் கூறுகளைக் காட்டிலும் வித்தியாசங்களே முக்கியம். இதனைச் சற்று விரிவாகப் பார்ப்போம்.

3

கருப்புப் பெண்ணின் பிரச்சினைகள் தனித்துவமானவை என்கிற கருத்தை சோஜர்னர் ட்ருத் முதலானவர்கள் சுமார் ஒன்றரை நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னதாகவே சுட்டிக் காட்டியுள்ளனர். 1851ல் செனகாவில் நடந்த 'பெண்ணுரிமை மாநாட்டில்' அவர் இதனை வலியுறுத்தினார். கருப்புப் பெண்கள் பொதுவான பெண்ணிய இயக்கங்களிலிருந்து சற்றே விலகி நிற்கும் போக்கு இந்த நூற்றாண்டில் உறுதியாகி, கருப்பு பெண்ணியம் என்கிற தனித்துவமான சிந்தனைப் போக்கு உருவாவதற்குக் காரணமாகியுள்ளது.

கருப்புப்பெண்ணியத்தின் அவசியம் குறித்து அய்டா வெல்ஸ், ஆங்கெலா டேவிஸ், பாட் ஆர்மஸ்ரோங், குளோரியா யோசப் முதலானோர் முன்வைக்கும் கருத்துக்களை இப்பகுதியில் தொகுத்துக் கொள்வோம். தோழர்கள் இப்பகுதியைப் படிக்கும்போது இந்தச் சிந்தனைகள் நமது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சூழலுக்கு எந்த அளவுக்குப் பொருந்தும், எந்தெந்த அம்சங்களில் பொருந்தாது என்பதைக் கூடவே சிந்தித்து வருமாறு கேட்டுக் கொள்கிறேன்.

கருப்புப்பெண்ணியரின் நியாயங்கள்: மார்க்சியப் பெண்ணியம் பாலியலுக்குரிய முக்கியத்துவத்தை அளிப்பதில்லை (sex blind) எனத் தீவிரப் பெண்ணியர்கள் குற்றம் சாட்டுகின்றனர். ஆனால் இவர்கள் அனைவருமே இனப்பிரச்சினையில் குருட்டுத்தனமாய் (race blind) இருக்கிறார்கள். ஆணாதிக்கச் சமூகத்தில் பெண்கள் ஆற்றல் இழந்தவர்களாய் இருப்பது உண்மை. ஆனால் எல்லாப்பெண்களும் சமஅளவில் ஆற்றல் இழந்தவர்களாக இல்லை. அடிமை முறை என்பது கருப்பர்கள் மத்தியிலான ஆண்-பெண் உறவுகளில் பல வித்தியாசங்களுக்குக் காரணமாகியுள்ளது. கருப்பர்களுக்குள்ளான ஆண்-பெண் உறவுகளில் அது ஒரு முரணான பாத்திரத்தை வகிக்கிறது. கருப்பர்களுக்குள் ஒப்பீட்டளவில் ஆண்-பெண் சமத்துவத்திற்கு அடிமை முறை காரணமாகியுள்ளது. வயல்களிலும் பண்ணை இல்லங்களிலும் கருப்பு ஆண்-பெண் இருபாலர் மீதும் மேற்கொள்ளப்படும் சமமான மனிதத் தன்மையற்ற கொடுங்கோன்மைகள் (பெண்கள் மீதான பாலியல் வன்முறை, ஆண்களைக் கொல்லுதல், ஆண்மை நீக்கம் செய்தல் முதலியன) இத்தகைய 'முரண் சமனி' (ironic equaliser)யாகச் செயல்படுகின்றன. ஒரே மாதிரியான கொடுங்கோன்மை என்பது ஓரளவு கருப்புப் பெண்ணின் விடுதலைக்குக் காரணமாகியுள்ளது.

டபிள்யூ. ஈ.பி. தூபோய்ஸ்: "கருப்புப் பெண்களின் விடுதலை அவர்மீது கொடுங்கோன்மையாய்த் திணிக்கப்படுகிறது"

ஆங்கெலா டேவிஸ்: "அடிமையாய்ச் செயற்படுவதற்கு முதலில் அவரது பெண் என்னும் அடையாளம் அழிக்கப்படுகிறது"

எனவே, வெள்ளை இனத்தவர் மத்தியிலுள்ள ஆண்-பெண் உறவும் கருப்பர்கள் மத்தியிலுள்ள ஆண்-பெண் உறவும் ஒரே மாதிரியாக இல்லை என்பதால் கருப்பர்கள் மத்தியில் ஆண்-பெண் உறவைப் பகுப்பாய்வு செய்வதற்குத் தனித்துவமான பெண்ணியப் பகுப்பாய்வுகள் தேவையாகின்றன. கருப்புப் பெண் மீதான கருப்பு ஆணின் கொடுங் கோன்மை ஒப்பீட்டளவில் குறைவாக உள்ளது. வீட்டுக்குள் பெண்களே வீட்டு வேலைகளைச் செய்பவர்களாக உள்ளார்கள் என்பது கருப்புச் சமூகத்திற்கும் பொருந்தும் என்றாலும் இந்த அடிப்படையில் வெள்ளை இனக் குடும்ப உறவுகளும் கருப்பினக் குடும்ப உறவுகளும் ஒரே மாதிரியானவை எனச் சொல்ல முடியாது. கருப்புச் சமூகத்திற்குள் குடும்ப உறவுகள் நெகிழ்ச்சியாயுள்ளன. ஒப்பீட்டளவில் கருப்புப்பெண் குடும்ப உறவுகளிலும் விடுதலை பெற்றவராக உள்ளார்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இதுபோலவே பாலியல் நோக்கில் பொதுப்புலம் (public sphere) X தனிப்புலம் (private sphere) என்கிற பிரிவினையும் கூட வெள்ளைச் சமூகத்திற்குப் பொருந்துகிற அளவுக்குக் கருப்புச் சமூகத்திற்குப் பொருந்துவதில்லை. கருப்புப் பொதுப் புலம் வெள்ளைப் பொதுப் புலத்தின் அளவு ஆண் தன்மையானதாக (masculine) இல்லை.

எனவே, ஒட்டுமொத்தமாக ஆண்களின் ஆதிக்கம் பெண்களின் அடிமைத் தனம் என்றெல்லாம் சொல்லமுடியாது. ஒட்டுமொத்தமாக ஆண்களின் ஆதிக்கம் இந்தச் சமூகத்திற்குள் இருப்பதாகச் சொல்லமுடியாது. எந்தக் கருப்பு ஆணும் வெள்ளைப் பெண்ணை ஆதிக்கம் செய்வதில்லை. ஆனால் எல்லா வெள்ளை ஆண்களும் வெள்ளைப் பெண்கள் மீது மட்டுமல்லாது, கருப்புப் பெண்கள் மீதும் ஆதிக்கம் செலுத்துபவர்களாக உள்ளனர். தவிரவும் இனஅடிப்படையில் வெள்ளைப் பெண்கள் கருப்பு ஆண்கள் மீதும் ஆதிக்கம் செலுத்துபவர்களாக உள்ளனர். கருப்புப் பெண்கள் மீதும் அவர்கள் ஆதிக்கம் செலுத்துகின்றனர் எனவே, வெள்ளைப்பெண்கள் 'பெண்' என்கிற அடிப்படையில் ஒடுக்கப்படுபவராக உள்ளபோதே 'இனம்' என்கிற அடிப்படையில் ஒடுக்குபவராகவும் உள்ளனர்.

எனவே, இச்சமூகத்தை வெறும் 'ஆணாதிக்கச் சமூகம்' எனச் சொல்வதைக் காட்டிலும் 'வெள்ளை ஆணாதிக்கச் சமூகம்' (white male patriarchy) எனச் சொல்வதே பொருத்தம்.

ஆணாதிக்கச் சமூகத்தின் அடிப்படையாக உள்ளது ஆண்களுக்கிடையே யான திண்ம ஒற்றுமை (solidarity). ஒரு கலப்பினச் சமூகத்தில் இதையும் கூட நாம் கட்டுடைத்துப் பார்க்க வேண்டியுள்ளது, ஒட்டுமொத்தமாக ஆண்களுக்குள்ளே திண்ம ஒற்றுமை நிலவுவதாகச் சொல்ல முடியாது. ஒரு வெள்ளை ஆணுக்கும் கருப்பு ஆணுக்குமிடையேயான திண்ம ஒற்றுமையைக் காட்டிலும் ஒரு வெள்ளை ஆணுக்கும் வெள்ளைப் பெண்ணுக்குமிடையேயான ஒற்றுமை கூடுதலாக உள்ளது. அதுபோலவே ஒரு வெள்ளைப் பெண்ணுக்கும் கருப்புப் பெண்ணுக்குமான திண்ம ஒற்றுமையைக் காட்டிலும் இன அடிப்படையிலான ஒற்றுமையே இரு பக்கமும் வன்மையாகச் செயல்படுகிறது.

கருப்புப் பெண்ணைப் பொருத்தமட்டில் அவள் பெண்ணாக இருப்ப தனால் படும் துன்பங்களை விட அவள் கருப்புப்பெண்ணாக இருப்ப தனால் படும் துயரங்களும் அனுபவிக்கும் கொடுமைகளுமே அதிகம். எனவே கருப்புப் பெண்ணைப் பொருத்தமட்டில் 'பெண்' என்பது அவளது முழு அடையாளமாக இருக்க முடியாது.

வெள்ளைப் பெண்ணைப் பொருத்தமட்டில் அவர் ஒடுக்கும் நிலையிலிருந்து இருபால் கருப்பரையும் ஒடுக்குபவராகவும் உள்ளதால்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அவரது உடனடி ஆர்வம் இன ஆதிக்கத்தைத் தக்கவைப்பதாகவே உள்ளது. எனவே எப்படிப் பெண்கள் தங்கள் விடுதலைக்காக ஆண்களை நம்பியிருக்க முடியாதோ, அது போலவே கருப்புப்பெண்கள் தமது விடுதலைக்காக வெள்ளைப் பெண்களையும் நம்பியிருக்க முடியாது.

பாட்ஆம்ஸ்ரோங்: "அமெரிக்காவிலுள்ள வெள்ளைப் பெண்கள் இனவெறியால் பயன்பெறுபவர்களாக உள்ளதால் அவர்களது வெள்ளைத் தன்மை பெண் எனும் நிலையைக் கட்டுப்படுத்துகிறது. வெள்ளைப் பெண்ணியவாதிகள் தங்களின் வெள்ளைத் தன்மையின் இந்தக் கட்டுப்படுத்தும் நிலையை உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும்."

குளோரியா யோசப்: "எனவே வெள்ளைப் பெண்ணியர்கள் மீது கீழ்க்கண்ட கடப்பாடுகள் உள்ளன:

1. இனவெறி அமைப்பின் கருவிகளாகவும் பயன் பெறுபவர்களாகவும் தாங்கள் உள்ளதை அவர்கள் அறிந்தேற்க வேண்டும்.

2. உழைக்கும் மகளிரில் உள்ள கருப்புப் பெண்களின் தனித்துவமான பிரச்சினைகளுக்காகப் போராட வேண்டும்.

3. மூலதனத்திற்கும் ஆணாதிக்கச் சமூகத்திற்குமான கூட்டு உறவில் வெள்ளை ஆண்களின் பாத்திரத்திற்கும் கருப்பு ஆண்களின் பாத்திரத்திற்கும் இடையிலான வேறுபாட்டைப் பிரித்தறிதல் வேண்டும்".

கருப்புப் பெண்ணியர்களின் கருத்துக்கள் இங்கே அவர்களின் மொழியிலேயே தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. இவை எந்த அளவிற்கு நமது சூழலுக்குப் பொருத்தமுடையனவாக உள்ளன என்பதை இனிப் பார்ப்போம்.

4

தலித்பெண்ணியத்தைக் கட்டமைக்கும் முயற்சியிலுள்ள நாம் உலகளவில் இதற்குரிய முன்மாதிரிகளைத் தேடுவதும், பொருத்தமான அம்சங்களை நமது சூழலுக்குரிய முறையில் வளர்த்தெடுப்பதும் தவிர்க்க இயலாதது. ஏதோ ஒரு அடிப்படையில் ஒன்றோடொன்று நெருங்க இயலாத கூறுகளாகப் பிளவுண்ட ஒரு சமூகத்தில் பெண்ணியர்கள் மத்தியில் இப்பிரச்சினை எவ்வாறு எதிர்கொள்ளப்பட்டது எனத் தேடும்போது அமெரிக்க அடிமைச்சூழல், தென் ஆப்பிரிக்க இன ஒதுக்கச் சூழல் ஆகியன நமது கவனத்தில் படுவது தவிர்க்க இயலாதது. அமெரிக்க அடிமைச் சூழலில் வெள்ளைப் பெண்களுக்கும் கருப்புப் பெண்களுக்குமிடையேயான வித்தியாசம் என்பது இந்தியத்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தீண்டாமைச் சூழலில் உயர்சாதிப் பெண்களுக்கும் தலித் பெண்களுக்கு மிடையிலான வித்தியாசத்தோடு பொருத்திப் பார்க்கத்தக்கதாக உள்ளது. ஒவ்வொன்றாய்ப் பார்ப்போம்.

இங்கும் கூட ஒட்டுமொத்தமாய் ஆண்கள் அனைவருக்குமிடையே திண்ம ஒற்றுமை இருப்பதாகச் சொல்லமுடியாது. உயர்சாதி ஆண்களுக்கும் தலித் ஆண்களுக்குமிடையேயான ஒற்றுமையைக் காட்டிலும் உயர்சாதி ஆண்களுக்கும் உயர்சாதிப் பெண்களுக்கு மிடையேயான ஒற்றுமையே அதிகம். தலித் பெண்களுக்கும் மற்ற பெண்களுக்குமிடையேயான ஒற்றுமையைக் காட்டிலும் தலித் பெண்களுக்கும் தலித் ஆண்களுக்குமிடையேயான ஒற்றுமையே அதிகம். உயர் சாதிப் பெண் தீண்டாமையின் மூலம் தலித் பெண்கள் மீது மட்டுமல்ல தலித் ஆண்கள் மீதும் அதிகாரம் செலுத்தக் கூடியவளாகவும் அதன்மூலம் பயன்பெறுபவளாகவும் உள்ளாள். கிராமப்புறங்களில் இது வெளிப்படையாகவே தெரியும். எனவே தன் மீதான இழிவை ஒழிப்பதற்கு ஒரு தலித் பெண் மற்ற உயர்சாதிப் பெண்களை நம்பியிருக்க முடியாது.

ஒரு தலித்பெண்ணுக்கு ‘பெண்’ என்கிற நிலையைக் காட்டிலும் ‘தலித் பெண்’ என்கிற நிலையிலேயே அடையாளம் கட்டமைக்கப்படுகிறது. ஒரு தலித் பெண்ணின் பிரச்சினைகள் அவள் பெண்ணாக இருப்பது என்பதைக் காட்டிலும் தலித் பெண்ணாக இருப்பதாலேயே ஏற்படுகின்றன. பாமாவின் கதைப் பெண்கள் படும்பாடுகள் இதைத் தெளிவாக்கும்.

மேற்சாதிச் சமூகங்களுக்குள் நிலவும் ஆண்-பெண் உறவையும் தலித் சமூகங்களுக்குள் நிலவும் ஆண்-பெண் உறவையும் நாம் ஒரே பகுப்பாய்வின் மூலம் விளக்கிவிட முடியாது. குடும்பத்திற்குள் தலித் பெண் கூடுதலாக வேலை செய்கிறாள் எனினும், தலித் குடும்ப உறவு களுக்கும் மேற்சாதி குடும்ப உறவுகளுக்கும் வேறுபாடுகள் உண்டு. ஒப்பீட்டளவில் தலித்பெண் கூடுதல் சுதந்திரம் உடையவளாக இருக்கின்றாள். விதவை நிலை (வைதவ்யம்) என்பது தலித் சமூகத்தில் இல்லை. கற்பு என்னும் கருத்தாக்கத்திலும் கூட இங்கே வித்தியாச முள்ளது. கணவனே கண்கண்ட தெய்வம் என்பது தலித் சமூகத்தில் ஏற்புடையதல்ல. அறுத்துக்கட்டுதல் இங்கே சமூகத் தடைக்குரிய நடைமுறை அல்ல.

தலித் பொதுப்புலம் ஆண்சார்பற்றது எனச் சொல்லமுடியாதெனினும் இதிலும் மேற்சாதிப் பொதுப்புலத்தினளவு ஆண் சார்புத் தன்மை இல்லை எனலாம்.

சுருக்கமாகச் சொல்வதெனில் தலித் பெண்களின் பிரச்சினைகள் பொதுவான பெண்களின் பிரச்சினைகளிலிருந்து வித்தியாசப்படுகின்றன;

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தனித்துவமுடையனவாய் உள்ளன. நம்முடையது ஒரு வெறும் ஆணாதிக்கச்சமூகம் அல்ல; இது ஒரு உயர்சாதி ஆண்களின் சமூகம். தலித் பெண்ணியம் சாதீயத்தையும் பார்ப்பனீயத்தையும் ஆணாதிக்கத்திற் கிணையான இலக்குகளாகக் கொள்வது தவிர்க்க இயலாது.

5

இந்தியச் சூழலில் பெண்ணியச் சிந்தனையில் இருபோக்குகளைச் சுட்டிக்காட்ட முடியும். உடன்கட்டை, குழந்தைத் திருமணம் ஆகிய வற்றை ஒழித்தல், பெண்கல்விக்குரிய தடைகளை நீக்குதல் என்கிற அளவில் இங்கே பெண்ணியச் சிந்தனைகள் தலையெடுத்தன. இவை அனைத்தும் அன்றைய முக்கிய தேவைகளாகவும் உடனடிச் செயற்பாடு களாகவுமிருந்தன என்பதில் அய்யமில்லை. எனினும் இவற்றை முன்னிலைப்படுத்திப் போராடிய முதற்கட்ட முன்னோடிகள் யாரும் சாதி ஆதிக்கம், பார்ப்பனீயம், இந்(து)திய மரபு ஆகியவற்றைக் கேள்விக் குள்ளாக்கியவர்கள் இல்லை. ஆங்கிலேயரது வருகையை ஒட்டி இந்தியச் சமூகங்களில் ஏற்பட்ட நவீன மாற்றங்களுக்கிணையாக இந்திய மரபைப் புதுப்பிக்க முயன்றவர்கள் இவர்கள். நகர்மயம், ஆங்கிலக் கல்வி, மத்திய தரவர்க்கம் முதலியவற்றின் வளர்ச்சியை ஒட்டி அதற்கு ஒத்திசையாத அம்சங்களை இந்துமரபிலிருந்து கல்லி எறிய முயன்றவர்கள் இவர்கள். குழந்தைகளை நவீன உலகத்திற்குரிய முறையில் வளர்க்கத் தெரிந்த, வரும் நண்பர்களை உபசரிக்கக்கூடிய, பழமையை உதறிய, ஆனால் இந்திய மரபுக்கு உகந்த நவீன இந்திய மனைவியரை உருவாக்குவதே இவர்களின் நோக்கம். வேதம், இந்து மதம், இந்(து)திய மரபு முதலியனவற்றை இவர்கள் மேன்மையானதாகக் கண்டனர். கற்பு, குடும்பம் முதலிய நிறுவனங்கள் ஆணாதிக்கத்திற்குத் துணைபோவது பற்றி இவர்கள் எந்தக் கேள்வியையும் எழுப்பத் தயாராக இல்லை. இவர்களது வழியில் வந்தவர்களிலேயே தீவிரமான சிந்தனைப் பொறிகளை எழுப்பியவராகிய பாரதி கூட, கற்பு என்பதை இரு சாராருக்கும் பொதுவில் வைப்பது என்கிற அளவிற்குத்தான் வந்தாரே யொழிய கற்பு என்பதையே கேள்விக்குள்ளாக்கத் துணியவில்லை.

பெண்ணியச் சிந்தனைகளில் இன்னொரு போக்கிற்குக் காரணமாக இருந்தவர்கள் இந்திய மரபையும், இந்து மதத்தையும், வேதங்களையும், சாதீயத்தையும், பார்ப்பனீயத்தையும் கேள்விக்குள்ளாக்கியவர்கள். பெரியார் ஈவேரா, ஜோதிபாபூலே முதலானோர் இந்தத் திசையில் முன்னணியில் இருப்பவர்கள். கற்பு, குடும்பம் முதலான கருத்தாக்கங்களை முதன் முதலாகக் கேள்விக்குள்ளாக்கும் வாய்ப்பு இவர்களுக்குத்தான் கிட்டியது. பெண்ணியம் குறித்த மிக நவீனமான சிந்தனைகளை யெல்லாம் பெரியார் முன் வைத்தார். பெண் கல்விக்கு முதன்மையளித்த பூலே,

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பால் சாராத மொழியில் எழுதுதல் முதலியனவற்றையெல்லாம் அன்றே முயற்சித்தவர். பெண்ணியம் குறித்து அதிகம் எழுதாத வராயினும் டாக்டர் அம்பேத்கர் இந்துமதத்திற்கு மாற்றாக இங்கே உயர்த்திப் பிடித்த புத்தமதம் இந்துமதத்தைக் காட்டிலும் பெண்களுக்குச் சமவாய்ப்புகளை அளிப்பதாக இருந்தது குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்திய மரபுக்குரிய பெண்ணியம் என்கிற கருத்தை இன்று இந்துத்துவத்தை உயர்த்திப் பிடிப்போர் முன் வைக்கின்றனர். பாரதீய ஜனதா கட்சியின் பெண்கள் பிரிவாகிய 'மகிள மோர்ச்சா' வைச் சேர்ந்த மிருதுளா சின்கா சொல்வது:

> "இந்தியப் பாரம்பரியம் முன்வைத்து ஏற்றுக் கொண்ட பாலியல் சமத்துவத்தை மீட்டுத் தருவதென பாரதீய ஜனதாக் கட்சி சபதமேற்கிறது. மேற்கில் வளர்ந்து வரும் பெண் விடுதலை இயக்கங்களிலிருந்து நாங்கள் கோட்பாட்டளவில் வேறுபடு கின்றோம். சமூகத்திலும் பொருளாதாரத்திலும் ஒருவகையான மறுசீரமைப்பை நாங்கள் கோருகிறோம். மதிப்பீடுகளில் அடிப்படை மாற்றங்கள் தேவையில்லை. வீட்டுக்குள்ளும் சமூகத்திலும் இந்தியப் பெண்களுக்கு எப்பொழுதும் ஒரு கவுரவமான இடம் இருந்து வந்திருக்கிறது. இதனை மறு உறுதி செய்து நிறுவினால் போதுமானது".

நைரோபியில் நடைபெற்ற 'அய்நா' பெண்கள் மாநாடொன்றில் பெண்களின் வீட்டு வேலைக்கு ஊதியம் கணக்கிடப்பட வேண்டுமெனவும் 'லெஸ்பியனிசம்' எனப்படும் ஒரு பால் உறவுக்குச் சட்ட ஏற்பு வழங்கப்பட வேண்டுமெனவும் வாதிடப்பட்டது. இது குறித்த 'மகிளமோர்ச்சா'வின் கருத்து:

> "இந்திய சமூக ஒழுங்கிற்கும் கலாச்சாரப் பாரம்பரியத்திற்கும் இவை எதிரானவை. வீட்டுப்பணிக்குக் கூலி நிர்ணயிப்பதென்பது இந்தியத் தாய்மையை இழிவு செய்வது. 'லெஸ்பியனிசத்திற்கு' சட்ட ஏற்பு என்பது ஆபாசமான கோரிக்கை; இந்தியச் சூழலுக்கு ஒவ்வாதது".

இந்திய மரபுக்குரிய பெண்ணியம் என்கிற கருத்தை பாரதீய ஜனதா வெளிப்படையாக முன்வைக்கிறதென்றால் இன்னும் பலர் இதே சிந்தனையை மறைமுகமாக வைக்கின்றனர். சாதி ஆதிக்கம், பார்ப்பனீயம் இந்துத்துவம் ஆகியவற்றைக் கேள்விக்குள்ளாக்காமல் பெண் விடுதலை பேச நினைக்கும் எல்லோரையும் இந்த வரிசையில் நிறுத்திவிட முடியும். இவர்களுக்குப் பெண் விடுதலை என்றால் அழகிப் போட்டியை எதிர்ப்பது, ஆபாசச் சுவரொட்டிகளைக் கிழிப்பது, வீட்டுப்பொருட்களின் விலை ஏற்றத்திற்கெதிராக ஆர்ப்பாட்டம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

செய்வது, சாதி வாரி ஒதுக்கீடு இல்லாமல் பெண்களுக்கு 33 சதம் இட ஒதுக்கீட்டிற்காகப் போராடுவது என்பவைதான். இவர்கள் மேற்கொள்ளும் ஆக முற்போக்கான செயற்பாடு காவல் நிலைய பாலியல் வன்முறைகளைக் கண்டித்து இயக்கம் நடத்துவதுதான். குடும்பம், கற்பு, சாதி, இந்(து) திய மரபு முதலானவற்றைக் கேள்விக்குள்ளாக்குவதை இவர்களால் சகிக்க முடியாது. பெரியாரை அப்பழுக்கற்றவராகக் காட்ட முயலும் ஒரு சிலரும்கூட அவரது பெண்ணியச் சிந்தனைகளை உயர்த்திப் பிடிப்ப தில்லை. அவரது எதிர் கலாச்சாரச் சிந்தனைகளை மனதார ஏற்றுக் கொள்வதில்லை. அலிகள், பால் கடந்த உயிரினர், ஒரு பால் உறவினர் பற்றிப் பேசுவதை இவர்களால் சகித்துக் கொள்ளவே முடியாது.

தலித் பெண்ணியம் இத்தகைய இந்துத்துவப் பெண்ணியத்திலிருந்து விலகி நிற்கும் என்பதைச் சொல்லவேண்டியதில்லை. அயோத்திதாசரும் அம்பேத்கரும் முயற்சித்ததைப் போல தலித் பெண்ணியமும் இந்திய மரபு என்பதை வைதீக வேர்களிலிருந்து அல்லாமல் பவுத்த , சைன அவைதீக மரபில் தேட முயலும். அம்பேத்கர், பெரியார், பூலே வழியில் நின்று. சாதீயம், பார்ப்பனீயம், ஆணாதிக்கம் ஆகியவற்றை எதிர்க்கும். தலித் ஆணை அது தன் எதிரியாக நிறுத்தாமல், உயர்சாதி ஆணாதிக்கச் சமூகத்தை அது தனது இலக்காகக் கொள்ளும்.

6

இப்போது நம்முன் இரண்டு கேள்விகள் எழுகின்றன:

முதல் கேள்வி: ஒரு தலித் ஆண், தலித் பெண்ணைக் கொடுமைப் படுத்துவதே இல்லையா? ஆதிக்கம் செய்வதில்லையா? நீங்கள் சொல்லும் நிலைப்பாடு தலித் ஆண்களுக்கு, தலித் பெண்களுக்கெதிரான பாதுகாப்பை வழங்குவதாகாதா?

தலித் சமூகம் ஒரு படித்தானது என நாம் சொல்லவில்லை. அதற்குள்ளும் பல்வேறு தனித்துவங்கள் இருக்கவே செய்கின்றன. தலித் பெண்களின் பிரச்சினைகளும் அனுபவங்களும் நிச்சயமாக தலித் ஆண்களின் பிரச்சினைகளிலிருந்தும் அனுபவங்களிலிருந்தும் வித்தியாசப்பட்டு உள்ளதால்தான் 'தலித் பெண்ணியம்' என்கிற கருத்தாக்கத்தை முன்வைக்கிறோம். இல்லையேல் 'தலித்தியம்' என்பதோடு நிறுத்திக் கொண்டிருப்போம். தலித் சமூகத்திற்குள் தலித் பெண்ணின் மீதான தலித் ஆணின் ஒடுக்கு முறையைத் தலித் பெண்ணியம் நிச்சயமாக எதிர்த்து நிற்கும். 'தலித்' என்னும் உரிமையைப் பயன்படுத்தி ஒரு தலித் ஆண், தலித் பெண்ணின் மீது ஆதிக்கம் செலுத்துவதை அது ஏற்றுக் கொள்ளாது. கருப்புப் பெண்ணிய அனுபவங்களிலிருந்து இங்கே ஒரு எடுத்துக்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

காட்டைச் சொல்லமுடியும். சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு (1991) கிளாரென்ஸ் தாமஸ் என்ற கருப்பர் அமெரிக்க உச்சநீதிமன்ற நீதிபதியாக நியமிக்கப்பட்ட போது அனிதாஹில் என்னும் கருப்புப் பெண் அவர்மீது பாலியல் வன்முறை தொடர்பான குற்றச்சாட்டை முன்வைத்தது உலகின் கவனத்தை ஈர்த்தது. ஒரு கட்டத்தில் தாமஸ், "ஒரு கருப்பர் உச்சநீதிமன்ற நீதிபதியாவதைத் தடுக்க மேற்கொள்ளப்படும் சதி இது" என்றார். சட்டத்திற்கு அப்பாற்பட்ட முறையில் வெள்ளையர்கள் கருப்பர்களைக் கொல்வதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் 'lynching' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தினார். அனிதாவுக்கு ஆதரவாகப் போராடிய கருப்புப் பெண்ணியர்கள் இதனைக் கடுமையாக எதிர்த்தனர். lynching எனச் சொல்வதன் மூலம் அனிதா ஒரு கருப்புப் பெண் என்கிற உண்மை மறைக்கப்படுகிறது. அவருக்குக் கருப்பு அடையாளம் மறுக்கப்படுகிறது. ஒரு கருப்புப் பெண்ணின் இருப்பு அழிக்கப்படுவதை ஏற்றுக் கொள்ள முடியாது என அவர்கள் முழங்கினர். 'இன ஒதுக்கல்' என்கிற சொல்லாடலைப் பயன்படுத்தி ஒரு கருப்பு ஆண் கருப்புப் பெண்ணுக்கு எதிரான சலுகைகையக் கோர முடியாது. 'தீண்டாமை' என்கிற சொல்லாடலைப் பயன்படுத்தி ஒரு தலித் ஆண், தலித் பெண்ணுக்கு எதிரான சலுகையைக் கோரமுடியாது. இனவெறி எதிர்ப்பு அல்லது தீண்டாமை ஒழிப்பு நடவடிக்கை என்பன கருப்பு அல்லது தலித் பெண்ணுக்கு எதிராகச் செயல்பட முடியாது.

இனி இரண்டாவது கேள்வி: தலித் பெண்களை இப்படி இதர பெண்களிலிருந்து தனிமைப்படுத்தி ஒதுக்கி நிற்க வைத்தல் என்ன நியாயம்? 'பெண்' என்கிற சொல்லுக்கு அர்த்தமே இல்லையா? பொதுவான மாதிரிகள் (common patterns) நடைமுறையில் சாத்தியமே இல்லையா? பொதுவான செயற்பாடுகள் தேவையே இல்லையா?

இத்தகைய கேள்விகள் வழக்கமாக தலித்தியம், பின்நவீனத்துவம் முதலியவற்றிற்கு எதிராக வைக்கப்படக்கூடிய கேள்விகள்தான். இப்படியெல்லாம் முடிவுக்கு வருவதற்கு எந்த நியாயமும் இல்லை. விண்டாநிக்கல்சன் சொல்வார்: "பெண் என்பதற்குத் தெளிவான ஒற்றை அர்த்தம் கிடையாது எனச் சொல்வது பெண் என்பதற்கு அர்த்தமேயில்லை எனச்சொல்வதல்ல". பொதுவான மாதிரிகள் சாத்தியமில்லை என்பதும் நம் கருத்தல்ல. பொதுவான மாதிரிகளைத் தேட வேண்டாம் எனவும் சொல்லவில்லை. ஆனால் பொதுவான மாதிரி என்பது ஒரு நிரந்தரமான விசயமல்ல. பொதுவான மாதிரிகள் கரைந்து மறையும் புள்ளிகளும் உண்டு. இந்தப் புள்ளிகள் ஒதுக்கப்பட வேண்டியவையல்ல. முக்கிய மானவை. 'பெண்' என்பதன் பொருள் பல்வேறு வித்தியாசங்களும் ஒப்புமைகளும் சந்திக்கும் வரைபடமாக உள்ளது எனச் சொல்லும்போது பொதுமை என்கிற பெயரில்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஏதொன்றின் தனித்துவமும் அழித்தொழிக்கப்படுவது தவிர்க்கப் படுகிறது. சனநாயகப் பூர்வமான கூட்டிணைவு அரசியலுக்கு இப்போதுதான் சாத்தியமும் ஏற்படுகிறது. 'பெண்' குறித்த மரபு வழிப்பட்ட புரிதலுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு புரிதல், அர்த்தம் பற்றிய திமிரான அணுகல் முறைக்கு மாற்றான ஒரு அணுகல் முறை ஆகியவையே இதன்மூலம் வைக்கப்படும் கோரிக்கைகள். பொதுவான கரிசனங்களின் அடிப்படையில் கூட்டிணைவு என்பதைக் கருப்புப் பெண்ணியமோ தலித் பெண்ணியமோ மறுக்கவில்லை. சனநாயகச் சமத்துவ நோக்கிலான 'நாம்' என்கிற கூட்டு அடையாளத் திற்கு நாம் என்றுமே எதிரிகளல்ல. கருப்புப் பெண்ணியர்கள் இதனைத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளனர். தலித்பெண்ணியர்களுக்கும் இதில் மறுப்பதற்கு ஏதுமில்லை. சுருங்கச் சொல்வதெனில் சாராம்ச அடையாளம் சாத்திய மில்லை என்பது மட்டுமே தலித் பெண்ணியம் சொல்ல வருவது. அடையாளமே சாத்தியமில்லை என்பது அதன் கருத்தல்ல. சந்தால் மொஃபே சொல்வார்:

> "என்னைப் பொறுத்த மட்டில் பெண்ணியம் என்பது பெண்களின் சமத்துவத்திற்கான போராட்டமே. ஆனால் பொதுவான சாராம்சமும் அடையாளமும் கொண்ட வரையறுக்கத்தக்க ஒரு குழுவின் சமத்துவத்திற்கான போராட்டமாக இதைக் கருதக்கூடாது. மாறாக, ஒடுக்கப்படும் வகையினமாகப் பெண்ணைக் கட்டமைக்கும் பல்வேறு சாத்தியங்களுக்கும் எதிரான போராட்டமாக அதைக் கருதவேண்டும். எனவே, பெண்ணிய நோக்குகளைப் பல்வேறு வித்தியாசமான வழிகளில் கட்டமைக்கலாம் என்கிற உணர்வு நமக்குத் தேவை. எனவே வித்தியாசமான பல சொல்லாடல்கள் இது தொடர்பாகச் சாத்தியம். பல பெண்ணியங்கள் என்பது இவ்வாறு தவிர்க்க இயலாததாகிறது. இவற்றில் உண்மையான பெண்ணிய வடிவத்தைத் தேடுவது அபத்தமானது".

7

தலித் பெண்ணியம் குறித்த சில முன்வரைவுகளை நாம் இப்போது முன்வைக்கமுடியும் எனத் தோன்றுகிறது.

தலித் பெண்களின் அனுபவங்கள் தனித்துவமானவை. உயர்சாதி ஆணாதிக்கச் சமூகத்தின் வன்கொடுமைக்குப் பலியான வரலாறு அவர்களுடையது. இந்திய வரலாற்றில் அடிமைகளாக விற்கப்பட்ட பெண்கள், தேர்க்கால்களில் பலியிடப்பட்ட பெண்கள், விபச்சாரி களாக்கப்பட்ட பெண்கள் என்றெல்லாம் பார்த்தோமானால் இவர்களில் பெரும் பாலானவர்கள் தலித் பெண்கள் என்பது தெரியவரும்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இன்றளவும் காவல்நிலையப் பாலியல் வன்முறைகளைக் கணக்கெடுத்துப் பார்த்தோமானால் அதிலும் தலித்பெண்களே அதிகமாயப் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் என்பது புலப்படும்.

தீண்டாமை என்பது ஒரு முரண்சமனியாகவும் செயற்பட்டதன் விளைவாக தலித்பெண்கள் மத்தியில் ஒப்பீட்டளவில் இந்துத்துவ, ஆணாதிக்க மதிப்பீடுகள் குறைவாகவே வேரூன்றியுள்ளன. குடும்ப உறவுகள் நெகிழ்ச்சியாக உள்ளன. தலித்பெண்களின் சிறப்பு மிக்க இந்தத் தனித்துவமான கூறுகளைத் தலித்பெண்ணியம் உரத்துக்கூவும்; உயர்த்திப் பிடிக்கும்.

தலித் பெண்ணியம் தனக்கு அணுக்கமாக வைதீக இந்(து)திய மரபை எடுத்துக் கொள்ளாது. பவுத்த, சமண, அவைதீக மதிப்பீடுகள், பூலே, பெரியார், அம்பேத்கார் என்றொரு பாரம்பரியத்தை வரித்துக் கொள்ளும். இந்த மரபில் நின்று இந்(து)தியச் சமூகத்தை வெறும் ஆணாதிக்கச் சமூகமாகக் காணாமல் உயர்சாதி ஆணாதிக்கச் சமூகமாகக் காணும். சாராம்ச அடையாளம், உயிரியல் அடித்தளம், மொத்தத்துவம் ஆகியவற்றை மறுக்கும் வகையில் பின் நவீனத்துவச் சாய்வுடையதாக தலித்பெண்ணியம் அமைவது தவிர்க்க இயலாது.

தலித்பெண்கள் மீதான வன்கொடுமைகளில் அரசின் பங்கு முக்கிய மானதாக இருப்பதால், உயர்சாதி ஆணாதிக்க அரசைத் தனது இலக்குகளில் ஒன்றாகத் தலித் பெண்ணியம் கருதும்.

பொதுவான கரிசனங்களின் அடிப்படையில் இதர பெண்களுடன் கூட்டிணைவிற்குத் தலித் பெண்ணியம் எப்போதும் தயாராக இருக்கும். ஆணாதிக்கம் மட்டுமின்றி சாதி ஆதிக்கத்தையும் எதிர்த்து நிற்கும் போதே இந்தக் கூட்டிணைவிற்கான சாத்தியங்கள் உருவாகும். சாதீயச் சூழலில் பெண்ணடிமைத்தனத்தை உயர்சாதிப் பெண்கள் விளங்கிக் கொள்ள முனையும்போதே இந்தச் சாத்தியங்கள் நடைமுறையாக மாறும்.

குறிப்புகள்

1. மேற்கோள்களாகத் தொகுக்கப்பட்ட கருத்துக்கள் அனைத்தும் பெண்களின் எழுத்துக்களிலிருந்து மட்டுமே எடுக்கப்பட்டுள்ளன.

2. சில முக்கிய நூற்கள்:

Linda Nicholson, Stevan Seidman (Ed), 'Social Post Modemism', Cambridge 1995.
Lydia Sargent, ' The Unhappy marriage of Marxism and Feminism, Pluto. 1986.
Angela Davis, ' Women, Race and Classs', Women's Press, 1986.
Judith Buttler, Joan Scott, 'Feminists theorise the political' , Routledge, 1992.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

3. அமெரிக்காவின் அடிமை ஒழிப்பு இயக்கம், கருப்பர்களின் சிவில் உரிமை இயக்கம் ஆகியவற்றிற்கும் நமது தலித் இயக்கங்களுக்கும் சில வேறுபாடுகள் உண்டு. அடிமை ஒழிப்பு இயக்கத்தின் தொடக்கத்தில் இருந்து கருப்புப் பெண்களின் பங்கு குறிப்பிடத்தக்கதாக இருந்தது. இந்த வகையில் அடிமை ஒழிப்பு இயக்கத்தில் கருப்பினப் பெண்களின் பங்கு என்பது அமெரிக்கப் பெண்ணிய இயக்கத்திற்கே முன்னோடியாக அமைந்தது. இங்கே அத்தகைய நிலை இல்லை என்பதும் அதற்குரிய காரணங்களும் சிந்திக்கத்தக்கன.

4. வெள்ளைப் பெண்களின் அரசியிலில் இருந்து கருப்புப் பெண்கள் விலகி நின்றதற்கு ஒரு எடுத்துக்காட்டு: வெள்ளைப் பெண்கள் 'வன்புணர்ச்சி எதிர்ப்பு இயக்கம்' (Anti-rape movement) நடத்தியபோது கருப்புப் பெண்கள், 'பெண்கள் கருப்பினப் படுகொலை எதிர்ப்பியக்கத்தை' முன்னெடுத்தனர். கருப்பர்கள் அனைவரும் வன்புணர்ச்சியாளர்கள் என்கிற புனைவு ஒன்றைக் கட்டமைப் பதற்கு 'வன்புணர்ச்சி எதிர்ப்பு இயக்கம்' துணைபோனது. இதன்மூலம் கருப்பர்கள் சட்டத்திற்கு அப்பாற்பட்ட முறையில் படுகொலை செய்யப்பட வேண்டியவர்கள் என்கிற கருத்துக்கும் இது வித்திட்டது. ஆனால் நடைமுறை என்பது அப்படியில்லை. காலங்காலமாகக் கருப்புப் பெண்கள் வன்புணர்ச்சிக்கு ஆளாக்கப்பட்டதே உண்மை எனினும் வன்புணர்ச்சிக்காக அமெரிக்க நீதிமன்றங்களில் தண்டிக்கப்பட்ட ஆண்களில் பெரும்பான்மையோர் கருப்பர்கள். கூட்டு வன்முறை மூலம் கருப்பர்களைக் கொலை செய்வதற்கு (lynching) மறைமுகமாகத் துணைபோன வெள்ளைப் பெண்களின் அரசியலோடு கருப்புப் பெண்கள் இணையாமல் கருப்பினப் படுகொலை எதிர்ப்பு இயக்கத்தை உருவாக்கியது குறிப்பிடத்தக்கது.

5. இக்கட்டுரை முழுவதும் உயர்சாதி ஆணாதிக்கச் சமூகம் என்கிற கருத்தாக்கம் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. ஆனால் இங்கே உயர்சாதி என்பது ஒருபடித் தானதாக இல்லை. உயர்சாதியினரைப் பார்ப்பன வேளாள மேல்சாதியினர் எனவும் இதர இடைநிலைச் சாதியினர் எனவும் இரு கூறுகளாகத் தொகுக்கலாம். குடும்பஉறவுகளில் நெகிழ்வு, அறுத்துக் கட்டுதல் முதலான சில அம்சங்களில் இடைநிலைச் சாதிப் பெண்கள் தலித் பெண்களோடு ஒப்புமை உடையவர்களாக உள்ளனர். எனினும் தீண்டாமை அவர்களை வித்தியாசப்படுத்துகிறது. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அறிவியலின் வன்முறை: ஓமியோபதியை முன்வைத்து ஒரு விளக்கம்

அல்லோபதி மருத்துவம் என்பது கிட்டத்தட்ட முழுமையாகவே ஒரு முதலாளியச் சுரண்டல் கருவியாகவும், பன்னாட்டு நிறுவனங்களின் லாபவேட்டைக் களமாகவும் மாறிவிட்ட ஒரு சூழலில் ஒரு எளிய மாற்று மருத்துவ இயக்கமாக ஓமியோபதியை மக்களிடம் கொண்டு செல்கிற நண்பர்கள் மிகுந்த பாராட்டுக்குரியவர்கள். இவர்களில் பலர் சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு வரை பல தீவிரமான இடதுசாரி இயக்கங்களில் இருந்து செயல்பட்டவர்கள். பல்வேறு காரணங்களினால் தொடர்ந்து முழுமையாக அரசியல் பணிகளில் ஈடுபட இயலாமற்போய்விட்டாலும் ஓய்ந்துவிடாமல் ஓமியோபதி மூலம் அவர்கள் மக்கள் சேவை ஆற்றி வருவது மகிழ்ச்சி அளிக்கிறது.

யோசித்துப் பார்க்கும்போது மார்க்சியத்தில் நம்பிக்கை கொண்டவர்கள் ஓமியோபதியில் ஈடுபாடு காட்டுவதன் நியாயத்தை நம்மால் விளங்கிக் கொள்ள முடிகிறது. இரண்டுமே நிலவுகிற அமைப்பின் வன்முறையை விமர்சித்து எழுந்த எளிய மாற்று நடைமுறைகள். கார்ல்மார்க்ஸைப் போலவே சாமுவேல் ஆனிமனும் மானுட வரலாறு கண்ட மாபெரும் சிந்தனையாளர்களில் ஒருவர். 'மூலதனத்'தைப் போலவே 'ஆர்கனா'னும் உலகின் மிகச் சிறந்த நூற்களில் ஒன்று.

எனினும் ஓமியோபதியை ஒரு இயக்கமாக எடுத்துச் செயற்படும் மார்க்சியர்களும் இதர நண்பர்கள் சிலரும் முன்வைக்கும் சில கருத்துக்கள் எனக்குப் பிரச்சினையாக உள்ளன. ஓமியோபதியை ஒரு 'இயங்கியல் மருத்துவம்' என மார்க்சிய நண்பர்களில் சிலர் நிறுவ முயல்கிறார்கள்; மற்றவர்கள் இதை ஒரு விஞ்ஞானம் என அழுத்திச் சொல்கின்றனர். இரண்டுமே அசாத்தியமான முயற்சிகளாகவே எனக்குப் படுகின்றன. சில மேனாட்டு அறிஞர் பெருமக்களும் இதற்கு விதி விலக்கல்ல. போரிக் மொழிபெயர்த்துள்ள ஆர்கனானின் ஆறாம் பதிப்பிற்கு முன்னுரை எழுதியுள்ள டாக்டர் ஜேம்ஸ் க்ராஸ் மற்றும் டாக்டர் வித்தல் காஸ் முதலியோர் இவர்களில் சிலர். ஆனால் டாக்டர் ஆனிமன் இந்த விசயத்தில் முற்றிலும் நேர் எதிரான கருத்தைக் கொண்டிருந்தார் என்பதை நாம் புரிந்து கொள்வது அவசியம்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

விஞ்ஞானவாதம் (scientism) கொடி கட்டிப் பறந்து கொண்டிருந்த காலகட்டத்தில் வாழ்ந்தவர் ஆனிமன். அறிவொளிக்காலம், மறுமலர்ச்சி என்றெல்லாம் போற்றப்படுகிற மாற்றங்கள் அய்ரோப்பாவில் அரங்கேறிய வரலாற்றை நாம் அறிவோம். அறிவியலின் ஆட்சி எல்லாத் துறைகளிலும் நிறுவப்பட்ட காலமாக இதைச் சொல்வார்கள். எல்லாவற்றையும் பகுத்தறிவு கொண்டும், பகுத்தறிவின் நீட்சியாகக் கருதப்படும் கருவிகள் கொண்டும் ஆராய்ந்து விஞ்ஞான ரீதியாக நிரூபணம் செய்வதும், அவ்வாறு கண்டுபிடிக்கப் பட்ட உண்மைகளைக் கோட்பாட்டுருவாக்கம் செய்தலும் (constructing theoretical systems) அறிவியற் செயற்பாடுகளாகக் கருதப்பட்டன. எந்த ஒரு புதிய கண்டுபிடிப்பும் இந்த விஞ்ஞான நடைமுறைகளுக்குப் பொருந்தி வர (consistent) வேண்டும். அப்போதுதான் அதற்கு 'அறிவியல்' என்கிற ஏற்பு வழங்கப்படும். அறிவியலாக இல்லாத எதுவும் புதிய கண்டுபிடிப்பாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட மாட்டாது. இந்நிலையில் மார்க்ஸ் முதல் ஆனிமன் வரை தங்களின் புதிய சிந்தனைகளை அறிவியலாக அறிவித்துக் கொள்ள வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்டது. 'விஞ்ஞானக் கம்யூனிசம்' என ஏங்கல்ஸ் சொல்லிக் கொண்டது நமக்குத் தெரியும். ஆனிமனும் இதற்கு விதி விலக்கல்ல. தான் உயிருடன் இருந்தவரை ஆர்கனானைத் திருத்திக் கொண்டும் புதுப்பித்துக் கொண்டும் இருந்த டாக்டர் ஆனிமன் முதற் பதிப்பிற்கு (1810) இட்ட தலைப்பு :

'ORGANAN OF THE RATIONAL MEDICAL SCIENCE'.

இவ்வாறு அவர் தனது கண்டுபிடிப்பைப் பகுத்தறிவிற்குப் (rational) பொருந்திய விஞ்ஞானம் (science) எனச் சொல்லிக் கொண்டாலும் மிக விரைவில் அவர் இந்தப் 'பெருமை'யைத் தூக்கி எறிந்தது மட்டுமின்றி விஞ்ஞான அணுகல் முறையின் சகல அம்சங்களையும் மறுத்து நகையாடிய கதையை நாம் விளங்கிக் கொள்வது அவசியம்.

பழைய மருத்துவ முறைக்கு முற்றிலும் பொருந்தி வராத இந்தப் புதிய முறையை அறிவியலுக்குப் பொருந்தியதல்ல என அன்றைய மருத்துவர்கள் கடுமையாக எதிர்த்தனர். ஆனிமன் இதனை எப்படி எதிர்கொண்டார்? விஞ்ஞான முறையின் நிரூபணங்களுக்கும் சோதனைக் கூட ஆய்வுகளுக்கும் ஓமியோபதி மருந்துகளை உட்படுத்தி நிரூபித்துக் காட்ட முடியுமா? அப்படி முயற்சித்திருந்தால் அவர் பெருந்தோல்வி அடைந்திருப்பார் என்பதில் அய்யமில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, வீரியப்படுத்தப்பட்ட 'சல்பர்' அல்லது 'பேரியம் கார்பனேட்' (barita carb)அய் எடுத்துக்கொள்வோம் பல இலட்சம் மடங்கு நீர்க்கப்பட்ட அம்மருந்தை வேதியியல் சோதனைகளின் மூலம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அடையாளம் காண முடியாது. எதிர்மறை முடிவுகள்தான் (negative result) கிடைக்கும். ஆனாலும், அவை வீரியப்படுத்தப்பட்ட பின்பும் அவற்றிற்குரிய பண்புகளுடன் செயல்படுவதை ஓமியோபதி மருத்துவர்கள் அறிவர். வீரியப்படுத்தப்பட்ட பின்பும் சல்பருக்கும் பேரியம் கார்பனேட்டுக்கும் செயல்பாடுகளில் வித்தியாசம் இருப்பதை நாம் அறிவோம். ஆனால், அந்த வித்தியாசத்தையும் விஞ்ஞான அடிப்படையில் நிறுவ முடியாது.

ஆனிமன் என்ன செய்தார்? முதலில் தன்னுடைய கண்டுபிடிப்பிற்கு விஞ்ஞானப் 'பெருமை' கோருவதை நிறுத்திக் கொண்டார். இரண்டாம் பதிப்பை வெளியிடும்போது (1819) ஆர்கனானுக்கு அவர் வேறு தலைப்பிட்டார் அது:

'ORGANON OF THE HEALING ART'

இந்தப் புதிய தலைப்பில் ஆனிமன் மேற்கொண்ட மாற்றங்கள் முக்கியமானவை. முந்தைய தலைப்பிலிருந்து 'பகுத்தறிவு' என்ற சொல்லை நீக்கினார். 'விஞ்ஞானம்' (science - ஜெர்மன் மொழியில் heil runde) என்கிற சொல்லுக்குப் பதிலாக 'கலை' (art - heilkunst) என்ற சொல்லையிட்டார். முதல் பதிப்பில் 'மருத்துவ விஞ்ஞானம்' ஆக இருந்தது அடுத்த பதிப்பில் 'நோய் தீர்க்கும் கலை' ஆகியது. நூல் முழுமையும் rational என்கிற சொல்லை நீக்கிவிட்டு true, genuine என்கிற சொற்களைப் பயன்படுத்தியுள்ளதை டாக்டர் ரிச்சர்டு ஹ்யூக்ஸ் சுட்டிக்காட்டுவார். தன்னுடைய முறையை ஒரு 'கலை'யாக முன் வைப்பதையும் அவர் தொடர்ந்தார்.

வெறும் சொல் மாற்றங்களோடு ஆனிமன் நிறுத்திக் கொள்ளவில்லை. விஞ்ஞான முறையின் எல்லாக் கூறுகளையுமே அவர் எள்ளி நகையாடினார். இதனைப் புரிந்து கொள்ள முதலில் விஞ்ஞான முறையின் அடிப்படைக் கூறுகளை நினைவுபடுத்திக் கொள்ள வேண்டும். தெகார்தேயின் வழியிலான 'கார்ட்டீசிய' அணுகல் முறையே விஞ்ஞானப் பார்வையின் அடிப்படை. இன்றைய நவீன சிந்தனையாளர்களால் 'பகுத்தறிவின் வன்முறை' எனக் கண்டிக்கப்படும் இந்த விஞ்ஞான முறையின் அடிப்படைக் கூறுகளாவன:

1. ஆய்வாளனுக்குச் செயலூக்கமுள்ள (active) பங்கையும், ஆய்வு செய்யப்படும் பொருளுக்கு செயலூக்கமற்ற (passive) பங்கையும் இது அளிக்கிறது. ஆய்வாளன் தனது பகுத்தறிவைக் கொண்டும், கருவிகளைக் கொண்டும் (Instrumental reasoning) ஆய்வுப் பொருளின் மீது செயல்பட்டு விஞ்ஞான ஆய்வுகளை மேற்கொள்கிறான்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஆய்வாளன் *(Subject)*	**ஆய்வுப்பொருள்** *(object)*
பகுத்தறிவு	இயற்கை
விஞ்ஞானி	பிரபஞ்சம்
சமூகவியல் அறிஞன்	சமூகம்
தலைவன்	மக்கள்
மருத்துவன்	நோயாளி, மருந்து
செயலூக்கமுள்ள பங்கு	செயலூக்கமற்ற வினைபடு பொருள்

2. முந்திய அறிவியல் நடைமுறைகளுக்குப் பொருந்தி வரும் (consistent) வகையில் மேற்கொள்ளப்படும் இவ்வாய்வின் மூலம் கண்டறியப்படும் நிரூபணங்களைத் தொகுக்கத் தக்கனவாக (commensurable) விஞ்ஞான முறை கருதுகிறது. தொகுக்கப்பட்ட முடிவுகள் (speculations) பின்னர் பொதுமைப் படுத்தப்படுகின்றன (generalisation); விதிகள் உருவாக்கப் படுகின்றன. நிகழ்வுகளுக்கான காரணம், தோற்றம் (origin), பொருட்களின் சாராம்சப் பண்புகள் (essences) ஆகியவை கண்டறியப்படுகின்றன.

3. இவற்றின் அடிப்படையில் கோட்பாடுருவாக்கங்கள் (theoretical systems) மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. பின்னர் இந்தக் கோட்பாடு களை முன்முடிவுகளாகக் (apriori) கொண்டு பிற நிகழ்வுகள் மதிப்பீடு செய்யப்படுகின்றன; விளக்கம் அளிக்கப்படுகின்றன (explained).

எனவே, நவீன விஞ்ஞான அணுகல்முறை என்கிற அடிப்படையில், நோய் எவ்வாறு தோன்றுகிறது (origin) என அல்லோபதி விளக்கம் அளிக்க வேண்டும். நோயின் சாராம்சமான பண்பைச் (essential nature) சொல்ல வேண்டும். நோயை ஏற்படுத்தக்கூடிய (morbific materials) ஒரு வெளிப்பொருள் (எடு: நோய்க் கிருமி, கொழுப்பு) உடலில் இருப்பதன் விளைவாகவே நோய் உருவாகிறது என்பது பழையமுறை (Old school) என்பது ஆனிமன் பயன்படுத்திய சொல்) அதாவது அல்லோபதி சொல்கிற விளக்கம். இதனைக் கருவிகள் கொண்டு (clinical tests) அது நிறுவுகிறது. இந்த அடிப்படையில் நோய்க்குக் காரணமான பொருளை நீக்குவது தான் (material extraction) சிகிச்சை என்றாகிறது. இத்தகைய பொருள் சார்ந்த விளக்கம் ஒன்றை அல்லோபதி அளிப்பதற்காக நமது இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதிகள் நன்றி சொல்ல வேண்டும். ஏனெனில் மார்க்சிய அணுகல் முறை உலக நிகழ்வுகள் அனைத்தையுமே பொருள் சார்ந்தவை கருத்து சார்ந்தவை (material x spiritual) என இரு முரண்களாகப் பிரித்து, பொருளுக்கு முதன்மை அளிப்பதல்லவா?

ஆனால் விஞ்ஞானவாதிகளுக்கும் மார்க்ஸியவாதிகளுக்கும் அதிர்ச்சி அளிக்கத் தக்க விளக்கமொன்றை டாக்டர் ஆனிமன் அளிக்கிறார். விஞ்ஞானப் பொருள்முதல்வாத அணுகல் முறைக்கு முற்றிலும்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பொருந்தி வராத விளக்கம் அது. ஆர்கனானின் முதல் சில பத்திகளி லேயே விஞ்ஞான முறை மீதான கடுந்தாக்குதல்களை அவர் தொடங்கி விடுகிறார். "மருத்துவரின் ஒரே பணி விரைவாகவும், நளினமாகவும், நிரந்தரமாகவும், துயரை ஆற்றுவதே" எனத்தொடங்கும் ஆனிமன், மாறாக கோட்பாட்டுருவாக்கும் செய்வதோ, நிகழ்வை விளக்குவதோ அவனது பணி அல்ல என்று குறிப்புரைப்பது (Not to construct theoretical systems, nor to attempt to explain the phenomena) விஞ்ஞான முறை மீதான தாக்குதலன்றி வேறென்ன? ஆறாவது பத்தியில் நோயின் சாராம்சப் பண்பைக் கண்டறியும் பழைய முறையின் பயனற்ற முயற்சிகளைக் கேலி செய்கிறார் (The old school's futile attempts to discover the essential nature of the disease). தொகுத்துக் கோட்பாடுகள் உருவாக்குவதையும், "empty speculations and hypothesis concerning to internal essential nature of the vital processes and the mode in which diseases originate" என்று கடுஞ்சொற்களால் `empty speculations' தாக்குவதையும் நாம் கவனிக்கத் தவறக் கூடாது.

அல்லோபதியின் பொருள் சார்ந்த (material), அணுகல் முறையை வெளிப்படையாகவே புறக்கணித்து அதற்குநேர் எதிரான spiritual கண்ணோட்டம் ஒன்றை முன்வைப்பதைச் சற்று விரிவாகக் காண்போம். அல்லோபதி, வாழ்வின் spiritual தன்மையைக் கண்டு கொள்ளாததைப் பற்றி,

"Allopathy failed to appreciate the spiritual nature of life and the spiritual dynamic power of the exciting causes of diseases"

என்று கண்டிக்கும் ஆனிமன், "False and materialistic views concerning the origin and essential nature of diseases" எனச் சாடுகிறார். நோய் மற்றும் நோய்நீக்கம் தொடர்பான அவரது கருத்து வாழ்வின் spiritual தன்மைக்கு அழுத்தம் கொடுப்பதாக அமைந்தது. ஒரு spiritual ஆற்றல் செயல்படுவதன் விளைவாகவே மனித உயிர்கள் ஆரோக்கியமாக உள்ளன, இதனை உயிர் ஆற்றல் vital force / life principle என்பார் ஆனிமன். உடலை முடக்கும் விஷ ஆற்றல்கள் இந்த உயிர் ஆற்றலின் மீது spiritual தாக்கம் ஒன்றை ஏற்படுத்தும் போது நோய் ஏற்படுகிறது என்பதுதான் நோய் பற்றிய ஓமியோபதிப் பார்வை. இதனை,

"During health a spiritual power (autocracy, vital force) animates the organism and keeps it in harmoneous order. it is only by the spiritual influences of the morbific noxae that our spirit like vital forces can become ill"

என்று அழுத்திச் சொல்வார் ஆனிமன்.

மதுரையில் 'மதுரை ஓமியோபதி நண்பர்களால்' ஆனிமன் நினைவு அரங்கில் (ஏப்ரல் 30, 2000) பேசிய உரையின் பகுதி. ஹோமியோபதி (ஜூலை 2000) இதழில் கட்டுரையாக வெளியானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சரி, இனி spiritual என்பதன் மூலம் ஆனிமன் என்ன அர்த்தப் படுத்துகிறார் எனப் பார்ப்போம். மேலைப் பண்பாட்டில் குறிப்பாகக் கிறிஸ்தவ மதத்தில் spirit, spiritual என்பதற்கு மதம் சார்ந்த ஆன்மிகப் பொருள் (பரிசுத்த ஆவி - holy spirit)உண்டு என்பதை நாம் அறிவோம். ஆனிமன் அந்தப் பொருளிலா spiritual எனச் சொல்கிறார்?

நிச்சயமாக இல்லை. ஆர்கனானை முழுமையாகப் படிக்கும் போது இது விளங்கும். விஞ்ஞானப் பார்வையின் material என்கிற கருத்தாக்கத்தை மறுத்து அதற்கு மாற்றான கருத்தொன்றை முன்வைப்பது மட்டுமே ஆனிமனின் நோக்கம், அதனால்தான் ஒவ்வொரு முறையும் spiritual எனச் சொல்லும் போதெல்லாம் அடைப்புக் குறிக்குள் dynamic / vital force முதலான சொற்களைப் பயன்படுத்துகிறார். நோய் எவ்வாறு உருவாகிறது எனச் சொல்ல வரும் போதும், "நோய் என்பது உடலை முடக்கும் பொருட்களின் இருப்பால் (material presence) ஏற்படுவதல்ல" என்று அல்லோபதியை மறுத்த கையோடு, "மாறாக, நோய் என்பது உடல்நிலையில் ஏற்படும் பொருளல்லாத மாற்றங்களின் விளைவுதான்" என்கிறார். ஆங்கிலத்தில் அவர் பயன்படுத்தும் சொல் "immaterial derangements" என்பது. ஆனிமன் பயன்படுத்தும் இந்த immaterial என்கிற கருத்தாக்கம் மிக மிக முக்கியமானது. அவர் மேலும் சொல்வார் :

> "The material organism receives all sensation and performs all functions of life by means of the immaterial being - vital principle"

பொருண்மைத் தன்மையுடைய உயிரியை (organism) பொருண்மைத் தன்மையற்ற உயிராற்றல் இயக்குகிறது என்பது இதன் பொருள்.

'Immaterial' என்பது மதவாதிகள் சொல்கிற ஆன்மா (spirir) அல்ல. மார்க்சியர்கள் சொல்வது போல பொருளின் நேர் எதிர் நிலையான கருத்தும் (Idea)அல்ல. மாறாக அது ஒரு தொடர்நிலை. Immaterial என்பது material இன் ஒரு continuam - தொடர்நிலை. ஒன்றின் பன்முக நிலைகள், பண்பு மாற்றம் பெற்ற நிலைகள். ஆம். பொருளுக்கு 'பொருள் இருப்பும் உண்டு', 'பொருளற்ற இருப்பும் உண்டு' (material existence and Immaterial existence of matter). உடலும் உடல் ஆற்றலும் ஒரு தொடர் நிலை. சாதாரண வேதிப் பொருளும் அதன் வீரியப்படுத்தப்பட்ட வடிவமும் இன்னொரு தொடர்நிலை. பகுத்தறிவும் அதன் நீட்சியான கருவிகளும் பொருள் நிலையான இருப்பை (material existence) மட்டுமே கண்டுபிடிக்கக் கூடியவை, நிரூபிக்கக் கூடியவை. பொருள்நிலையின் தொடர்ச்சியான பொருண்மைத் தன்மைய Immaterial நிலையை அவை உணரவும் இயலாது, நிரூபிக்கவும் இயலாது. எனவேதான் வீரியப்படுத்தப்பட்ட சல்பரையோ, பேரியம் கார்பனேட்டையோ நவீன விஞ்ஞானத்தால் இனங்காண இயல்வதில்லை.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இத்தகைய பொருள்தன்மையற்ற ஆற்றலுக்கு சமூக மட்டத்திலும் நாம் எடுத்துக் காட்டுகளைச் சொல்ல முடியும். 'சாதி' என்பது வெறும் உணர்வு, கருத்து, மேற்கட்டுமானம் - அதற்குப் பொருட்தன்மையே கிடையாது என எளிதில் தூக்கி எறிந்துவிட முடியுமா? பொருள் அல்லாததாகிய அதன் பொருளியல் இருப்பின் விபரீதங்களை இங்கே விளக்கிச் சொல்ல வேண்டுமா?

பொருளியல், இருப்பை மட்டுமே உணரக் கூடியதாக இருப்பதாலேயே விஞ்ஞானம் பொருட்களின் சாராம்சப் பண்புகளை வரையறுக்கிறது. எதிர்ப்படும் எல்லாவற்றையும் வகைப்படுத்தி, பெயர்சூட்டி, சாராம்சப் பண்புகளை அதற்குச் சூட்டுவது பகுத்தறிவின் வன்முறைகளில் ஒன்று. மனிதர்களைக் கூட சாதிகளாகவும் வருணங்களாகவும் பிரித்து ஒவ்வொரு பிரிவுக்கும் ஒரு சாராம்சமான பண்பு இருப்பதாக (சாதிப் புத்தி) நாம் நம்ப வைக்கப்பட்டுள்ளோம் அல்லவா? இது மூட நம்பிக்கையல்லவா, இதற்கு ஏன் பகுத்தறிவின் மேல் பழி போடுகிறீர்கள் என்று நீங்கள் கேட்கலாம். விஞ்ஞானம் மட்டும் என்ன வாழ்ந்தது? எத்தனையோ எடுத்துக் காட்டுகளைச் சொல்ல முடியும். மனிதர்களைப் பாலியல் விருப்புகளின் அடிப்படையில் homosexual x hetero sexual (ஒரு பால் புணர்ச்சியாளர் x மாற்றுப் பால் புணர்ச்சியாளர்), என நவீன விஞ்ஞானம் (allopathy, psychiatry) வகை பிரிப்பதை இன்றைய சிந்தனையாளர்கள் ஏற்பதில்லை என்பதை நாம் யோசித்துப் பார்க்க வேண்டும். சாராம்சமாக யாரும் homosexual இல்லை; homo வா இல்லை hetero வா என்பது ஒரு தேர்வு. அந்தத் தேர்வில் பல காரணிகள் செயல்படுகின்றன. homosexuality என்பது ஒரு வியாதியும் அல்ல, வக்கிரமும் அல்ல. நமது ஓமியோ மருத்துவ நண்பர்கள் சிலரும் கூட இத்தகைய பார்வைக்கு ஆட்பட்டிருப்பது வருந்தத்தக்கது. மனிதர்களின் பாலியல் நடவடிக்கைகள் குறித்த புகழ்பெற்ற கின்ஸி ஆய்வுகளின் படி மனிதர்களில் பாதிப்பேர் (50%) homosexual அனுபவத்தை ஏதோ ஒரு வகையில் பெற்றிருப்பவர்கள்தான் என்பதையெல்லாம் நாம் மறந்துவிடக்கூடாது. (இந்நூலில் உள்ள மாற்றுப் பால்நிலைகளைத் தேடி... கட்டுரையைக் காண்க).

சாராம்சமான பண்பு என்பதைக் காட்டிலும் சூழலுக்குத் தக்கவே பண்புகள் நிர்ணயமாகின்றன. ஓமியோ அனுபவமும் நமக்கு இதைத்தான் காட்டுகிறது. ஓர் எடுத்துக்காட்டு : ஒரு சிறிய பாட்டிலில் சல்பர் 200 வீரியத்தில் சர்க்கரை உருண்டைகளைத் தயாரிக்கிறீர்கள் என்போம். இருநூறு வீரியத்தில் ஓமியோ முறையில் துயர் நீக்குதல் என்பது அந்த உருண்டைகளின் சாராம்சப் பண்பு எனச் சொல்ல முடியுமா? தயவுசெய்து இதற்கொரு பதிலை யோசியுங்கள். சாராம்சவாதிகளாகிய நாம் (essentialists) இதற்கு அநேகமாக 'ஆம்' என்கிற பதிலைத்தான்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சொல்வோம். இப்போது கென்ட்டின் `homeopathic philosophy'யில் பதினான்காம் அத்தியாயத்தைச் சற்றுப் புரட்டுங்கள்.

நோய்க் காரணி தாக்குகிற எல்லோருக்கும் நோய் வந்துவிடுவதில்லை. சிலரை மட்டுமே நோய் பீடிக்கிறது. அத்தகையோரின் உயிர் ஆற்றலில் ஏற்பட்டுள்ள ஒழுங்கு மாற்றங்களின் விளை பொருளாக இதை ஓமியோபதி பார்க்கிறது. ஆர்கானின் 30, 31, 32 பத்திகளின் அடிப்படையில் இந்நிலையை நோய் ஏற்பு நிலை - susceptibility என்கிறார் கென்ட்.

இவ்வாறு நோய் ஏற்பு நிலையில் இருப்பவர்களுக்கு மட்டுமே உங்கள் குப்பியிலுள்ள வீரியப்படுத்தப்பட்ட சர்க்கரை உருண்டைகள் ஓமியோபதிப் (Homepathic) பண்புடையவையாக உள்ளன. ஒருமுறை அம்மருந்து உட்கொள்ளப்பட்டவுடன் நோயாளியின் நோய் ஏற்பு நிலையில் மாற்றம் ஏற்படுகிறது. இப்போது அந்த நோயாளியைப் பொருத்த மட்டில் அந்தக் குப்பியிலுள்ள உருண்டைகள் ஓமியோபதி பண்புடையன அல்ல. "it ceases to be homoeopathic - அது ஓமியோ பண்பு அற்றதாகி விடுகிறது" என்கிறார் கென்ட். நோய் ஏற்பு நிலை இல்லாத ஒருவர் அந்த மருந்தைச் சாப்பிட்டால் என்ன ஆகும்?

> "இந்த மாற்றத்திற்குப் பிறகு கொடுக்கப்பட்டால் ஓமியோபதி நிலையிலிருந்து வேறுபட்ட ஒரு தளத்தில் அது வேலை செய்கிறது. அப்படி வேலை செய்யும் போது அது துயர் நீக்கும் பண்புடன் செயல்படுவதில்லை. but depressively" என்பது கென்ட்டின் பதில்.

இது கூட நாம் சற்றுமுன் குறிப்பிட்ட அந்த நோயாளிக்குத்தான் பொருந்தும். நோய் ஏற்பு நிலையில் உள்ள நோயாளியைப் பொருத்தமட்டில் அந்த உருண்டைகள் மறுபடியும் ஓமியோபதிப் பண்புடன் செயல்படுகின்றன. எனவே ஓமியோபதிப் பண்பு என்பது வீரியப்படுத்தப்பட்ட அச் சர்க்கரை உருண்டைகளின் சாராம்சப் பண்பு அல்ல; அது நோயாளியைப் பொருத்து மாறுகிறது. இவ்வாறு ஒரு பொருளின் பண்பு சூழலைப் பொருத்த (context specific) தாகிறது.

இப்படிப் பல்வேறு அம்சங்களில் ஓமியோபதி; நவீன விஞ்ஞான முறையுடன் பொருந்தி வருவதில்லை.

"நிலவும் கொள்கையுடன் பொருந்திவருதல் என்பதை (consistency condition) ஆனிமன் கரிசனமாகக் கொள்ளவில்லை. நோய் தீர்க்கும் கலையே அவரது குறிக்கோளாக இருந்தது. தொகுக்கும் பகுத்தறிவிற்கு எந்த அளவிற்குப் பொருந்தி விடுகிறது என்பதைக் காட்டிலும் அது உண்மையாக இருக்க வேண்டும் என்பதே அவரது கரிசனமாக இருந்தது" என்று ஆர்கனானை ஆய்வு செய்த டாக்டர் ரிச்சர்ட் ஹ்யூக்ஸ் சொல்வது குறிப்பிடத்தக்க ஒன்று. ஆனிமனைப் பொருத்த மட்டில் இங்கே

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

உண்மை என்பது துயர் நீக்குதல்தான். உண்மை என்பது மகான்களுக்கு மட்டுமோ மாபெரும் தர்க்க வாதங்களின் ஊடாக மட்டுமோ அடையக் கூடிய பெரும்பேறல்ல. உண்மை என்பது எளிமையானது, எளிதில் கையகப்படக்கூடியது. நடைமுறை சார்ந்தது. ஆனிமன் சொல்வார்:

> "துயருறும் மனித குலத்துக்கு மிகவும் அவசியமான இந்த நோய் தீர்க்கும் கலை மர்மமான தொகுப்புப் பணியின் அளக்க இயலாத ஆழத்திற்குள் அமிழ்ந்து விடக் கூடாது. எளிதில் கையகப்படக் கூடியதாக இருக்க வேண்டும். ...*Thus Homoeopathy is perfectly a simple system of medicine always fixed in its principle as in its practice*"

ஒரு எளிய நடைமுறைக் கலையாக அதைக் கண்டுபிடித்த அறிஞரால் முன்வைக்கப்பட்ட ஒன்றை 'அறிவியல்' என நிறுவுவதற்காக நமது ஆற்றலைச் செலவழித்துக் கொண்டிருக்க வேண்டியதில்லை. ஓமியோபதி என்பது மனித குலத்திற்கு அர்ப்பணிக்கப்பட்ட ஒரு எளிய நடைமுறை, எளியகலை. இதனால்தான் ஓமியோபதி மருத்துவர்கள் பலரும் கதைகளைச் சொல்லுகிறோம். நமது அனுபவங்களைக் கதைகளாகவே அளிக்கிறோம். ஆரய்ச்சிக் கட்டுரைகளாக அல்ல.

அறிவியல் ஏற்பு பெறுவது என்பது பெருமைக்குரிய ஒன்றாக இருந்த காலம் மலை ஏறிவிட்டதை நாம் புரிந்து கொள்வோம். அறிவியலின் வன்முறை தோலுரித்துக் காட்டப்படுகிற காலம் இது. மருத்துவ சோதனை என்கிற பெயரில் அல்லோபதி கொன்று குவித்த மனித உயிர்களின் பட்டியலை நாம் அறிவோம். சோதனையில் மட்டுமல்ல சிகிச்சை முறையிலும் அது எத்தனை வன்முறையாக உள்ளது என்பதை மீண்டும் ஒரு முறை சொல்லத் தேவையில்லை.

நாம் ஓமியோபதியர்களாகவே இருப்போம். விஞ்ஞானிகளாக வேண்டாம்.

குறிப்பு

கட்டுரையில் நிறைய ஆங்கிலச் சொற்களும் வாக்கியங்களும் அப்படியே பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளமைக்கு வருந்துகிறேன். சிக்கலான பிரச்சினை என்பதால் துல்லியம் கருதி மூல வாக்கியங்கள் அப்படியே பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளன. எனினும் ஆங்கிலம் அறியாதவர்கள் புரிந்துகொள்ளத் தடையில்லாத வகையில் எழுதப்பட்டுள்ளது. மேற்கோள்களில் அழுத்தங்கள் அனைத்தும் நம்முடையது.

மேற்கொள்கள் எடுக்கப்பட்ட நூற்கள்

1. *'Organon of Medicine' Samuel Hahneman, VI Education, Translated with Preface by William Boericke, Roy Publishing House, Calcutta, 1980.*
2. *'The Principles and Practice of Homeopathy', Richard Hughes, Jain publications New Delhi.*
3. *'Homeopathic Philosophy', James Taylor Kent, Jain Publications, New Delhi, 1994.* ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மாற்றுப் பால்நிலைகளைத் தேடி..

நிலவும் சமூக அமைப்பில் நம்பிக்கையற்றவர்களும், அதில் ஒன்றமுடியாதவர்களும் மாற்றுகளைத் தேடுவதும் முன்மொழிவதும் வழக்கம். மாற்றுக் கல்வி, மாற்று மருத்துவம், மாற்று இலக்கியம், மாற்று அரசியல் என்பன போன்ற கருத்துக்களையும் விவாதங்களையும் நாம் கேட்டிருக்கின்றோம். 'மாற்றுப் பால்நிலை' (Alternative sexualities) குறித்த விவாதங்கள் மேலைச் சமூகத்தில் நீண்ட நாட்களாகவே நடைபெற்றுக் கொண்டிருந்த போதிலும் இந்தியச் சூழலில் சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதிப் பத்தாண்டுகளில்தான் மேலுக்கு வந்தன.

பல மட்டங்களில் இந்த விவாதங்களும் நடைமுறைகளும் வெளிப்பட்டுக் கொண்டிருந்தாலும் பெரிய அளவில் அனைவரின் கவனத்தையும் ஈர்த்த ஒன்று தீபா மேத்தாவின் 'ஃபயர்' திரைப்படம் ஏற்படுத்திய சலசலப்பு, கிளர்ச்சிகள், ஆர்ப்பாட்டங்கள் முதலியன. அரசியல்வாதிகள் சிந்தனையாளர்கள், மனிதஉரிமை ஆர்வலர்கள் எனப் பலரும் இது குறித்துக் கருத்துக்களைச் சொல்ல வேண்டியவர்களாயினர். பாலியல் உறவு தொடர்பான பல கேள்விகள் அம்பலத்துக்கு வந்தன.

இரு பெண்களுக்கிடையேயான உடல் மற்றும் உணர்வு ரீதியான உறவை இப்படி வெளிப்படையாகப் பேசலாமா?

ஒரு ஆணுக்கும் பெண்ணுக்கும் இடையிலான உறவுதானே இயற்கை யானது, ஒழுங்கானது. ஒரு பால் உறவு செயற்கையானது தானே?

மனித இன மறு உற்பத்தி, அதாவது குழந்தைப் பேற்றை உருவாக்கும் தன்மையிலான உடலுறவுகள் தானே இயல்பானது. மற்ற எல்லா வகையிலான இன்ப விழைவுகளும் வக்கிரமானதுதானே?

இப்படி எல்லாம் அனுமதித்துக் கொண்டே போனால் குடும்பம் என்கிற நிறுவனம் என்னாவது?

'எய்ட்ஸ்' போன்ற பேராபத்துக்களை மனித குலம் எதிர் கொண்டுள்ள சூழலில் ஒரு பால் உறவு பற்றியெல்லாம் பேசுவது அவசியமா?

எத்தனையோ பிரச்சினைகளுக்குப் பதில் தேட வேண்டிய நிலையில் இதுதான் இன்றைய முக்கியப் பிரச்சினையா?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்தக் கேள்விகளின் நியாயங்களை ஆராயும் முன்பாக, கடந்த சில ஆண்டுகளில் மாற்றுப் பால்நிலைகள் குறித்து வெளிவந்துள்ள வேறு சில திரைப்படங்கள், நடத்தப்பட்ட கருத்தரங்குகள், உருவாகியுள்ள அமைப்புகள் பற்றிய செய்திகளை அறிந்து கொள்வது நல்லது. மாற்றுப்பால்நிலை என்பது ஓரினச் சேர்க்கையை மட்டும் குறிப்பதன்று. இரு பாலருடனும் உறவுகள் வைத்திருப்போர், அலிகள், ஒரே நேரத்தில் உடல் ரீதியாகவும் மன ரீதியாகவும் இருபால் தன்மைகளையும் கொண்டிருப்போர் ஏதேனும் ஒரு பாலினராக வளர்க்கப்பட்டு மறுபால் அடையாளங்களைத் தரித்துக் கொள்ள விரும்புவோர் எனப் பல நிலைகளையும் அது குறிக்கும் என்பதை மறந்து விடக் கூடாது.

'ஃபயர்' தவிர்த்த வேறு சில திரைப்படங்களை முதலில் காண்போம். 1997ல் வெளிவந்த மூன்று படங்கள் குறிப்பிடத்தக்கவை. அமோல் பலேல்கரின் 'தார்யா' மறுபால் அடையாளங்களைத் தரித்துக் கொள்வதற்கான நாட்டம் பற்றிய பிரச்சினையைப் பேசியது. மகேஷ்பட்டின் 'தமானா', அலிகளின் 'ஹிஜ்ரா' பண்பாட்டைப் படம் பிடித்தது. கல்பனா லஜ்மியின் 'தர்மியான்' இருபால் அடையாளங்களுடன் பிறந்த ஒரு குழந்தை வாழ்வில் எதிர்கொள்ளும் பிரச்சினைகளை எடுத்துக் கொண்டது. லட்சுமி தனது பட யூனிட்டில் ஓரினச் சேர்க்கையாளராக அறிவித்துக் கொண்ட சில ஆண்களை ('கே') இணைத்திருந்தார்.

இந்தப் படங்கள் அனைத்திலும் பல பிரச்சினைகள் இருந்த போதிலும், மாற்றுப் பால்நிலை உடையவர்களின் நியாயங்களை இவை முழுமையாக ஏற்றுக் கொண்டவை அல்ல என்ற போதிலும், மாற்றுப் பால் நிலையினரின் பிரச்சினைகளைப் பேசிய வகையில் குறிப்பிடத் தக்கவையாக உள்ளன.

மாற்றுப் பால்நிலை உடையவர்களின் பிரச்சினைகளைத் தெளிவாகப் புரிந்து கொண்டு அவர்களின் அரசியலை வெளிப்படுத்திய படமாக ரியாத் வாடியாவின் 'பாம்கே' திரைப்படத்தைச் சொல்லலாம். இது ஆறு குறும்படங்களின் தொகுப்பு. ராஜாராவ் எழுதிய ஆண் ஓரின உறவு குறித்த ஆறு கவிதைகளை, ஒவ்வொன்றும் பதினோரு நிமிடங்கள் ஓடக் கூடிய திரைப்படமாக்கியிருந்தார் வாடியா. இவை தவிர அஷிஷ்நாக்பால் தயாரித்த 'ஆதுரா', கேடன் மேத்தாவின் 'ஹோலி' ஆகியவையும் ஒரு பால் உறவு குறித்துப் பேசின.

திரைப்படங்கள் தவிர, மாற்றுப் பால்நிலை உரிமைகள் தொடர்பாகப் பல கருத்தரங்குகள் நடத்தப்பட்டன. பல அமைப்புகளும் உருவாக்கப் பட்டன. பங்களூரில் 1997ல் 'இந்தியா யுனிவர்சிட்டி தேசியச் சட்டப் பள்ளி'யின் மாணவர் அமைப்பு அந்த வளாகத்திலேயே 'கே' உரிமைகளுக்கான

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கருத்தரங்கொன்றை நடத்தியது. இதில் அசோக் ரோ கவி முதலான 'கே' உரிமைப் போராளிகள் தவிர, சேகர் சேஷாத்திரி முதலான உளவியல் நிபுணர்களும், ஆனந்த் குரோவர் போன்ற சட்ட வல்லுனர்களும் கலந்து கொண்டு ஆண்(கே) மற்றும் பெண் (லெஸ்பியன்) ஓரினப் பால்நிலை உடையோரின் நியாயங்களையும் கோரிக்கைகளையும் ஆதரித்துப் பேசினர். இது குறித்த ஒரு விரிவான செய்தித் தொகுப்பு 'இந்து' நாளிதழில் (அக் 19,1997) வெளியாகியது.

1999ல் நெருக்கடி நிலைப் பிரகடனம் செய்யப்பட்ட இருபத்தைந்தாம் ஆண்டு நினைவு நாளின் போது 'லெஸ்பியன்' உரிமைகளுக்கான பிரச்சாரக் குழு (CLR - Campaign for Lesbian Rights) அமைக்கப்பட்டது. லெஸ்பியன்கள் மீதான அறிவிக்கப்படாத நெருக்கடி நிலைப் பிரகடனத்தை இக்குழு எதிர்த்தது. நாடெங்கிலுமுள்ள பல்வேறு பல்கலைக் கழகங்களில் பயிற்சிப் பட்டறைகளை நடத்தியது. துண்டுப் பிரசுரங்களை விநியோகித்தது. இது குறித்த செய்திக் கட்டுரை 'இந்தியன் எக்ஸ்பிரஸ்' நாளிதழில் (ஆக 11,1999)வெளிவந்தது.

அசோக் கவியை ஆசிரியராகக் கொண்டு மும்பையிலிருந்து வெளிவரும் 'பாம்பே தோஸ்த்', 'கே' மற்றும் 'லெஸ்பியன்' உரிமைகளுக்கான ஒரு பத்திரிக்கை. டெல்லியிலிருந்து 'சாங்கினி', 'சகி', 'தர்ஷி' முதலான அமைப்புகளும் மும்பையிலிருந்து 'ஸ்த்ரீ சங்கம்', 'பாம்பே தோஸ்த்' முதலிய அமைப்புகளும் கல்கத்தாவிலிருந்து 'கவுன்சில் கிளப்', பங்களூரிலிருந்து 'குட் ஆஸ் யூ' ஆகிய அமைப்புகள் 'கே', மற்றும் 'லெஸ்பியன்'களுக்காக வெளிப்படையாக இயங்குகின்றன. இவற்றின் முகவரிகள், தொலைபேசி எண்கள் முதலியன 'சண்டே' இதழில் (மே 17-23, 1998) வெளிவந்துள்ளன.

இவர்கள் முன் வைக்கிற உடனடிக் கோரிக்கைகள் யாவை? இந்தியத் தண்டனைச் சட்டத்திலுள்ள 377 வது பிரிவை நீக்க வேண்டும். இச்சட்டத்தின் படி 'இயற்கை நியதிக்கு மாறாக'ப் பாலியல் உறவு கொள்ளும் யாரையும் கைது செய்யலாம். பத்தாண்டுகள் வரை சிறையிலடைக்கலாம். மாற்றுப் பால்நிலை உள்ள யாரையும் இச்சட்டத்தின் படி தண்டிக்க முடியும். அந்தரங்கங்களைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளும் (Right to Privacy) அரசியல் சட்ட உரிமைக்கு (பிரிவு 14,21) இது எதிராக உள்ளது.

உலகளவில் இத்தகைய சட்டங்கள் இப்போது எல்லா நாடுகளிலும் நீக்கப்படுகின்றன. இங்கிலாந்தில் பைபிளை மேற்கோள்காட்டி, இங்கிலாந்தில் ஓரின உறவு என்பது மரண தண்டனைக்குரிய ஒரு குற்றமாக 1553ல் பிரகடனப் படுத்தப்பட்டது.1861ல் இது மரண தண்டனையிலிருந்து

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பத்தாண்டு சிறைத் தண்டனையாகக் குறைக்கப்பட்டது. 1967ல் முற்றிலுமாக இச்சட்டம் நீக்கப்பட்டது. 1980 களில் நார்வே, ஸ்வீடன், டென்மார்க், நெதர்லாந்து, அயர்லாந்து ஆகிய நாடுகளில் ஓரினச் சேர்க்கையாளர்களை எவ்வகையிலும் சமூக ரீதியாக ஒதுக்கி வைப்பது குற்றம் எனச் சட்டம் இயற்றப்பட்டது. நார்வே,ஹங்கேரி,அயர்லாந்து முதலான பல நாடுகளிலும் ஓரினத் திருமணம் சட்ட பூர்வமாக அனுமதிக்கப்பட்டுள்ளது. இங்கிலாந்து நாட்டுச் சட்டத்தை முன் மாதிரியாகக் கொண்டு இயற்றப்பட்ட நம் நாட்டுச் சட்டத்தில் மட்டும் இது இன்றும் குற்றத்துக்குரிய தண்டனையாக உள்ளது.

நமது மரபில் ஒருபால் உறவு அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளதா இல்லையா என்கிற கேள்வி சிலருக்கு எழலாம். அய்ந்தாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஆயுர்வேத மருத்துவர் வராகமிகிரரின் 'பிருகத் ஜாதக'த்தில் கிரகநிலைகள் எப்படி அமைந்திருந்தால் ஒரு பெண் 'லெஸ்பியன்' உணர்வுடையவளாக இருப்பாள் எனக் குறிப்பு உள்ளது. வாத்ஸ்யாயனரின் 'காமசூத்திர'த்தில் 'ஆபரிஸ்தகம்' என்கிற ஒரு அத்தியாயம் முழுமையும் ஒருபால் உறவைப் பற்றியே பேசுகிறது. அந்தப்புரத்தில் அடைத்து வைக்கப் பட்டுள்ள பெண்களுக்கிடையிலான லெஸ்பியன் உறவு பற்றியும் குறிப்பு உள்ளது. இராமாயணம்,மகாபாரதம் இரண்டிலும் ஒருபால் உறவு பற்றிய குறிப்புகள் உள்ளன. இராவணனின் அந்தப் புரத்திற்குள் சீதையைத் தேடி அனுமன் அலைந்த போது அங்குள்ள பெண்கள் ஒருவரோடு ஒருவர் தத்தம் காதலரைத் தழுவிக் கொண்டிருந்ததைப் போலத் தழுவியிருந்தனர் எனப் பாடுகிறார் வால்மீகி. புகழ்பெற்ற கஜுராஹோ சிற்பங்களிலும், முகலாயர் கால ஓவியங்களிலும் ஒரு பால் உறவு சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது.

எனினும் மாற்றுப் பால்நிலைகள் இழிவானவை, தண்டிக்கப்பட வேண்டியவை என்கிற கருத்து சட்டரீதியாக மட்டுமின்றி சமூகப் பொதுக் கருத்தாகவும் இங்கே நிலவுகிறது. இதன் விளைவாக இத்தகைய பால்நிலை உடைய பலர் குற்ற உணர்ச்சி மேலிட்டு மனநோயாளியாகின்றனர்; பலர் தற்கொலை செய்து கொள்கின்றனர். 1988 பிப்ரவரியில் மத்தியப் பிரதேச சிறப்புக் காவல் படையைச் சேர்ந்த லீலா, ஊர்மிளா என்கிற இரண்டு பெண் காவலர்கள் திருமணம் செய்து கொண்டதாக அறிவித்த நிகழ்ச்சி பத்திரிக்கைகளில் பிரசுரமாயின. பொது ஊழியர்களுக்கான நன்னடத்தைக்குப் பொருத்தமற்றது எனக் குற்றம் சாட்டி அவர்கள் இருவரும் வேலையிலிருந்து நீக்கப்பட்டனர். 1989ல் முஜ்லி பாய் சாவ்தா என்பவர் குஜராத் உயர் நீதி மன்றத்தில் ஒரு வழக்கு தொடர்ந்தார். தனது மகள் லீலாவின் 'கணவன்' உண்மையில் அவளது லெஸ்பியன் காதலன்தான் என்பதாகவும், எனவே அவர் 377வது பிரிவின்படி

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தண்டிக்கப்பட வேண்டும் என்றும் தாக்கல் செய்யப்பட்ட அவரது மனு ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது. இன்னும் பல எடுத்துக்காட்டுகளைச் சொல்ல முடியும்.

மாற்றுப் பால்நிலை கொண்டிருத்தல் என்பது இயற்கையானதல்ல. அது ஒரு வக்கிர உறவு என்கிற கருத்தை உளவியலாளர்களும், பாலியல் துறை வல்லுனர்களும் மறுக்கின்றனர். உலக சுகாதார அமைப்பு (WHO) அறிவித்துள்ள உளவியல் பிறழ்வுப் பட்டியலில் ஒருபால் உறவு சேர்க்கப்படவில்லை.

மும்பையிலுள்ள கே.ஈ.எம். மருத்துவமனையின் பாலியல் மருந்துத் துறையின் தலைமை மருத்துவர் பிரகாஷ் கோத்தாரி, ஒருபால் உறவு என்பது இயற்கையிலிருந்து விலகிய ஒன்றல்ல, பொதுவாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட ஆண் - பெண் உறவிற்கு இது ஒரு மாற்று, அவ்வளவு தான் என்கிறார்.

புகழ்பெற்ற பெண்ணியச் சிந்தனையாளர் ஜெஃப்ரி வீக்ஸ் சொல்வது போல் ஆசைகளில் (desire) ஒருபால் ஆசை, மாற்றுப் பால் ஆசை என்றெல்லாம் தனித்தனியாகக் கிடையாது. மாற்று உடல் மீதான ஆசையாகத்தான் முதலில் அது உருப்பெறுகிறது. உருப்பெற்ற ஆசை ஒரு குறிப்பிட்ட தன்மையைப் பெறுவதென்பதை வாழ்கிற கலாச்சாரம்தான் தீர்மானிக்கிறது. மாற்றுப் பாலியல் ஆசைதான் இயற்கையானது என்கிற கருத்து பதியப்பட்டுள்ள நிலையில், பெரும்பாலானவர்கள் அத்தகைய நிலையை எடுக்க நேரிடுகிறது என்பதுதான் உண்மை.

பாலியல் உறவு குறித்த கின்ஸி அறிக்கை என்பது இன்று உலகளவில் அனைவராலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட ஒன்று. மனிதர்களின் பாலியல் நடத்தை குறித்த விரிவான ஆய்வுகளின் முடிவாக 1950களில் வெளியிடப் பட்டது இது. கின்ஸி அறிக்கையின் படி மொத்தச் சனத்தொகையில் பாதிப்பேர்கள், அதாவது 50 சதத்தினர்ஆண் - பெண் மாற்றுப் பாலியல்ஆசையுடையவர்களாக உள்ளனர். நான்கு சதத்தினர் முழுக்க முழுக்க ஒருபால் உறவு வைத்திருப்போர். மீதமுள்ள 46 சதத்தினர் இருபால் உறவுகள் கொண்டுள்ளனர். வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால் மனிதர்களில் பாதிப்பேர் ஏதேனும் ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் அல்லது பல சந்தர்ப்பங்களில் ஒரு பால் உறவு கொண்டவர்கள்தான். ஆம், நீங்கள் சந்திக்கும் ஒவ்வொரு அடுத்த நபரும் ஒருபால் உறவு அனுபவம் உடையவர்தான். அது உங்கள் ஆசிரியராக, நண்பராக, பக்கத்து வீட்டுக்காரராக, சகோதரனாக, ஏன் உங்கள் மகன் அல்லது மகளாகக் கூட இருக்கலாம். கின்ஸி அறிக்கை குறிப்பிடுவது போல், ‘ஒருவரை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஒருபால் உறவுடையவர், மாற்றுப்பால் உறவுடையவர் என்றெல்லாம் இறுக்கமாக வகை பிரிக்க முடியாது. வகையினங்கள் எல்லாம் மனித மனத்தின் கண்டுபிடிப்புகள்தான்'.

மொத்த இந்திய சனத்தொகையில் 12.5 மில்லியன் பேர் அதாவது ஒன்றே கால் சதத்திற்கும் மேற்பட்டோர் ஒரு பால் உறவுடையவர்களாக உள்ளனர் எனக் கணக்கிடப்பட்டுள்ளது. இது வக்கிரமான ஒன்றல்ல, குற்ற உணர்ச்சி கொள்ள வேண்டிய ஒன்றல்ல என்பது பரவலாக்கப் பட்டால் மேலும் பலர், கிட்டத்தட்ட அய்ந்து கோடிப் பேர் தங்களின் ஒரு பால் உறவு விருப்பத்தை வெளிப்படுத்துவார்கள் என்றும் கணக்கிடப்பட்டுள்ளது.

எனவே மாற்றுப் பால்நிலைகளும் இயற்கையான ஒன்றுதான் என்பதை உணர்ந்து இப்பிரச்சினை பரிவோடு அணுகப்படவேண்டியது அவசியம். பாதிக்கும் மேற்பட்டோரின் அனுபவமாக உள்ள இப்பிரச்சினை நமது எழுத்தாளர்களின் கவனத்தை ஈர்க்காதது கவனிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று. பொதுக்கருத்துக்களிலிருந்து நமது எழுத்தாளர்கள் விடுபட்டிருக்கவில்லை என்பதைத்தான் இது காட்டுகிறது. மறைந்த எழுத்தாளர் கரிச்சான் குஞ்சு அவர்கள் எழுதிய முக்கிய நாவலாகிய 'பசித்த மானுடம்' இந்தப் பிரச்சினையைப் பற்றிப் பேசுவது குறிப்பிடப்பட வேண்டிய ஒன்று. நான் படித்தவரை தனது ஒருபால் உறவு அனுபவத்தை வெளிப்படையாகச் சொன்னவர் நடிகவேள் எம். ஆர். ராதாதான். அவரும் கூட இதை ஒரு குற்ற உணர்ச்சியுடன்தான் குறிப்பிட்டுள்ளார். என்ற போதிலும் அன்றைய 'பாய்ஸ்' கம்பெனி நடிகர்கள் பலரும் இத்தகைய அனுபவங்கள் உள்ளவர்களாக இருந்தாலும், ராதா மட்டுமே இதை வெளிப்படையாகச் சொல்லும் தைரியம் பெற்றிருந்தார். அலிகளின் வாழ்க்கையைச் சமுத்திரம் (வாடாமல்லி), இரா. நடராசன் (மதி என்ற நபரின் மரணம் குறித்து) ஆகியோர் எழுதியுள்ளதும் லெஸ்பியன் உறவு குறித்து உஷா சுப்பிரமணியன் சித்தரித்துள்ளதும் குறிப்பிடப்பட வேண்டியவை.

நமது எழுத்தாளர்கள் இந்தப் பிரச்சினையில் எவ்வளவு சனாதனிகளாக உள்ளனர் என்பதற்கு ஒரு மிகச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு ஜெயகாந்தன். அவரது 'இலக்கியவாதியின் அரசியல் அனுபவம்' நூலில் வருகிற ஒரு சம்பவம் நம்மை அதிர்ச்சியடையவைக்கிறது. சின்ன வயதில் கம்யூனிஸ்ட் கட்சியில் பணிபுரிந்த போது இரவில் தன்னுடன் படுக்க நேர்ந்த கட்சித் தோழர் ஒருவர், 'விபரீத' ஆசையுடன் தன்னை அணுகியதாக ஜெயகாந்தன் குறிப்பிடுகிறார். அதனை எவ்வாறு ஜெயகாந்தன் எதிர்கொண்டார் என்கிற செய்தி கொடுமையானது. அந்த ஆசையை ஏற்றுக் கொள்வதும்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மறுப்பதும் ஜெயகாந்தனின் சுய உரிமை; அதில் நமக்கு அய்யமில்லை. மறுக்க நினைத்தால் அதைச் செய்வதற்கு கண்ணியமான வழிகள் பல உண்டு. 'மன்னிக்க வேண்டும் தோழர். எனக்கு இது பிடிக்காது' என்று சொல்லி அவர் எழுந்து சென்றிருக்கலாம். ஆனால், தான் அவரைப் பளாரென்று அறைந்ததாகப் பெருமையோடு குறிப்பிடுகிறார் ஜெயகாந்தன். அதைவிடக் கொடுமை அந்தத் தோழரின் நிலை. ஜெயகாந்தனின் காலைப்பிடித்துக் கொண்டு 'யாரிடமும் சொல்லிவிடாதீர்கள்' என மன்றாடினாராம் அவர்.

சக மாணவியிடம் தன் காதலை வெளிப்படுத்திய மாணவனை அச் சிறுமி ஆர்ப்பாட்டம் செய்து வெளிப்படுத்தியதைக் கண்டித்தவரும் ('சமூகம் என்பது நாலு பேர்') 'அந்தரங்கம் புனிதமானது' எனக் கதை எழுதியவருமான ஜெயகாந்தனின் இன்னொரு பக்கம் இது. புதுமைப்பித்தனும் ஒரு பால் உறவு குறித்து இத்தகைய காழ்ப்பைக் கொண்டிருந்தார் என்பது அவரது நூல்களில் வெளிப்படும். இன்னும் பல பிரபல எழுத்தாளர்கள் மாற்றுப் பால் நிலையினரின் இருப்பையே அங்கீகரிக்காதது என்பது அவர்கள் மீதான ஒரு வன்முறை தானே. இப்போது புலம்பெயர்ந்து வாழ்கிற ஈழத் தமிழர்கள் பலர் இப்பிரச்சினையை அனுதாபத்துடன் அலசுகின்றனர். இது குறித்து இன்னொரு சந்தர்ப்பத்தில் பார்ப்போம். ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கலாச்சாரத்தின் வன்முறையும் கலாச்சாரத்தைக் கவிழ்க்கும் ஆயுதமாக விமர்சனமும்

கட்டுரைக்கு முன்பாக

இந்தக் கருத்தரங்கின் சின்னத் தலைப்பு (‘நவீன தமிழ் எழுத்தின் தத்துவப் பார்வை’) பல செய்திகளை உள்ளடக்கியதாக உள்ளது. முதலில் ‘தமிழ் எழுத்துக்கள்’ ‘தத்துவப் பார்வைகள்’ என்றில்லாமல் ‘எழுத்து’, ‘தத்துவம்’ என்கிற ஒருமைகளின் பால் நம் கவனம் செல்வது தவிர்க்க இயலாததாகிறது. தமிழின் இன்றைய இயக்கத்தை உற்று நோக்கினால் அதில் பலவகை எழுத்துக்களின் ஊடாட்டம் விளங்கும். எதார்த்தத்தை மீறியவை, விளிம்பு நிலையினரின் எழுத்துக்கள் என ஒருவர் அதை வேறுபடுத்திக் காட்டலாம். இன்னொருவர் இதற்கு முற்றிலும் மாறாக வேறொரு வகையில் இன்றைய எழுத்துக்களை வகைப்படுத்தலாம். உயர்கலை, வெகுசனக் கலை என்பது போல. ஆக பல எழுத்துக்கள் உள்ளன என்பதே உண்மை. ஆனால் இத்தலைப்பு நவீன எழுத்தின் இந்தப் பன்மைத் தன்மையை மறுக்கிறது; அல்லது இந்த எழுத்துக்களில் ஏதோ ஒன்றை மட்டுமே ‘நவீன தமிழ் எழுத்து’ என்று அங்கீகரிக்கிறது; அல்லது நவீன எழுத்துக்கள் பலவாக இருந்தபோதிலும் அவற்றுக் கிடையே உள்ள வித்தியாசங்களைக் காட்டிலும் பொதுமைப் பண்பு முக்கியம் எனக் கருதுகிறது. அந்தப் பொதுமைப் பண்பின் தத்துவப் பார்வை பற்றிக் கரிசனம் கொள்கிறது. ஒற்றைப் பொதுமைப் பண்பு அல்லது ஒற்றைத் தமிழ் எழுத்து எனக் கொண்டால் ஒற்றைத் தத்துவப் பார்வையும் சரிதானே. சமூகத்தில் பல்வேறு தத்துவப் பார்வைகள் செயல்பட்டுக் கொண்டிருந்தாலும் அவற்றுக்கிடையேயான மோதல் களமாகச் சமூகம் விளங்கினாலும் இதில் ஏதோ ஒன்றுதான் நவீன தமிழ் எழுத்தின் தத்துவப் பார்வை என இத்தலைப்பு வாதிடுகிறது.

அடுத்து, இலக்கியம் என வந்துவிட்டால் அதற்கு ஒரு தத்துவப் பார்வை அவசியம் என இத்தலைப்பு வற்புறுத்துகிறது. தத்துவம் இல்லாமல் இலக்கியம் இருக்கமுடியாது, ஆனால் இலக்கியம் இல்லாமல் தத்துவம்

1998 ஆகஸ்ட் 15ல் ‘வெளி’ இதழும் விஜயா பதிப்பகமும் இணைந்து கோயமுத்தூரில் நடத்திய, ‘நவீன தமிழ் எழுத்தின் தத்துவப் பார்வை’ என்கிற கருத்தரங்கில் ‘விமர்சனம்’ என்கிற துணைத் தலைப்பில் வாசிக்கப்பட்டது. எக்ஸில், (மே - ஜூலை 1999) இதழில் வெளிவந்தது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இருக்கலாம். இந்த வகையில் இலக்கியத்தைக் காட்டிலும் தத்துவத்தின் முதன்மைத் தன்மையை இத்தலைப்பு சுட்டிக் காட்டிவிடுகிறது. நவீன அறிவொளி மரபில் தத்துவம், அறிவியல் ஆகியவற்றுக்கு அளிக்கப்பட்ட முதன்மையை இத்தலைப்பு அங்கீகரிக்கிறது.

'நவீன தமிழ் எழுத்தின் தத்துவப் பார்வை' என்கிறபோது எழுத்து - எழுதப்பட்டது - என்பதோடு தத்துவப் பார்வை இணைக்கப்படுவதும் கவனத்திற்குரியது. வாசிப்பிற்கு ஒரு தத்துவப் பார்வை இருக்க முடியுமா, அல்லது வாசிப்பு இல்லாமல் எழுத்து தனியாக இயங்க இயலுமா என்கிற கேள்விகளை இந்தத் தலைப்பு புறந்தள்ளுகிறது. இதன்மூலம் எழுத்துக்கும் அதனை எழுதியவருக்கும் 'ஆசிரியர்' என்கிற authority, அதிகாரத்தை இந்தத் தலைப்பு வழங்கிவிடுகிறது . இவ்வாறு தத்துவப் பார்வையைப் பிரதியோடு பிணைத்து, பிரதியை ஒரு நிகழ்வாகப் பார்க்காமல் அதனை ஒரு பொருளாகக் கட்டமைக்கிறது. இதன் மூலம் பிரதியின் வரலாற்றுச் சார்பை, உலகுசார்தன்மையை (worldliness) நொடியில் அழித்துவிடுகிறது.

தமிழ் கூறு நல்லுலகம் பரந்து விரிந்த ஒன்று. தனக்குள் பல்வேறு தமிழ்களையும், பண்பாட்டுக் கூறுகளையும், ஒன்றோடொன்று இரத்தக் கலப்பில்லாத சாதீயக் குழுமங்களையும் உள்ளடக்கிய உலகம் அது. ஈழத்தமிழர், மலேசியத் தமிழர், அய்ரோப்பியத் தமிழர், தலித்தமிழர், கொங்குத் தமிழர், தஞ்சைத் தமிழர், இசுலாமியத் தமிழர் எனப் பல்வேறு புவியியற் பிரிவுகளையும் உள்ளடக்கிய உலகம் இது. இந்தப் பல்வேறு தமிழ்களையும் ஒன்றாக்கி, ஒற்றைத் தமிழ்க் கலாச்சாரம் ஒன்றை கட்டமைத்துவிட முயலும் கலாச்சாரப் பெருங்கதையாடல் ஒன்றையும் இந்தத் தலைப்பு பிரகடனப்படுத்துகிறது. கவிதை, விமர்சனம், நாடகம், புனைகதை, என்கிற கூறுகளினூடாக (துணைத்தலைப்புகள்) இந்தப் பெருங்கதையாடல் உருவாக்கத்தில் நம்மைப் பங்கு பெற அழைக்கிறது. இதில் நாம் பங்குபெறுதல் சாத்தியமா?

1

கலாச்சாரம், தத்துவம் ஆகியவற்றின் வன்முறைகள்

> நமது மதம், அறம், தத்துவம் என்பனவெல்லாம் மனித இழிவின் வடிவங்கள் (இவற்றிற்கான) எதிர் இயக்கம் கலை. -நீட்ஷே

> வரலாறு முழுவதிலும் கலாச்சாரம் என்பது படிநிலையாக்கத்தை உள்ளடக்கியுள்ளது. வெகுமக்களிடமிருந்து மேட்டிமைச் சக்திகளையும் சாதாரணமானவற்றிலிருந்து சிறந்தவற்றையும் அது பிரித்து வைக்கிறது. - எட்வர்ட் சயீத்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஒரு காட்டுமிராண்டிச் சமூகம் கலாச்சாரத்தின் மூலம் நாகரீகமடைகிறது (civilized). அதாவது, காட்டுமிராண்டிச் சமூகத்தின் சமத்துவக் கூறுகள் ஒழிக்கப்பட்டு அதற்குள் ஓர் ஏற்றத் தாழ்வு கட்டமைக்கப்படுகிறது. நல்லது x கெட்டது, உயர்வு x தாழ்வு, உயர்ரசனை x தாழ்ரசனை, பேசக்கூடியது x பேசக்கூடாதது, தீண்டக்கூடியது x தீண்டத்தகாதது... என்கிற முரண்களினூடாக இந்த ஏற்றத்தாழ்வு கட்டமைக்கப்படுகிறது. இதன் மூலம் கலாச்சாரம் ஒரு எல்லைக் கோட்டை வரைகிறது. கலாச்சாரத்திற்கு அப்பாற்பட்டது, கலாச்சாரத்திற்கு உள்ளடங்கக் கூடியது என்கிற கருத்தாக்கங்கள் உருவாக்கப்படுகின்றன. வேறுபட்ட பல குழுக்களையும், தனிமனிதர்களையும் தனக்குள் பதித்துக் கொள்ளும் கலாச்சாரம் ஒரு சூழலாக, நடைமுறையாக, மேலாதிக்கமாக அவற்றின் மீது கவிழ்ந்து கொள்கிறது.

தான் வரித்துக் கொள்ளும் மேலாதிக்கத்தின் விளைவாக, கலாச்சாரம் சிலவற்றை அங்கீகரிக்கக் கூடியதாக, சிலவற்றுக்கு அதிகாரம் வழங்கக் கூடியதாக, சிலவற்றை நியாயப்படுத்தக்கூடியதாக, வேறுசிலவற்றைக் கண்டிப்பதாக, ஒதுக்குவதாக, தவறு எனத் தண்டிப்பதாகவும் விளங்குகிறது. ஆக, தனது எல்லைக்குள்ளும் சில வேளைகளில் அதனைத் தாண்டியும் பல்வேறு வித்தியாசங்களை, வேறுபடுத்தல்களை உருவாக்கும் ஆற்றல் மிகு கருவியாகச் செயல்படுகிறது. கலாச்சாரத்தின் ஆளுகைக்குள் அடங்குகிற பல்வேறு மக்கட் தொகுதிகளில் ஒருசில வற்றுக்கு அது கையகப்படாமல் விலகி நின்றும் கொள்கிறது.

புனித இலக்கியத் தொகுதிகள், இலக்கியச் சொல்லாடல்கள், கல்வி நிறுவனங்கள், பரிசளிக்கும் அமைப்புகள் ஆகியவற்றின் மூலமாக இலக்கியச் செயல்பாடுகளையும், எழுத்து முறைகளையும், வாசிப்புகளையும் அது கட்டுப்படுத்துகிறது.

'கலாச்சாரமும் ஒழுங்கவிழ்ப்பும் (அராஜகமும்)' என்கிற தனது புகழ் பெற்ற நூலில் மாத்தியூ ஆர்னால்டு, வெற்றி கொண்டு மேலாதிக்கம் (hegemony) செய்கிற கலாச்சாரத்தை அரசுடன் அடையாளம் காண்பது இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது. அதாவது, கலாச்சாரம் என்பது மனித மேன்மையின் வெளிப்பாடு, அதன் பொருளிய எதார்த்த வெளிப்பாடு அரசு என்பது ஆர்னால்டின் கருத்து. அதாவது கலாச்சாரத்தின் அதிகாரம் என்பது அரசின் அதிகாரத்திற்கு எள்ளளவும் குறைந்ததல்ல.

> நமது பார்வையில் அரசின் சட்டகமும், புற ஒழுங்கும் - யார் ஆண்ட போதிலும் - புனிதமானவை. கலாச்சாரம்தான் அராஜகத்தின் ஆக வலிமையான எதிரி. ஏனெனில் கலாச்சாரம்தான் அரசின் மகத்தான நம்பிக்கைகளையும், வடிவங்களையும், போற்றிப் பாதுகாக்குமாறு நமக்குக் கற்பிக்கிறது. - மாத்தியூ ஆர்னால்டு.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எனவே, கலாச்சாரத்திற்கு உரியவராகப் பெருமிதம் கொள்வதென்பதும் அந்தக் கலாச்சாரத்தின் பொருளிய வெளிப்பாடாகிய அரசிற்கு விசுவாசமாக இருப்பதும் ஒன்றுதான்.

இறுதியாக : கலாச்சாரம் என்பது தனது அரசியல் செயல்பாடுகளின் மூலமாக அராஜகம், ஒழுங்கின்மை, பகுத்தறிவுக்குப் பொருந்தாமை, இழிவானவை, பாவம் செய்தவை, நல்ல ரசனையற்றவை என்றெல்லாம் அடையாளப்படுத்தி விலக்கி ஒதுக்கும் அதிகாரம் கொண்டதாக உள்ளது என்றோம். அரசு மற்றும் நிறுவன அதிகாரங்கள் மூலமாக இவை அங்கேயே நிறுத்தி வைக்கப்படுகின்றன. மனநோய் விடுதி, சிறைக் கொட்டடி, பாலியல் சொல்லாடல் முதலான சில நவீனத்துவ நிறுவனங்கள் மூலமாக இத்தகைய மற்றமைகள் (alterities) விலக்கப் படுவதை ஃபூக்கோ முதலானோர் நிறுவியுள்ளது நாம் அறியாததல்ல. இவ்வாறு மற்றமைகளைக் கட்டமைப்பதன் மூலம் தனது அடை யாளத்தைக் கலாச்சாரம் உறுதிசெய்து கொள்கிறது.

தத்துவம், பகுத்தறிவு ஆகியவற்றின் வன்முறை பற்றி நாம் ஏற்கனவே நிறையப் பேசிவிட்டோம். அறியும் தன்நிலை x அறிவுக்குரிய பொருள் என்கிற இருமையைக் கட்டமைப்பதன் மூலம் தன்னைத் தனித்து விலக்கி நிறுத்திக் கொள்ளும் தன்னிலை என்பது தனது ஆய்வுப் பொருள்மீது அதிகாரத்தைச் செயற்படுத்துகிறது. இயற்கை மற்றும் சகமனிதர்கள் மீதான வன்முறைக்கு வழிவகுக்கிறது. எல்லாப் பிரச்சினைகளையும் எல்லாக் காலங்களிலும், எல்லா இடங்களிலும் ஆராயத் தக்க அடித்தளமாக ஒரு தத்துவம் அறிவிக்கப்படும் போது அதன்மீது ஒரு மொத்தத்துவப் பண்பு ஏற்றப்படுகிறது. இத்தகைய மொத்தத்துவப் பண்புடன் காலவரம்புகளைத் தாண்டிய என்றென்றைக்கு மான உண்மை என்கிற உரிமை நிலைநாட்டப்படும்போது அதுவொரு பெருங்கதையாடலாக வடிவெடுக்கிறது. இத்தகைய பெருங்கதையாடலின் விளிம்பிற்குள் வசப்படுவோர்கள் ஒற்றை அடையாளம் உள்ள அரசியல் சமூகமாகக் கட்டமைப்படுகின்றனர். இந்த அடையாளம் சாராம்சமானது, இயற்கையானது என்றெல்லாம் வலியுறுத்தப் படுகின்றது. இது இந்த அடையாளங்களில் இருந்து விலக்கப்பட்ட மற்றமைகளின் மீதான வன்முறைக்கு ஆதாரமாகின்றது.

இன்றுஇலக்கியத்தின் தத்துவப் பார்வையைத் தேடுகிற நாம் ஒன்றை மறந்து விடலாகாது. தத்துவம் அது தோன்றிய காலத்தில் இருந்தே இலக்கியத்தைத் தனக்கு எதிராகவே கருதி வந்துள்ளது. தனது லட்சியக் குடியரசில் இருந்து கவிஞர்களை நாடு கடத்த வேண்டுமென பிளாட்டோ வலியுறுத்தியது, நமது நினைவிற்குரியது. இலக்கியப் பிரதிகளின் மீதான தத்துவத்தின் வெறுப்பும் மறுப்பும் இரு அடிப் படைகளில் உருவாகிறது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

முதலாவது, மறுப்பு அறிவுத்தோற்ற அடிப்படையிலானது. இலக்கிய ஆக்கங்கள் என்பன ஒருவகையில் பொய்யானவை; கற்பனை சார்ந்தவை; புனைவுகளாக உருவாக்கப்படுபவை; எனவே எதார்த்த உலகத்தைப் புரிந்து கொள்வதில் அவை எந்த வெளிச்சத்தையும் பாய்ச்சிவிட முடியாது. இரண்டாவது மறுப்பு அறிவியல் நோக்கில் உருவாகிறது. தத்துவார்த்த அறிவுக்கூர்மையால் கட்டுப்படுத்தாவிட்டால் கற்பித இலக்கியம் தீங்களிக்கக் கூடியதாகவும் அறிவியல் குழப்பங்களை உருவாக்கக்கூடியதாகவும் அமையும். எனினும் இன்று இலக்கியத்துக்குள் தத்துவப் பார்வையைத் தேடுவதென்பது அறிவொளி மரபின் தத்துவ மேலாதிக்கத்தை ஏற்றுக் கொண்டதன் விளைவன்றி வேறென்ன?

ஏதேனும் ஒரு தத்துவப் பார்வை என்பதை ஒரு எழுத்தின் மீது சுமத்துவதன் மூலமாக அந்த எழுத்தை, அந்தத் தத்துவப் பார்வைக்கு உரியவர்கள் வசப்படுத்த முடிகிறது; அதாவது, அது புரிந்து கொள்ளப் படுகிறது. புரிந்து கொள்ளுதல் என்பது அறிவுச் செயற்பாட்டின் மூலமாக உள்வாங்குதல் அல்லது செரித்துக் கொள்ளுதல்; அதாவது, எதிர் கொள்ளும் மற்றமையை அதற்குரிய சட்டகங்களில் இருந்து விலக்கி உனக்குத் தெரிந்த ஒன்றாக அது மாற்றிவிடுகிறது. எனவே மற்றமை என்பது (உனது) அடையாளத்திற்குள் ஒடுக்கிக் கொள்ளப்படுகிறது. நீ மற்றதைப் புரிந்து கொள்ளும்போது (recognise) எதையும் புதிதாய்த் தெரிந்து (cognise) கொள்வதில்லை. இதைத்தான் புரிதலின் ஏகாதிபத்தியம் என்பார் தாமஸ் டோசெர்டி. இத்தகைய தெளிவான, வரையறுக்கப்பட்ட முன் முடிவுகளுடனான அணுகல் முறையை (determining, analytic, apriori judgement) முன் தீர்மான அணுகல் முறை அல்லது முன்முடிவுத் தீர்ப்பு என்பார் கான்ட். இவ்வாறு மற்றமையின் அடையாளத்தை அழித்து, அதனை அறிந்து கொள்வது என்கிற பெயரில் தன்னைத்தானே உறுதி செய்து கொண்டு (know thyself) நிற்பதே தத்துவப் பெருங்கதையாடலின் செயல்பாடாக உள்ளது. இந்த வகையில் மற்றமை மீதான வன்முறையாகத் தத்துவப் பெருங்கதையாடல்களின் அடிப்படையிலான அணுகல் முறைகள் அமைகின்றன.

2

கலாச்சாரத்தைக் கவிழ்க்கிற நடைமுறையாக விமர்சனம்

கலாச்சாரம் என்பது இவ்வாறு மேலிருந்து கீழான ஒரு அழுத்தத்தைச் செலுத்தும் போது அதன் ஆளுகைக்குட்பட்ட எல்லா மக்களிடமும் அந்தக் கலாச்சாரத்துக்குரியவர்கள் என்கிற உணர்வு தோன்றுவதில்லை. இந்த அழுத்தத்தினூடாக, இந்த அழுத்தத்திற்கெதிரான எதிர்ப்பும் கூடவே இருந்து வந்துள்ளது. மதம், அரசியல், இனம், மொழி...

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

போன்று ஏதோவொரு காரணத்தின் வடிவில் அது வெளிப்படுகிறது. கலாச்சாரத்தினால் 'வெளியே' உள்ளவர்கள் என விலக்கிவைக்கப் பட்டவர்களிடமிருந்தோ, தனிநபர்களிடமிருந்தோ அந்த எதிர்ப்பு வெளிப்படுகிறது. கலாச்சாரத்தின் மேலாதிக்கச் செயற்பாட்டை விதந்து போற்றும் மாத்யூ ஆர்னால்டு கூட இத்தகைய 'கலாச்சார அந்நியர்'களைப் (aliens) பற்றிச் சொல்கிறார். அரசுடன் அவரால் இனம் காணப்படும் கலாச்சார சக்திகள் தவிர, பொதுவான மனிதாய உணர்வின் பாற்பட்ட கலாச்சார சக்திகள் பற்றி அவர் குறிப்பிடுவது கலாச்சார மேலாதிக்கத்தை ஏற்றுக் கொள்ளாத இத்தகைய எதிர்க்குரல்களைத்தான். எதிர்ப்பு நிலையை வெளிப்படுத்தக்கூடிய இத்தகைய தனிநபர் அறிவு ஜீவிகளைத்தான் கிராம்சி கூட 'உயிர்ப்பு மிகு அறிவு ஜீவிகள்' (organic intellectuals) என்பார். அந்த இடத்திலிருந்து ஒலிக்கிற ஆனால், அந்த இடத்திற்குப் பொருந்தாத ஒரு குரலை அவர்கள் ஒலிப்பார்கள். பொதுவான மனிதாய மதிப்பீடுகளின் அடிப்படையில் ஒலிக்கும் அக்குரல் குறிப்பான அக்கலாச்சாரத்தின் மேலாதிக்கத்தை மறுக்கும். மற்றதாக இருக்கும் தனது உரிமையை அது உணரும். கலாச்சாரத்தால் திணிக்கப்படும் எந்தவிதமான ஒழுங்கிலிருந்தும் (norm) விலகி நிற்கக்கூடிய அடிப்படையான மானிட உரிமையை அது வலியுறுத்தும். பெருங்கதையாடலின் அழுத்தத்தில் தனக்குரிய கதையாடல் மறுக்கப் படுவதை அது வலியோடு உணரும். கலாச்சாரத்தால் தன் மூச்சு நெரிபடுவதை அது வேதனையோடு வெளிப்படுத்தும். தன் மீது திணிக்கப்படும் கலாச்சாரத்தின் வன்முறைக் கூறுகள் இயற்கையானதல்ல, கட்டமைக்கப்பட்டதுதான் என்பதைச் சுட்டிக் காட்டும் வகையில் அந்தக் குரல் தன்னைக் கலாச்சாரத்திலிருந்து தூரப்படுத்தி நிறுத்திக் கொள்ளும் தனக்கு மறுக்கப்பட்ட மற்றமையை, தனித்துவத்தை, தன்மீது வன்முறையாகக் கவிக்கப்பட்ட பொதுமைக்கு எதிராக அடையாளம் காட்டும். இவ்வாறு உறுதி செய்தல், ஏற்றுக் கொள்ளுதல், உரிமையாக உணருதல் என்கிற நிலையிலிருந்து விலகி நிற்கும், தூரப்படுத்திக்கொள்ளும் நிகழ்வை நாம் விமர்சனம் என்கிறோம் இந்தக் கணத்திற்குரிய பிரக்ஞையை 'விமர்சன உணர்வு' (critical conciousness) என்கிறோம். கான்ட், மார்க்ஸ் முதலானோர் critique என்கிற சொல்லை இந்த நோக்கிலிருந்துதான் கையாளுகின்றனர்.

கலாச்சாரம் பிரதிவடிவில் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்ளும்போது, பிரதியின் அதிகாரத்தை விமர்சனப் பிரக்ஞை மறுக்கும். இலக்கியப்பிரதி என்பது ஒரு மொழி ரூபமான செயற்பாடு; மொழியென்பது ஒரு சமூக வெளிப்பாடு; சமூகத்தில் மேலாதிக்கம் புரியும் கலாச்சாரத்தின் பதிவுகள் மொழியில் படிந்து கிடப்பது தவிர்க்க இயலாதது. குறிப்பாகத் தரப்படுத்தப்பட்ட மொழியில் இது கூடுதலாகவே வெளிப்படும்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஆனாலும் மொழியென்பது பேச்சாக வெளிப்படும் போது தவிர்க்க இயலாமல் அது ஒருதிசைக் கூற்றாக (monologic) இல்லாமல் இரு திசைப்பண்புடையதாக, உரையாடற்கூறுகள் மிக்கதாக (dialogic) விளங்கும். தவிரவும் மொழி ஒரு குறியியற் செயற்பாடு என்பதால் அதனிடத்தில் இயல்பாய் அமைந்துள்ள இடுகுறித் தன்மையும், மொழிக்கூற்றுக்களில் வெளிப்படும் உருவகத்தன்மையும் (figurative), அடையாளப்படுத்தும் முறையும் (symbolization) கலாச்சாரத்தின் அதிகாரச் செயற்பாட்டிலிருந்து பிரதியை ஓரளவு சுயேச்சையாய் நிறுத்த முயலும். எனினும் மேலாதிக்கம் செய்யும் கலாச்சாரமும் அது சார்ந்த நிறுவனங்களும் பிரதியை அதிகாரத்தின் களனாக, கலாச்சாரத்தின் வெளிப்பாடாக வாசகர் முன் நிறுத்த முயலும். கலாச்சாரம் இதனைப் பல்வேறு செயற்பாடுகளின் மூலமாக முயற்சிக்கிறது. அவற்றில் சில:

ஒரு ஆள் பெயரைப் பிரதியின் மீது சுமத்துவதன் மூலம் அதனை எழுதுகிற கருவியாக இருந்தவர் அந்தப் பிரதி மீதான முழு அதிகாரத்திற்குரியவராக ஆக்கப்படுகிறார். வெறும் எழுத்தாளர் என்கிற நிலையிலிருந்து 'படைப்பாளி' என்கிற நிலைக்கு உயர்த்தப்படுகிறார். இதன்மூலம் பிரதியின் உரையாடும் இருதிசைப் பண்பு தீய்க்கப்பட்டு 'படைப்பாளி'யின் விருப்பை (intention) ஒலிக்கும் ஒரு திசைப்பண்பு ஏற்றப்படுகிறது. ஆனால் பிரதி வடிவிலான எந்தவிதமான அதிகாரமும் (authority) இரு திசைப்பண்புடையதாகவே உள்ளது. அதிகாரத்திற்கு கட்டுப்படுகிறவர்கள் இல்லாமல் அதிகாரத்தைச் செலுத்துபவர்கள் இருக்க முடியாது. எனவே அதிகாரத்தைப் பிரயோகிக்க முயலும் பிரதியியற் செயற்பாட்டிற்கும் இந்த அதிகாரத்தை எதிர் கொள்ளும் வாசக முயற்சிக்குமிடையேயான உரையாடலாகவே பிரதியின் இருப்பு அமைகிறது. இந்த எதிர் கொள்ளலை வாசிப்பு என்கிறோம். வாசிப்பு இல்லாமல் பிரதி இல்லை. இந்த வகையில் பிரதி என்பது ஒரு 'நிகழ்வு' (event); 'பொருள்' (object) அல்ல. எனவே வரலாற்றிலிருந்தும் உலகியல் கூறுகளிலிருந்தும் பிரதியைப் பிரித்து நிறுத்தி விட முடியாது. பிரதியென்பது உலகு சார்ந்தது (worldly); குறிப்பான சூழலில் பதிக்கப்பட்டது (situated). இந்த வரலாற்றுக்கூறைத் தீய்த்துப் பொசுக்கும் முதல் முயற்சியாகப் 'படைப்பாளி' யின் பெயர் அதன் மீது சுமத்தப்படுதலை நாம் எடுத்துக் கொள்ளலாம். இதன் மூலம் பிரதி மீது ஒரு இறுதியான அர்த்தம் ஏற்றப்படுகிறது. அது படைப்பாளியின் விருப்பு, நோக்கம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையிலானது.

இந்த இடத்தில் பிரதியின் உருவாக்கம் குறித்து ஒரு சொல். ஒரு சமூகக் குழுவில் 'எழுத்தாளர்' எப்படி அடையாளம் பெறுகிறார் என்பது பற்றி. ஒரு கலாச்சாரம் 'படைப்பு'க்குள்ள சில விதிகளை உருவாக்குகிறது. இலக்கியத்திற்கான தரப்படுத்தப்பட்ட மொழி, வடிவம், இலக்கிய வகை,

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கதைசொல்லும் முறை... பற்றிய சில ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட நடைமுறைகள் என்கிற வடிவங்களில் இவ்விதிகள் முன் வைக்கப் படுகின்றன. புதிய 'படைப்பு' என்பது இந்த விதிகளை ஏதோ ஒரு வகையில் மீறுவதன், கடப்பதன் (transgress) மூலம் உருப்பெறுகிறது. இல்லாவிட்டால் அது புதிய 'படைப்பாக' முடியாது. கலாச்சாரத்தின் ஒழுங்குகளை மீறுதல் என்பதை நாம் விமர்சனப் பிரக்ஞையின் வெளிப்பாடு என்கிறோம். எனவே எல்லாப் 'படைப்பு' களையுமே விமர்சனச் செயற்பாடு என்று சொல்லி விட முடியுமா?

இந்த இடத்தில் நாம் மீறல் என்கிற செயற்பாட்டை, நிகழ்வைச் சற்று நெருங்கி உற்றுக் கவனிக்க வேண்டும். மீறுதல் இரண்டு வகைகளில் நிகழ முடியும். கலாச்சாரத்தை முற்றாக மறுக்கிற மீறல்களும் உண்டு; கலாச்சாரத்தின் ஒரு சில கூறுகளை மட்டும் மீறி, மொத்தத்தில் கலாச்சாரத்தின் அடிப்படைகளைக் காக்கும் 'மீறல்' களும் உண்டு. இத்தகைய வேளைகளில் மீறுதல் மூலமாகவே விதிகள் உறுதி செய்யப்படுகின்றன. "விதி விலக்குகள் என்பன விதி இருப்பதற்கான நிரூபணங்கள்தான்" என்கிற ஆங்கிலப் பழமொழியை நாம் அறிவோம். விதியிலிருந்து விலகுவதன் மூலமாகவே கலாச்சாரத்தை உறுதி செய்கிற நடை முறையாக இது அமையும். பிரதியின் இதர செயற்பாடுகள், கதையாடல் ஒழுங்கு, கதை சொல்லி (narrator) யார், சொல்லப்படுபவர் (narrattee) யார், கதையாடல் எத்தகைய சாய்வுடன் ஒழுங்கமைக்கப் படுகிறது, வெளிப்படையான உள்ளடக்கக் கூறுகள் (referential aspects) என்கிற பல்வேறு கூறுகளையும் நுண்மையாகப் பகுப்பாய்வு செய்யும் போது இந்த மீறுதலின் 'இலட்சணம்' வெட்ட வெளிச்சமாகிவிடும். எனவே இந்த மீறுதலைக் கலாச்சாரமும் அங்கீகரித்து ஏற்றுக் கொள்ளும்; பரிசளித்து மகிழும்; பீடத்தில் ஏற்றிப் பெருமைப்படுத்தும்; கடையில் வைத்து விற்பனை செய்யும். எனவே ஏதோ ஒரு வகையில் கலாச்சாரத்தை மீறுவதாலேயே (எ.டு: எதார்த்த வாதத்தை மீறுதல் அல்லது non-linear ஆக எழுதுதல்) ஒரு எழுத்தைக் கலாச்சாரத்தின் மீதான விமர்சனச் செயற்பாடு எனக் கொள்ள முடியாது.

இன்னொரு வகையான மீறல் எல்லா விதமான இலக்கியப்புனித உருவாக்கங்களையும் போட்டுடைக்கும். எந்தவகையிலும் அது கலாச்சாரத்தை உறுதி செய்யாது. இத்தகைய மீறலையே நாம் விமர்சனமீறல் என்கிறோம். இத்தகைய எழுத்தைக் கலாச்சாரம் ஒரு 'படைப்பாக' எள்ளளவும் ஏற்றுக் கொள்ளாது; அல்லது கண்டு கொள்ளாமல் புறக்கணிக்கும். சில சந்தர்ப்பங்களில் கலாச்சாரத்தின் ஒரு சில் விதிகளை ஏற்றுக் கொண்ட எழுத்துக்களும்கூட ஒட்டு மொத்தத்தில் கலாச்சாரத்தை மறுக்கக்கூடிய பிரதியாக அமையலாம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

(எ.டு: எதார்த்தவாதத்தில் எழுதப்பட்ட ஒரு எழுத்து இன்னொரு வகையில் கலாச்சாரத்தை மறுக்கலாம்). எனவே எந்த அம்சம் தூக்குத்லாய், முனைப்பாய் வெளிப்படுகிறது என்பதன் அடிப்படையில் கலாச்சாரம் அந்தப் பிரதியை ஏற்கிறது அல்லது விலக்குகிறது. இன்னும் சில சந்தர்ப்பங்களில் இவ்வாறு விலக்கப்படுகிற ஒரு பிரதியே தன்னைக் கலாச்சாரத்திற்குள் இணைத்துக் கொள்ள அதனுடைய அங்கீகாரத்தைப் பெறவும் முயற்சிக்கலாம். கலாச்சாரமும் அதனை இணைத்துக் கொண்டு (co-opt) தனக்குள் உள்ளடக்க முனையலாம். முழுக்க முழுக்க கலாச்சாரத்தை மறுப்பதாக உள்ள பிரதிகள் தனது இருப்பிற்கு இதர கலாச்சார எதிர்ப்புக் குரல்களையும் குழுமங்களையுமே நம்பி இருக்கும்.

இறுதியாக: பிரதியைக் கலாச்சாரத்தின் வெளிப்பாடாக, அதிகாரத்தின் நடைமுறையாக வாசகர் முன் நிறுத்துகிற செயற்பாடுகள் பற்றிச் சொல்ல வந்து, பிரதியின் மீது படைப்பாளியின் அதிகாரத்தைச் சுமத்தி அதை வரலாற்று நீக்கம் செய்து ஒரு பொருளாக உறைய வைப்பது பற்றியே சொல்லிக் கொண்டிருக்கிறோம். பிரதியுடன் கையளிக்கப்படக் கூடிய சக பிரதிகள் (co-texts) (முன்னுரை, பாராட்டுரை, பரிசுரை, விளக்கவுரை முதலானவை), வாசிக்கப்படும் சூழலை நிறுவனங்கள் மூலமாகக் கட்டுப்படுத்துதல் இவற்றின் மூலம் வாசகரது சுய அடையாளம் ஒடுக்கப்பட்டு அவரைப் பிரதிக்கு முன் நிறுத்துதல் முதலியவற்றை இதர பிரதிக்குரியக் கலாச்சாரத் தன்னிலையாக்கச் செயல்பாடுகளாகச் சொல்லலாம்.

3

பிரதியின் மீதான விமர்சனக் குறுக்கீடு

> இந்த (எதிர்க்) கோட்பாட்டாளர்கள், மாற்றுப் பாரம்பரியங்களை அலட்சியம் செய்து புறந்தள்ளிய, விலக்கிய ஒரு இலக்கியப் பாரம்பரியத்தின் ·மீதான வெறுப்பின் மூலம் ஆற்றல் பெற்றவர்கள். இத்தகைய குழுமங்களிலிருந்து வரக்கூடிய அல்லது இத்தகைய குழுமங்களை ஆதரிக்கக் கூடிய கோட்பாட்டாளர்கள் (கலாச்சார) நிறுவனங்களுக்குள் (academy) நுழைந்து கோட்பாட்டுருவாக்கம் செய்யும் (வாய்ப்புக் 'கிடைக்கும்) போது நிறுவப்பட்ட கோட்பாடுகளுக்கும், புறந்தள்ளும் நடைமுறைகளுக்கும் எதிராக எழுதுகின்றனர்...
>
> எவ்வாறு வாசகர்கள் சிந்திக்கிறார்கள், வாசிக்கிறார்கள், எழுதுகிறார்கள் என்பதை மாற்றுகிற குறிக்கோள் (உடையவர்கள்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இவர்கள்). தனிநபர்களை மாற்றியமைக்கிற விஷயமல்ல இது. மாறாக அவர்கள் எந்தக் குழுவுக்குரியவர்களாக இருக்கிறார்களோ அது குறித்த பிரக்ஞையை அவர்களிடம் உருவாக்குவது, விலக்குகிற ஒரு சமூகத்தின் நடைமுறைகளை ஆதரிக்கும் பிரதிகளை எதிர்நிலைகளில் நின்று வாசிப்பது எப்படி எனச் சொல்லித் தருவது என்பதே இவர்களின் குறிக்கோள். (அடைப்புக்குறிக்குள் உள்ள சொற்கள் சேர்க்கப்பட்டவை) - ரால்ஃப்கோஹென்

நமது சொந்தக் கருப்புக் கலாச்சாரத்திற்குள் நின்று கொண்டு 'கோட்பாடு' என்பதை மறுவரையறை செய்யவேண்டியவர்களாக இருக்கிறோம். இதன் மூலம் 'கோட்பாடு' என்பது வெள்ளையர்கள் செய்யக்கூடிய ஒரு வேலை என்கிற இனவாதச் சட்டகத்தை ஏற்றுக் கொள்ள மறுக்கிறோம். அப்படி ஏற்றுக்கொண்டோமானால் நமது சக வெள்ளைக் கோட்பாட்டாளர்களை 'காப்பி' அடிக்க வேண்டியவர்களாக நாம் மாறுவோம்.

....இன்றைய நமது பணியென்பது நமக்குரிய விமர்சன அனுமானங்களைக் கற்பிதம் செய்வது, நமக்குரிய விமர்சனக் கோட்ப்ாட்டைக் கண்டு பிடித்துச் செயற்படுத்துவது.... ஆப்பிரிக்க, அமெரிக்க முழுமையின் (அதாவது கருப்பின) சமூக, கலாச்சாரக் கூறுகளின் அரசியலுக்குரியவர்களாக கலாச்சார நிறுவனங்களுக்குள் நம்மை உணர்வது... என்பனவே. - ஹென்றி லூயிஸ் கேட்ஸ்

எனவே, கலாச்சாரத்தின் அழுத்தங்களையும், நம் மீது திணிக்கப்படும் ஒழுங்குகளையும், ஏற்றத்தாழ்வான படிநிலை ஆக்கங்களையும் அத்துக்களையும் எதிர்நிலையில் நின்று அணுகுவதே விமர்சன அணுகல் முறை என்றாகிறது. அதே சமயத்தில் எனது விமர்சன முறை என்பதற்கு ஒரு தத்துவப் பார்வையை நான் வரித்துக் கொண்டேனானால் என்னை அறியாமல் நான் ஒரு பெருங்கதையாடலுக்குள் என்னைப் பிணைத்துக் கொள்கிறேன். எனவே மீண்டும் நான் சில முன் தீர்மானங்களுடனேயே பிரதியை அணுகுகிறேன். எனவே எனது அணுகல் முறை மீண்டும் முன்தீர்மான அணுகல் முறையாகவே இருக்கிறது. விமர்சனத்தை அல்லது பிரதியின் மீதான தீர்ப்பை வழங்கும் தன்னிலை என்பது விமர்சன நடைமுறையில் அல்லது தீர்ப்பு வழங்குகிற இயக்கத்தில் தன்னைப் பிணைத்துக்கொள்வதில்லை. அணுகல் முறையும் சட்டகமுமே விமர்சனம் என்ன என்பதைத் தீர்மானித்து விடுகின்றன.

தனது தீர்ப்பு பற்றிய விமர்சனத்தில் (critique of judgement) கான்ட் இன்னொரு வகையான அணுகல் முறையை முன்வைக்கிறார்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

'எதிரொளித் தீர்ப்பு' (reflecting judgement) என அவர் அதை அறிவித்தார். முன் தீர்ப்புடன் எதார்த்தத்தை அணுகிப் பகுத்து தன்னுடன் பொருந் தாததை ஒதுக்கித்தள்ளும் பகுப்பாய்வாக இல்லாமல் 'எந்த அளவு கோலுமில்லாமல்' எதார்த்தத்தை வெறும் கையுடன் எதிர்கொண்டு, அதனைச் சிதைத்து ஒதுக்காமல் முழுமையாக ஏற்று இணைத்து அணுகும் இணைப்பாய்வு (synthetic apriori) முறை அது. அறிதல் முறையின் மூலம் தன்னையே மறு உறுதி செய்து கொள்ளும் அடையாளத் தத்துவத்தை (Philosophy of identity - 'உன்னையே அறிந்து கொள்') மாற்றீடு செய்து அதனிடத்தில் மற்றமையின் தத்துவத்தை (Philosophy of alterity- 'மற்றமையை அறிய இயலாமையை ஏற்றுக் கொள்') அவர் முன்வைத்தார். இதனையே லியோதார்த் :

> "ஒரு பின் நவீனத்துவக் கலைஞன் அல்லது எழுத்தாளன் ஒரு தத்துவ வாதியின் நிலையில் உள்ளான். அவன் எழுதும் பிரதி, அவன் உருவாக்கும் கலைவடிவம் என்பன தமது அடிப்படையாக முன்தீர்மானமான விதிகள் எதையும் கொண்டிருப்பதில்லை. முன் தீர்மானத்தீர்ப்பு ஒன்றின் மூலம் அவற்றை மதிப்பிட முடியாது. பரிச்சயமான அளவுகோல்களின் மூலம் அவற்றை அணுக இயலாது. அந்த விதிகளையும் அளவுகோல்களையும்தான் அந்தக் கலையாக்கம் தேடிக் கொண்டிருக்கிறது. கலைஞன் அல்லது எழுத்தாளன் விதிகள் எதுவுமின்றிப் பணியைத் தொடங்குகிறான். என்ன நடந்திருக்க முடியும் என்பதற்கான விதிகளை உருவாக்குவதே அவன் நோக்கம். எனவே கலையாக்கம் அல்லது பிரதி என்பது ஒரு நிகழ்வின் (event) பண்பைக் கொண்டுள்ளது" என்பார்.

பின் நவீனத்துவப் பிரதிகள் பற்றி லியோத்தார்த் சொன்னவை விமர்சனத்திற்கும் பொருந்தும். எனவே நமது விமர்சனங்கள் திசையற்றதாக, திட்டமில்லாததாக, எந்தவிதமான அடையாளம் சுட்டக்கூடிய அதிகாரத்தன்மையும் இல்லாததாகப் பிரதியை அணுகும். ஏற்கனவே வரலாறு நீக்கப்பட்டு, பொருளுருவாக்கம் செய்யப்பட்ட (refined object) பிரதிக்குள் வரலாற்றைத் திணிக்கும்; மீண்டும் பிரதி ஒரு நிகழ்வாக்கப்படும். அறியும் தன்னிலை, அறியப்படும் பொருளில் தன்னை அடையாளம் காண்பது தடுக்கப்படும். இரண்டிற்கும் இடையே இடப்பெயர்ச்சி ஒன்றைச் செய்ய வேண்டியிருக்கிறது. இந்த இடப்பெயர்ச்சியையே நாம் விமர்சனச் செயற்பாடு என்கிறோம். பிரதி, வாசகர், எழுத்தாளர் எல்லோரும் இங்கே இடப்பெயர்ச்சி செய்யப்படுகின்றனர். குறிப்பான பெயருள்ள படைப்பாளி என்பதிலிருந்து சமூக அரசியல் உருவாக்கம், வரலாற்று நிகழ்வு என்கிற நிலைக்கு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்த இடப்பெயர்ச்சி முதலில் ஏற்படுகிறது. அடுத்த நிலையில் குறிப்பான அந்தப் பிரதி, குறிப்பான சூழலில் நிறுத்தி வாசிக்கப்படுகிறது. ஆசிரியரின் முதன்மையான இடம் இடப்பெயர்ச்சி செய்யப்பட்டு, வாசகருக்கும் வாசிப்பிற்கும் சம இடம் அளிக்கப்படுகிறது. வாசிப்பின் மீது ஆளுமை கொள்ளும் காரணிகள் மீது கவனம் ஈர்க்கப்படுகிறது. பிரதி என்பதும் வாசிப்பு என்பதும் உலகியலானது, சூழலோடு இணைந்தது என்கிற நோக்குடன் விமர்சனம் அதனைச் சூழலில் வைத்துப் பார்க்கிறது. தனது இன்மைகளையும், தோல்விகளையும், சாத்தியமின்மைகளையும் ஏற்றுக்கொண்டே அது களத்தில் இறங்குகிறது. அதே சமயத்தில் அது பிரதியின் உற்பத்தி, வாசிப்பு, பெருக்கம் ஆகியவற்றில் ஊடாடும் அரசியல், சமூக மற்றும் மனிதாய மதிப்பீடுகள் மீது கூர்மையான கவனிப்பைச் செலுத்துகிறது. இந்த வகையில் பிரதி என்பது அதன் இறுதி உற்பத்தியை எட்டாத தன்மையை இந்த விமர்சனம் வெளிப்படுத்துகிறது. ஒரு குறிப்பான காலத்திற்குரிய (punctual) பொருளாக அன்றி வரலாற்றில் என்றென்றும் நிகழக்கூடிய (eventual) நிகழ்வாக எடுத்துரைக்கிறது.

முன் தீர்மானிக்கும் இலக்கியக் கோட்பாடு இல்லாமல் தீர்ப்பு வழங்குதல் என்பதில், தீர்ப்பின் இடத்தில் தீர்ப்பளிக்கும் நடைமுறை முன்வைக்கப்படுகிறது. இது மூன்றாவது இடப்பெயர்ச்சி. தீர்ப்பின் வடிவத்தை வைப்பதற்குப் பதிலாகத் தீர்ப்பளிக்கும் நிகழ்வு அரங்கேற்றப்படுகிறது. பிரதியின் சாரமான உண்மையை அல்லது அதன் தரமதிப்பீட்டைக் கண்டுபிடித்துச் சொல்வதற்குப் பதிலாகத் தீர்ப்பளிக்கும் நிகழ்வின் அல்லது நமது விமர்சனச் செயற்பாட்டின் கதையை நாம் சொல்லத் தொடங்குகிறோம். நமது பிரக்ஞையில் எந்த விதமான தாக்கம் ஏற்படுகிறது என்கிற கதையாடலை நாம் விமர்சனமாக விரிக்கிறோம். மொத்தத்தில் ‘பிரதி’யிலிருந்து ‘நிகழ்வை’ நோக்கி நகர்தலே நமது விமர்சனமுறை. எனவே குறிப்பான பிரதியின் தனித்துவத்தை முதலில் இந்த விமர்சன நிகழ்வு அங்கீகரிக்கிறது. எந்தவித முன்தீர்மானங்களும் இன்றி குறிப்பான பிரதிக்கான குறிப்பான அணுகல் முறை அந்தக் குறிப்பான விமர்சனத்தின் மூலம் உருவாக்கப்படுகிறது.

இந்த இடத்தில் நாம் ஒன்றை நினைவில் வைத்துக் கொள்ள வேண்டும். எல்லா இலக்கியக் கோட்பாடுகளும் இலக்கிய அணுகல் முறைகளும் குறிப்பான பிரதிகளுக்காக உருவாக்கப்பட்டவைதான். ஸ்டான்லிபிஷ் *interpretive community* (வாசிப்புக்குழு) எனக் குறிப்பிடும் கருத்தாக்கம் இங்கே சிந்திக்கத் தக்கது. எல்லா அணுகல் முறைகளும் குறிப்பான

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பிரதிகளுக்கு மட்டுமல்ல, குறிப்பான ஒரு வாசக, ரசனைக் குழுவுக்காகவே உருவாக்கப்படுகின்றன. ஆனால் அவற்றை எல்லாப் பிரதிகளுக்குமான, எல்லா வாசகக் குழுமங்களுக்குமான பொது அணுகல் முறையாக முன்வைப்பதே கலாச்சாரத்தின் தந்திரம். தமது அதிகாரத்தை நிலைநிறுத்திக் கொள்ள அவர்கள் செய்யும் சதி. இத்தகைய எல்லா விதமான மொத்தத்துவச் சதிகளுக்கும், ஆதிக்கத்திற்கும், ஒதுக்கலுக்கும் எதிராக நின்று களைநீக்கம் என்கிற நலன் நோக்கில் ஆதிக்கமற்ற அறிவுச் செயற்பாடாக பின் நவீனத்துவ விமர்சன நிகழ்வு அமையும். ○

SEELAN BOOKS
SIGNATURE

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஆப்ரோ – அமெரிக்க இலக்கிய விமர்சனம்: எல்லா இலக்கியங்களுக்கும் பொதுவான விமர்சன அளவுகோல் சாத்தியமா?

அச்சு உலகிற்குள் கருப்பர்கள் முட்டி மோதி இடம்பெற முயல்வதென்பது 1760-1789 காலகட்டத்தில்தான் சாத்தியமாயிற்று. தன்வரலாறுகளாக மிளிரும் அடிமைக் கதையாடல்களில் அய்ந்து இக்கால கட்டத்தில் வெளியாயின. ஆங்கிலத்தில் வெளிவந்த முதல் ஆப்ரிக்கக் கவிதைத் தொகுப்பு லண்டனில் 1773ம் ஆண்டு வெளியாகியது. பாஸ்டன் நகரைச் சேர்ந்த பிலிஸ் வீட்லி என்கிற அடிமைப்பெண் எழுதிய கவிதைகள் இவை. அடுத்த ஏழு ஆண்டுகளுக்குள் அய்ந்து பதிப்புகளை இத்தொகுப்பு கண்டது. இதுபற்றி 1808ல் என்றி கிரிகோரி என்பவர் இப்படி எழுதினார் :

> *"அய்ந்து தொகுப்புகள் வந்துள்ளன என்பது இதன் கவித்துவத் தரத்திற்குக் கிடைத்த ஏற்பு என்பதைக் காட்டிலும் ஒரு ஆப்ரிக்கக் கவிஞரின் நம்பத் தகுந்த வெளிப்பாடு என்பதற்குக் கிடைத்த ஏற்புதான்".*

பாஸ்டன் நகரைச் சேர்ந்த திருவாளர் வீட்லியின் நீக்ரோ அடிமையாகிய பிலிஸ் இந்த அங்கீகாரத்தைப் பெறுவதற்காக ஒவ்வொரு பதிப்பிலும் வெள்ளைப் பெரியவர்களிடமிருந்து கீழ்க்கண்டவாறு ஒரு சான்றிதழை வெளியிட வேண்டி இருந்தது; சான்றிதழ் வாசகங்கள் வருமாறு:

> *"கீழ்க்கண்ட பக்கங்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள 'கவிதைகள்' யாவும் பிலிஸ் என்கிற இளம் நீக்ரோ பெண்ணால் எழுதப்பட்டது என (நாங்கள் மனதார நம்புகிறபடி) உலகின் முன் உறுதியளிக்கிறோம். இவள், சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு ஆப்பிரிக்காவிலிருந்து நாகரீகமற்ற காட்டு மிராண்டியாகக் கொண்டுவரப்பட்டாள். அன்றிலிருந்து இன்று வரை நகரிலுள்ள ஒரு குடும்பத்தில் அடிமையாகப் பணியாற்றுகிற பாதகமான நிலைக்குள்ளாக்கப்பட்டவள். சிறந்த நீதிபதிகள் சிலரால் ஆய்வு செய்யப்பட்டு இவற்றை எழுதுவதற்கான தகுதி அவளுக்கு உள்ளதென்பது ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது".*

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஆசிரியத்துவம் குறித்த இந்தச் சான்றிதழின் கீழ் பதினெட்டு வெள்ளையர்கள் கையொப்பமிட்டிருந்தனர். மாசாச்சுசெட்ஸ் ஆளுனர் தாமஸ் அட்கின்சன் அவர்களில் ஒருவர். பிலிஸ் வீட்லி தான் இதன் ஆசிரியர் என்பதில் சந்தேகமில்லை என அவர் குறிப்பிட்டிருந்தார்.

வால்டேர், ஜார்ஜ் வாஷிங்க்டன், பெஞ்சமின் ரஷ், பெஞ்சமின் பிராங்க்லின் எனப் புகழ்பெற்ற அறிஞர்கள், திறனாய்வாளர்கள் மற்றும் தலைவர்கள் பிலிஸின் கவிதைகள் பற்றி எழுதினர். ஆனால் யாரும் இவற்றைக் கவிதைகளாக ஏற்றுக் கொண்டு விமர்சிக்கவில்லை. கருப்பு எழுத்துக்களின் தகவல் கூறுகள் (documentary status) மட்டுமே கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டன. அதற்கு மேல் சொல்வதற்கு அவற்றில் என்ன இருக்கிறது? பிலிஸ் வீட்லியின் கவிதைகள் பற்றிய கருத்துரைப்பில் தாமஸ் ஜெஃபர்சன் :

> "(அழகியல் பரிமாணங்கள் அற்று) நேரடியாகச் சொல்வதற்கு மேலான தளங்களில் கருப்புகள் எதையும் பேசி நான் இதுவரை கண்டதில்லை. ஓவியம், சிற்பம் இவற்றிற்கான அடிப்படைக் கூறுகளைக் கூட அவைகளிடம் பார்த்ததில்லை. மனித மூளையின் வெளிப்பாடு என்கிற வகையில் கவிதைகள் என்கிற தலைப்பின் கீழ் வீட்லியின் கவிதைகள் விவாதத்திற்குரியவை அல்ல. (கிறிஸ்துவ) மதம் பிலிஸ் வீட்லியை உருவாக்கியுள்ளது. ஆனால் ஒரு கவிஞரை உருவாக்கவில்லை. அவளது பெயரில் வெளியாகியுள்ள இந்தத் தொகுப்பு விமர்சனத் தகுதிக்குக் கீழானது" என்று குறிப்பிட்டார்.

எழுத வந்த கருப்பர்களின் எண்ணமும் இதிலிருந்து பெரிதும் வேறுபட்டிருக்கவில்லை. "இத்தனை குறைபாடுகளோடும் இந்தக் கவிதைகளைப் பொதுமக்களின் மேலான பார்வைக்குப் பணிந்து சமர்ப்பிக்கின்றேன்" என பிலிஸ் அந்தத் தொகுப்பில் முன்னுரைத்திருந்தார். முதல் அடிமைக் கதையாடல் ஆசிரியர்களில் ஒருவரான குஸ்தவா வஸ்ஸா, "தாராளச் சிந்தனைகள், கிறிஸ்தவ மதம் ஆகியவற்றுடனான எனது தொடர்பு எமது மனிதப் பண்பை உயர்த்தியிருக்கிறது" எனச் சொல்லிக் கொண்டார் (1789). சார்ல்ஸ் பாலின் தொகுப்பு வெளிவந்த போது "பாலுக்குச் சகிக்கத் தக்க அளவிற்கு அறிவுத் திறன் இயற்கையாகவே வாய்த்திருக்கிறது" என அதன் தொகுப்பாளர்கள் குறிப்பிட்டிருந்தனர். பிரெடரிக் டக்ளஸின் தற்சரிதை வெளி வந்தபோது (1845) அதன் முன்னுரையில் டக்ளசின் ஆப்ரிக்கப் பாரம்பரியம், முந்தைய மிருகத்தனம், தற்போதைய அறிவுத் திறன்கள் முதலியவை வலியுறுத்தப்பட்டிருந்தன. கருப்பு எழுத்துக்களின் தனித்துவத்தை முதன் முதலில் சுட்டிக் காட்டியவரும் கருப்பு எழுத்துக்களின் புனிதத் தொகுப்பொன்றைப் (canon) பற்றி முன்மொழிந்த வருமான தியோடர் பார்க்கர்கூட (1846)

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கருப்பு எழுத்துக்களின் முக்கியத்துவத்தைச் சொல்லி விட்டு இறுதியில், "உயர்ந்த கலாச்சாரம் இல்லாதவர்களின் வெளிப்பாடுகளாக இவை இருப்பதனால் அறிஞர்களின் தேவைகளை இவற்றால் முழுமையாகப் பூர்த்தி செய்ய இயலவில்லை" என்று முடித்திருந்தார்.

மனிதக் குரங்கிற்கும் மனிதனுக்கும் இடையிலான பரிணாமச் சங்கிலியின் விடுபட்டுப்போன கண்ணியாகக் கருப்பர்கள் கருதப்பட்டு வந்த காலகட்டத்தில், தாங்கள் முதலில் மனிதர்கள்தான் என நிறுவ வேண்டிய தேவை அவர்களுக்கிருந்தது. தாங்களும் மற்றவர்களைப் போல சிந்திக்கக்கூடியவர்கள்தான் என நிறுவுவதற்கான வழி முறைகளில் ஒன்றாக எழுத்தை அவர்கள் கருதினர். 'நீக்ரோ எழுத்துக்களுக்கான ஒரு வரை மாதிரி'யை எழுதியவரும் மார்க்சிஸ்டுமான ரிச்சர்டு ரைட் இதனைத் தெளிவாகச் சுட்டிக் காட்டியிருந்தார்.

> "கருப்பு எழுத்தாளர்கள், அடிமைத் தனத்தின் அடையாளமாகிய முழங்கால் சட்டையுடன் அமெரிக்கப் பொதுக்கருத்துலகில் நுழைந்தார்கள். தாங்கள் தாழ்ந்தவர்களல்ல, தாங்களும் மனிதர்கள் தான், மற்றவர்களோடு ஒப்பிடக்கூடிய வாழ்க்கையை உடையவர்கள் தான் என்பதை மண்டியிட்டு அறிவித்தார்கள். வித்தைகள் செய்யும் பிரெஞ்ச் சடை நாய்களைப் பார்ப்பதைப் போல இந்தக் கலாச்சாரத் தூதுவர்களை (வெள்ளையர்கள்) வரவேற்றனர்" எனத் தொடங்குகிறது இந்த வரைவு அறிக்கை.

2

அமெரிக்க அடிமைச் சூழலில் மட்டும்தான் இந்த நிலை என்பதல்ல. பொதுவாக வெள்ளை இனம் கருப்பர்களை, அதிலும் குறிப்பாக ஆப்ரிக்கக் கருப்பர்களை மனிதர்களாகவே கருதியதில்லை. வெள்ளை இனத்தின் மிகப்பெரிய மேதைகளும், சிந்தனையாளர்களும், அறிவொளிப் பாரம்பரியத் தத்துவ ஞானிகளும் கூட இதற்கு விதி விலக்கல்ல. சர் பிரான்சிஸ் பேகன் தனது *The Novo Organan (1620)* - இல் "அய்ரோப்பாவின் மிகவும் நாகரீகமான பகுதிகளைச் சேர்ந்த மனிதருக்கும் 'புதிய இந்தியா' வின் நாகரீகமற்ற காட்டுமிராண்டிகளுக்கும்" இடையிலான வித்தியாசம் பற்றிப் பேசினார். பேகனின் கருத்தாக்கத்தைப் பயன்படுத்திய பீட்டர் ஹேலின் (1631) "மனிதர்களுக்கே உரித்தான பகுத்தறியும் பண்பு (Neason) ஆப்ரிக்கக் கருப்பர்களுக்குக் கிடையாது" என எழுதி, கருப்பர்களை மனிதர்களுக்கும் கீழானவர்களாகக் காட்டினார். தேசியப் பண்புகள் பற்றிய கட்டுரை ஒன்றில் டேவிட் ஹ்யூம் "வெள்ளையர்களைத் தவிர்த்த

இக்கட்டுரை 'நிறப்பிரிகை' இலக்கிய இணைப்பு - 3 இதழில் வெளியானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எல்லா மனித இனங்களும், அதிலும் குறிப்பாக நீக்ரோக்கள், இயற்கையிலேயே வெள்ளை இனத்திற்குக் கீழானவர்களாக இருப்பார்கள் என நான் அய்யுறுகின்றேன்" என்றார் (1753).

மிகவும் நவீனமான பின் நவீனத்துவச் சிந்தனைகளுக்கெல்லாம் ஊற்றுக் கண்ணாக இருக்கிற இம்மானுவல் காண்ட் ''கருப்பு மற்றும் வெள்ளை இனங்களுக்கிடையேயான வேறுபாடு இயற்கையானது'' என்றார். அவருடைய வாசகமொன்று:

> "ஃபாதர் லபாட் சொன்ன செய்தி இது: நீக்ரோ தச்சர் ஒருவர் தனது மனைவியரைக் கொடுமைப்படுத்துவதை லபாட் கண்டித்தபோது அந்த நீக்ரோ சொன்னானாம், 'வெள்ளையர்கள் முட்டாள்கள். முதலில் பெண்டாட்டிகளை இஷ்டத்திற்கு விட்டு விட்டுப் பின்னால் அடங்க வில்லையே எனப் புகார் செய்வீர்கள்' ஒரு வேளை நாம் யோசித்துப் பார்ப்பதற்கு இந்த வாசகங்களில் சிறிதளவு உண்மை இருக்கலாம் . ஆனால் இந்தப் பயல் தலை முதல் கால்வரை முழுக்க முழுக்க கருப்பு; அவன் சொன்னது முட்டாள் கூற்று என்பதற்கு இதைவிட வேறென்ன நிரூபணம் வேண்டும்?" (அழுத்தம் நம்முடையது)

ஆக, தோலின் நிறம் கருப்பாக இருப்பதென்பது முட்டாள் தனத்தின் அறிகுறி என்பது காண்ட்டின் கருத்து. சில ஆண்டுகளுக்குப் பின்பு ஹெகல் கருப்பர்களுக்கு வரலாறு கிடையாதென்றார். நமது எல்லாக் கருத்துக்களுக்குமான பிரபஞ்ச வியாபகத் தன்மை என்பதைக் கருப்பர்களைப் பொருத்தமட்டில் விட்டுவிட வேண்டியதுதான் என்றார். உலகின் வரலாற்றுப் பகுதியாக ஆப்ரிக்காவைக் காண முடியாது என்று முத்தாய்ப்பு வைத்தார். தனது முழுமை, மொத்தத்துவம் என்கிற கோட்பாட்டையே கருப்பர்கள் விசயத்தில் ஹெகல் தளர்த்த முயன்றது கவனிக்கத்தக்கது.

தத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் தவிர புகழ்பெற்ற இலக்கியவாதிகளும் இதே போன்ற கருத்துடையவர்களாகவே இருந்தனர். ராபர்ட்பென் வாரனின் Pondy woods - ல் ஒரு வசனம் வரும்: "நீக்ரோவே, உன் இனம் தத்துவ மில்லாததடா". 1920-ல் க்ளாட் மெக்கேயின் கவிதைகளைப் பற்றி எழுத வரும்போது அய். ஏ. ரிச்சர்ட்ஸ், "இந்த ஆசிரியர் ஒரு சுத்தமான நீக்ரோ இரத்தம் பாய்கிறவர்" எனவும் "கருப்பர்கள் கவிதையில் வெற்றி அடைந்ததற்கான முதல் எடுத்துக்காட்டாக இது விளங்குகிறது" எனவும் குறிப்பிட்டிருந்தார். மெக்கேயின் மற்றொரு நூலைப் பற்றி எழுத வந்த அமெரிக்க மார்க்சிஸ்டான மார்க்ஸ் ஈஸ்ட்மான் அவர்களும் "நீக்ரோ ரத்தம் பாய்கிறவர்" என மெக்கே பற்றி எழுதியது இங்கே குறிப்பிடத் தக்கது. கருப்புக் கவிதைகள் பற்றிய லூயிஸ் சிம்சனின்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கருத்துக்கள், கருப்பர் கதையாடல்கள் பற்றிய இர்விங் ஹோவின் சிந்தனைகள், கருப்பர் இசையான 'ஜாஸ்' பற்றி சமூக உளவியல் விமர்சனம் என்கிற பெயரில் நமக்கு முந்திய தலைமுறையின் மிக முக்கிய சிந்தனையாளர்களில் ஒருவரான தியோடர் அடர்னோவின் பொருளற்ற விமர்சனங்கள் என இனவாத அடிப்படையில் வழுக்கி விழுந்த சிந்தனையாளர்களின் பட்டியலொன்றை நாம் நீட்டிக் கொண்டே போகலாம்.

3

அறிவுலகில் கோலோச்சிய இந்த இனவெறித்தன்மை கருப்பர்களிடம் இரு விதமான எதிர் வினைகளை உருவாக்கியது. அறிவுலகில் நன்கு தெரிந்த மேற்படிக் கோட்பாட்டாளர்கள் அனைவருமே இப்படி இனவெறி நோக்கில் தங்கள் ஆக்கங்களை அணுகியதென்பது கருப்பு எழுத்தாளர்கள் மத்தியில் கோட்பாட்டுருவாக்கத்தின் மீதே ஒரு வெறுப்பை ஏற்படுத்தியது. இதன் விளைவாக ஆப்ரோ - அமெரிக்கப் பாரம்பரியத்தில் ஒரு வகையான கோட்பாட்டு எதிர்ப்புத் தன்மை உருவாகியது. கோட்பாடுகள் அனைத்துமே அடிமைத்தனத்தை நியாயப்படுத்தவும் கருப்பர்கள் மீதான அதிகாரத்தை உறுதிப்படுத்தவும் பயன்பட்டதன் விளைவு இது.

எனினும் கருப்புச் சிந்தனையாளர்கள் இத்தகைய அறிவுலகின் இனவெறிக்கு அவ்வப்போது பதிலடி கொடுத்தனர். ஏராளமான மாற்று விமர்சனங்களை அவர்கள் முன் வைத்தனர். கருப்பு விமர்சனம் என்பதை இனவெறிக்கு எதிரான போரின் ஓர் அங்கமாக ஆக்குவதென்பது முதற்கட்ட கருப்பு விமர்சகர்களின் நோக்கமாக இருந்தது. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் வந்த பல விமர்சனங்களை இதற்குச் சான்றாகச் சுட்டிக் காட்டலாம். உருவம், உள்ளடக்கம் என்கிற கருத்தாக்கத்தை ஏற்றுக் கொண்ட கருப்பு விமர்சகர்கள் உருவத்தைக் காட்டிலும் உள்ளடக்கம் முக்கியமானது என்று கருதினர். பிரதிகள் அனைத்தும் உள்ளடக்கத்தின் அடிப்படையிலேயே அலசி ஆராயப் பட்டன. இலக்கிய வடிவம் என்பது முக்கியமானதல்ல. கருப்பு அனுபவத்தால் அவை நிரப்பப்பட்டிருந்தால் போதும் என்கிற சிந்தனை மிகுந்திருந்தது. உள்ளதை உள்ளபடிப் பிரதிபலிப்பதே கருப்பு அனுபவம் எனவும் நம்பப்பட்டது. ரிச்சர்ட் ரைட் போன்ற மார்க்சிஸ்டுகள் இத்தகைய சிந்தனைக்கு அதிக அழுத்தம் கொடுத்தனர்.

எனினும் கருப்பு அனுபவம் என்பது மறைபொருள் மற்றும் உருவக நோக்கில் சொல்லப்படும்போதே இலக்கியமாகிறது என்கிற நோக்கை ரால்ப் எல்லிசன் போன்ற நவீனத்துவ எழுத்தாளர்கள் முன் வைத்து

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இயங்கினர். கருப்பு இசை குறித்து இங்கே கொஞ்சம் சொல்லியாக வேண்டும். உருவம் X உள்ளடக்கம் என்கிற முரண் கருப்பு இசைஞர் களிடம் பொருளற்றுப் போனது. இத்தருணத்தில் வெளிவந்த ஸ்டீபன் ஹென்டர்சன்னின் 'புதிய கருப்புக் கவிதையைப் புரிந்து கொள்ளுதல்' என்னும் நூல்தான் முதன் முதலில் உள்ளடக்க ஆய்விலிருந்து விலகி ஓரளவு கவிதையின் உருவகத் தன்மையைக் கணக்கில் எடுத்துக் கொண்டு விமர்சனம் செய்யப் புகுந்த முதல் நூல் எனலாம். இந்த வகையில் இந்நூல் முதன் முதலாகக் கருப்புக் கவிதை வெளி ஒன்றைக் கட்டமைக்க முற்பட்டது. கருப்புக் கவிதைகளின் தனித்துவமான அமைப்பையும் ஹென்டர்சன் சுட்டிக்காட்டினார். இந்தத் தனித்துவத்தைப் புரிந்து கொள்ளாத விமர்சகர்கள், குறிப்பாக வெள்ளை விமர்சகர்கள் கருப்பு இலக்கியங்களைத் தவறாக அணுகியுள்ளனர் என்கிற குற்றச் சாட்டையும் அவர் முன் வைத்தார். கருப்புப் பேச்சு, கருப்பு இசை ஆகியவற்றிலிருந்து கருப்பு இலக்கியம் அமைப்பு வடிவம் பெறுகிறது என்று சொன்ன ஹென்டர்சன், மொழியின் லயம், உருவகம், சொல்லமைப்பு ஆகியவற்றின் பால் கவனத்தை ஈர்த்தார். எனினும் 'பேச்சு' பற்றின ஹென்டர்சனின் புரிதல் மொழியியலின் அடிப்படையில் அமையவில்லை. பேச்சு சுட்டுகிற பொருளின் குறியீட்டுத் தன்மையிலான உறவை அவர் நுணுகிச் சொல்லவில்லை. எனினும் கருப்பு இலக்கியத்தின் தனித்துவத்தின் பாலும் மொழியின் உருவகத் தன்மையின் பாலும் கவனத்தை ஈர்த்த வகையில் ஹென்டர்சனின் பங்களிப்பு குறிப்பிடத்தக்கதாக உள்ளது.

குறிப்பிட்டுச் சொல்லத்தக்க இன்னும் இரு முக்கிய கருப்பு இலக்கிய விமர்சகர்கள் ஹவுஸ்டன் ஏ. பேக்கர் மற்றும் அடிசன் கேல். மேற்கத்திய வெள்ளை மதிப்பீடுகள், பண்பாடுகள், இலக்கியம் ஆகிய அனைத்தையும் மறுக்கும் அடையாளமாகவும் அளவுகோலாகவும் கருப்பு இலக்கியத்தை பேக்கர் வரையறுக்கிறார். எந்த அளவிற்கு ஒரு பிரதி வெள்ளை மதிப்பீடுகளை மறுதலிக்கிறதோ, அந்த அளவிற்கு அது கருப்பாக விளங்குகிறது என்றார் பேக்கர். கருப்பு அமெரிக்க நாட்டுப்புற வழக்கிலும் இதைக் காணமுடியும் என்றார். கருப்பு அமெரிக்க இலக்கியம் வெள்ளை இலக்கியத்திலிருந்து வேறுபடும் புள்ளிகளாக மூன்றை அவர் சுட்டிக் காட்டினார். முதலில் கருப்பு இலக்கியம் அதன் வாய்மொழித் தன்மையாலும், இசைத் தன்மையாலும் தனித்துவமானதாக அமைகிறது அடுத்து கருப்பு இலக்கியத்தின் கூட்டுத்துவத் தன்மை அதன் தனிப் பண்பாக விளங்குகிறது. இறுதியாக கருப்பு அமெரிக்க இலக்கியத்தின் சிறப்புப் பண்பு அதன் மறுதலிக்கும் தன்மை என்றார் பேக்கர்.

பேக்கர் குறிப்பிடும் மறுப்பு என்பது வெறுமனே இலக்கியக் கருவின் (theme) அடிப்படையிலானதாக மட்டுமே உள்ளது என்கிற விமர்சனம் அவர்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மீது வைக்கப்படுகிறது. இலக்கியம் சுட்டும் பொருள் என்கிற அடிப்படையில்தான் பேக்கரின் கருத்தாக்கம் இயங்குகிறதேயொழிய குறிப்பான் (signifier) என்கிற மட்டத்திற்கு மறுதலிப்பு என்பதை அவர் கொண்டு செல்லவில்லை. இத்தகைய விமர்சனங்கள் மொழியையும் இலக்கியத்தையும் வெறுமனே ''கருப்புத் தன்மை'' (blackness) யின் எதிரொளிப்பாய்ப் பார்க்கிறது. 'கருப்பு' என்பதை ஒரு குறியீடாக, உருவகமாகப் பார்க்காமல் அதை ஒரு பொருளாகப் பார்க்கிறது. மீண்டும் இது வடிவத்தைக் காட்டிலும் உள்ளுறைக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கும் தவறுக்கு இட்டுச் செல்கிறது. 'கருப்பு' என்பதை ஒரு பொருளாக, நிகழ்வாக, முழுமையாக, சாராம்சமாகப் பார்க்காமல் அதை ஒரு தனித்துவமான அழகியலை உருவாக்கும் உறவுகளின் வலைப்பின்னலாக, குறிகளின் அமைப்பாகப் பார்க்க வேண்டி உள்ளது.

இலக்கியப் பிரதி என்பது மொழியாலான ஒரு நிகழ்வு. நுணுக்கமான பிரதியியல் ஆய்வுகள் மூலமே அதனை நாம் அணுக வேண்டும். கருப்பர்கள் மீதான கொடுமைகளை விவரிப்பதன் மூலமாகவோ, கருப்பர்களின் எதிர்ப்பைச் சித்திரிப்பதனால் மட்டுமோ ஒரு பிரதியைக் கருப்பு இலக்கியமாகக் கருத முடியாது. நாம் உடனடியாகக் கருப்பு மொழியின் உருவகத் தன்மையின் பாலும், கருப்புக் கதையாடல் வடிவங்களின் தன்மையின் மீதும், ஆப்ரோ - அமெரிக்க இலக்கிய விமர்சனக் கோட்பாட்டின் வரலாற்றின் பாலும், உருவம் - உள்ளடக்கம் என்கிற உறவின் மீதும், குறிக்கும், அது சுட்டும் பொருளுக்குமான உறவின் தன்னிச்சைத் தன்மையின் பாலும் நம் கவனத்தைத் திருப்ப வேண்டும் என்கிற கருத்தை முன் வைக்கிறார் இன்றைய உலகின் முக்கிய இலக்கிய விமர்சகர்களில் ஒருவரான ஹென்றி லூயிஸ் கேட்ஸ்.

4

கருப்பு இலக்கியத்திற்கான ஒரு தனி இலக்கியப் புனிதத் தொகுதி ஒன்றை உருவாக்க வேண்டும் என வாதிட்டு மிகச் சிறந்த முறையில் அதனை ஆக்கியும் உள்ளவர் (Norton Anthology) ஹென்றி லூயிஸ் கேட்ஸ். வெள்ளை இலக்கியங்களுக்கான கோட்பாடு கருப்பு இலக்கியங்களை விளக்க முடியாது. கருப்புப் பிரதிகளுக்கென தனி இலக்கியக் கோட்பாட்டை உருவாக்க வேண்டுமென்பது அவரது இன்னொரு முன் வைப்பு.

சமகால இலக்கியக் கோட்பாட்டிற்கும் ஆப்ரோ - அமெரிக்க இலக்கிய வளர்ச்சிக்குமிடையேயான உறவில் நான்கு முக்கிய கணங்களை கேட்ஸ் சுட்டிக் காட்டுகிறார். அவை:

அ. திருப்பிச் சொல்லுதல் / பாவனை செய்தல் (repetition and Imitation)
ஆ. கருப்பு அழகியல் (black aesthetics)

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இ. திருப்பிச் செய்தலும் வித்தியாசமும் (repetition and difference)

ஈ. தொகுப்பிணைவு (synthesis)

திருப்பிச் சொல்லுதல் மற்றும் பாவனை செய்தல் என்பது அய்ரோப்பிய அமெரிக்க இலக்கிய விமர்சகர்கள் முன் வைக்கிற கோட்பாடுகளையும் அணுகல் முறைகளையும் அப்படியே ஏற்றுக் கொள்ளுதல். ஆனால் நடைமுறையில் தனித்துவமிக்க கருப்பு இலக்கியங்களை இவற்றைக் கொண்டு அணுகுவது எளிதாய் இருப்பதில்லை. எல்லா இலக்கியக் கோட்பாடுகளும் அணுகல் முறைகளும் குறிப்பான இலக்கியப் பிரதிகளுக்காக உருவாக்கப்பட்டவைதான் என்கிற உண்மையை நாம் முதலில் மனம் கொள்ள வேண்டும். குறிப்பான ஒரு இலக்கியப் பிரதிக்காக உருவாக்கப்பட்ட ஒரு குறிப்பான இலக்கியக் கோட்பாட்டை முற்றிலும் அந்தச் சூழலிலிருந்து வேறுபட்ட, இன்னொரு இலக்கியப் பிரதிக்குப் பயன்படுத்தும் போது நிச்சயம் அது அந்த விமர்சகரைப் பிரச்சினைக்குள்ளாக்கும். சாமுவேல் ஜான்சன் ஒரு முறை சொன்னது போல நமக்குச் சம்பந்தமில்லாத ஒன்றைக் காப்பியடிக்க முயலும் போதுதான் நாம் கேலிக்குரியவர்களாக மாறுகிறோம். எனவே கருப்பு இலக்கியத்தின் தனித்துவத்தை மனங்கொண்டு அதனை அணுகுவதற்கான அணுகல் முறையை, விமர்சனக் கோட்பாட்டை நாம் உருவாக்க வேண்டியிருக்கிறது.

கருப்பு அழகியல் என்பது இதற்கு, அதாவது வெள்ளை இலக்கியத்தைப் பாவனை செய்தல் என்பதற்கு நேரெதிரானது. கருப்பு அரசியல் இயக்கத்தின் ஓரங்கமாக 1960 களின் பிற்பகுதியில் இது உருவாகியது. பேக்கர், கேல், ஹென்டர்சன் முதலியோர் கருப்பு அழகியல் நோக்கில் முன்வைத்த சிந்தனைகளையும் அவற்றின் மீதான விமர்சனங்களையும் ஏற்கனவே பார்த்தோம்.

திருப்பிச் செய்தலும் வித்தியாசமும் என்பது சமகால விமர்சன முறையைக் கருப்புப் பிரதிகளின் மீது பயன்படுத்தும் போதே இந்த விமர்சன முறைகளின் போதாமையைச் சுட்டிக்காட்டி அவற்றை விமர்சிப்பதுதான் என்கிறார் கேட்ஸ். பின் அமைப்பியல் உள்ளிட்ட கோட்பாடுகளை இப்படி அணுக முடியும் என்பது அவரது கருத்து.

இறுதியாக, கேட்ஸ் சுட்டிக் காட்டும் தொகுப்பிணைவு (synthesis) என்பது பல்வேறு சமகாலக் கோட்பாடுகளையும் கருப்புப் பிரதிகளின் மீது பாவித்து, குறிப்பான கருப்புப் பிரதிகளின் தனித்துவங்களின் அடிப்படையில் சமகாலக் கோட்பாடுகளைக் கருப்புப் பிரதிகளுக்குத் தகவமைப்பது ஆகும். வோலே சோயிங்கா இதனை ஆக்க இலக்கியத் துறையில் நிகழ்த்திக் காட்டினார். ஆப்ரிக்க மற்றும் அய்ரோப்பிய துன்பியல் வடிவங்களைத் தொகுத்திணைத்து முற்றிலும் புதிய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

துன்பியல் கருத்தாக்கம் ஒன்றை அவர் வரையறுத்தார். கருப்பு இசைகளான புளூஸ், ஜாஸ்... வடிவங்கள் முற்றிலும் புதிதாய், தனித்துவமிக்கதாய் உருவாக்கப்படுகின்றன. புகழ்பெற்ற 'புளூஸ்' இசைஞர் ஸ்கிப் ஜேம்ஸ் ஒரு முறை சொன்னார்:

> "நான் மற்ற 'கிடார்' இசைஞர்களிடமிருந்து சில அம்சங்களை எடுத்துக் கொள்கிறேன். ஆனால் நான் அவர்களைக் காப்பி அடிப்பதில்லை. என்னிடம் வரும்போது அவை ஸ்கிப் ஜேம்சின் இசையாகப் புதிய உருவம் எடுக்கின்றன. நான் மற்றவர்களின் பாடலைப் பாடுவதில்லை. நான் மற்றவர்களின் குரலை ஒலிப்பதில்லை; என்னால் அது முடியாது".

நாம் பயன்படுத்தும் விமர்சன மொழியும் கருப்பு இலக்கியத்தின் தனித்துவமும் ஒன்றை ஒன்று வலுவூட்ட வேண்டும். மாறாக, மேற்கத்திய விமர்சன மரபை விமர்சனமின்றி அப்படியே ஏற்றுக் கொள்வதென்பது புதிய காலனியத்திற்கே இட்டுச் செல்லும் என முடிக்கிறார் கேட்ஸ்.

5

கருப்பு இலக்கியத்தின் தனித்துவங்கள் சிலவற்றை இங்கே சுட்டிக் காட்டுதல் பொருத்தமாக இருக்கும். சோரா நீல் ஹர்ஸ்டன் தனது முக்கிய பிரகடனமாகிய 'நீக்ரோ வெளிப்பாட்டின் பண்புகள்' என்னும் கட்டுரையில் பல தனித்துவங்களைச் சுட்டிக் காட்டுகிறார். முதலில், கருப்பர்களின் சொற்கள் ஒவ்வொன்றும் செயலூக்கச் சொற்கள் (action words) என்கிறார் சோரா. தங்களுக்குக் கையளிக்கப்பட்ட ஆங்கில மொழியை அவர்கள் காட்சி ரூபமாக உள்வாங்குகின்றனர். எனவே அவர்களின் மொழி மிகவும் உருவகத் தன்மை மிக்கதாகவும் அலங்காரப் படுத்தப்பட்டதாகவும் அமைகிறது. மாறாக, வெள்ளை ஆங்கிலம் என்பது கருத்துருவமாக்கப்பட்டதாக (abstract) உள்ளது.

ஒரு சொல் செயலின் மூலமாக விளக்கப்படும் போது அது செயலூக்கச் சொல்லாக மாறுகிறது. 'உட்காரும் நாற்காலி' 'வெட்டும் கத்தி' 'சமைக்கும் பானை' என்றுதான் சொல்வார்களே ஒழிய 'நாற்காலி' 'கத்தி' 'பானை' என்பதோடு நிறுத்திக் கொள்வதில்லை. மிகவும் உருவக வகைப்பட்டதாக அவர்களின் மொழி அமைந்துள்ளதற்கு எடுத்துக் காட்டாக 'விம்மும் இதயத்தாள்' 'நான் உன்னை வெங்காயம் நாறுவது மாதிரி அடிப்பேன்' என்பனவற்றைச் சொல்லலாம்.

high - tall, low - down, hot - boiling, kill-dead முதலியன அவர்கள் பயன்படுத்தும் இரட்டை விவரண அலங்காரச் சொற்கள். இது தவிர பெயர்ச் சொற்களை வினைச் சொற்களாகப் பயன்படுத்துதல் (funeralise, uglying), வினைகளைப் பெயர்களாகப் பயன்படுத்துதல் (she won't take a

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

listen) முதலியன அவர்களின் சொல் அலங்கார விருப்பிற்கு எடுத்துக்காட்டுகள்.

எதனையும் நேரடியாகச் சொல்லாமல் சாய்த்துச் சொல்லுதல் - சுவரில் படங்களைக் கூடச் சாய்த்துத்தான் மாட்டுவார்கள் - சமச்சீரற்ற (asymmetry) முறையில் முன்வைத்தல் என்பன அவர்களின் எழுத்துக்களின் பண்புகளாக அமைவதையும் சோரா சுட்டிக் காட்டுவார். பயங்கரமான முக மூடிகளுடன், அழுத்தந்திருத்தமான உடல் நெளிவுகளுடன் அமைகிறது அவர்களின் நடனம். ஒரு வெள்ளை நடனமாடி முழுமையாகப் பாவனைகளை வெளிப்படுத்துகிறான். கருப்பரோ முழுமையாக வெளிப்படுத்துவதில்லை. ஆனால் அதே சமயத்தில் அவரது அசைவில் பார்வையாளர் ஈர்க்கப்பட்டு எஞ்சியுள்ள வெளிப்பாட்டைப் பூர்த்தி செய்வதற்கு வாய்ப்பளிக்கிறார். நீக்ரோ நாட்டுப்புறக்கதைகள் என்பன எப்போதோ நிகழ்ந்த ஒன்றல்ல. அது இப்போதும் நிகழ்ந்து கொண்டிருப்பது. கடவுளும், சாத்தானும், ராக்பெல்லரும், ஃபோர்டும் அதில் பாத்திரங்களாக உலவுவார்கள். போலச் செய்தல் (mimicry) என்பது அவர்களது கலை இலக்கிய வெளிப்பாடுகளில் ஒரு பிரிக்க இயலாத அம்சம். தாழ்வு மனப்பான்மையின் விளைவாக அதனை இவர்கள் செய்வதில்லை. மாறாக, அதனை அவர்கள் ஒரு கலையாக, போலச் செய்வதிலுள்ள மகிழ்ச்சிக்காகவே செய்கின்றனர். மனிதர்களைப் போல் மட்டுமல்ல, மிருகங்களைப் போலவும் போலச் செய்வது அவர்களின் வழக்கமாக இருப்பதை சோரா சுட்டிக் காட்டுவார்.

முகமூடிகளை அணிவது என்பது நீக்ரோ கலைகளில் பிரிக்க இயலாத அம்சமாக இருப்பதன்பால் கவனத்தை ஈர்க்கிறார் கேட்ஸ். நிகழ்த்துபவர்கள், பார்வையாளர்கள் அனைவரும் இணைந்த சமூகத்தின் உளவியல் ஒருமையை முகமூடி உருவாக்குகிறது. தனித் தனியான மக்கள் துகள்கள் ஒரு திரளாக ஒரே ‘கோரஸ்’ குழுவாக இணைவதற்கு முகமூடி பயன்படுகிறது. புறத்திலிருந்து திணிக்கப்பட்ட ஒழுங்குகள், விதிகளுக்கு அப்பாற்பட்ட உள் ஒருமையை அது படைக்கிறது. முகமூடியை அணிந்தவுடன் முகத்தின் அசைவு நிற்கிறது. அதே சமயத்தில் உடலின் அசைவோடு முகமூடியே சேர்ந்து அசைகிறது. ஒரேசமயத்தில் இயக்கம் x இயக்கமின்மை, ஒழுங்கு x குழப்பம் ஆகியவற்றுக்கிடையேயான இயங்கியல் ஒருமையை முகமூடி வெளிப்படுத்துகிறது.

கருப்பர்களின் உருவக வகைப்பட்ட மொழியே ஒருவகையான முகமூடி அணிதல்தான் என்கிறார் கேட்ஸ். கருப்பு ஆங்கிலம், வெள்ளை ஆங்கிலத்திலிருந்து வேறுபட்டதாக உள்ளது. சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும் இடையில் கருப்பு ஆங்கிலத்தின் உருவகம் முகமூடியாய் அமைந்து விடுகிறது. உருவகங்களின் மூலமாகவே இங்கே கருத்துப்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பரிமாற்றம் நிகழ்கிறது. மொழி என்பதே ஒரு சிறு குழுவிற்கான அந்தரங்கமான பரிமாற்றுச் சாதனமாகத்தான் இருக்கிறது. நாம் எல்லோரும் தமிழ் பேசினாலும் பல்வேறு குழுக்களுக்கு இடையில் சங்கேதத் தன்மைமிக்க பல்வேறு தமிழ்கள் பேசப்படுகின்றன. அதனால்தான் ‘குமுதம்’ வாசிக்கும் ஒவ்வொருவருக்கும் ‘நிறப்பிரிகை’ புரியாமல் போகிறது. கட்சி நூற்களைப் படித்துப் பழக்கமில்லாத ஒருவருக்கு லெனின் நூற்கள் அந்நியமாகப்படுகின்றன. எனவே மொழி வெளிப் படுத்துவதைக் காட்டிலும் மறைப்பது அதிகம். எனவே சங்கேத மொழி (அல்லது வட்டார வழக்கு) அந்தக் குறிப்பான குழுவிற்குள் ஒருமையை உருவாக்குகிறது. வட்டார வழக்கு எனும் முகமூடியை அணிந்து கொண்டவுடன் வட்டார உறுப்பினர்களுக்குள் ஓர் ஒருமை ஏற்படுகிறது.

இந்தப் பின்னணியில் கருப்பர்களின் தனித்துவமிக்க மொழி, முகமூடி அணிதல் உட்பட்ட கலை இலக்கிய வெளிப்பாடுகளை நாம் அணுக வேண்டும்.

கருப்பு மொழியின் குறியீட்டுத் தன்மை வெள்ளை மொழியின் குறியீட்டுத் தன்மையிலிருந்து வேறுபட்டு இருக்கிறது. ஒன்றைச் சொல்லும்போதே வேறொன்றை அர்த்தப்படுத்துவதாக (trope) அம்மொழி அமைகிறது. மேலோட்டமாகப் பார்க்கும்போது பணிந்து ஏற்பதாக அமையும் மொழி இன்னொரு தளத்தில் இருக்கும் நிலையைத் தலைகீழாகக் கவிழ்ப்பதாக அமைகிறது. ஒரு மறை பொருளான சொல்லாடல் அந்தப் பேச்சு மொழியின் கீழ்த்தளத்தில் இயங்குகிறது. ஒரு வெள்ளை மனத்திற்கு அருவருப்பாகப் படக்கூடிய ஒன்று கருப்பு மனத்திற்கு நகைச்சுவையாகத் தொனிக்கலாம். ஏனெனில் இரண்டின் குறியீட்டு விதிகளும் வேறு வேறாய் அமைகின்றன.

கருப்பு மொழியின் இத்தகைய தனித்துவத்தை முதலில் அடையாளம் காண வேண்டும். அதற்குரிய சமிக்ஞை - நீக்க முறைகளை உருவாக்க வேண்டும். பிற மொழிக்கான சமிக்ஞை - நீக்கக் (de-coding) கருவிகள் இங்கே பயன்படாது என்பதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும்

எல்லா இலக்கியக் கோட்பாடுகளும், அழகியல் அணுகல் முறைகளும் குறிப்பான பிரதிகளுக்காக உருவாக்கப்பட்டவைதான். ஆனால் அவற்றை எல்லாப் பிரதிகளுக்குமான பொது அணுகல் முறையாக முன் வைப்பது அவர்களின் தந்திரம்; தமது அதிகாரத்தை நிலைநிறுத்திக் கொள்ள அவர்கள் செய்யும் சதி. இதைப் புரிந்து கொண்டு கருப்புப் பிரதிகளுக்கான தனித்துவமான அணுகல் முறைகளை உருவாக்க வேண்டும்.

இந்த அடிப்படையில் கருப்பு இலக்கியக் கோட்பாடு முதலியவற்றை உருவாக்க வேண்டும் என்று முனைகிறது ஆப்ரோ - அமெரிக்கக் கருப்புச் சமூகம்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

நமது சூழலை ஒட்டிச் சில குறிப்புகள்

அ. கருப்பர்களின் முதல் இலக்கிய முயற்சிகள் சந்தித்த அவமானங்கள் நம் உள்ளத்தை நெருடுகின்றன. வெள்ளையர்களிடம் சான்றிதழ் வாங்கி வெளியிட வேண்டிய அவலம் நெஞ்சை உறுத்துகிறது. எனினும் வேறு சில கேள்விகள் இதனை ஒட்டி எழுகின்றன. இருநூறு ஆண்டுகளாக கருப்பு இலக்கியங்கள் வெளி வந்து கொண்டு இருக்கின்றன. கருப்பர்கள் அடிமைகளாகி நானூறுஆண்டுகள் ஆயிற்றெனில் அமெரிக்கா வந்த இருநூறு ஆண்டுகளில் அவர்களால் எழுத முடிந்திருக்கிறது; நூல் வெளியிட முடிந்திருக்கிறது. இங்கே இரண்டாயிரமாண்டு காலமாக தலித்துகள் எழுத முடியாமற் போனதற்கும் இன்று வரை நூல் வெளியீட்டில் சிரமப்படுவதற்கும் என்ன காரணம்? பிலிஸ்வீட்லி அடிமைதான்; இருந்தும் வெள்ளை எசமானின் வீட்டில் அடிமை உடையோடு மேசையில் அமர்ந்து எழுதுவது போன்ற படம் ஒன்று கிடைக்கிறதே; இது இங்கே சாத்தியமா? பிலிஸின் கவிதைகளை அவர்கள் இலக்கியமாகக் காணாவிட்டாலும் அடுத்த ஏழு ஆண்டுகளில் அய்ந்து பதிப்புகள் வந்துள்ளனவே? வாசித்தவர்களில் பெரும்பான்மையானவர்கள் வெள்ளையரல்லவா, இங்கு இவை சாத்தியமா? ஒரு சாதகமான அரசியல் சூழலில் சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு இங்கே தலித் இலக்கியம் வந்த போதே எத்தனை சலசலப்புகள். இந்த வேறுபாட்டை, என்னென்பது? ஒரு வேளை இந்த அடிப்படைகளில்தான் மேற்கத்திய சனநாயகத்தை அம்பேத்கர் வரவேற்றாரா?

ஆ. அங்கே இருநூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்பு கேட்கப்பட்ட கேள்விகள் இங்கே இன்னும்கூடக் கேட்கப்படுவது கவனிக்கத்தக்கது,

எடுத்துக்காட்டு :

1. நீக்ரோவே உன் இனம் தத்துவமில்லாததடா.

2. வெறும் செய்திகளைத்தான் நீங்கள் சொல்கிறீர்கள் அவை கவிதையாவது இல்லை.

3. தலித் இலக்கியம் என்ற பெயரில் தரமற்றவற்றை இவர்கள் ஊக்குவிக்கின்றனர்.

இ. இம்மானுவேல் கான்ட்டின் கூற்று பலருக்கு அதிர்ச்சியளிக்கும். 'போஸ்ட் மார்டனிஸ்டுகளின் குருவை அடையாளம் காண்பீர்' என ஒரு சிலர் இதைக் கட்டச் செய்தியாகக்கூட வெளியிடலாம். மிகவும் அதிசயிக்கத்தக்க சிந்தனையை ஒரு தளத்தில் வெளிப்படுத்திய கான்ட் இன்னொரு தளத்தில் இனவெறியராகவும் உள்ளார் என்பதுதான் இதில் கவனிக்கப்பட வேண்டிய அம்சம். முழுமையாக யாரும் எல்லா அம்சங்களிலும் ஏற்றுக் கொள்ளத் தக்கவராக இருக்கவேண்டுமென்பதில்லை. இதை உணர வழிபாட்டுணர்வை நாம் விட்டொழிப்பது அவசியம்.

ஈ. கருப்பு மொழியின் தனித்துவம், அதன் தனித்துவமிக்க குறியீட்டுத் தன்மை, முகமூடிகள் பற்றிய செய்தி முதலியன புரியவில்லை என நினைக்க

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வேண்டாம். புழக்கத்திலுள்ள, நமக்கருகாமையிலுள்ள மொழிக்கூற்றுகளைக் கவனித்து அசைபோடுங்கள், இது எளிதாய் விளங்கும். பாமாவின் 'சங்கதி' யில் 'பீரூமுக்' குப் போகாமல் வெளியே மலங்கழித்த சிறுமி அடி வாங்கிய கதையை அவளே சொல்லும் பகுதியை ஒரு முறை வாசித்துப் பாருங்கள். அந்தப் பெண் சொல்லி முடிக்கும் போது சுற்றி இருக்கும் எல்லோரும் சிரிக்கிறார்களே, உங்களால் சிரிக்க முடிகிறதா? இல்லை அருவருப்பு அடைகிறீர்களா? இந்தக் கேள்வியின் பதில் நீங்கள் தலித்தா இல்லையா என்பதைப் பொருத்ததல்லவா? கிராமங்களில் தலித்துகளுக்கும் உயர் சாதியினருக்குமிடையேயான உரையாடல்களைக் கவனியுங்கள், தலித் மொழி நிறைய trope (ஒன்றைச்சொல்லும் போது வேறொன்றை அர்த்தப்படுத்தும் மொழி)களுடன் இருப்பதை விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

உ. அமெரிக்கக் கருப்பு இலக்கிய வரலாற்று அனுபவங்களை நாம் இங்கே அப்படியே பொருத்திப் பார்க்க முடியாது. ஒரு இருநூறு ஆண்டு கால வளமான எழுத்துத் தொகுப்பு ஒன்று அவர்களிடம் உள்ளது. அந்த அடிப்படையில் தனித்துவமிக்க இலக்கியக் கோட்பாடுகளை அவர்கள் அங்கே உருவாக்க முடியும். இங்கே விரல்விட்டு எண்ணக் கூடிய அளவிற்குக்கூட தலித் ஆக்கங்கள் இல்லை. 'பொதுவான கோட்பாடே தலித் இலக்கியத்திற்கும் பொருந்தும்' என்கிற கூற்றிலுள்ள பொய்மையை நாம் முதலில் விட்டொழிப்பதற்கு ஆப்ரிக்க அமெரிக்க அனுபவங்கள் நமக்குப் பயன்படலாம்,

ஊ. பெண்ணிய நோக்கில் கேட்ஸ் முதலானோரின் கருத்துக்கள் விமர்சிக்கப் படுகின்றன. அவற்றையும் நாம் கணக்கிலெடுப்பது அவசியம். கருப்பு x வெள்ளை எனப் பிரிப்பதில் அமையக்கூடிய சாராம்சவாதம், கருப்பு இலக்கியப் புனிதத் தொகுப்பு உருவாக்கும் முயற்சியில் விளையக்கூடிய அதிகாரச் செயற்பாடு முதலிய எச்சரிக்கைகள் நமக்குத் தேவை.

எ. இந்தக் கட்டுரைக்கான பல ஆதாரங்கள் கீழ்க்கண்ட நூற்களிலிருந்து எடுக்கப்பட்டன.

Henry Louis Gates. Jr, 'Figures in Black', OUP, 1989

Houston A. Baker & Patricia Redmond, 'Afro American Literary Study in the 1990's', University of Chicago, 1989

H.A. Baker, 'The Journey Back', University of Chicago, 1980

H.L. Gates, 'The Signifying Monkey', OUP , 1989.

H.A. Baker, 'Blues, Ideology & Afro- American Literature', University of Chicage, 1984

H.A. Baker, 'Modernism & Harlem Renaissance', University of Chicage, 1989.

Ralph Cohen, 'The Future of Literary Theory', Routledge, 1989.

H.L. Gates & Nellie Y. Mckay, 'The Norton Anthology of African American Literature', W.W. Norton & Company, 1997. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஜெயமோகனின் விஷ்ணுபுரம் : இலக்கியப் பிரதி வாசகனின் பன்முக அடையாளங்களை மோதி அழிக்கும் கவச வண்டியா ?

'விஷ்ணுபுரம்' நாவலில் பாராட்டத்தக்க கூறுகள் எனவும், விமர்சனமாகச் சொல்லப்பட வேண்டியவை எனவும் தான் கருதியதைப் பாராட்டியும், சுட்டிக் காட்டியும் மிகவும் பொறுப்போடு எழுதப்பட்ட ரஞ்சகுமாரின் விமர்சனத்திற்கு (சரி நிகர் 147,148) ஜெயமோகன் அவரது வழக்கமான பாணியில் எதிர்வினை புரிந்துள்ளார். வழக்கம்போல பேராசிரியர் கைலாசபதி அவர்களது பெயரையும் தேவையில்லாமல் இழுத்துக் காய்ந்துள்ளார்.

கைலாசபதி அவர்களது ஆய்வுகளிலும் அவர் ஏற்றுக் கொண்ட ஆய்வு முறையிலும் நிறைகுறைகள் இருக்கலாம். ஒரு இலக்கிய ஆக்கத்தை அணுகுகிற பல்வேறு நெறிமுறைகளில் ஒன்றாக வர்க்கப் பார்வையும், வரலாற்றுப் பொருளியல் அணுகல் முறையும் உள்ளது என்பதையும், அடித்தள மக்கள் நோக்கில் அவை ஆற்றத்தக்க பங்களிப்பையும் புறக்கணித்து விட இயலாது. இது ஒன்றே எல்லாச் சூழலுக்கும், எல்லாக் காலங்களுக்குமான ஒரே ஆய்வுமுறை எனக் கருதிக் கொண்டதே மார்க்சியர்கள் மேற்கொண்ட பெரும்பிழை.

இந்நாவலின் முதற்காண்டத்தின் 'ஞானாதிபதி'யாகிய சூரியதத்தரின் கூற்று ஒன்றின்படி அவரது காலத்தைக் கி.பி 700 எனவும் அஜிதனுக்கும் பவதத்தனுக்கும் நடைபெற்ற 'மாபெரும் விவாதத்தின்' காலத்தைச் சுமார் கி.பி முதலாம் நூற்றாண்டு எனவும் கணிக்கலாம். அக்னிதத்தன் இந்த ஆலயத்தை நிறுவியது அதற்கும் முந்தி. விஷ்ணு புரண்டு படுத்து பிரளயம் நிகழ்வது சுமார் கி.பி.13ம் நூற்றாண்டு. ஆக ஒரு ஆயிரத்து முன்னூறு ஆண்டு வரலாற்றுப் பின்னணியில் ஒரு வைணவக் கோயிலை மையமாகக் கொண்டு எழுதப்பட்ட வரலாற்று நாவல் இது. இந்த நாவலில் காணப்படும் பல வரலாற்றுப் பொருத்த மின்மைகளைப் புனைவு என்னும் அடிப்படையில் பெரிதுபடுத்தாமல் விட்டுவிடுவோம். ஆனால் இவ்வளவு பெரிய கோவிலையும் அதைச் சார்ந்துள்ள சடங்கு மற்றும் அதிகார வர்க்கங்களையும், படை மற்றும்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஊழியர்களையும் தாங்குகிற உபரி என்பது எவ்வாறு உருவாகியது, அதை உருவாக்கிய உழைக்கும் மக்களின் வாழ்க்கை, அது சார்ந்த கேள்விகள் என்பன ஏன் இந்நாவலில் ஒரு பொருட்டாகக் கருதப்பட வில்லை என்கிற ரஞ்சகுமாரின் எளிய ஒரு கேள்வியைக் கண்டு ஜெயமோகன் ஏன் இவ்வளவு கோபம் கொள்ள வேண்டும்?

இலக்கியப் பிரதி குறித்த நவீனமான சில சிந்தனைகளைத் தனக்குத் தோதாகத் திரித்து 'இலக்கியம், படைப்பு' போன்ற கருத்தாக்கங்களின் புனிதத் தன்மையை மீண்டும் உயர்த்திப் பிடிக்க முயல்கிறார் ஜெயமோகன். 'படைப்பாளி இல்லை' என்னும் கருத்தாக்கம், வாசகனுக்கு இதுகாறும் கொடுக்கப்படாத முக்கியத்துவத்தைச் சுட்டும் நோக்கில் புரிந்து கொள்ளப்பட வேண்டும். பிரதியின் இறுதி அர்த்தம் என்பதற்குப் பதிலாக வாசிப்பின் அரசியலின்பால் கவனத்தை ஈர்க்கும் மிகவும் ஆழமான சிந்தனை இது. பிரதி, சகபிரதிகள் மூலமாக வாசிப்பில் எத்தகைய கட்டுத்திட்டங்கள் (constraints) திணிக்கப் படுகின்றன, இந்த அதிகாரத் திணிப்புகளுக்கு எதிராக வாசகத் தன்னிலை நடத்துகிற ஒரு போராட்ட நிகழ்வாக வாசிப்பு எவ்வாறு அமைகிறது என்பன போன்ற சிந்தனைகளை உசுப்புகிற கருத்தாக்கமே 'படைப்பாளி இல்லை' என்பது. இந்த அதிகாரப் போராட்டத்தில் வாசகத் தன்னிலை தனது அடையாளத்தைக் கைவிடாது நிற்கும் நிலையை 'அகங்கார தரிசனம்' என ஒதுக்கும் ஜெயமோகன் 'படைப்பாளி இல்லை' என்பதை வாசிப்பின் அரசியல் என்னும் தளத்திலிருந்து 'படைப்பாக்கம்' என்னும் தளத்திற்கு மாற்றி,

> "(படைப்பாளி) ஒரு ஊடகமே, ஒரு சமூகத்தின், அதற்கும் அப்பால் மானுட குலத்தின் ஒட்டு மொத்தமான ஆழ்மனத்தின் (sub concious) ஒரு வெளிப்பாடுதான் அவனுடைய படைப்பு"

என விளக்கம் தருவது கவனிக்கத்தக்கது.

சாதாரண எழுத்துக்கள் போத மனத்துடன் (concious) உரையாடுகின்றன எனவும், இலக்கியப் படைப்பு அபோத மனத்துடன் (unconcious) உரையாடுவதாகவும் அவர் மேலும் விளக்குகிறார். உடனடி அரசியல் நிகழ்வுகளுக்கு அப்பாற்பட்டதாக இந்த அபோத மனத்தின் உரையாடலைக் குறிப்பிடுகிறார். எனவே ஆழ்மனது, அபோத மனது முதலியவை அன்றாட சமூக இருப்பிற்கு (social being) அப்பாற்பட்டது என்றாகிறது. படைப்பாளி இவற்றுக்கெல்லாம் அப்பாற்பட்ட ஒட்டு மொத்த மனத்தின் பிரதிநிதியாக இனம் காட்டப்படுகிறார். நவீன உளவியல் கூட இதனை ஏற்றுக் கொள்ளாது. சமூக இருப்பு மனதை நேரடியாகவும் ஆழ்மனதை மறைமுகமாகவும் பாதிக்கிறது என்பதே நடைமுறை. எனவே 'போத மனது' மட்டுமே இனம், மதம், சாதி, வர்க்கம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் மாறும்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

என்பதும் 'அபோத மனது' இவற்றுக்கெல்லாம் அப்பாற்பட்டது என்பதும் ஏற்றுக் கொள்ள இயலாத ஒன்று. ஒரு சமூகத்தின் ஒட்டு மொத்தமான ஆழ் மனத்தின் பிரதிநிதியாக ஒரு 'படைப்பாளி' உரிமை கொண்டாடுவது மிகப் பெரிய வன்முறை. இனங்களாகவும், சாதிகளாகவும், வர்க்கங்களாகவும் பிளவு பட்டிருக்கும் ஒரு சமூகத்திற்கு ஒட்டு மொத்தமான பிரக்ஞை சாத்தியமில்லை. டாக்டர் அம்பேத்கர் அவர்கள் (இவரும் ஒரு இந்தியச் சிந்தனையாளர்தான், எனினும் ஜெயமோகன் போன்றவர்கள் இதனை ஏற்பதில்லை) குறிப்பிட்டது போல இந்தியச் சமூகம் ஒரு சமூகமே இல்லை, அது ஒரு எதிர்ச் சமூகம் என்கிற போது மூன்றாம், நான்காம் வருணத்தவர்கள், அதற்கும் அப்பால் நிறுத்தப்பட்டுள்ள பஞ்சமர்கள், இனக்குழுவினர் உள்ளிட்ட எல்லோருடைய ஆழ்மனத்தின் பிரதிநிதியாக நான் உள்ளேன் என ஒருவர் கூறுவதன் பொருளென்ன?

"பல்வேறு விதமான முடிவற்ற வாசிப்புக்கு இடமளிப்பதே சிறந்த இலக்கியப் படைப்பு" என ஜெயமோகன் சொல்வதில் நமக்குக் கருத்து மாறுபாடு இல்லை. ஆனால் முடிவற்ற வாசிப்பு என்பதை எல்லையற்ற முறையில் நீட்டிக் கொண்டே போவதில் பிரச்சினைகள் உள்ளன. பிரதியின் வாசகங்கள் துண்டுக் காகிதங்களில் எழுதப்பட்டு 'லேபில்' இல்லாத பாட்டிலில் போடப்பட்டு வாசகனிடம் வழங்கப்படுவதில்லை. பிரதியை (text) குறிப்பான சூழலில் (context), சக பிரதிகள் (intertexts) கூட்டுப் பிரதிகள் (context) ஆகியவற்றோடு பொதிந்துதான் வழங்கு கிறோம். எனவே முன்னுரைகள், அட்டைக் குறிப்புகள், விமர்சனங்கள், நிறுவனச் செயற்பாடுகள் என்பனவெல்லாம் பிரதியின் மீது செயற்படும் நிர்ணயங்களாகின்றன.

தவிரவும் ஆசிரியனின் நோக்கம் (Intention of the author), வாசகனின் நோக்கம் (intention of the reader) என்பவற்றிற்கு அப்பால் பிரதியின் நோக்கம் (intention of the text) என ஒன்று உள்ளது என்கிற உம்பர்டோ ஈகோவின் கருத்து மிக முக்கியமான ஒன்று. கதையாடல் மற்றும் பிரதியியல் செயல் தந்திரங்களின் (narrative and textual strategies) மூலமாகப் பிரதியின் நோக்கம் ஒன்று உருவாகிறது. பிரதியின் இந்த அதிகாரத்தோடு வாசகத் தன்னிலை எதிர்வினை புரிவது தவிர்க்க இயலாததாகிறது. ஜெயமோகனின் வாசகங்களிலிருந்தே இதை நிறுவமுடியும்.

> "விஷ்ணுபுரம் என்ற சொற்களுக்குள் பல்வேறு வகையான படிமங்கள் உள்ளன. வழமையான படிமங்கள் மாற்றியமைக்கப்பட்ட பழம் படிமங்கள், புதுப் படிமங்கள் இவை ஒவ்வொன்றும் ஒன்றோடொன்று ஊடுருவித் தொடர்ந்து மாறுகின்றன".

என்று ரஞ்சகுமாருக்குப் பதில் சொல்லும் ஜெயமோகன் நூன் முகத்தில் சொல்வதென்ன?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

"1982 மார்ச் 22ந்தேதி இந்நாவலின் மையப் படிமம் என்னை வந்தடைந்தது. துறவியாக ஆகும் பொருட்டு அன்று காலைதான் வீட்டைவிட்டுக் கிளம்பியிருந்தேன்"

என்கிற கூற்றின் மூலம் விஷ்ணுபுரம் என்கிற சொற்களனுக்குள் காட்டப்படும் பல்வேறு வகையான படிமங்களையும் மீறி ஒரு மையப் படிமம் இயங்குவதை ஜெயமோகன் ஏற்றுக் கொள்கிறார். அந்த மையப் படிமம் 'விஷ்ணு' தான் என்பதைப் பிரதிக்குள் புகுந்து நாம் மிக எளிதில் நிறுவி விட முடியும். உன்னை நோக்கி நாவலைச் சுருக்கிக் கொள்ளாமல் (உனது அடையாளத்தை அழித்துக் கொண்டு) நாவலின் மூலம் விரிவடை என நூன் முகத்தில் ஜெயமோகன் மன்றாடுவதன் பொருள் இதுதான்:

"மையப் படிமத்தைத் தவற விட்டு விடாதே", "நமது வாசிப்பைக் காவியத்தின் மீது ஏற்றலாகாது. இடத்தையும் மனத்தையும் மாற்றியபடி மீண்டும் மீண்டும் காவியத்தைப் பார்க்க வேண்டும். ஒரு வாழ் நாள் முழுக்க அது நம்முன் வீழ்த்தும் பிம்பங்களின் ஒட்டு மொத்தம்தான் காவியதரிசனம் என்பது"

என நூலுக்குள் பாத்திரக் கூற்றாக வரும் வாசகங்களையும் நாம் இத்தோடு இணைத்துப் பார்க்க வேண்டும், எதார்த்த ஆசிரியன் (empirical author) மனதில் கொண்டிருந்த மையப் படிமத்தை அடையாளம் கண்டு, பிரதியின் நோக்கை உள்வாங்கிக் கொண்ட பணிவு மிக்க மாதிரி வாசகனாக (model reader) இரு, என்பதே மன்றாட்டு என்கிற பெயரில் ஜெயமோகன் வாசகனுக்கு அளிக்கும் அறிவுரை. இதைத்தான் நாம் ஆசிரியரின் அதிகாரம் அல்லது வன்முறை என்கிறோம். இவ்வளவும் சொல்லிவிட்டு 'பல்வேறு படிமங்கள்', 'முடிவற்ற வாசிப்பு' என்றெல்லாம் முழக்குவதன் பொருளென்ன?

விஷ்ணுபுரம் பல குரல் (polyphony) பிரதி போல காட்டிக் கொள்ளும் ஒரு குரல் பிரதியாக (homophony) விளங்குவதுதான் உண்மை. அந்தக் குரல், வைதீக மதத்திற்கு மாற்றாகவும் எதிர்ப்பாகவும் தோன்றிய புத்த மதத் தையும், பார்ப்பனீயத்தால் வீழ்த்தப்பட்ட இனக்குழு மக்களையும் அவர்களது வழிபாடுகளையும் இந்துத்துவத்திற்குள் நிறுத்தும் குரல். ஆத்மாவையும் இறைவனையும் மறுத்த புத்தனையே விஷ்ணுவின் அவதாரமாக்கும் குரல். பறையருக்கு ஒரு நீதி, தண்டச் சோறுண்ணும் பார்ப்பனனுக்கு வேறொரு நீதி என அரசு அமைந்த போதிலும் பறையரும், மறவரும், பார்ப்பனரும் ஒன்றாக அமர்ந்து சாப்பிட்டுக் கொண்டு, "நீர் பறையரா?"

கொழும்பிலிருந்து வெளிவரும் 'சரிநிகர்' (1999) இதழில் எழுத்தாளர் ஜெயமோகன் தம் நாவலுக்கு, ரஞ்சகுமார் எழுதிய மதிப்புரைக்கு எதிர்வினை புரிந்திருந்தார். இதனை விமர்சித்து எழுதப்பட்ட கட்டுரை.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எனச் சர்வ சாதாரணமாக மக்கள் வாழ்ந்த (!) பாரத வர்ஷத்தைப் படம் காட்டும் குரல். பல்வேறு அடக்கு முறைகளும், ஊழல்களும் நிறைந்த ஊராக விஷ்ணுபுரத்தைச் சித்திரிக்கும் ஜெயமோகன் ஒரு புலர்காலைப் பொழுதின் சுகமான வேளையில் நடந்து சென்று கொண்டிருந்த ஒரு தருணத்தில் விஷ்ணுபுரத்தின் வீதி ஒன்றில் நடப்பது போன்ற பரவசம் ஏற்பட்டது பற்றி (நூன்முகம்) குறிப்பிடுவதை நாம் மறந்து விட முடியாது. விஷ்ணுபுரம் ஒரு பரவசம் நிறைந்த நகரமாக அவர் ஆழ்மனதில் படிந்து இருப்பதையே இது காட்டுகிறது. விஷ்ணுபுரம் ஒரு மகாதர்மம். மகா காலத்தில் நாமும் (அக்கிரமமாய் கண்கள் பறிக்கப்பட்ட) தச்சனும், வெறும் துளிகள் என்பன போன்ற பாத்திரக்கூற்றுகளும் கவனிக்கத் தக்கன. மகா காலப் பிரவாகத்தில் இந்தச் சிறு அநீதிகளெல்லாம் புறக்கணிக்கத்தக்க சிறு துளிகள்!

இறுதியாக: ஒரு ஆயிரத்து முன்னூறு ஆண்டு கால பாரத வர்ஷத்தை திரைச்சீலையாகக் கொண்டு ஏற்கனவே எழுதப்பட்ட வரலாறுகள் மீது முற்றிலும் புனைவான பாத்திரங்களையும் சம்பவங்களையும் ஒருவகை மாய எதார்த்தத்தில் உலவவிடும் polimpset history ஆக விஷ்ணுபுரத்தைச் சொல்ல முடியுமா? இந்த வகை எழுத்திற்குப் பலரும் அறிந்த இரு எடுத்துக்காட்டுகள்; சல்மான் ருஷ்டி யின் `Satanic verses' மற்றும் உம்பர்டோ ஈகோவின் `The name of the Rose'. முன்னது இசுலாமிய அடிப்படைவாதிகள் அதன் ஆசிரியருக்கு மரண தண்டனை வழங்கக் காரணமாக அமைந்தது. ஈகோவின் எழுத்து கிறிஸ்தவ மடாலயங்களை அதிரடித்த ஒன்று. இவை முன்னிறுத்திய வரலாறு மத அடிப்படை வாதங்களுக்கு எதிரான ஒரு வன்மையான மாற்று வரலாறாக அமைந்ததன் விளைவாகவே இத்தகைய எதிர்ப்புகளைச் சந்திக்க வேண்டியவையாயின. ஜெயமோகன் எழுதியுள்ள வரலாறோ இந்துத்துவ சக்திகள் உயர்த்திப் பிடிக்கிற, கடை விரித்து விற்கிற வரலாறு. இது மாற்று வரலாறல்ல; ஏற்கனவே எழுதப்பட்ட, இந்து அடிப்படைவாதிகளுக்கு உகந்த ஒரு வரலாறே இன்று விஷ்ணுபுரமாக மீண்டும் வழங்கப்படுகிறது.

எந்த ஒரு ஆய்வாக இருந்தாலும் - அது வரலாற்றாய்வாக இருந்த போதிலும், குற்றவியல் ஆய்வாக இருந்தபோதிலும் - ஆய்வு என்பது வித்தியாசங்களையும், அடையாளங்களையும் கையாள்வதே. குற்றம் செய்தவர்கள், செய்யாதவர்கள், உடந்தையாயிருந்தவர்கள், கண்ணால் பார்த்தவர்கள்- இப்படியாக குற்றமாக முன்கூட்டி வரையறுத்துக் கொண்ட வரையறையின்படி இந்த வித்தியாசங்களும் அடையாளங் களும் குற்றவியல் ஆய்வில் கையாளப்படுகின்றன. வரலாறு என்னும் பேரடையாளத்தை நிலைநிறுத்தும் நோக்குடன் வரலாற்றாசிரியன் வித்தியாசங்களைக் கையாள்கிறான். எனவே எத்தகைய கூறுகளை, பொருட்களை சம்பவங்களை முன்னிறுத்துவது, ஒரு பொருளை வித்தியாசமானதாகக்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

காட்டும் போது எத்தகைய அடையாளங்களை வித்தியாசத்திற்கு உரியனவாகக் காட்டுவது, வித்தியாசமான பொருட்களின் எத்தகைய பொருத்தமான கூறுகளை ஒற்றுமையாக முன்னிறுத்துவது என்பனவற்றில் வரலாறு எழுதுகிறவனின் தேர்வுகள் முக்கியம் பெறுகின்றன. புத்த மதத்தை வேத மதத்திற்கெதிரான புரட்சியாகவும் மீண்டும் பார்ப்பனீயம் வெற்றி பெற்றதை (கி.பி.150) எதிர்ப்புரட்சியாகவும் வாசிக்கிறார் அம்பேத்கர். அத்தகைய முரணான மதங்களிரண்டையும் ஒரே விஷ்ணு ஆலயத்தைப் பெரிய மாற்றங்கள் இல்லாமல் வணங்கி நிர்வகிக்கக் கூடியனவாக சித்தரிப்பதும், வென்று புறம் ஒட்டிய பழங்குடிக் கடவுளரை வைதீக ஞானாதிபதிகள் வணங்கி ஏற்பதாகக் காட்டுவதும் கவனிக்கத்தக்கன. முழுமை (totality) என்பது வித்தியாசங்களற்றதல்ல. வித்தியாசங்களைக் கீழ்நிலைப்படுத்தி (subordinate) உள்ளடக்குவதே முழுமை. எனவே இதில் பல வித்தியாசங்கள் காட்டப்படுகின்றனவே எனப் பெருமை கொள்வதற்கில்லை. வேற்றுமைக்குள் ஒருமை (unity in diversity) என்பதுதான் முழுமையின் பெயரால் ஆதிக்கம் செலுத்தும் சக்திகளின் குரலாக இதுவரை இருந்து வந்துள்ளது என்பதையும், தங்களின் உரிமைகளுக்காகப் போராடுகிறவர்கள் ஒருமைக்குள் உள்ளடக்கப் பட்டுள்ள வித்தியாசங் களை முதன்மைப்படுத்துவதையும் நாம் மறந்து விடலாகாது. விஷ்ணு புரம் ஒருமைக்குள் வேற்றுமைகளை வலியுறுத்து கிறதா, வேற்றுமைகளுக்குள் ஒருமையை அழுத்திச் சொல்கிறதா என்பதைச் சிந்தித்தல் அவசியம்.

விஷ்ணுபுரத்தை அழிக்க முயலும் அவ்வளவுபேரும் இறுதியில் தோல்விகளையே தழுவுகின்றனர். கால முடிவு ஏற்கனவே விதிக்கப்பட்ட நியமத்தின்படி ஏற்படும் போதுதான் விஷ்ணு புரண்டு படுக்கிறார். பிரளய தேவியின் கண்கள் திறக்கின்றன; பேரழிவு அதனை உட்கொள்கிறது. ஞானாதிபதி வேத தத்தன் மட்டும் தாமரை இதழ்களில் பொதிந்து காக்கப்படுகிறான். எத்தனை கூர்ந்த மதிபடைத்தவனா னாலும் பவுத்த அஜிதன் பார்ப்பனச் சித்தனின் (பவதத்தனின் மகன்) பார்வையில் வீழ்கிறான். மகா அஜிதனின் கால தரிசனத்தால் ஆட்கொள்ளப்பட்டு வருகிறவர்கள் பிரம்ம வாகனமாகிய காலபைரவனின் கண்விழிப் பார்வையில் உண்மையான கால தரிசனம் பெற்று, அஜித தரிசனத்தை மாயை என ஒதுக்கி ஓடுகின்றனர். பார்ப்பனீயத்தை வென்று ஞானதிகாரத்தைக் கைப்பற்றிய (திராவிட உடற் கூறுகளுடன் கூடிய) சந்திர கீர்த்தி, விஷ்ணு புரத்தை ஏனிழகளுக்குத் திறந்துவிட்ட போதிலும், அவனது ஆட்சியும் இன்னும் மோசமான அதிகாரத்துவ ஆட்சியாகவே அமைகிறது. பிரதியில் ஆட்சி புரியும் மையப் படிமம் வாசகனை இப்படித்தான் வழிநடத்துகிறது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ரஞ்சகுமார் சரியாகவே சுட்டிக் காட்டியிருப்பது போல விஷ்ணுபுரம், அடித்தள மக்கள் தவிர்த்த ஏனைய மேட்டிமைச் சக்திகளின் மத்தியில் ஞானம் பற்றிய, வாழ்க்கை பற்றிய கேள்விகளைப் பல்வேறு கோணங்களில் எழுப்பியுள்ள நாவலாக மட்டுமே அமைகிறது. அதுவும் கூட வாசிக்கும் மேட்டிமைச் சக்திகளுக்குத் தங்களின் மேட்டிமை அடையாளங்களைப் பிரதியின் வெளிச்சத்தில் சுயபரிசோதனை செய்து கொள்ளும் சாத்தியங்களை உள்ளடக்கியதாக இல்லை.

ரஞ்சகுமார் சொல்லியிருப்பது போல பெரியாருக்குப் பிந்திய மேட்டிமைச் சக்திகளின் புதிய அரசியல் தந்திரங்களின் இலக்கிய வடிவமாக விஷ்ணுபுரத்தை நாம் காண முடியும். பாரத வர்ஷ மரபை உயர்த்திப் பிடிக்கும் இன்றைய வரலாறு எம்.வி.வெங்கட்ராம் அல்லது கல்கி எழுதியவை போல அத்தனை அப்பாவித்தனமான பிரதியியற் தந்திரங்களைக் கொண்டதாக இருக்க முடியாது. புதிய பொன்னியின் செல்வர்கள் ஆசன வாயில் கட்டி இருக்கிறது என்று சொல்லிக் குதிரை ஏற்றத்தைத் தவிர்ப்பவர்களாகச் சித்திரிக்கப்பட்ட போதும், புதிய ஆழ்வார்கள் நடைப் பிணங்களாகக் காட்டப்பட்ட போதும், பாரத வர்ஷத்தின் மேன்மை இவற்றுக்கெல்லாம் அப்பாற்பட்டது. இதுவே விஷ்ணுபுரம் காட்டும் காவிய தரிசனம். ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இன்குலாப் – மங்கையின் ஔவை : பாட்டும் கூத்துமாய் மேடை ஏறிய பாடினி ஔவை

'மௌனக் குரல்' இன் புதிய மேடை ஏற்றமாகிய 'ஔவை' யின் மூலம் தமிழ் மனத்தில் படிந்துள்ள 'ஔவையார்' படிமத்தை உடைத்து நொறுக்க முயற்சித்துள்ளதோடு சங்க கால வீரம், பழந்தமிழ்ப் பண்பாடு, தமிழ் மரபின் ஆணாதிக்க நிலை ஆகியவற்றைப் பிரச்சினைப் படுத்தியுள்ள வகையில் இன்குலாப்பும் மங்கையும் வெற்றியடைந் துள்ளனர். இன்குலாப்பை ஒரு புதுக்கவிஞராக மட்டுமே கண்டு வந்த நமக்கு, பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் புலமை பெற்ற ஒரு தமிழ்ப் பேராசிரியர் என்கிற அவரது இன்னொரு பரிமாணத்தையும் நினைவூட்டுகிறது இந்நாடகப் பிரதி.

"பண்பாடு, சமயம், கவிதை யாவற்றிலும் சிறந்ததைக் குறிக்கும் மரபாகத் தமிழ்நாட்டில் ஔவை விளங்குகிறது" என்பார் தெ. பொ. மீனாட்சி சுந்தரனார். குறைந்த பட்சம் மூன்று ஔவைகள் - அதியமானிடம் நட்புக் கொண்ட சங்கத்து ஔவை, திண்ணைப் பள்ளி மரபில் சமீப காலம் வரை முதன்மையான மனன நூற்களாக அமைந்திருந்த ஆத்திசூடி, கொன்றை வேந்தன், மூதுரை, நல்வழி ஆகியவற்றைப் பாடிய ஔவையார், விநாயகரகவல், ஞானக்கோவை முதலானவற்றை யாத்த சைவத் தமிழ் ஔவையார்- உண்டு எனத் தமிழறிஞர்கள் சொல்வார்கள். இருந்த போதிலும் நமக்கு ஔவை என்றால் நெற்றியில் பட்டையும், கையில் தடியும் ஊன்றித் திரிந்தவள்தான்; மூதுரை சொன்னவள்தான்; முருகனிடம் சுட்ட பழம் கேட்டுத் தோற்றவள்தான். இந்தப் பிம்பத்தைப் பதித்ததில் எஸ்.எஸ் வாசன், ஏ.பி. நாகராசன் போன்றோரின் பங்கு கணிசமானது.

இன்குலாப்பின் ஔவை இதிலிருந்து முற்றிலும் மாறுபட்டவள். ஒவ்வொரு அசைவிலும் சொல்லிலும் இளமை தெறிக்கும் சங்கத்து ஔவை இவள். இனிய நண்பன் அதியமானுடன் குடித்துக் களித்துத் தன் இளமையைக் கொண்டாடியவள். ஆணாதிக்கம் உறுதிப்பட்ட நிலவுடைமைச் சமூகத்திற்குரிய அறநெறிகளைப் பாடிய பிந்திய ஔவை யாரிடமிருந்து இவள் வேறுபட்டவள் என்பதை அழுத்தந் திருத்தமாகச் சொல்கிறார் இன்குலாப். பிரதியினூடாக மட்டுமல்ல, முன்னுரையிலும்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

உண்மையில் சங்கத்து ஔவைதான் பெண்குரலை, பெண்ணுணர்வை ஒலித்த முதல் (அங்கீகரிக்கப்பட்ட) பெண் கவிஞர். தமிழ் மரபில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட பெண் குரல்கள் சொற்பம். அவர்களுக்குள்ளும் பெண்ணுணர்வை - விதிக்கப்பட்ட இலக்கணங்களை மீறி - வெளிப் படுத்தியவர்கள் வெகு சொற்பம்: ஔவை, ஆண்டாள் போல.

இன்குலாப் சுட்டிக் காட்டியுள்ள இந்த வேறுபாடுகளுக்கு மத்தியில் ஔவைகளுக்கிடையேயான சில ஒப்புமைகளும் நினைவுக்கு வருகின்றன. அதியன், பொருட்டெழினி, நாஞ்சில் வள்ளுவன் போன்ற பழங்குடித் தலைவர்களையே பெரிதும் சார்ந்திருந்தவள் சங்கத்து ஔவை. மூவேந்தரைப் பாடித் திரிவதில் முனைப்புக் காட்டாதவள். பிற்காலத்து ஔவைகள் பற்றிய கதைகளிலுங் கூட இவர்கள் பேரரசர்களைக் காட்டிலும் சாதாரண மக்களைச் சார்ந்தவர்களாகவே சித்தரிக்கப் படுகின்றனர். சோற்றுக்கும், கூழுக்கும், உப்புக்கும், புளிக்கும் கூடப் பாடியவர்களாகக் கதைகள். கணிகையைப் பாடியதாகவும், குறவர்களுக்கும், மாட்டுக்காரர்களுக்கும் பாடியதாகவும் இந்த ஔவைகளை நமது மரபு பதிவு செய்துள்ளது. நிலவுடைமைச் சமூகத்துக்குரிய பல்வேறு சிந்தனைகளை ஏற்றுக் கொண்டவளெனினும் ‘சாதி இரண்டொழிய வேறில்லை’ என்பது போன்ற குரல்களையும் ஒலித்தவள். இதனால்தானோ என்னவோ இவரின் நூற்கள் சிலவற்றைக் காப்பாற்றி வைக்கவும் நமது மரபு சிரத்தை காட்டவில்லை. ஔவையாரைத் தாழ்ந்த சாதியினராகவும், வள்ளுவரின் சகோதரியாகவும் சொல்லப்படும் கதைகளும் சிந்திக்கத் தக்கன. கண்ணாலம், கைக்கூலி, காலறுவான் போன்ற வழக்குகளை ஔவையார் கையாண்டுள்ளதும் இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது.

இன்குலாப்பின் நாடகப் பிரதி ஏற்படுத்திய சிந்தனை உசுப்பல்களின் விளைவாக ஔவையாரின் ‘நீதிநெறி’ நூற்கள் நான்கையும் புரட்டிய போது, அவற்றின் இன்னொரு பரிமாணம் தட்டுப்பட்டது. அவற்றை அறநெறி நூற்கள் எனச் சொல்வதைக் காட்டிலும் சுயமுன்னேற்ற (Self improvement) நூற்கள் என வகைப்படுத்துவது பொருத்தமாக இருக்கும் எனப்பட்டது. வாழும் சமூக அமைப்புக்கு எந்தக் குந்தகமும் நேராமல் அதன் விதிமுறைகளை அறிந்து, ஆளுமையை வளர்த்துக் கொண்டு முன்னேறும் வழியைச் சொல்பனவே சுயமுன்னேற்ற நூற்கள். போட்டி நிறைந்த முதலாளியச் சமூகத்துக்கு உரியனவாக இன்றைய சுயமுன்னேற்ற நூற்கள் அமைகின்றனவெனில், ஒரு நிலவுடைமை வணிகச் சமூகத்துக்குரிய வாழும் நெறிகளைச் சொன்னவை இவை. தோற்பன தொடரேல், ஊருடன் ஒத்துவாழ், நொய்ய உரையேல், போர்த் தொழில் புரியேல், வெட்டெனப் பேசேல், தக்கோன் எனத்திரி என்பனவற்றை யெல்லாம் வெறும் அறநெறிகள் எனக் கருதிவிட முடியுமா? அன்றைய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

திண்ணைப் பள்ளிகளில் வாசிக்க வாய்ப்புப் பெற்றவர்களை நோக்கி வெற்றிக்குரிய வாழ்நெறிகளைச் சொன்னவை இவை. தையல் சொற்கேளேல் என்பன போன்ற ஆணாதிக்கச் சிந்தனைகளும் கூட அந்தச் சமூகத்தின் ஓரங்கமாக அமைந்தவைதான். பாரதியும், பாரதிதாசனும் ஆக்கிய (புதிய) ஆத்திச் சூடிகள் இதிலிருந்து வேறுபட்டவை; இருக்கிற அமைப்பில் மாற்றங்களைக் கோருபவை; ஒரு வகையில் சுய முன்னேற்றத்திற்கு எதிரானவை.

சங்கத்து ஔவையை வெறும் பெண்பாற்கவிஞர் என்று சொன்னால் போதாது. சங்கப் பாடலுக்குரியவர்களை நாம் இரண்டாகப் பிரித்தணுக வேண்டியிருக்கிறது. கபிலர், பரணர் போன்றோர் புலவர்கள். ஔவையோ பாணர் மரபில் வந்த பாடினி. இந்த வேறுபாட்டை மிக நுணுக்கமாகச் சித்திரிக்கிறார் இன்குலாப். பாட்டும், கூத்தும், இசையும் யாழுமாய் நாடோடிகளாய்த் திரிந்த இவர்கள், சமூகம் பின்னாளில் சாதிகளாய்த் திரண்டபோது ஆகக் கீழாகத் தள்ளப்பட்டவர்கள்; பெரும்பாலும் பழங்குடி மக்களைப் பாடி, அண்டி வாழ்ந்தவர்கள்; கூட்டமாய்த் திரிந்து கள்ளையும், புலாலையும் களித்துப் புசித்தவர்கள். பழங்குடிச் சமூகம் அழிக்கப்பட்டு மூவேந்தர்கள், ஆட்சி அறங்கள், பார்ப்பனச் சடங்குகள், எழுத்துருவாக்கம், இறுக்கமான ஆணாதிக்கம் ஆகியவை தோன்றியதோடு பாணர் மரபின் வீழ்ச்சியையும், புதிய சமூகத்தின் 'அறிவு ஜீவி' களாகப் புலவர் மரபு உருப் பெற்றதையும் பார்க்க வேண்டியுள்ளது.

இந்த மாற்றம் நிகழ்ந்து கொண்டிருந்த காலகட்டத்துக்குரியவள் ஔவை. பெரும்பாலும் பழங்குடித் தலைவர்களைப் பாடியவள். கபிலரும் பரணரும், குறிஞ்சியையும் மருதத்தையும் பாடினரெனின், அவள் பாலையைப் பாடியவள்.

"நம்மனத்து அன்ன மென்மை இன்மையின் நம்முடைய உலகம் உள்ளார் கொல்லோ?" என ஆண் மனத்தையும், ஆணுலகையும் பெண்ணுல கிலிருந்து பிரித்துக் கருதியவள்; பழங்குடிகளின் வீழ்ச்சியைக் கண்டு வருந்தியவள்; வேந்துருவாக்கம், உற்பத்திப் பெருக்கம் ஆகியவற்றின் மறுபக்கமான காடுகளின் அழிவு, பாலை உருவாக்கம் ஆகியவற்றைக் கண்டு கலங்கியவள்; பொதி பொதியாய்ப் பொருள் கொண்டு வருகிற வணிகர்களைப் பாலை நில எயினர்கள் கொள்ளையடிக்க நேர்ந்ததைப் பரிவோடு நோக்கியவள். "முட்டுவேன் கொல், தாக்குவேன் கொல், ஆ ஓ எனக் கூவுவேன்கொல்" எனப் பெண்ணுணர்வை வெளிப்படுத்தத் தயங்காதவள். புதிய மதுவா இன்று மூழ்கி விட வேண்டியதுதான் எனத் 'தேட்கடுப்பன்ன நாட்டுபடு தேறல்' மீதான தன் காதலை வெளிப் படுத்தியவள். இத்தனைப் பரிமாணங்களையும் ஔவை மீது ஏற்றி நிறுத்துகிறார் இன்குலாப். அதியனுக்கும் ஔவைக்குமான உறவு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஒரு புரவலனுக்கும் பாணருக்குமான உறவுக்கும் அப்பாற்பட்ட பரிமாணத்தைக் கொண்டிருக்கக் கூடிய சாத்தியத்தையும் இன்குலாப் இந்நாடகத்தில் ஒரு பேச்சுப் பொருளாக்கியுள்ளது குறிப்பிடத்தக்கது.

சுமார் மூன்று மணி நேரம் நிகழத் தக்க இந்நாடகத்தை அதன் முழுமை கெடாமல் சுருக்கி எழுபது நிமிட அரங்க நிகழ்வாக்கியிருக்கிறார் மங்கை. ம.சா. சுவாமிநாதன் ஆராய்ச்சி மையம், சங்கீத நாடக அகாடமி ஆகியவற்றின் உதவியோடு 'மௌனக்குரல்' அமைப்பின் தயாரிப்பாக அமைந்த இந்நாடகத்தின் முதல் நிகழ்ச்சியைக் கரந்தை தமிழ்ச் சங்கத்தில் (தஞ்சை) காணும் வாய்ப்புக் கிடைத்தது. பெரும்பாலும் இளைஞர்கள், மாணவர்கள் நிறைந்த இக்குழுவில் அர்ச்சனா என்னும் நாட்டியம் பயின்ற இளம்பெண் ஔவையின் பாத்திரமேற்றுள்ளார். அந்தப் பாண் குழுவிற்குள் நிலவும் தோழமை, சமத்துவம், இளமைத் துடிப்பு, முதலியன சிறப்பாக வெளிப்படுத்தப் பட்டுள்ளன, ஒப்பனை, உடை முதலியவை சிரத்தை எடுத்து அமைக்கப்பட்டுள்ளன. தொன்மைத் தமிழ்ப்பண்கள் எனச்சொல்ல இயலாவிட்டாலும் தெருக்கூத்துக்குரிய இசை, அடவு முதலியவை சிறப்பாகப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. முதல் நிகழ்வே பாராட்டத்தக்கதாக அமைந்த போதிலும் அடுத்தடுத்த நிகழ்வுகளில் இன்னும் மெருகேறும் என நம்ப இடமுண்டு. பிரதி உருவாக்கத்திலேயே மங்கையின் பங்கிருந்ததைக் குறிப்பிட்டுச் சொல்கிறார் இன்குலாப். பிரதியைக் காட்சிப்படுத்தியதிலும் மங்கை வெற்றி பெற்றுள்ளார். எனினும், காட்சிப்படுத்தியதில் இரு முக்கிய பிரச்சினைகள் உள்ளதைச் சுட்டிக் காட்டுதல் அவசியம்.

இளமையையும் பெண்ணியச் சிந்தனைகளையும் முதன்மைப்படுத்தும் இந்த அரங்க நிகழ்வை மேலும் கொஞ்சம் குதூகலப்படுத்தி (carnivalise) இருக்கலாம். ஔவை ஒரு சிறிய கள்ளுக் கலயத்தைச் சுமந்து, சுவைத்துத் திரிவதே தமிழ்ச் சூழலில் பெரிய விசயம்தானெனினும், ஒரு கள்ளுப் பானையை நடுவில் வைத்து அதியனும் ஔவையும் இதர பாணரும் பாண் மகளிரும் கூடிக் குடித்துக் களிக்கும் காட்சி ஒன்று இல்லாதது பெருங்குறை. அப்படி ஒன்று அமைந்திருந்தால் அது சங்க கால வாழ்முறைக்கு மேலும் பொருத்தமுடையதாகவே இருந்திருக்கும். சங்கப்பாடல்கள் நெடுகவும் பல இடங்களில் இத்தகைய காட்சிகள் அமைந்துள்ளதை விளக்கத் தேவையில்லை. இன்றும் கூட அரசுத் தடைகளையும் காவல்துறைக் கெடுபிடிகளையும் மீறி சாவு வீடானாலும், திருமண நிகழ்ச்சியானாலும், விருந்தினர் வருகையானாலும் கள்ளருந்திக் களித்தல் என்பது பெரும்பான்மைத் தமிழ் மக்களின் பண்பாடாக உள்ளது. தமிழ்ப் பண்பாடு என்றால் அது கண்ணகி, கனகவிசயர் தலையில் கல் ஏற்றியது

இன்குலாப் எழுதி, அ. மங்கை இயக்கிய 'ஔவை' நாடகத்தின் முதல் நிகழ்வைப் பார்த்து எழுதிய விமர்சனக் கட்டுரை. 'சரிநிகர்' இதழில் வெளியானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

என்பதுதான் எனக் கட்டமைக்கப்படும் சூழலில் நாம் இதனைச் செய்ய வேண்டியிருக்கிறது. ஔவையின் சிறியகள், பெரியகள் என்கிற சொல்லாக்கங்களுக்குக் கொஞ்சம் தேன், நிரம்பத் தேன் எனத் தமிழ்ப் புலவர்கள் பொருள் எழுதிக் கொண்டிருந்த சூழலில், கலயம் சுமந்த இளம் பெண்ணை அரங்கேற்றியதற்குரிய பின்புலமாகக் கடந்த பத்தாண்டுகளில் தமிழ்ச் சூழலில் நடைபெற்ற விவாதங்கள் அமைந்துள்ளதையும் இங்கே சுட்டிக்காட்டத் தோன்றுகிறது. கலை இலக்கிய ஆக்கங்களில் களி, கொண்டாட்டம் முதலியவற்றின் முக்கியத் துவத்தை பாக்தின் போன்றோர் சுட்டிக் காட்டுகின்றனர். ஆனால், உடல் சார்ந்த மகிழ்ச்சிகள், கொண்டாட்டங்கள், குதூகலிப்புகள் ஆகியவற்றைக் கலாச்சார மேட்டிமைச்சக்திகள் ஆபத்தானதாகவே கண்டித்து வந்துள்ளன. இடதுசாரி மரபும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. கொண்டாட்டமும், குதூகலிப்பும் இல்லாத போராளி ஒரு பாசிஸ்டாக உருப் பெறுவதற்கான சாத்தியங்களே அதிகம். (அப்படி ஒரு கொண்டாட்டக் காட்சி அமைக்கப்பட்டிருந்ததாகவும் ஒத்திகையின் போதே கடும் விமர்சனங்கள் எழுந்ததால் நீக்கப்பட்டதாகவும் மங்கை கூறினார்).

காட்சிப்படுத்தலில் கண்ட இன்னொரு குறை ஔவைக்குரிய ஒப்பனை, உடை மற்றும் உடலியக்கங்கள் தொடர்பானது. ஒரு நாடக நிகழ்வில் **Gestures** (பிரெக்ட் இதனை **Gest** என்பார்) ரொம்ப முக்கியம். பல காட்சிகள், பல நூறு வசனங்கள் மூலம் சொல்ல முடியாதவற்றை ஒரு 'Gest' மூலம் வெளிப்படுத்திவிடமுடியும். மங்கையின் நெறியாள் கையிலேயே கூட அதியனுக்கும், தொண்டைமானுக்கும் உரிய பண்பு வேறுபாடுகளை அத்தகைய 'தோரணை' களின் மூலம் வெளிப்படுத்துவது குறிக்கத்தக்கது. ஆனால் ஔவைக்குச் செய்யப்பட்ட ஒப்பனையாகட்டும், உடையாகட்டும், உட்காரும் ஒயிலாகட்டும் ஒரு மரபு வழித் தமிழ் மேற்குடிப் பெண்ணின் சாயல்களோடு அமைந்துள்ளமை இன்குலாப்பின் ஔவைக்குப் பொருத்தமுடையதாகத் தோன்றவில்லை. அவளின் திமிறிப் பிதுங்கும், அடங்க மறுக்கும் பண்புக்குரிய Gestகளும், உடையும், ஒப்பனையும் முக்கியம்.

முழுக்க முழுக்க சங்கப் பாடல்களைப் பின்புலமாகக் கொண்டு தயாரிக்கப்பட்டுள்ள இந்நாடகப் பிரதியில் ரொம்பவும் கடினமானவை எனக் கருதப்படுகிற சங்கப் பாடல்களை அவற்றின் கவித்திறன், இசைப்பண்பு, பொருளடக்கம் எவையும் கெடாமல் இன்றைய தமிழில் பெயர்த்துள்ளதைச் சுட்டிக்காட்டல் அவசியம். ஔவை பற்றின சிந்தனைகளினூடாக சங்ககால வாழ்வு, தமிழ்ப்பண்பாடு ஆகியன பற்றிய பல கேள்விகளை எழுப்பியுள்ள வகையில் இன்குலாப்பும் மங்கையும் பாராட்டுக்குரியவர்கள். ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மு.பொ.வின் நோயில் இருத்தல் : பற்றறுத்தல் என்பதென்ன ? ஒரு பெரியாரிய விளக்கம்

தத்துவக் கேள்விகள் மீண்டும் உயிர்ப்புப் பெறுகிற ஒரு காலகட்டத்தில் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கின்றோம். தத்துவங்களைக் கொள்கைகளாக்கி (இசங்கள்) அவற்றைப் பற்றித் தொங்குவதைக் காட்டிலும், தத்துவத்தின் ஆதிப் பணியாகிய தத்துவப்படுத்துதல் (philosophising) - அதாவது நிலவும் அறிவு நிலையைக் கேள்வி கேட்டல்- என்பதற்கு நாம் முக்கியத்துவம் அளிப்பதன் அவசியம் இன்று உணரப்படுகிறது. பதில்களில் திருப்தி யடைந்து நின்றுவிடாமல் கேள்விகளில் திளைக்க வேண்டியிருக்கிறது. இந்த 'பதில்' என்னும் தமிழ்ச் சொல் கவனிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று. answer / substitute என்கிற இரு பொருள்களைக் குறிக்கும் ஒற்றைச் சொல் அது. ஒன்றுக்குப் பதிலாக இன்னொன்றை வைத்து - அதாவது ஏற்கனவே உள்ள பதிலுக்குப் பதிலாக இன்னொரு பதிலை வைத்து - இறுக்க மூட்டுகிற வேலையல்ல தத்துவம். அது ஒரு திறந்த நிலை. எல்லாவிதமான புதிய உள்ளீடுகளையும் ஏற்றுக் கொண்டு இருக்கும் அறிவு நிலையைப் பிரச்சினைப் படுத்துவதற்குத் தயாரான நிலை.

இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதம் என்பதைத் தத்துவக் கோட்பாடாக ஏற்றுச் செயல்பட்டுக் கொண்டிருந்த நாம், இன்று இதையும் கூடப் பல்வேறு கோணங்களில் கேள்விக்குள்ளாக்க வேண்டியிருக்கிறது. இரண்டு கேள்விகள் எனக்கு இப்போது முக்கியமாகப்படுகின்றன. முதலாவது இயங்கியல் பற்றியது. கோட்பாடு x எதிர்க்கோட்பாடு (thesis x anti-thesis) என்கிற வகையில் மற்றமையை, வித்தியாசத்தைத் தத்துவச் சொல்லாடலுக்குள் ஏற்றுக் கொண்ட வகையில், ஹெகலின் பங்களிப்பு தத்துவ வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்று. எனினும், மீண்டும் synthesis என்று, அதாவது தொகுப்பு / தீர்வு என்கிற வகையில் தத்துவத்தை ஒரு மூடுண்ட அமைப்பாக்கியது இயங்கியல். எனக்கு ஏற்படுகிற இரண்டாவது அய்யம், பொருள் முதல்வாதம் தொடர்பானது. பொருள் x கருத்து (material x spiritual) என்று கட்டமைக்கப்படும் முரண் எதிர்வு இவ்விரண்டிற்கும் இடையில் ஏதும் சாத்தியமில்லை எனக் கருதுகிறது. இது குறித்து நாம் இன்று அய்யம் கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. material இல்லாத எல்லாவற்றையும் spiritual என்று சொல்லிவிட முடியுமா? இரண்டையும் நாம் ஒன்றையொன்று விலக்கியதாக நிறுத்திவிட முடியுமா?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கருத்துக்கள் மக்களைப் பற்றும்போது அதுவே ஒரு பௌதிக சக்தியாக (material force) மாறிவிடும் என மார்க்ஸே சொல்லவில்லையா என்னும் மார்க்சியத்தில் கலந்து போன விஞ்ஞானவாதம் (scientism) இத்தகைய முரண் எதிர்வைக் கட்டமைத்து, material அய் முதன்மையாக்கியது; spiritual அய் இரண்டாம் நிலைக்குத் தள்ளியது; இரண்டிற்குமிடையில் எந்நிலையையும் ஏற்க மறுத்தது. spirit என்ற ஆங்கிலச் சொல்லின் மதம் / ஆன்மீகம் சார்ந்த பொருள் இதனை எளிதாக்கியது.

எனினும், விஞ்ஞானவாதத்திலிருந்து விலகி நின்றவர்கள் இந்த முரண் எதிர்வை அப்படியே ஏற்றுக் கொண்டதில்லை. ஒரு சிறந்த எடுத்துக் காட்டாக டாக்டர் சாமுவேல் ஆனிமனை இங்கே குறிப்பிட முடியும். ஓமியோபதி என்கிற மருத்துவ நடைமுறையை உலகிற்கு அளித்தவர் ஆனிமன். விஞ்ஞான வாதம் கொடிகட்டிப் பறந்து கொண்டிருந்த ஒரு காலச் சூழலில் விஞ்ஞானம் நிர்ணயித்துள்ள நிரூபண அளவுகோல்கள் எதற்கும் பொருந்தி வராத மருத்துவ முறையாக ஓமியோபதி இருந்தது. எடுத்துக்காட்டாக, ஒன்றே ஒன்றை மட்டும் இங்கே சொல்லலாம். வேதிப் பொருட்கள் பல ஓமியோபதியிலும் மருந்துகளாகப் பயன்படுகின்றன. சல்பர், பேரியம் கார்பனேட்டை போல. ஆனால் நேரடியாக அல்ல; வீரியப்படுத்தப்பட்டு. எனவே, வீரியப்படுத்தப் பட்ட பேரியம் கார்ப னேட்டை நீங்கள் வேதியியல் சோதனைகள் மூலமோ, அல்லது நுண்கருவிகள் மூலமோ அடையாளம் காண முடியாது. ஆனால் அதன் தனித்தன்மைகள் வீரியப்படுத்தப்பட்ட பின்னரும் அதில் நிறைந்துள்ளது. அது குணமாக்குகிறது. வீரியப் படுத்தப்பட்ட சல்பருக்கும், வீரியப் படுத்தப்பட்ட பேரியம் கார்பனேட்டுக்கும் வித்தியாசம் இருக்கிறது. எனினும் இவற்றை விஞ்ஞான ரீதியில் நிரூபிக்க முடியாது.

இந்த நிலையை எப்படி எதிர்கொண்டார் ஆனிமன்? முதலில் இதுவும் ஒரு விஞ்ஞானம்தான் என்று தொடங்கிய அவர், விரைவில் தனது கண்டுபிடிப்பிற்கு விஞ்ஞான அந்தஸ்து கோருவதை நிறுத்திகொண்டார். உலகின் மிகச் சிறந்த நூல்களில் ஒன்றாகிய அவரது ஆர்கனான் நூலுக்கு முதற்பதிப்பில் (1810) அவர் இட்ட பெயராகிய `Organon of the rational medical science' என்பதை இரண்டாம் பதிப்பு வரும்போது (1819) `Organon of the Healing Art' என்று மாற்றிக் கொண்டது பற்றி முன்பே ஒரு முறை குறிப்பிட்டுள்ளேன். இங்கே வேறொரு செய்தியை எடுத்துக்கொள்வோம்.

பழைய முறை (old school - அல்லோபதி)க்கும் தனதுபுதிய முறைக்கும் இடையிலான வேறுபாடுகளைப் பல சந்தர்ப்பங்களில் ஆனிமன் சுட்டிக் காட்டுவார். அவற்றில் ஒன்று, ஒரு ஆரோக்கியமான மனிதருக்கு நோய்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எவ்வாறு ஏற்படுகிறது என்பது குறித்த இரு வேறு அணுகல் முறைகள். நோய் ஏற்படுத்தக் கூடிய வெளிப் பொருள் (material) ஒன்றின் இருப்பின் விளைவாகவே நோய் ஏற்படுகிறது என்கிறது அல்லோபதி. எனவே நோய் நீக்கம் என்பது அப்பொருளை நீக்கம் செய்வதே (material extraction). மாறாகத் தனது புதிய முறையில் (ஓமியோபதி) நோய் என்பது உயிர் ஆற்றலில் (spirit like power / dynamic) ஏற்படும் ஒழுங்கு மாற்றத்தின் (derangements) விளைவு எனச் சொல்வார் ஆனிமன். உயிர் ஆற்றலை (vital force) மீண்டும் பழைய நிலைக்குக் கொண்டு வருதலே மருத்துவரின் பணி. வீரியப்படுத்தப்பட்ட மருந்து என்பது இதைச் செய்கிறது. வீரியப்படுத்தப்படும் போது மருந்து அதன் பொருள் தன்மையை இழந்து ஆற்றல் மயமாகிறது என்பார் ஆனிமன்.

அல்லோபதியின் இத்தகைய பொருள் முதன்மைப் பார்வையின் விளைவே (நோயின்) தோற்றம், சாராம்சப் பண்பு (origin / essential nature) அகியவற்றைத் தேடும் பணிக்கு அதனை இட்டுச் சென்றது எனக் குறிப்பிடும் ஆனிமன், origin, essence, apriori அணுகல் முறை, theoretical system களை உருவாக்குதல் முதலான பகுத்தறிவு சார் விஞ்ஞான அணுகல் முறைகளை எள்ளி நகையாடுவது பற்றி இன்னொரு சந்தர்ப்பத்தில் பார்ப்போம். இங்கே நாம் கவனிக்க வேண்டியது spiritual / spirit எனச் சொல்லி வந்த அவர், திடீரென அதற்குப் பதிலாக immaterial என்கிற கருத்தாக்கத்தைப் பயன்படுத்தத் தொடங்கியதைத்தான். நோய் என்பது நோய் ஏற்படுத்தும் பொருட்களின் பொருளியல் இருப்பால் ஏற்படுவ தல்ல; மாறாக உடல் நல நிலையில் ஏற்படுகிற பொருள் தன்மையற்ற மாற்றங்களின் விளைவே நோய் ("Disease is not the material presence of moribific matters but the IMMATERIAL derangements of our state of health") என்பது ஆனிமனின் கூற்று. பிறிதோரிடத்தில்,

"The material organism receives all sensations and performs all the functions of life by means of the IMMATERIAL being - vital principle" (அழுத்தங்கள் நம்முடையன) என்று சொல்வார். 'Immaterial' என்பது மதம் சார்ந்த கருத்தாக்கமாகிய ஆன்மா (spirit) அல்ல. பொருளின் நேர் எதிர் முரணான கருத்தும் (Idea) அல்ல. மாறாக immaterial என்பது material ன் continuam, தொடர் ஒரு நிலை; ஒன்றின் பன்முக நிலைகள்; பண்பு மாற்றம் கொண்ட நிலைகள். உயிரும் உடல் ஆற்றலும் ஒரு தொடர்நிலை என்றால் சாதாரண வேதிப் பொருளும் அதன் வீரியப்படுத்தப்பட்ட வடிவமும் இன்னொரு தொடர்நிலை.

சமூகத் தளத்தில் இது மேலும் தெளிவாக விளங்கும். சாதி என்பது வெறும் உணர்வு, கருத்து. மேற்கட்டுமானம் அதற்குப் பொருளியற் தன்மையே

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கிடையாது என எளிதில் வரையறுத்துவிட முடியுமா? 'பொருள்' அல்லாததாகிய அதன் பொருளியல் வெளிப்பாட்டின் விபரீதங்களை இங்கே விளக்கிச் சொல்வது அவசியமா?

2

மிகவும் திறந்த மனத்தோடு நாம் எல்லாவற்றையும் எதிர் கொள்வது அவசியமாகிறது. கறாரான மார்க்சீயப் பார்வையின் வாயிலாகவே நமக்குள் பதிக்கப்பட்டிருந்த மு.த, மு.பொ. முதலானோரைத் திறந்த மனத்துடன் அணுக வேண்டியதன் அவசியத்தைக் காலம் நமக்கு உணர்த்தியாயிற்று. வாழ்க்கைக்கும் எழுத்துக்குமான இடைவெளியைக் கூடியவரை அழித்து, வாழ்ந்து மடிந்த தளையசிங்கத்தின் வரலாற்றை அறியும்போது இது மேலும் நமக்கு உறைக்கிறது. இத்தகைய பொறுப்புணர்வோடும் திறந்த மனத்தோடும்தான் மு.பொ.வின் சமீபத்திய நாவலாகிய 'நோயில் இருத்தலுக்குள்' நுழைந்தேன்.

முதல் பக்கத்திலேயே அடைப்புக் குறிக்குள் நாவல் என்று போட வேண்டிய அளவிற்குப் புனைவுத் தன்மை அற்றுப்போன இந்நூலின் வாயிலாக மு.பொ. முன்வைக்கும் தத்துவ விசாரிப்புகளை மட்டும் இங்கே கணக்கில் எடுத்துக் கொள்வோம்.

புற நிகழ்வாய் நாட்டின் நோய், இனவாதம். அகநிகழ்வாய் கதை நாயகனின் நோய். நாடும் மனமும் பாழ்பட்டுக் கிடக்கிறது. சிகிச்சைக்கு மருத்துவ மனையில் சேர்க்கப்பட்ட நாயகன், இவை குறித்தெல்லாம் தீர யோசிக்கிறான். இந்த யோசனைகளின் விளைவாய்ப் பொன்னம்பலம் முன்வைக்கும் பல கருத்துக்களில் நம்மை மிகவும் ஈர்ப்பது விடுதலை குறித்த அவரது சிந்தனை. உண்மையான சுதந்திரத்தை அனுபவித்தல் என்றால் என்ன என்று கேட்கும் பொன்னம்பலம் தனி மனிதனாய் (Individuality - அவர் பயன்படுத்தும் சொல்) இருப்பதுதான் என்கிறார். தனிமனிதனாய் இல்லாததுதான் ஒருவரது நோய். பிறபொருட்களில் வெளிப்பொருட்களில் தங்கி நிற்காதிருத்தலே தனிமனிதனாய் இருத்தல். இன்னும் பற்றையில் சிக்கிய முள்ளிகளாய் வெளிப்பற்றுகளில் சிக்கியவர்கள் நோயாளிகள், அடிமைகள். பிற பொருட்களில் தங்கி நிற்றலே மனித அடிமைத் தனத்தின் ஆதிக் காரணம். மனம் எதிலும் நங்கூரம் பாய்ச்சாமல், பற்றி நிற்காமல் எல்லாவற்றிலிருந்தும் உள்ளிழுத்துக் கொள்ளும் தயார் நிலையே புரட்சி. பற்றின்மைதான் புரட்சி என்றால் புரட்சிக்குப் பின்பு ஏற்படும் பற்றுகள்? அதுவே திரிபுவாதத்திற்கும் வேறு பல தீங்குகளுக்கும் காரணம்.

தனிமனிதனாய் ஆவதெப்படி? உன்னை நீ அறிய வேண்டும். அதற்கு நீ உள்நோக்கித் திரும்ப வேண்டும். பிற்போக்கு x முற்போக்கு என்கிற

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வழக்கமான முரணுக்குப் பதிலாகப் பொன்னம்பலம் உள்நோக்கு x வெளிநோக்கு என்கிற முரணை வைக்கிறார். வெளியிலிருந்து நீ ஒதுங்கி உள்நோக்க வேண்டும். ஆழத்துக்குப் போக வேண்டும். மூலத்தை அறிய வேண்டும். வெளியிலிருந்து ஒதுங்குதலே வீடுபேறெய்தல்.

பொன்னம்பலத்தின் இத்தகைய 'விசாரங்களை அறியும்போது எல்லா விதமான வெளிப் பிரமாணங்களிலிருந்தும், விட்டு விலகி, சுயத்தை உறுதி செய்து கொள்ளும் self-authenticity என்கிற நீட்ஷேயியச் சிந்தனையை அவர் மிக நெருங்குவது போல் நமக்கு பிரமிப்பு ஏற்படுகிறது. `God is dead' என நீட்ஷே பிரகடனப்படுத்தியதென்பது இத்தகைய வெளிப் பிரமாணங்கள் அனைத்திற்குமான மரண அறிவிப்பு தானே.

ஆனால் நம் பொன்னம்பலம் அத்தோடு நிறுத்தவில்லை. விடுதலை குறித்து அவர் மேலும் சிந்திக்கிறார். நீட்ஷே போல கடவுளையும் மறுத்தவரல்ல இவர். உள் நுழைந்து தேடுதல் என்பதே பரம்பொருளைக் கண்டடைவதற்குத்தான். இந்த மனவீட்டைத் துப்புரவாக்கி அந்தப் பெரியவருக்காகக் காத்திருக்க வேண்டும். அப்போதுதான் அவர் வந்து உன்னுள் குடி புகுவார்.

விடுதலை என்பது ஆத்மார்த்தமானது. ஆத்மார்த்த அர்ப்பணிப்பிலேயே விடுதலை விகசிக்கிறது. இத்தகைய அர்ப்பணிப்பிற்குச் சரியான ஒரு குருவிடம் பெறுகிற ஆத்மீகத் தீட்சை பயன்படும் என்றெல்லாம் அவர் சொல்லும் போது நமக்குச் சில கேள்விகள் எழுகின்றன. ஆத்மீக தீட்சை, குருவின் வழி காட்டல்கள் என்பனவெல்லாம் வெளிப்பொருட்களில் தங்கி நிற்றல் இல்லையா? இது சுய உறுதி செய்தல், தனிமனிதனாக மாறுதல் என்பதற்கு முரணில்லையா?

3

இந்த இடத்தில் நமது உள்ளூர்ச் சிந்தனையாளர் ஒருவர் நம் நினைவுக்கு வருகிறார். அவர் நிறையப் படித்த பேரறிஞர் அல்ல. ஒரு சமூகப் போராளியாகவும் கடவுள் மறுப்பாளராகவும் மட்டுமே எல்லோராலும் அறியப்பட்டவர். இன்றளவும் அவரைக் கொச்சைப் பொருள் முதல்வாதி எனவும், தத்துவம் அறியாதவர் எனவும் தூற்றுபவர் பலர். அவரும் தனக்கு இதெல்லாம் தெரியும் என எந்தக் காலத்திலும் அறிவித்துக் கொண்டதில்லை. யார் அவர்? அவர் தாம் பெரியார். பெரியார் ஈ.வெ.ராமசாமி. பற்று, துறவு, விடுதலை பெற்ற மனிதன் (சுதந்திர மனிதன்), பற்றுகளை விடுதல் பற்றியெல்லாம் நமது தத்துவவாதிகள் அளவிற்குப் பெருங்கதையாடல்களைப் பெரியார் விரிக்கவில்லையாயினும் இந்தச் சொற்களை எல்லாம் அவர் தம் சொல்லாடல்களில் ஆங்காங்கு உதிர்த்துள்ளார்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தான் ஒரு 'துறவி' என்று சொல்லிக் கொண்டே பெரியார், திராவிட சமுதாயத்தைச் சுயாபிமானம் (சுயப்பற்று, சுயமரியாதை அபிமானம்) உள்ள சமுதாயமாக ஆக்குவது தவிர "வேறு பற்றுகள் ஒன்றும் இல்லாதவன்" என்கிறார். எனவே, மற்றெல்லாப் பற்றுகளையும் துறந்த துறவி என அவர் தன்னைச் சொல்லிக் கொள்கிறார். துறக்க வேண்டிய பற்றுகள் என அவர் எதைக் கருதுகிறார் என்பது முக்கியம்.

பற்றுகள் எனச் சொன்னவுடன் நமக்குத் தோன்றுவது உடைமைப் பற்று, அப்புறம் அதிகாரப் பற்று; அடுத்த நிலையில் குடும்பப் பற்று, உறவுப் பற்று, பந்தம், பாசம், கடைசியாக காமம். இவற்றைத் துறத்தலே உண்மையான துறவு என்பதே நம் கருத்து; நம் மரபு. இந்தப் பற்றுகளைத் துறத்தலே விடுதலை.

மேலோட்டமாகப் பார்க்கும் போது பெரியார் சமூக விடுதலை பற்றி குறிப்பாக, சூத்திரர், தாழ்த்தப்பட்டவர், பெண்கள் ஆகிய ஒடுக்கப்பட்ட பிரிவினரின் சமூக விடுதலை பற்றி மட்டும் சிந்தித்தவர் என்றுதான் நமக்குத் தோன்றும். ஆனால், அவரது எல்லா எழுத்துக்களையும், செயற்பாடு களையும் கூர்ந்து கவனிக்கையில் அவர் சமூக விடுதலைக்கும் அப்பால் தனி மனித விடுதலையையும் சிந்தித்தவர் என்பது விளங்கும். சொல்லப் போனால் தனி மனித விடுதலையே சமூக விடுதலைக்கும் கட்டியங்கூறும் என்ற கருத்தையும் பெரியார் கொண்டிருந்தது புரியும். சுய மரியாதை என்கிற அவரது கருத்தாக்கத்தின் பொருளே இதுதான்.

தனிமனித விடுதலை அடைந்த சுதந்திர மனிதன் என்பது குறித்த அவரது விளக்க மென்ன?

> "நான் ஒரு சுதந்திர மனிதன். எனக்கு சுதந்திர நினைப்பு, சுதந்திர அனுபவம், சுதந்திர உணர்ச்சி உண்டு. அதை உங்கள்முன் சமர்ப் பிக்கிறேன். நீங்கள் என்னைப் போலவே உங்களது சுதந்திர நினைப்பு, அனுபவம், உணர்ச்சி ஆகியவைகளால் பரிசீலனை செய்து, ஒப்பக் கூடியவைகளை ஒப்பி, தள்ளக்கூடியவைகளைத் தள்ளி விடுங்கள் என்கின்ற நிபந்தனையின் பேரிலேதான் எதையும் தெரிவிக்கின்றேன்"

என்பது அவர் கூற்று. வெளியிலிருந்து வருகிற எந்தவிதமான வழிகாட்டல்கள், முன் முடிவுகள் (apriori), பெருங்கதையாடல்கள், பிரமாணங்கள் (authority) ஆகியவற்றின் துணையின்றி தனது சுதந்திர நினைப்பு, அனுபவம், உணர்ச்சி ஆகியவற்றின் மூலம் முடிவுகளை மேற்கொள்ளுதல் என்பதே சுதந்திர மனிதனின் அடையாளம். எனவே, சுயமரியாதையின் மீதான பற்று தவிர வேறு எவ்விதமான வெளிப் பற்றுகளும் இல்லாதிருத்தலே விடுதலை. இந்த வெளிப் பற்றுகளில் எல்லாம், வெளிக் கட்டளைகளிலெல்லாம், ('கட்டளை' பெரியார் பயன் படுத்தும் சொல்) பெரியது மதப் பற்றுதான்,

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

"மதக்கட்டளையையும் கடவுள் நம்பிக்கையையும் கொண்ட அடிமை ஒரு நாளும் விடுதலை அடையவோ முன்னேற்றம் அடையவோ முடியாது"

என மதக் கட்டளை யை, மதப்பற்றை முதன்மைப் படுத்தி எதிர்த்து வந்தவர் பெரியார்.

எனவே, விட்டொழிக்கப்பட வேண்டிய பற்றுகள் பற்றிய பெரியாரின் பார்வை நமது மரபு வழிப்பட்ட பார்வைகளைத் தாண்டுவது விளங்குகிறது. வெறும் உடைமைப்பற்று, உறவுப் பற்று என்பதைத் தாண்டி மதப்பற்று என்பதோடு நிறுத்திக் கொள்கிறாரா பெரியார்? இல்லை விட்டொழிக்கப் பட வேண்டிய பற்றுகள் பற்றிய அவரது பார்வை மேலும் விரிவானது; விசாலமானது. ஆக, ஒடுக்கப்பட்ட மக்கள் விடுதலை அடைய வேண்டுமானால் அவர்கள் விட்டொழிக்க வேண்டிய அபிமானங்கள், பற்றுகளை அவர் பட்டியலிடுவதை நாம் கவனிக்க வேண்டும். அவை:

"பாஷாபிமானம்,
தேசாபிமானம்,
மதாபிமானம்,
குலாபிமானம்"

மதப் பற்றும் சாதிப் பற்றும் கூடாதெனச் சொல்வதற்குப் பலர் உள்ளனர். ஆனால் நாட்டுப் பற்றும், மொழிப் பற்றும் வேண்டாமெனச் சொல்வதற்குப் பெரியாரைத் தவிர யார் இருக்கிறார்கள்? சரி, அப்படியாயின் வேறு என்ன அபிமானந்தான் ஒருவருக்கு வேண்டும்?

"தேசாபிமானம் என்கிற யோக்கியமற்ற சூழ்ச்சிக்கு நீங்கள் ஆளாகக் கூடாது. அது சோம்பேறிகள், காலிகள் ஆகியவர்களின் பிழைப்புக்கு ஏற்படுத்தப்பட்ட மோட்சம், நரகம் என்பது போன்ற மூட நம்பிக்கையாகும். உங்களுக்கு இன்று சுயமரியாதை அபிமானம்தான் உண்மையாய் வேண்டும்"

என்று சொல்லும் பெரியார், பிறிதோரிடத்தில்,

"**தமிழ் மக்களின் தன்மதிப்பு என்பதல்லாமல் வெறும் பாஷையைப் பற்றியே நான் எவ்விதப் பிடிவாதமும் கொண்டவனும் அல்லன்**"

(அழுத்தங்கள் நம்முடையவை) என்கிறார். ஆக நாட்டுப்பற்று, மொழிப்பற்று உட்பட எல்லாவிதமான பற்றுகளும், லட்சியங்களும், வழிகாட்டல்களும் தேவையில்லை என்றால் அறம், நீதி என்பதெற்கெல்லாம் பொருளே இல்லையா? அறமும் நீதியுமற்ற ஒரு குழப்படிதான் நமது நோக்கமா?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஒழுக்கம், அறம் என்பதெல்லாம் "சுய நலத்தையே பிரதானமாகக் கருதிக் கற்பித்துக் கொண்டவை" என ஒழுக்கத்தை ஒரு கற்பிதமாகவும், கற்பித்தவனின் சுயநல நோக்கிலிருந்து கட்டமைக்கப்பட்டது எனவும் கண்டிக்கும் பெரியார்,

"ஒருவன், மற்றவன் தன்னிடம் எப்படி நடந்து கொள்ள வேண்டும் என்று விரும்புகிறானோ அதைப் போன்றே அவனும் மற்றவனிடம் நடந்து கொள்வதுதான் ஒழுக்கமாகும்"

எனச் சொல்வது மிக முக்கியமான ஒன்று. பேரறங்களைத்தான் பெரியார் 'கற்பிக்கப்பட்டவை' (imagined) என ஒதுக்குகிறாரேயொழிய, தனக்கும் மற்றவருக்குமான (other) குறிப்பான ஒழுக்கத்தை (concrete, local ethics) அவர் மறுக்கவில்லை. சரியாகச் சொல்வதானால் மற்றமையை அங்கீகரிப்பதுதான் நீதி, ஒழுக்கம். மாறாக வெளியிலிருந்து ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கட்டளை, அறம், வழிகாட்டல் மூலம் வழங்கப்படுவது நீதி அல்ல. தண்டனையைத்தான் இப்படி வழங்கமுடியுமே ஒழிய நீதியை அல்ல. வெளிக்கட்டளை, வெளிப்பற்று ஒன்றின் அடிப்படையில் தீர்ப்பு வழங்கப்படும் போது அங்கே நீதி செத்து விடுகிறது. எனவேதான் நாம் தீர்ப்புகளை ஒத்தி வைக்க வேண்டும் என்கிறோம்.

4

பொன்னம்பலம் சொல்கிற பற்றுகளை விட்டொழித்தல் என்பது இத்தனை பரந்து விரிந்த பொருளைக் கொண்டுள்ளதா? நிச்சயமாக இல்லை. தான் போற்றுகிற, தான் பற்றி நிற்கிற கீழை ஆன்மீக மரபின் எல்லைகளைத் தாண்ட மனமும் தைரியமும் இல்லாதவர்தான் மு.பொ. நூலின் இரண்டாம் பாகத்தில் தனக்கும் தனது அண்ணாவுக்கும் ஆத்மீக தீட்சை வழங்கிய ஒரு மாமனிதர் பற்றி - தனது குரு பற்றி- பரவசம் பொங்கச் சொல்லிச் செல்கிறார் பொன்னம்பலம். ஆத்மீக வழி பற்றி அந்தக் குரு சொன்ன அறிவுரை இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது. குரு சொல்வார்:

"தான் கொண்ட லட்சியத்தில் மாறாத பற்றும் அதற்காக உடல், பொருள், ஆவி அனைத்தையும் எக்கணத்திலும் அர்ப்பணிக்கக் கூடியவனாக எவன் இருக்கிறானோ அவனே உண்மையான ஆத்மீகவாதி". ஆக, லட்சியம் என்கிற வெளிப் பற்றில் நங்கூரம் பாய்ச்சுவதைப் பொன்னம்பலம் ஏற்கிறார். எனவே, எல்லாப் பற்றுகளையும் விட்டொழித்தல் அவர் நோக்கமல்ல. சாதாரண மனிதர்கள் பற்றியிருப்பதற்குப் பதிலாக இவர் வேறொன்றைப் பற்றச் சொல்கிறார். ஆக, விடுதலை என்பது பற்றற்ற நிலை அல்ல. விடுதலைக்கென ஒரு பற்று உள்ளது. அதுவே லட்சியப் பற்று. அதனைத் தேடிப்பற்ற வேண்டும். அதற்குச் சில எடுத்துக் காட்டுக்களையும் அவர் சொல்லுகிறார்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

"அப்போது சயனைட் குப்பியைக் கடித்து இறந்து போன எண்ணிறந்த வீரம்மிக்க போராளிகளின் நினைவு அவனுக்கு வந்தது. ராணுவத்தின் கையில் சிக்கக் கூடாதென்ற வீர சங்கல்பத்தின் விளைவு அது. பீதியால் உந்தப்பட்ட தற்கொலை அல்ல. அது ஓர் உன்னத விடுதலைச் சிருஷ்டி. அவர்கள் தாம் கொண்ட லட்சியத்திலிருந்து இம்மியும் விலகாத வீர்யத்தை நினைத்தபோது அவன் விறைத்திருந்த கால் விரல்களிலும் உணர்வு துளிர்த்தோடுவது தெரிந்தது"

என்று சொன்னதோடு மு.பொ. நிற்கவில்லை. இத்தகைய விடுதலை பெற்ற ஆத்மாக்கள், சொல்லப் போனால் இதனிலும் மேலான விடுதலை பெற்ற ஆத்மாக்கள் சிலவற்றை நமது மரபிலிருந்து அவர் சுட்டிக் காட்டுகிறார். அவர்கள்:

"தன் பிள்ளையையே வெட்டிக் கறிசமைக்க ஆத்ம வைராக்கியம் கொண்ட சிறுத் தொண்டர், தன் கண்ணையே பிடுங்கி சிவலிங்கத்துக்கு அப்பிய கண்ணப்ப நாயனார், தன் மனைவியையே சிவனடியாருக்கு இன்பம் விளைவிக்க ஏவிய அந்த ஆத்ம ஞானி. சயனைட் குப்பியைக் கடிப்பதையும் விட இவை கடினமான நிலைகள்."

கொண்ட லட்சியங்களுக்காகத் தன்னையே அழித்துக் கொள்ளுதல்; மகன், மனைவி உட்பட யாரையும் அழித்தல் என்பதுதான் உன்னதமான ஆத்மார்ப்பணம் என்றால் இத்தகைய ஆத்மார்ப்பணம் கொண்ட பாசிஸ்டுகளின் பட்டியல் ஒன்றை நம்மால் சுட்டிக்காட்ட முடியாதா? எண்ணற்ற வன்முறைகளுக்கு இத்தகைய ஆத்மார்ப்பணங்கள் வரலாற்றில் வழி வகுத்ததில்லையா? இத்தகைய லட்சியப் பற்று கொண்ட பின்பு உள்தேடுதல், உள்நோக்குதல் என்பனவற்றின் பொருளென்ன? இதுவோ வெளியிலிருந்து உள் ஒதுக்குதல்?

இத்தகைய புறப்பற்றின் மூலம் நீதியும் அறமும் சாத்தியமா? உனது ஒழுங்குகளையும், தீர்ப்புகளையும், அறங்களையும் செயல்களையும் நீ கொண்ட, ஏற்ற லட்சியங்கள் தீர்மானிக்கும் போது நீ எப்படி விடுதலை பெற்ற மனிதனாவாய்? உனக்குச் சுய மரியாதை ஏது? தன் மதிப்பு ஏது? ஒவ்வொருவரும் ஏதோ ஒரு பற்றுக்கு அடிமை. நான் சொத்துக்கு அடிமை. அவன் பாசத்துக்கு அடிமை. நீ தேசம், மொழி அல்லது பரம் பொருளுக்கு அடிமை. 'God is dead' என உரத்துக் கூறத் தைரியமற்ற அடிமை. அடிமைகளுக்குள், அடிமைத் தனங்களுள் உயர்வென்ன? தாழ்வென்ன? இழிவென்ன? பெருமை என்ன? ஒவ்வொருவருக்கும் ஒரு கடவுள்.

இக்கட்டுரை சென்னையில் 'கங்கு' - அமைப்பு நடத்திய (மே, 2000) மு. பொன்னம்பலத்தின் 'நோயில் இருத்தல்' நாவல் விமர்சனக் கூட்டத்தில் பேசிய உரை கட்டுரை வடிவில் 'கணையாழி' (ஆகஸ்ட் 2000) இதழில் பிரசுரமானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மற்றவர்களுக்கெல்லாம் ஒரு கடவுள் என்றால் உனக்கு வேறொரு கடவுள். எனில் உன்னை அறிதல், உள்நோக்கிச் செல்லுதல் என்பதுதான் என்ன? உன் மீது சுமத்தப் பட்டிருக்கும் பற்றுகளை ஒவ்வொன்றாய்த் தூக்கி எறிதல்தான் அது. இந்தப் பற்றுகளின் விளைவாக உன் மீது ஏற்றப்பட்டுள்ள அடையாளங்களை ஒவ்வொன்றாய்க் களைதல். பாம்பு தன் சட்டையை உரிப்பது போல. ஒவ்வொன்றாய் உரித்துக் கொண்டே போனால் கடைசியில் எஞ்சுவதுதான் என்ன? அடையாளங்களே அற்ற நிலையை அடைவதன்றி வேறென்ன அது?

அந்நிலையில்தான் நீ உன்னெதிரே நிற்கும் மற்றமையை முழுமையாக ஏற்கிறாய். உனக்கும் மற்றமைக்குமிடையில், குறிப்பான நிகழ்வுக்கான (event) தீர்ப்பை நீ வழங்குகிறாய். நீ விடுதலை பெற்ற மனிதனாவது மட்டுமல்ல, நீதியும் அறமும் கூட அப்போதுதான் சாத்தியமாகிறது. தீர்ப்பு என்பது தண்டனையாகவன்றி நீதியாக வெளிப்படுகிறது.

பின் குறிப்பாக :

பொன்னம்பலத்தின் நாவலாக்கம் பற்றி ஒரு சொல். நாவல் தத்துவ விசாரம் செய்யக் கூடாதென்பதில்லை. ஆனால், அது முதலில் நாவலாக இருக்க வேண்டும். கதை சொல்ல வேண்டும். பிரதியின் சுகம், அதனூடாக வாசகனில் ஏற்படுத்தும் அதிர்வு என்பவை இப்பிரதியில் முற்றிலுமாய் இல்லை.

தன்னையும் தனது அண்ணாவையும் (மு.த)மிக உன்னதமான ஆத்ம விசாரிகளாகக் கட்டமைக்கும் இந்நூல் அவர்கள் தவிர்த்து எதிர்கொள்ளும் 'சாதாரண' மனிதர்கள் அனைவரையும் ஏற்க மறுக்கிறது. இழிவாகக் கருகிறது. குறிப்பாக மருத்துவமனை ஊழியர்கள், சக நோயாளிகள் இவர்களின் சித்தரிப்பு நமக்கு அதிர்ச்சியை அளிக்கிறது.

மு.பொ. வின் ஆத்ம விசாரம் தேங்கிப் போன கீழை மரபு முன்வைத்த பழைய பதில்கள் எதையும் பெரிதாய்த் தாண்டவில்லை. இதன்விளைவுகளில் ஒன்றுதான் இரண்டாம் உலகப் போரில் தொடர்ந்து வெற்றி பெற்று வந்த இட்லர் திடீரென வீழ்ந்ததென்பது, பாண்டிச்சேரியிலிருந்து அரவிந்தர் மேற்கொண்ட psychic bombardment-ன் விளைவுதான் என அவரை நம்ப வைக்கிறது. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கடமை கண்ணியம் கட்டுப்பாடு : தி.மு.க கட்டமைத்த தேசியமும் குடிமகனும் பெரியாரிடமிருந்து அண்ணா விலகும் இன்னொரு புள்ளி

தேசம் ஒரு கற்பிதம். கற்பிதம் செய்யப்பட்ட சமூகம். குடும்பம், தனிச்சொத்து, அரசு இவை போலவே தேசமும் இயற்கையானதல்ல. வரலாற்று ரீதியானதே. தேசீய அரசியல்தான் தேசத்தை உருவாக்குகிறது. தேசீய அரசியலுக்கு அப்பாற்பட்ட புறநிலை எதார்த்தமாகத் தேசத்தைப் பார்க்க வேண்டியதில்லை. நூறாண்டுகட்கும் முன்பாக எர்னஸ்ட்ரெனான் குறிப்பிட்டது போல, நவீன தேசங்களுக்கிடையே பொதுக் காரணி எதுவும் கிடையாது. ஒவ்வொரு தேசமும் வெவ்வேறு கூறுகள் சிலவற்றின் தொகுபுள்ளியாக வரலாற்றுப் போக்கில் உருவாக்கப்பட்டதே.

தேசத்தின் ஆதிமூலம் எது? நதிமூலம், ரிஷி மூலம் போலவே தேசத்தின் மூலத்தையும் சொல்லமுடியாது. தேசத்தின் மூலத்தைத் தேடிப் புறப்பட்டீர்களானால் இறுதியில் ஒரு கதைதான் உங்களுக்குப் பரிசாகக் கிடைக்கும். இமயத்தில் கொடி பொறித்த கதை, கனக விசயர் தலையில் கல்லேற்றிய கதை, பர்மாவை வென்ற கதை, கலிங்கத்தை வீழ்த்திப் பரணி பாடிய கதை, அனுராதபுரத்தையும் பொலனருவையையும் தீக்கிரை யாக்கிய கதை.

கதையாடல்களின்றி தேசம் எது?

தேசம் என்பது எதார்த்தத்தின் கட்டமைப்பு இல்லை. கட்டமைக்கப் பட்ட எதார்த்தம். கதைகளால், வார்த்தைகளால் கட்டமைக்கப்பட்ட எதார்த்தம். வார்த்தைகள் பொருட்களைக் குறியீடு மட்டுமே செய்கின்றன; பொருளை இறுக்கிப் பிடித்து நிறுத்தும் வல்லமை வார்த்தைக்கு இல்லை. எனவே வார்த்தைகளால் ஆன, கதைகளால் கட்டமைக்கப்பட்ட தேசத்தின் வரையறையிலும் இந்த நெகிழ்ச்சியும் இருமையும் (ambiguity) தவிர்க்க இயலாதவையாகி விடுகின்றன.

தேசத்தின் எல்லைகள், குடிமக்கள், அந்நியர்கள்... இவை குறித்தான வரையறைகள் ஆளுக்கு ஆள், அரசியலுக்கு அரசியல், காலத்திற்குக் காலம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வேறுபடுகின்றன. ஒரு குறிப்பான அரசியலுக்குள்ளும் கூட இந்த வரையறைகள் சூழலுக்குத் தக மாறுபடுவதற்கு திராவிட அரசியலைக் காட்டிலும் மிகச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு ஏதுமில்லை.

குடிமக்களின் அடையாளம் என்பதும் மற்ற அடையாளங்களைப் போலவே வித்தியாசங்களின் மூலமாகத்தான் வரையறுக்கப்படுகிறது. அந்நியரை, எதிரிகளைக் கட்டமைக்காமல் நீங்கள் குடிமக்களை வரையறுக்க முடியாது. கட்டமைப்பிற்குரிய நெகிழ்ச்சியையும், இறுக்கமற்ற தன்மையின் சாத்தியத்தையும் ஏற்கும்போது அங்கே வன்முறை தவிர்க்கப்படுகிறது. இயற்கையான வரையறை எனச் சொல்லி அங்கே ஒரு இறுக்கமான வரையறையைத் திணிக்கும்போது வன்முறைக்கு வித்திடப்படுகிறது.

தேச எல்லைகளும் இப்படித்தான். எல்லைகள், கதவுகள் என்பன வெல்லாம் மூடுவதற்காக மட்டுமல்ல, திறப்பதற்காகவுந்தான் உள்ளன. வெளி இல்லாமல் உள் இல்லை, விளிம்பில்லாமல் மய்யமில்லை. கடக்கமுடியாத, கடக்கக்கூடாத எல்லைகள் ஏது?

தேசம், தேச அரசு என்பன நவீன கண்டுபிடிப்புகள். தேச அரசின் நியாயப்பாட்டிற்கான கருத்தியலாகத் தேசியம் கற்பிக்கப்படுகிறது. இந்தக் கட்டமைப்பில் கதைகளின் பங்கைச் சொன்னோம். கதைகள், பழங்கதைகள். பழமையும் நிகழும் சந்திக்கும் புள்ளியாகத் தேசம். பழமை என்றால் எந்த அளவுக்குப் பழமை? அதற்கும் எல்லை இல்லை. வரையறுக்கும் அரசியலின் நலனுக்கு ஏற்ப பழமையின் எல்லையும் நீளும், குறையும். 'வெள்ளையரை' அந்நியராய் வரையறுத்தவர்கள் கட்டபொம்மனோடு நிற்பர் 'இசுலாமியரை' அந்நியராய்ச் சொல்பவர்கள் கஜினி முகமது வரை செல்வர். 'வடவரை' அந்நியராய்ச் சொன்னவர்கள் செங்குட்டுவன் கதையை விரிப்பர்.

தேச அரசுகள் நிர்மாணிக்கப்படும்போது தேசப்பழமை, தேசமரபு, தேச வீரர்கள் கண்டுபிடிக்கப்படுவது ஒரு புறம். தேசியக் கொடி, தேசிய கீதம், தேச வரைபடம், தேசச் சட்டம் முதலான குறியீடுகளும் கண்டுபிடிக்கப்படுகின்றன. இவற்றின் மீதான நிபந்தனையற்ற விசுவாசம் குடிமக்களின் கடமையாக்கப்படுகிறது.

2

தேசம் குறித்தான இக்கருத்துக்களைத் தொண்ணூறுகளின் தொடக்கத்தில் முன்வைத்தபோது இங்கே ஏராளமான எதிர்ப்புகள், கண்டனங்கள். இவர்கள் எந்த வரையறைகளையும் ஏற்றுக் கொள்ளாத அராஜகவாதிகள் எனக் குற்றச்சாட்டுகள். நூறாண்டுகளுக்கு முன்பே

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ரெனானும் எண்பதுகளில் பெனடிக் ஆண்டர்சன் அப்புறம் டொனால்டு ஹார்னே, எரிக் ஆப்ஸ்பாம் போன்றவர்களும் சொன்ன கருத்துக்கள் தமிழ்ச் சூழலுக்கு வரும்போதுதான் இத்தனை எதிர்ப்புகள். ஆனால் தேசம் ஒரு கற்பிதம் என்ற கருத்தை ஆண்டர்சன் போன்ற அய்ரோப்பிய, அமெரிக்க ஆய்வாளர்கள் மட்டுமல்ல, இது குறித்து ஆழமாய்ச் சிந்தித்த பல உள்ளூர்ச் சிந்தனையாளர்களும் சொல்லியுள்ளதை, கோபப்படுகிற நண்பர்களுக்குச் சுட்டிக்காட்ட வேண்டியிருக்கிறது. டாக்டர் அம்பேத்கர், பெரியார் ஈ.வெ.ரா., அண்ணா. திராவிட அரசியலின் முன்னவர்கள் இருவரின் கருத்துக்களை இங்கே காண்போம்.

தேசம், மொழி, தேசப்பற்று, மொழிப்பற்று இவை அனைத்துமே இயற்கையானவையல்ல, கட்டமைக்கப்பட்டவைதான் என்பதைப் பெரியார் தெளிவாகச் சொல்லியுள்ளார் 'இலங்கைப் பேருரை' எனக் குறிப்பிடப்படும் இலங்கைச் சொற்பொழிவில் (1932),

> "கடவுள், மதம், ஜாதியம், தேசியம், தேசாபிமானம் என்பவைகள் எல்லாம் மக்களுக்கு இயற்கையாக, தானாக ஏற்பட்ட உணர்ச்சிகள் அல்ல" (அழுத்தம் நம்முடையது)

என்று சொன்னதோடு நிறுத்திக் கொள்ளாமல் இவற்றிற்குப் பின்னணியாக இவற்றைக் கட்டமைப்போரின் அரசியல், பொருளாதார நலன்கள் உள்ளதையும் அவர் சுட்டிக் காட்டினார்.

> "சகல துறைகளிலும் மேற்படியில் உள்ளவர்கள் தங்கள் நிலை நிரந்தரமாக இருக்க ஏற்படுத்திக் கொண்டிருக்கும் கட்டுப்பாடான ஸ்தாபனங்களின் மூலம் (இந்த உணர்ச்சிகளைப்) பாமர மக்களுக்குள் புகுத்த வேண்டிய அவசியமும் காரணமும் என்னவென்று பார்த்தால் அவை முற்றிலும் பொருளாதார உள் எண்ணத்தையும் அந்நியர் உழைப்பாலேயே வாழ வேண்டும் என்கிற உள் எண்ணத்தையும் கொண்ட பேராசையும் சோம்பேறி வாழ்க்கைப் பிரியமுமேயாகும்"

மொழி பற்றிச் சொல்ல வரும்போது, அதுவும் கலாச்சாரத்தால் கட்டமைக்கப்பட்டதுதானே ஒழிய 'இயற்கையானதல்ல' என்றார் (ஆனைமுத்து தொகுப்பு பக் 986, 1000). மொழிகள் தனித்தனியாகப் பிரிவதும் மொழிக்குள்ளேயே வழக்கு வேறுபாடுகள் ஏற்படுவதும் தட்பவெப்பச் சூழல், போக்குவரத்தின்மை, பிற மொழிக் கலப்பு ஆகியவற்றின் விளைவுதான் எனவும் (ஆ.தொ, பக். 965,966,981,983) அவர் குறிப்பிட்டார்.

அண்ணாவும் இதை அறிந்துதான் இருந்தார். தி.மு.க விலிருந்து ஈ.வே.கி சம்பத் பிரிந்து 'தமிழ்த் தேசியம்' என்கிற கருத்தை முன்வைத்த

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

போது 1961 ஜூன் 4ந் தேதியன்று, சென்னைக் கொத்தவால் சாவடி பொதுக் கூட்டத்தில் அண்ணா பேசியவை இதை வெளிப்படுத்துகின்றன.

"தேசம், தேசியம் என்பது இப்போது பழக்கப் படுத்துவதால் அதைப்பற்றிச் சிறிது விளக்க விரும்புகின்றேன். 'அழகு, அழகு' என்கிறோமே எது உண்மையான அழகு? இதுதான் அழகு என்று இதுவரை இலக்கணம் வரையறுக்கப்பட்டதில்லை. 'வீரம்' என்றால் இதுதான் வீரம் என்று அறுதியிட்டு உறுதிப்படுத்தி இலக்கணம் சொல்ல முடியாது.

'தேசியம்' என்று காங்கிரஸ்காரர்கள் சொல்கிறார்கள் 'திராவிடத் தேசியம்' என்கிறோம் நாம். 'இல்லை இல்லை தமிழ்த் தேசியம் தான் இருக்கிறது' என்கிறார்கள் ஒரு சாரார். 'இந்திய தேசியம்' என்று வடநாட்டில் இருப்பவர்களும், இந்தியாவுக்கு வெளியே இருப்பவர்கள் 'ஆசிய தேசியம்' என்றும் ஆசியாவுக்கு வெளியே இருப்பவர்கள் தேசியம் என்பதே இல்லை, எல்லாம் 'சர்வதேசியம்' என்றும் சொல்கிறார்கள். இன்னும் வானவெளிக்குச் சென்று வந்தால் 'அண்ட சராசரங்கள் அனைத்தும் ஒரே தேசியம்' என்பார்கள்.

இப்படி எது தேசியம் என்று இன்னமும் வரையறுத்துச் சொல்ல முடியவில்லை.

...இந்தக் கூட்டத்திலே உங்களைப் பார்த்துப் பாட்டுப் பாடத் தெரிந்தவர்கள் எல்லாம் ஒரு பக்கம் வாருங்கள்; பாடத் தெரியாதவர்கள் எல்லாம் மற்றொரு பக்கம் இருங்கள் என்று நான் கேட்டுக் கொண்டு அதன்படி நீங்கள் வந்தால் பாட்டுப்பாடத் தெரிந்தவர்களில் சிலர் உயரமாக இருக்கலாம், சிலர் குட்டையாக இருக்கலாம். பலர் கருப்பாக இருக்கலாம், சிலர் சிவப்பாக இருக்கலாம். அவர்களில் இந்துக்களும் இருக்கலாம், முஸ்லிம்களும் இருக்கக்கூடும், கிறிஸ்தவர்களும் இருப்பர், வைணவர்களும் இருப்பர். பொதுவாக பாட்டுப் பாடத் தெரிந்தவர் - தெரியாதவர் என்கிற அடிப்படையில் தான் இங்கு பிரிக்கப்படும். அந்த இரு பிரிவுகளையும் பாட்டுப் பாடத்தெரிந்த தேசியம், பாட்டுப் பாடத் தெரியாத தேசியம் என்று சொல்லலாம்.

இன்னொருவர் வந்து இந்தக் கூட்டத்திலுள்ள உயரமானவர்கள் எல்லாம் ஒரு பக்கமும் குட்டையானவர்கள் மற்றொரு பக்கமும் வாருங்கள் என்று சொன்னால் பாடத் தெரிந்த பிரிவினரும் பாடத் தெரியாத பிரிவினரும் கலைவார்கள். பாடத் தெரிந்தவர்களில் இருந்த உயரமானவர்களும், பாடத் தெரியாதவர்களில் இருந்த உயரமானவர்களும் ஒன்று சேர்வார்கள். அப்போது முஸ்லிம்,

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்து, கிறிஸ்தவர் என்ற வித்தியாசம் இருக்காது. உயரத்தின் அளவில்தான் பிரிக்கப்படுவர்''

தேசியத்திற்கு இயற்கையாக வரையறையோ இலக்கணமோ இல்லை என்றதோடு எப்படி வேண்டுமானாலும் தேசியத்தைக் கட்டமைக்க முடியும் என்றும் அண்ணா குறிப்பிட்டுள்ளது கவனிக்கத் தக்கது. ஒரு குறிப்பான வித்தியாசத்தை முன்னிலைப்படுத்தி தேசியத்தை வரையறுக்கும் போது பிற வித்தியாசங்கள் அதற்குள் ஒடுக்கப்படுவதைப் பற்றிய புரிதலும் அவருக்கிருந்தது.

3

அகண்ட பாரதம் எனப்படும் அகில இந்தியத் தேசியம் என்பது ஒரு ஒற்றைக் கலாச்சார, அரசியல் அலகு என்பதைக் கேள்விக் குள்ளாக்கியவர்கள் என்று,

1. வட நாட்டு இசுலாமியரின் முஸ்லிம் லீக்,
2. தெற்கில் திராவிட இயக்கத்தினர்,
3. கலாச்சார மட்டத்தில் தலித்துகள்

ஆகியோரைக் குறிப்பிடலாம். அகில இந்தியத் தேசியத்தைக் கற்பித்தவர்களுள் காந்தி வழியிலான காங்கிரசையும், இந்துத்துவ சக்திகளையும் வேறுபடுத்திப் பார்ப்பது அவசியம். இரு சாராரும் இந்துக் கலாச்சாரத்தையும், இந்தி மொழியையும் பொது அடையாளங்களாக முன்வைத்தனர். காஷ்மீர் முதல் கன்னியாகுமரி வரையிலான பொது எல்லையை வரையறுத்தனர்.

எனினும் 'எதிரியை'க் கட்டமைப்பதில் இரு சாராருக்கும் இடையே நுண்ணிய வேறுபாடு இருந்தது. இரு சாராரும் அந்நிய ஆட்சியாளர் களை எதிரிகளாகச் சொன்னார்களெனினும் காங்கிரஸ்காரர்களின் தேசியம் பிரிட்டிஷ்காரர்களையே முதன்மை எதிரிகளாக, அந்நியர் களாகக் கட்டமைத்தது. இந்துத்துவ சக்திகள் இன்னும் ஒரு எழுநூறு, எண்ணூறு ஆண்டுகாலம் வரலாற்றில் பின்னோக்கிப் பயணித்து இசுலாமியரை முதன்மை எதிரிகளாகவும், அந்நியர்களாகவும் நிறுத்தினர். பிரிட்டிஷ் எதிர்ப்பை அவர்கள் மேற்கொள்ளவில்லை. காந்தியைப் பொருத்த மட்டில் அவரது தேசிய வரையறை குறிப்பிடத் தக்க அளவிற்கு இசுலாமியரை உள்ளடக்கியதாக (inclusive) இருந்தது. அதனால்தான் இந்து சுயராஜ்யத்தையும், ராமராஜ்யத்தையும் முன்மொழிந்தவராயினும் காந்தியை இந்துத்துவவாதிகள் சுட்டுச் சாய்த்தனர்.

இசுலாமியரைத் தேச வரையறைக்கு உள்ளடக்குவதில் திராவிடர் கழகமும், பின்னாளில் அதிலிருந்து பிரிந்து தனித்து வளர்ந்த திராவிட முன்னேற்றக்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கழகமும் இந்துத்துவத் தேசியத்திலிருந்து முழுமையாக விலகி நின்றதை இங்கே குறிப்பிட வேண்டும். நேற்றுவரை இசுலாமியர்கள் திராவிட இயக்கங்களை நேசமுடன் பார்த்ததற்கும் இதுவே காரணம். இசுலாமியரை உள்ளடக்குவதில் திராவிடத் தேசியம் மிகத் தெளிவாக இருந்தது. 'இழிவு நீங்க இசுலாமாகுங்கள்' எனத் தாழ்த்தப் பட்டவர்களை நோக்கிச் சமயம் வாய்ந்த போதெல்லாம் பெரியார் சொல்லி வந்ததை நாம் அறிவோம். தம்மை இசுலாமை அனுசரிப்பவர் என்றும், திராவிட சமயமும் இசுலாமும் ஒன்று என்றும் அவர் சொல்லியுள்ளார். சேலம் மாநாட்டில் (1944), "பாகிஸ்தானுக்குட்பட்டு வாழ்ந்தாலும் வாழலாமேயொழிய ஆரியருடன் வாழக் கூடாது" என்று பெரியார் கூறியது குறிப்பிடத் தக்கது. அண்ணா இதனை இன்னும் தெளிவாகவும் விளக்கமாகவும் முன்வைத்தார்.

> "ஒரு சிறு கூட்டம் நம்மை இங்ஙனம் கொடுமைப்படுத்தும் காரணம் என்ன என்ற உண்மை விளங்கிற்று. இது இனப்போராட்டம் என்பது தெரிந்தது. அவர்கள் ஆரியர், நாம் திராவிடர். அதே ஆராய்ச்சியே முஸ்லிம்கள் திராவிட இனம், இஸ்லாமிய மார்க்கம் என்ற உண்மையை உரைத்தது. ஆகவே திராவிட - இஸ்லாமிய கூட்டுப்படை கிளம்பிற்று. சாஸ்திரியார் கூறுவது போல திராவிட நாட்டிலிருந்து ஆரியரை ஓட்ட அல்ல, ஆரிய பயத்தை ஓட்ட! அதற்கு முஸ்லிம்களுடன் ஒத்துழைப்பதா என்கிறார் சாஸ்திரியார். ஆம்! அமெரிக்காவுடன் ஒத்துழைக்கிறீர் நீர். அதை மறக்க வேண்டாமென்று சாஸ்திரியாருக்குக் கூறுகிறோம். ஆங்கிலேயரும் ஆரியரும் ஒரே இனம். இனத்தோடு இனம் சேருகிறது. திராவிடமும் இசுலாமியரும் ஒரே இனம் இனத்தோடு இனம் சேருகிறது". (அழுத்தம் நம்முடையது - ஆரியமாயை, பக் 39.)

என்று இசுலாமியர் தனி இனமல்ல, அவரும் திராவிடரே என அழுத்தம் திருத்தமாகச் சொன்னார் அண்ணா. திருச்சி மாநாட்டில் (1946) திராவிட நாட்டிற்கு விளக்கம் அளிக்கையில்,

> "இந்தியாவில் தனித்தனி இனங்கள் பல உண்டு. இவற்றை மூன்று பிரிவுகளாகச் சொல்லலாம். திராவிடர், முஸ்லிம், ஆரியர் என்ற இந்த மூன்று இனங்களில் திராவிடரும் முஸ்லிமும் இன இயல்புகளால் அதிகமாக வித்தியாசம் இல்லாதவர்கள். ஆரிய இன இயல்புகளுக்கும், மற்ற இரு இன இயல்புகளுக்கும் துளியும் பொருத்தம் கிடையாது. பகைமை பெரிதும் உண்டு. இந்தத் தனித்தனி இயல்புகள் இருப்பதால் இனவாரியாக இந்தியா பிரிக்கப்பட்டால்தான் அந்தந்த இனத்துக்கான இடமும் ஆட்சியும் கிடைக்கும்".

என்று அண்ணா குறிப்பிடும்போது இந்த விளக்கம் சற்றே வேறுபட்டிருந்த போதிலும் 'ஆரியரை' விலக்குவது, இசுலாமியரை உள்ளடக்குவது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

என்கிற அம்சத்தில் பெரியாரும், அவரது 'தளபதி' அண்ணாவும் ஒத்த கருத்துடையவர்களாகவும், அதே கருத்தைத் தொடர்ச்சியாகப் பேணியவர்களாகவும் இருந்தது குறிப்பிடத் தக்கது. தி.மு.க உருவான பின்பும் இக்கருத்து தொடர்ந்து பேணப்பட்டது.

இசுலாமியரை உள்ளடக்கிய வகையில் திராவிட இயக்கம் அகில இந்தியத் தேசியத்திலிருந்து மட்டுமல்ல, தொடக்ககாலச் சைவத் தமிழ்த் தேசியத்திலிருந்தும் வேறுபட்டு நின்றது. பெரியாருக்கு முந்திய பார்ப்பன எதிர்ப்பாளர்கள் இசுலாமியரைத் திராவிட இனத்தவராக ஏற்றுக்கொண்டதில்லை. மனோன்மணீயம் சுந்தரம் பிள்ளையின் மாணாக்கர் வெள்ளக்கால் சுப்பிரமணிய முதலியார் 'வெகுஜன வழக்குச் சொற்றொடரில்' அமைந்துள்ள தமிழ் X துலுக்காள் என்கிற வித்தியாசத்தைஏற்றுக் கொண்டது இங்கே கருதத்தக்கது (பார்க்க: திராவிட இயக்கப் பாரம்பரியத்தில் தமிழர்கள், அமார்க்ஸ், நிறப்பிரிகை-6).

4

திராவிட இயக்கத்தைப் பொருத்த மட்டில் அவர்களின் தேசிய வரையறை மற்றும் தனிநாட்டுக் கோரிக்கையின் வரலாற்றுப் போக்கில் கீழ்க்கண்ட காலப் பிரிவுகளைச் சுட்டிக் காட்ட இயலும்.

முதல் கட்டம் 1856 - 1915

கால்டுவெல், போப்,பெர்சிவல், எல்லிஸ் முதலிய வெளிநாட்டு அறிஞர்கள் திராவிட மொழிகளின் பொதுமையையும் அதனடியாகத் திராவிடக் கலாச்சாரத்தின் தனித் தன்மையையும் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் நடுப் பகுதியிலிருந்து முன்வைக்கத் தொடங்கினர். இதனை அடியொற்றியும் இதற்கு இணையாகவும் சி.வை. தாமோதரம் பிள்ளை, ஆறுமுக நாவலர் ('யாழ்ப்பாணக் குழாம்'- ஏ. வி. சுப்பிரமணிய அய்யர்), சுந்தரம் பிள்ளை, சபாபதி நாவலர், கனகசபைப் பிள்ளை, ஜே. எம் நல்லசாமிப் பிள்ளை முதலானோர் சைவத்துடன் தமிழை அடையாளப்படுத்தி திராவிடக் கருத்தாக்கத்தையும் தமிழ் மீட்பு வாதத்தையும் உயர்த்திப் பிடித்தனர். 'யாழ்ப்பாண சைவ பரிபாலன சபை', 'சித்தாந்த சமாஜம்', 'சித்தாந்த தீபிகை' (சஞ்சிகை) முதலான வடிவங்களில் சைவ சித்தாந்தம் என்பது தமிழ் மீட்பு வாதத்தின் பிரிக்க இயலாத அங்கமாக்கப்பட்டது. சைவ சித்தாந்தத்தின் அடிப்படையில் இவர்கள் வேதப் பிரமாணங்களை ஏற்றுக் கொண்டுதான் வடமொழி எதிர்ப்பையும் பார்ப்பன ஆதிக்க எதிர்ப்பையும் உயர்த்திப் பிடித்தனர். தமிழ் வேதங்கள், தமிழின் தெய்வீக மாட்சி என்றெல்லாம் இவர்கள் பேசியதென்பது

www.tamilarangam.net

ரிக் முதலான வடமொழி வேதங்களையும் ஆகமங்களையும் மறுத்ததனடியாக அன்று என்பது சிந்திக்கத் தக்கது. 1916ல் 'தென்னிந்திய நல உரிமைச் சங்கம்' தோற்றுவிக்கப்பட்ட போது அதுவும் சைவ மீட்பைப் புறக்கணிக்கவில்லை. சங்கத்தைத் தோற்றுவித்தவர்களில் ஒருவரான சி. நடேச முதலியார்,

> "திராவிடர்களின் வரலாற்றுக்கு முந்திய சமயமாகிய சைவம் ஆயிரம் ஆண்டுகட்கு முன்பு இருந்தது போலவே இன்று தனித்துவமாகத் திகழ்கிறது" என்றார்.

திராவிடம், திராவிடக் கலாச்சாரம், திராவிட சமயம் பற்றியெல்லாம் பேசப்பட்ட போதிலும் தனித் திராவிட அரசு என்கிற கருத்தாக்கம் இன்னும் உருப்பெறவில்லை.

இரண்டாம் கட்டம் : 1916 – 1937

திராவிட இனம் என்பதை ஒரு அரசியல் சமூகமாகக் கட்டமைக்கும் முயற்சிகள் உருவாகிய இக்காலக்கட்டத்தை நாம் இரு கட்டங்களாகப் பிரித்தணுக முடியும். 1925 வரை ஒரு கட்டம். இதன்போது நீதிக் கட்சியினர் பார்ப்பனர்களின் மதச்சார்பற்ற மேலாண்மையை (secular hegemony) மட்டுமே எதிர்த்தனர். அதாவது அரசியல் அதிகாரங்கள், அரசுப் பதவிகள் ஆகியவற்றில் பார்ப்பனர் ஆதிக்கத்தை மட்டுமே கேள்விக்குள்ளாக்கினர். மற்றபடி பார்ப்பனர்களின் சடங்கு மேலாண்மையை (ritual hegemony) அவர்கள் ஏற்றுக் கொண்டனர். 1925-ல் காங்கிரசை விட்டு விலகிய பெரியார், 'குடியரசு' இதழையும் சுய மரியாதை இயக்கத்தையும் தொடங்கி தீவிரப் பிரச்சாரங்களையும் மேற்கொள்கிறார். பார்ப்பனர்களின் சடங்கு மேலாண்மையையும், அதனை நியாயப்படுத்துகிற இந்து மதத்தையும், இறை நம்பிக்கையையும் பெரியார் கடுமையாக எதிர்க்கத் தொடங்குகிறார். சைவத்தையும் திராவிடத்தையும், சைவத்தையும் தமிழுணர்வையும் பிரித்தாக வேண்டியதன் அவசியத்தைத் தீவிரமாக வலியுறுத்திய வகையில் பார்ப்பனர் அல்லாதோர் இயக்கத்தில் இன்னொரு பரிமாணத்தை - கடும் எதிர்ப்புகளுக்கு மத்தியில் - சேர்க்கும் முயற்சியைத் தொடங்குகிறார். 1935 தொடங்கி நீதிக் கட்சியோடு அரசியல் ரீதியில் நெருக்கமாகிறார். இந்தி எதிர்ப்பு அரசியலோடு இந்திய அரசுக்குட்பட்ட தனிமாநில அரசு என்கிற கோரிக்கை உருப்பெறுகிறது. 1937ல் 'தமிழ்நாடு தமிழருக்கே' என்கிற கோரிக்கையைப் பெரியார் முன்வைக்கிறார்.

இக்கட்டுரை மதுரையில் 'மதுரை ஆய்வு வட்டம்' நடத்திய திராவிட இயக்கம் குறித்த கருத்தரங்கில் பேசிய உரை. நிறப்பிரிகை (செப்டம்பர் 2000) இதழில் வெளியானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மூன்றாம் கட்டம் : 1938 – 1962

1938ல் உச்சமடைந்த இந்தி எதிர்ப்புக் கிளர்ச்சியினூடாகத் தனிநாடு கோரிக்கை வலுப்பெறுகிறது. 1939ல் சிறையிலிருந்து விடுதலையான பெரியார், நீதிக் கட்சியில் இணைந்து அதன் மூலமாகத் தனிநாடு கோரிக்கையை முன்வைக்கிறார். 1940 தொடங்கி இது, தெளிவாகத் 'தனித் திராவிட நாடு' கோரிக்கையாக வெளிப்பட்டது. அதாவது இந்திய அரசிலிருந்து பிரிந்த தனிநாடு. எனினும் பாகிஸ்தான் உருவாக்கப் பட்டது போல திராவிட நாடு உருப் பெறாததால் சுதந்திர நாளைப் (1947, ஆக 15) பெரியார் துக்க தினமாக அறிவிக்கிறார். கட்சிக்குள் பெரியாரின் 'தளபதி'யாக விளங்கிய அண்ணா இதனை எதிர்க்கிறார். 1949ல் பிரிந்து தி.மு.க.வை உருவாக்கிய பின்பும் 'திராவிடநாடு' கோரிக்கையை அண்ணா முன்வைக்கிறார். பெரியார் திராவிட நாடு கோரிக்கைக்கு அழுத்தம் கொடுக்காமல் சுயமரியாதை நோக்கில் இந்திய அரசு எதிர்ப்புக் கிளர்ச்சிகளை மேற்கொள்கிறார். எனினும் அதற்காகத் தீவிரமான கிளர்ச்சிகளையோ போராட்டங்களையோ நடத்தவில்லை. இந்திய அரசு பிரிவினைத் தடைச் சட்டத்தை (1962) நிறைவேற்றியதை ஒட்டி தி.மு.க திராவிட நாடு கோரிக்கையைக் கைவிடுகிறது.

5

பெரியார் இத்தகைய நிலை எடுத்தது குறித்து சிந்திப்பதற்கு முன்பாக திராவிட இயக்கச் சொல்லாடல்களில் வெளிப்படும் திராவிட, தமிழ்க் குழப்பம் பற்றிச் சிறிது சொல்வது அவசியம். 1939க்குப் பின்னர் பெரியார், தனிநாடு கோரிக்கைக்கு ஆதரவு திரட்ட ஜின்னா முதலானோரைச் சந்திக்கிறார். 'தமிழ்நாடு' என்பது 'திராவிட நாடு' என்பதாக முன்வைக்கப்படுவதும் அதற்குப் பின்பே. அப்படியானால் 1937 முதல் 1940 வரை 'தமிழ்நாடு' என்பதன் மூலம் என்ன பொருள் கொள்ளப் பட்டது? இதற்குத் தெளிவான எந்த ஒரு பதிலையும் நாம் இன்று சொல்லி விட முடியாது. ஒரு தெளிவின்மையோடும் குழப்பத் தோடுமே பெரியாரும் மற்றவர்களும் 'தமிழ்நாடு' என்கிற கருத்தைப் பயன்படுத்தினர்.

1937ல் சென்னை மாகாணத்திலிருந்து ஆந்திர மாநிலத்தைத் தனியே பிரிப்பதென அன்றைய பிரிட்டிஷ் அரசு முடிவெடுத்தபோது அது போலத் தமிழ்நாட்டையும் தனி மாநிலமாகப் பிரிக்க வேண்டும் என்கிற கோரிக்கை எழுந்தது. சோமசுந்தர பாரதியார் போன்ற தமிழறிஞர்களும் தமிழகத்தைச் சேர்ந்த நீதிக் கட்சியினரும் இதில் முன்நின்றனர். அதாவது 'திராவிட நாட்டிலிருந்து' தமிழகத்தைத்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தனி மாநிலமாகப் பிரிப்பதுதான் முதலில் கோரிக்கையாக இருந்தது. எனினும் முழுமையான தனிநாடு கோரிக்கையாக அது உருப்பெற்ற போது தமிழ்நாடு என்பது திராவிட நாடாக மாறியது. இது குறித்துப் பெரியார் சொல்வதைக் கேட்போம்:

"தமிழ்நாடு தமிழருக்கே என இப்போது நடைபெற்று வரும் பிரச்சாரத்தைப் பற்றித் தமிழ்நாட்டில் எங்கும் பேசப்பட்டு வருகிறது. 'தமிழ்நாடு தமிழருக்கே' என்கிற அபிப்பிராயம் சென்ற வருடம் டிசம்பரில் சென்னையில் நடந்த தென்னிந்திய நல உரிமைச் சங்க மாநாட்டிலே வாசிக்கப்பட்ட பிரச்சாரத்திலேயே குறிப்பு காட்டப் பட்டிருக்கிறது. இதில் மத வெறுப்போ வகுப்புத் துவேஷமோ கிடையாது. தமிழ்நாடு என்பதற்குத் திராவிட நாடு என்ற பொருளே அல்லாமல் தமிழ் மொழிப் பிரிவினையை உடைய கருத்தில் அல்ல என்பதை முதலில் தெரிவித்துக் கொள்கிறோம். ஏனெனில் தமிழ்நாடு என்றால் திராவிட நாடு என்றும், திராவிடநாடு என்றால் தமிழ்நாடு என்றும் நாம் எடுத்துக் காட்ட அவசியம் சிறிதும் இல்லாமல் எத்தனையோ ஆதாரங்கள் இருக்கின்றன. அன்றியும் 'திராவிடமே தமிழ்' என்று மாறிற்று என்றும் 'தமிழே திராவிடம்' என்றும் சரித்திரத்திற்குரியவர்கள் முடிவு கண்டதாகக் குறிக்கப்பட்ட ஆதாரங்கள் ஏராளமாக இருக்கின்றன". (விடுதலை, 11-09-1938)

இங்கு தமிழும் திராவிடமும் ஒன்று எனச் சொன்ன பெரியார் 1956ல் மொழி வாரி மாநிலங்கள் அமைக்கப்பட்ட பின்னர் திராவிட நாடு கோரிக்கையை மீண்டும் தமிழ்நாடு கோரிக்கையாக மாற்றும்போது,

"திராவிட நாடு எது? இதற்குமுன் (1956க்கு முன்) இருந்த சென்னை மாகாணத்தை நான் 'திராவிட நாடு' என்று சொன்னேன். அப்பொழுது மலையாளம், கன்னடம், ஆந்திரம் பிரிந்திருக்கவில்லை. வெள்ளையன் இந்த நாட்டை விட்டுப் போய்விட்ட பிறகு வடநாட்டானும், இந்த நாட்டுப் பார்ப்பானும் சேர்ந்து கொண்டு இனிமேல் நமக்கு ஆபத்து என்று கருதி நான்கு பிரிவுகளாக வெட்டி விட்டார்கள்- இப்பொழுது நம்முடன் மலையாள, கன்னட நாடுகளின் சம்பந்தமில்லாமல் தனித் தமிழ் நாடாக ஆகிவிட்டோம். ஆகவே இதை இப்போது 'தமிழ்நாடு' என்று சொல்லலாம்" (விடுதலை, 29.08.56) என்று குறிப்பிடுகிறார்.

ஆக, அன்றைய அரசியல் நிலைமைகளுக்குத் தகுந்தாற்போல பெரியாரின் தேசப் புவியியல் எல்லைகளும் மாறிக் கொண்டே இருந்தன.

"இட்லர் சொல்லுகிறபடி, நாட்டு எல்லை கடவுளால் சிருஷ்டிக்கப் பட்டதல்ல. மக்களால் சிருஷ்டிக்கப்படுவது"

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எனப் பெரியார் இதை வெளிப்படையாகவே சொன்னார் (11.01.1942 - திருவள்ளூர் பேச்சு).

பிரிவினைத் தடைச் சட்டம் இயற்றப்பட்டு தனிநாடு கோரிக்கையை முழுசுமாகக் கைகழுவும் வரை ('தமிழ்நாடு' என மாற்றிக் கொள்ளாமல்) 'திராவிடநாடு' என்பதிலேயே நின்ற அண்ணா அவருக்கே உரித்தான முறையில் தனது தெளிவற்ற தன்மையைத் தெளிவாக்கினார். 'திராவிடம்' என்கிற கருத்தாக்கத்தை எதிர்த்து தி.மு.க.விலிருந்து அண்ணல் தங்கோ பிரிந்த போது,

> "திராவிட வீரன், திராவிட அறிஞன் என்று நாங்கள் குறிப்பிடுவதில்லை. தமிழ் வீரன், தமிழ் அறிஞன் என்றுதான் நாங்கள் குறிப்பிடுகிறோம். மாம்பழச் சாறுக்கும், கடுப்பஞ்சாறுக்கும் எவ்வளவு வித்தியாசமோ அவ்வளவு வித்தியாசம்தான் தமிழுக்கும் திராவிடத்துக்கும் உள்ளது. மாம்பழத்தின் சாறுக்கும், கரும்பின் சாறுக்கும் நாங்கள் வித்தியாசம் காண்பதில்லை. 'திராவிடம்' என்ற சொல்லும் 'தமிழ்' என்ற சொல்லும் இரண்டறக் கலந்து இருக்கின்றது. 'திராவிடம்' என்ற ஒரு சொல் வித்தியாசத்துக்காக நண்பர் அண்ணல் தங்கோ நம்மை விட்டுப் பிரிந்திருக்கத் தேவையில்லை"

(தோழமையா? விரோதமா? - அண்ணாவின் சொற்பொழிவுகள் தொகுப்பாளர் : அன்புப்பழம் நீ, பாரிநிலையம், 1988, பக்.54).

6

பெரியாரைப் பொருத்த மட்டில் அவர் ஓரம்சத்தில் தெளிவாகவும் உறுதியாகவும் இருந்தார். தன்னுடைய தேச வரையறையில் பார்ப்பனரை விலக்கி நிறுத்துவது என்பதுதான் அது. தனது தேசத்தின் அந்நியர்களாக அவர் ஆரியர், வட நாட்டார், பார்ப்பனர் முதலிய அடையாளங்களை இடத்திற்குத் தக்காற் போலக் கையாண்ட போதிலும் 'திராவிடர்' என்கிற வரையறையின் மூலம் அவர் பார்ப்பனரை - அது தமிழ்ப் பார்ப்பனராக இருந்தாலும் சரி, இதர திராவிடர் அல்லது வட நாட்டுப் பார்ப்பனராக இருந்தாலும் சரி - விலக்கி நிறுத்துவதில் உறுதியாக இருந்தார். 'தமிழன்' என்று சொன்னால் பார்ப்பனனும் வந்து சேர்ந்து கொள்வானே என்பதால்தான் 'திராவிடர்' என்று சொல்வதாக அவர் அடிக்கடிக் கூறியுள்ளது இங்கே குறிப்பிடக் தக்கது.

தனிநாடு கோரிக்கையை அவர் முன்வைத்தது என்பது கூட பார்ப்பன எதிர்ப்பு நோக்கில் மட்டுந்தானே யொழிய தனியாக தேச அரசு ஒன்றைக் கட்டுவதிலோ, அதற்கு விசுவாசமான குடிமக்களை உருவாக்குவதிலோ அவர் என்றுமே ஆர்வம் காட்டியதில்லை. பார்ப்பன ஆதிக்கத்தைத்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தகர்ப்பதற்கு இந்தியா ஒன்றாக இருப்பதைக் காட்டிலும் அது உடைவது மேல் என்பதற்கு மேலாக அவருக்குத் தனித் தேசப் பற்று எதுவும் கிடையாது. தேசப்பற்று என்றால் அகில இந்தியத் தேசப்பற்று மட்டுமல்ல, திராவிடத் தேசப்பற்றோ, தமிழ்த் தேசப்பற்றோ எதுவுமே அற்ற பற்றற்ற துறவி அவர். தேசப் பற்றும் மொழிப்பற்றும் ஏன் சுயத்திற்கு அப்பாற்பட்ட எல்லாப் பற்றுகளும் சுயமரியாதைக்கு இழுக்கானது என்பது பெரியாரின் முக்கியமான ஒரு பங்களிப்பு. தாழ்த்தப்பட்டவர்களின் விடுதலையைப் பற்றிச் சொல்ல வரும் போது, "பாஷாபிமானம், தேசாபிமானம், மதாபிமானம், குலாபிமானம்" ஆகிய எல்லாவிதமான அபிமானங்களிலிருந்தும் விடுபட வேண்டும் என அவர் கூறியுள்ளது (ஆ.தொ.பக்75) இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது. அது மட்டுமல்ல "உங்களுக்கு இன்று சுயமரியாதை அபிமானம்தான் உண்மையாய் வேண்டும்" என்று அவர் கூறுவதும் (ஆ.தொ.பக்68) இங்கே கவனிக்கத் தக்கது. தவிரவும், .

> "தேசாபிமானம் என்ற யோக்கியமற்ற சூழ்ச்சிக்கு நீங்கள் ஆளாகக் கூடாது. அது சோம்பேறிகள், காலிகள் ஆகியவர்கள் பிழைப்புக்கு ஏற்படுத்தப்பட்ட மோட்சம் நரகம் என்பது போன்ற மூட நம்பிக்கையாகும்" (ஆ.தொ.பக்68)

என்று அவர் கூறியுள்ளதை தேசம், மொழி முதலானவை 'இயற்கையானதல்ல' கட்டமைக்கப்பட்டதுதான் என்கிற அவரது கூற்றுடன் இணைத்துப் பார்க்கும் போதுதான், அவர் ஒரு தேசியவாதியல்ல என்பது விளங்கும். கீழ வெண்மணியில் நாற்பத்திரண்டு தாழ்த்தப் பட்டவர்கள் உயிருடன் கொளுத்தப்பட்டதைப் பற்றி எழுத வரும் போதும் கூட "தேசபக்தி என்பது அயோக்கியரின் கடைசிப் புகலிடம்" (விடுதலை,29-12-1968), என்று ஜான்சன் சொல்லியுள்ளதாகக் கூறி அவர் கட்டுரையை முடிப்பதும் இங்கே கருதத் தக்கது.

தனிநாடு பற்றி அவர் பேசிய போதும் அதற்காக எந்தவிதமான தீவிரக் கிளர்ச்சிகளையும் மேற்கொள்ளாததை நாம் இந்தப் பின்னணியிலிருந்து தான் விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும். கடவுள், மதம், சாதி, தேசம், மொழி முதலான எந்த ஆணைகளுக்கும் தன்னை இழக்காத சுய உறுதிப்பாடு - self authenticity- சுய மரியாதை என்பதொன்றே அவரது குறிக்கோள்.

தேசக் கதையாடல்கள் எல்லாவற்றிற்கும் அவர் எதிராகவே இருந்தார். தேசத்திற்கான பண்டைய மீள் கண்டுபிடிப்புகள், பண்பாடு, இலக்கிய மரபுகள் ஆகிய அனைத்தையும் அவர் கடுமையாகத் தாக்கினார்; கட்டுடைத்தார். அகில இந்திய மரபுகளை மட்டுமல்ல, தமிழ்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மரபுகளையும் (காட்டுமிராண்டி மொழி, சாதி காப்பாற்றும் இலக்கியம்) அவர் கண்டித்தார். மீன் கண்டுபிடிப்புகளை மட்டுமல்ல தேசத்திற்கான புதிய சின்னங்களையும், அடையாளங்களையும், புனிதக் குறியீடுகளையும் அவரளவிற்கு இழிவு செய்தவர்கள் யாருமில்லை. சொல்லப் போனால் சுதந்திரத்திற்குப் (1947) பிந்திய அவரது போராட்ட வடிவங்கள் யாவும் தேசச் சின்னங்களையும் புனித மரபுகளையும் போட்டுடைப்பதாகவே இருந்தன. சில போராட்ட வடிவங்களைப் பாருங்கள்:

1947, ஆகஸ்டு 15: சுதந்திர தினம் துக்க தினம்.

1950, சனவரி 26: குடியரசு நாள், தென்னாட்டை அடிமைப்படுத்தும் துக்க நாள்.

1953 : விநாயகர் சிலைகள் நாடெங்கும் உடைப்பு.

1955 : இந்தித் திணிப்பிற்கு எதிராக தேசியக் கொடி கொளுத்தும் போராட்ட அறிவிப்பு.

1956 : நாடெங்கிலும் ஆயிரக்கணக்கில் இராமன் படங்கள் எரிப்பு.

3-11-1957 : தஞ்சை மாநாட்டில் இலட்சக் கணக்கானோர் முன் சாதியைப் பாதுகாக்கும் இந்திய அரசியல் சட்டத்தைக் கொளுத்தத் தீர்மானம்.

26-11-1957: நாடெங்கிலும் அரசியல் சட்டம் கொளுத்தப்படுதல், நாலாயிரத்திற்கும் மேற்பட்டோருக்கு மூன்றாண்டுகள் வரை சிறை.

1960 : தமிழ்நாட்டுப் பிரிவினையை வலியுறுத்தி தமிழ்நாடு நீங்கிய இந்திய தேசப் படத்தை நாடெங்கும் எரித்தல்.

19-05-1962, வாழப்பாடியில் பேச்சு : நமது நாட்டைப் பிடித்த மூன்று பேய்கள்: 1) கடவுள் 2)சாதி,மதம் 3)சனநாயகம்; அய்ந்து நோய்கள்: 1) பார்ப்பான் 2) பத்திரிக்கை 3) அரசியல்கட்சி 4) தேர்தல் 5) சினிமா.

19-04-1964: நில உச்சவரம்புச் சட்டம் செல்லாதது என அறிவித்ததைக் கண்டித்து உச்ச நீதி மன்றக் கண்டன நாள்.

10-04-1965: கம்பராமாயணத்துக்குத் தீ.

14-11-1966: ''தமிழர்களே கத்தி வைத்துக் கொள்ளுங்கள், சீக்கியரைப் போல்''

21-10-1969: மன்னார்குடியில் 'கருவறை நுழைவுக் கிளர்ச்சி' அறிவிப்பு.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

24-01-1971: சேலம் மூட நம்பிக்கை ஒழிப்பு ஊர்வலம். இராமனுக்குச் செருப்படி. "ஒருவன் மனைவி மற்றவனை விரும்புவதைக் குற்றமாக்கக் கூடாது" எனத் தீர்மானம்.

7

1962 வரை 'டெல்லி ஏகாதிபத்தியத்தை' எதிர்த்து திராவிட நாட்டுக் கோரிக்கையை வற்புறுத்தி வந்த 'பிரிவினைவாதி'யாக இருந்த போதிலும் தேசியச் சின்னங்களை மதிப்பது என்ற வகையில் அண்ணாவின் செயற்பாடுகள் பெரியாரது வழியிலிருந்து முற்றிலும் விலகி இருந்தன. அரசுக்குப் பயந்த, தேச விசுவாசமிக்க, தேசக் கடமையை நிறைவேற்றும் கண்ணியமும் கட்டுப்பாடும் மிக்க குடிமக்களாக அவர் தனது தம்பியரைத் தயாரித்தார்.

1947 ஆகஸ்டு 15அய்த் துக்க நாளாகப் பெரியார் தலைமையிலான திராவிடர் கழகம் அறிவித்தபோது கட்சிக் கட்டுப்பாட்டையும் மீறி அண்ணா அதனை எதிர்த்தார். "சுதந்திரம் அறுபதாண்டு காலப் பயிர்" என்றார். சுதந்திரப் போராட்டத் "தியாகிகளுக்கு வீர வணக்கம்" செலுத்த வேண்டும் என்றார். "ஆகஸ்டு 15 இரு நூற்றாண்டுப் பழியை நீக்கும் நாள்" என்றார். "இது திராவிடத் திருநாள்; துக்க நாள் ஆகாது" என்றார்.

> "உலகம் முழுவதும் கூர்ந்து கவனிக்கும் ஒரு மகத்தான சம்பவத்தை, நமது கொள்கையை மட்டுமே அளவு கோலாகக் கொண்டு அளந்து பார்ப்பதோ உதாசீனம் செய்வதோ சரியாகாது"

என்று முத்தாய்ப்பு வைத்தார். அண்ணாவின் சொல்லாடல்களில் பயன்படுத்தப்படும் சொற்கள் ஒவ்வொன்றும் கவனிப்பிற்குரியவை. 1948 அக்டோபர் 23,24 தேதிகளில் ஈரோட்டில் நடைபெற்ற திராவிடர் கழக மாநாட்டில் இந்தி எதிர்ப்புப் போராட்டம் பற்றிப் பேசும்போது "இந்தியை எதிர்த்து அறப்போர்" (அழுத்தம் நம்முடையது) என்றார். தி.மு.க தொடங்கப்பட்ட போது வெளியிட்ட (1949 செப்டம்பர் 17) அறிக்கையிலும் 'அறப்போர்' என்ற சொல்லாடலை அண்ணா பயன்படுத்தினார்.

"பாசிசமும் பழமையும் நாட்டை நாசமாக்க விடக்கூடாது" என்றார். 'நாம் யார்' எனத் தம்பிகளுக்குத் தெளிவுபடுத்தும்போது (1951) :

> "நாம் அடிமை ஆட்சி அழிந்து போய் குடியரசு ஆட்சி நடக்கும் உன்னத சகாப்தத்தில் வாழ்கிறோம். அதாவது இந்திய உப கண்டத்திலிருந்து வெள்ளைக்காரர்கள் விரட்டப்பட்டு 'யூனியன் ஜாக்' பறந்த இடத்தில் நமது கொடி பறக்கிறது. நமது நாட்டுத் தூதுவர்கள் உலகத்தின் பல பாகங்களில் உலவுகிறார்கள். பாரிசில் நமது தூதுவர்கள் உண்டு.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அமெரிக்காவில் நியூயார்க்கிலே நமது தூதுவர்கள் வலம் வருகிறார்கள். ஜெர்மனியில் இருக்கிறார்கள். இத்தாலியிலே காண்கிறோம். மாஸ்கோவிலே பார்க்கிறோம். சீனாவிலே, இந்தோனேஷியாவிலே உலாவுகிறார்கள். இது மிக உயர்ந்த நிலை. நாம் ஒரு நாட்டு மக்கள் இருக்க வேண்டிய பொற் காலத்தில் இருக்கிறோம் என்று பொருள்'' (அழுத்தங்கள் நம்முடையவை - நாம், சி.என். அண்ணாதுரை, திராவிடப்பண்ணை, 1974, மூன்றாம் பதிப்பு, பக் 9.) என்று நாட்டுப் பெருமையையும் கொடிப் பெருமையையும் பேசினார்.

தேசியக் கொடி கொளுத்தும் போராட்டத்தைப் பெரியார் அறிவித்த போது அது குறித்து அண்ணா கூறியது:

"கிளர்ச்சி எப்படி இருக்க வேண்டும் என்றால் இந்தி எதிர்ப்பு விசயத்தில் அனுதாபம் கொண்ட காங்கிரசுக்காரர்களையும் நமது பக்கம் சேர்க்கும் படியானதாக இருக்க வேண்டும். எனவே வேறு முறையைக் கொள்வோம்'' தம்பிக்கு 24-07-1955

தாங்கள் காங்கிரசுக்காரர்களையும் விட 'அறப்போரில்' நம்பிக்கை உடையவர்கள் எனச் சொல்லவும் அவர் தயங்கவில்லை. தம்பிக்கு எழுதினார்:

"தம்பி, காங்கிரஸ்காரர்கள் தண்டவாளப் பெயர்ப்பு, தபாலாபீஸ் கொளுத்துதல் போன்ற முறையில் ஆகஸ்டுப் போராட்டம் நடத்தினர் 1942-ல். நாம் கலந்து கொள்ளவில்லை. நாம் என்றால் தம்பி, நானும் நீயும் மட்டுமல்ல; தி.க, தி.மு.க என்றுள்ள இரண்டும் ஒன்றாக இருந்ததே அந்தக் குடும்பம் பூராவும். நாம் பயங்கொள்ளிகள், அடக்குமுறைக்குப் பயந்து ஓடிவிட்டோம் என்றா பொருள்? அந்த முறைகள் சரியல்ல என்று மனதார நம்பினோம். வீணான கலவரம், கலகம், குழப்பம், பொருட்சேதம் இவைதான் மிச்சமென்று எண்ணினோம். எனவே ஒதுங்கி நின்றோம்''. - தம்பிக்கு 14-08-1955

ஆட்சிக்கு வந்த பிறகு அண்ணா இன்னும் ஒரு படி மேலே போனார். 1967 நவம்பர் 19ல் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழக மாணவர்கள் மத்தியில் பேசும்போது, "பகுத்தறிவே வாழ்வின் அடிப்படை'' என்று குறிப்பிட்டு, "நாம் இப்போது ஒரு உயர்ந்த நாட்டை உருவாக்கிக் கொண்டிருக்கிறோம்'' என்றார். அதே மாதம் 24ம்தேதி சென்னை மாநிலக் கல்லூரி மாணவர்கள் மத்தியில், "ஜனநாயகம் பாதுகாக்கப்பட வேண்டும். நாம் இந்த நாட்டின் ஜனநாயக அமைப்பை குறை பாடற்றதாய் முழுநிறைவை உடையதாய் ஆக்கிவிட முயன்று வருகிறோம்'' என்று பேசினார். இதே நேரத்தில் பெரியார், "இந்த நாட்டில் ஜனநாயகம் ஒழிக்கப்பட வேண்டும்'' (விடுதலை, 29.12.68) எனச் சொல்லிக் கொண்டிருந்தது குறிப்பிடத்தக்கது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

நாத்திகப் பாதையிலிருந்து விலகி 'ஒன்றே குலம் ஒருவனே தேவன்' என்கிற முழக்கத்தைச் சுவீகரித்துக் கொண்டதும், தேர்தல் பாதையைத் தெரிவு செய்ததும்தான் பெரியாரிடமிருந்து அண்ணா விலகிய முக்கிய புள்ளிகளாக நினைத்திருக்கிறோம். இவற்றோடு 'கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு' என அண்ணா உருவாக்கிய முழக்கத்தையும் சேர்ப்பது அவசியம். ஒரு குடிமகனை அல்லது குடிமகளை நோக்கிய விளிப்பாகத்தான் அண்ணாவின் 'கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு' என்ற சொல்லாடல் கட்டமைக்கப்பட்டது.

8

தேர்தல் பாதையைத் தேர்வு செய்த திராவிட இயக்கம் படிப்படியாகப் பார்ப்பன எதிர்ப்பைக் கைவிட்ட கதை விரிவானது. இது குறித்து வேறொரு சந்தர்ப்பத்தில் பார்ப்போம். "திராவிட உள்ளுணர்வுள்ள அனைவரும் அம்மண்ணுக்கு நன்றியுள்ளவராவர்" என திராவிடர்கள் யார் என்பதற்கான வரையறையின் எல்லைகளை எல்லையில்லாமல் விரித்தார் அண்ணா.

9

பெரியார் ஒரு தேசியவாதியல்ல என்று சொன்னோம். அவர் தேசியவாதி இல்லாததனால் அவரிடம் கதையாடலும் இல்லை. கதையாடல்களைக் கட்டவிழ்ப்பதை மட்டுமே பெரியாரிடத்தில் காண இயலும். எனினும் பெரியாருக்கு முந்தியும் பிந்தியுமான திராவிட, தமிழ்த் தேசிய வாதிகள் சைவப் பெருங்கதையாடல், சங்கப் பெருங்கதையாடல், தமிழர் வீரர், தமிழ்ப் பெண்டிரின் கற்பு என்றெல்லாம் கட்டிய கதைகள் எத்தனை, எத்தனை !.

ஆரியரையும் வடவரையும் அந்நியர்களாய்க் கட்டமைத்த இவர்கள் ஆரியருக்கு முந்திய தமிழ்ப் பெருமைகளை இன்றைய சிறுமை களிலிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டும் நோக்கில் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகள் பின்னோக்கிச் சென்றனர். சைவப் பெருங்கதையாடியவர்கள் ஆயிரமாண்டுகள் பின்னே சென்றதோடு நிறுத்திக் கொண்டனர். இவர்கள் எல்லோரும் சற்றைக்கு முந்திய வரலாறுகளைப் புறக்கணித்தனர். இவர்கள் கண்ணில் செங்குட்டுவனும், கரிகாலனும், இராஜராஜனும், அப்பரும், சம்பந்தரும், தென்னாடுடைய சிவனுந்தான் தேசிய வீரர்களாகவும், சமயத் தலைவர்களாகவும், தேசீயக் கடவுளராகவும் தென்பட்டனர். கட்டபொம்மனும், பூலித் தேவனும் சுந்தரலிங்கமும், காடனும், மாடனும் இவர்கள் கண்ணிற்படவில்லை. இவர்கள் எழுதிய, பேசிய அடுக்கு மொழிகளும் சங்கத் தமிழ்களும் எண்ணற்ற தமிழ்க் குழுமங்களின் வட்டாரத் தமிழ்களை ஓரங்கட்டின.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தமிழ்த் தேசப் பெருங்கதையாடல்களின் ஆரம்ப கர்த்தர்களில் ஒருவரான மறைமலை அடிகள் தமிழ்ச் சிறு தெய்வ வழிபாடு பற்றிக் கூறியுள்ளது இங்கே குறிப்பிடத்தக்கது. ஸ்ரீ லஸ்ரீ சுவாமி வேதாசலம், 1923ல் எழுதுகிறார்:

> "பிடாரி, குரங்குணி, எசக்கி, மதுரைவீரன் முதலானவை யாவை? தாம் உயிரோடிருந்த காலங்களில் பல வகையான கொடுஞ்செயல்களைச் செய்து அவற்றுக்காக அரசாலும் பிறராலும் ஒதுக்கப்பட்டுக் காலம் முதிரா முன்னரே இறந்தொழிந்த மக்களின் பேய் வடிவங்களேயாகும். ஆவிகளை வணங்குதல் குற்றம். கல்வியறிவும் நல்லோர் சேர்க்கையும் இறுக்கமான நெஞ்சமும் இல்லாமையால் நிரம்பவும் தாழ்ந்த நிலைமையி லுள்ள மாந்தர்கள், தாம் தமது குலதெய்வமாகக் கும்பிட்டு வரும் காளி, பிடாரி, குரங்குணி, எசக்கி, கருப்பண்ணன், மதுரை வீரன் முதலிய சிறு தெய்வங்களுக்கு அளவிறந்த ஆடு, கோழி, எருமை முதலான குற்றமற்ற உயிர்களை வெட்டிப் பலியிடுகிறார்கள். தாழ்ந்த நிலையிலுள்ள மக்கள் பலரும் இங்ஙனம் செய்துவிடுதலைப் பார்த்துப் 'பன்றியோடு கூடிய கன்றும்' செயல் மாறுபட்டபான்மை போற் சைவ வேளாளர் சிலரும் பார்ப்பனர் சிலரும் இச்சிறு தெய்வங்களை வணங்கப் புகுந்து இவர்களும் மேற்சொன்ன ஏழை உயிர்களின் கழுத்தை அறுத்து அவற்றைப் பலியூட்டுகிறார்கள். உயிர்க்கொலையாகிய புலைத் தொழிலைச் செய்யும் தாழ்ந்த வகுப்பாரைப் போலவே உயர்ந்த வகுப்பாரும் செய்யத் தலைப்பட்டால் உயர்ந்தோர் இவர், தாழ்ந்தோர் இவர் என எங்ஙனம் பகுத்துக் கொள்ளக்கூடும்?"

என்று சொன்னதோடு அடிகள் ஓயவில்லை "பெரும் தெய்வங்களை விடுத்து சிறு தெய்வங்களை வணங்குவதென்பது அரசனை விட்டு விட்டுக் குற்றவாளிகளை வணங்குவது போல" (அழுத்தம் நம்முடையது) என்றும் குறிப்பிடுகிறார்.

தமிழ்ப் பண்பாட்டையே சைவப் பண்பாடாக அடையாளங் காட்டிய அடிகள், பின்னாளிலும் கூட தமது கருத்தை மாற்றிக் கொண்டதற்கான சான்றுகளில்லை. பிள்ளைக் கறி சமைத்த கதையையும், பெண்டாட்டியை அவளது விருப்பைப் பற்றிக் கிஞ்சித்தும் கவலைப்படாமல் யாரோ ஒரு அடியாருடன் கூட்டி விட்ட கதையையும் பெருமையாய்ச் சொல்லித் திரிந்த இவர்கள் நாட்டுப்புற மக்களின் சிறு தெய்வ வழிபாடுகளைக் காய்வதென்பது திராவிட, தமிழ்ப் பாரம்பரியத்தில் மறைமலை அடிகளோடு நின்றுவிடவில்லை. திராவிடக் கதையாடல்களின் பிரிக்க இயலாத கூறாகவே இதைக் காண வேண்டும். அண்ணாவும், கலைஞரும் எழுதிய திரைப்படங்கள் அனைத்திலும் ஊழல் செய்யும் இறைத்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தொண்டர்கள் எல்லாம் சிறு தெய்வக் கடவுளரின் பூசாரிகள்தாம். புரட்சிக் கவிஞர் பாரதிதாசனோ அவரது 'பொன்முடி' யில் சைவத் தமிழனின் பெருமையைச் சிலாகித்தவர். அவ்வளவு ஏன்? அங்காள பரமேசுவரியை வணங்குவதற்கும், மஞ்சள் துண்டு அணிவதற்கும் வெட்கப்படாத கலைஞர் தமது அமைச்சரவையிலுள்ள தாழ்த்தப்பட்ட வகுப்பைச் சேர்ந்த அமைச்சர் ஒருவர் தீ மிதித்ததைக் காட்டு மிராண்டித்தனம் என்று கண்டிக்கவில்லையா?

நாட்டுப்புறத் தலைவர்களையும், நாட்டுப் புறக் கடவுளரையும் மட்டுமல்ல, நாட்டுப்புற இலக்கியங்களையும் தேசீயப் பெருங்கதை யாடல்கள் புறக்கணித்தன. தேசக் கதையாடல்களில் இடமற்றுப் போன நாட்டுப் புறத் தலைவர்கள் இன்று கட்டப்படும் சாதீயக் கதையாடல் களில்சாதீயத் தலைவர்களாக உயிர்ப்புறுவது வேறு கதை.

10

திராவிட இயக்கப் பாரம்பரியத்தில், குறிப்பாகத் தி.மு.கவால் கட்டமைக்கப்பட்ட தமிழ்த் தேச வரையறைகளிலும், கதையாடல் களிலும் தென்படுகிற சில பிரச்சினைப்பாடுகளின் மீது கவனத்தைக் குவித்திருந்தோம். பார்ப்பனரால்லாதோரின் நலன்களுக்காக உருவான ஒரு இயக்கம், தேசம் என்கிற ஒரு நவீன கருவியைத் தனது நோக்கில் பயன்படுத்த முனைந்தது பற்றிய இவ்வரலாறு நுண்மையான திருப்பங்கள் பல நிறைந்தது. பார்ப்பனர்களின் சடங்கு மேலாண்மை பற்றி அதிகம் கவலைப்படாமல் சைவத் தமிழுணர்வின் அடிப்படையில் கட்டப் பட்டுக் கொண்டிருந்த தேசியத்தைத் திசை மாற்றியவர் பெரியார். பார்ப்பன மேலாண்மையை ஒழிப்பதற்கு அதன் சடங்கு மேலாண்மை யையும் சேர்ந்தே வீழ்த்தியாக வேண்டும் என்று கண்ட பெரியார் இதன் முதல் நடவடிக்கையாக திராவிடத் தேசியத்தின் அடிப்படையை சைவத் தமிழ் உணர்விலிருந்து மீட்க முனைந்தார். திராவிட இனம் என்கிற அடிப்படைக்கு அழுத்தம் கொடுத்தார் எனினும் புற அரசியல் சூழல்கள் இன அடிப்படையிலான இந்தக் கட்டமைப்பிற்கு ஏற்புடையதாக இல்லை. எனவே, அவரது சொல்லாடல்களில் திராவிடம், தமிழ் என்ற எல்லைக்கோடுகள் குழம்பியே நின்றன. அடிப்படையில் தேசீயவாதத் திற்கே எதிரானவரான பெரியார், கதையாடல்கள் எதையும் கட்டமைக் கவும் தயாராக இல்லை. கதையாடல்களை அவ்வப்போது கவிழ்ப்பதும், கட்டவிழ்ப்பதுமே அவருக்கு முக்கிய பணியாக இருந்தது.

பெரியாரிடமிருந்து பிரிந்த அண்ணாவின் தி.மு.க, பல அம்சங்களில் பெரியாருக்கு முந்திய நிலைக்குச் சென்றது. பார்ப்பனரின் சடங்கு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மேலாண்மைக்கான எதிர்ப்பு நிறுத்தப்பட்டது. மீண்டும் தமிழுணர்வும், தமிழ்ப் பெருங்கதையாடல்களும் தேசிய உணர்வின் அடிப்படைகளாயின. தி.மு.க வின் தேசியத்திற்குள் பார்ப்பனர்கள் சுகமாக உணரும் நிலை படிப்படியாக அதிகரித்தது. 'கடமை,கண்ணியம், கட்டுப்பாடு' என்கிற விளிப்பின் மூலமாக தேசியச் சின்னங்களைப் பணிகிற / தேசத்திற்கு விசுவாசமான குடிமக்களை உருவாக்கும் பணியைச் சிரமேற் கொண்டதன் மூலம் பெரியாரியக் கட்டவிழ்ப்பிற்கு முற்றிலும் எதிர்நிலையில் நின்றது தி.மு.க.

எனினும் தேசிய வரையறையின் கற்பிதத் தன்மை, இருமைத் தன்மை ஆகியவற்றின் நெகிழ்ச்சியான சாத்தியப்பாடுகளுக்கு விரிவாக வாய்ப்பளித்ததன் மூலம் தேசீயம் பாசிசத்தை நோக்கிச் செல்வதற்குத் தடையமைத்த வகையில் நாம் திராவிட இயக்கங்களுக்கு நன்றி சொல்லியே ஆக வேண்டும். திராவிட இயக்கத்தவரிடையே தேசீய வரையறையிலிருந்த தெளிவின்மை, குழப்பம், உறுதியின்மை ஆகிய வற்றின் சாதகமான கூறு இது. யோசித்துப் பார்க்கையில் தெளிவு, உறுதி, உண்மை ஆகியன, இறுக்க அடித்து நிறுத்தும் ஆணிகளன்றி வேறென்ன? சர்வாதிகாரத்திற்கும் பாசிசத்திற்குமே ஆணிகள் அதிகம் பயன்படும். சக்கிலியர்கள் தெலுங்கு மொழி பேசுகின்றவர்கள், அவர்களுக்கு இங்கு இடமில்லை, இட ஒதுக்கீடுமில்லை என்று இன்று சொல்லத் துணிகிறவர்கள் திராவிட இயக்கங்களின் மீது மண்வாரித்தூற்றுவதற்கு நியாயம் இருக்கத்தான் செய்கிறது. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

திராவிட இயக்கத்தினரின் திரைப்படங்கள்: கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளின் எதிர்ப்பும் ஏற்பும்

வெகுசனப் புனைவுகளைப் பற்றி எழுதுவது என்பது வரலாற்றை எழுதுவதுதான்
- பீட்டர் ஹாம்

வெகுசனப் புனைவுகள் (popular fictions) பற்றி பீட்டர் ஹாம் சொன்னது வெகுசனத் திரைப்படங்களுக்கு, குறிப்பாகத் தமிழ்த் திரைப்படங்களுக்கு, அதிலும் குறிப்பாகத் திராவிட இயக்கத்தினர் பங்கு பெற்ற தமிழ்த் திரைப்படங்களுக்கு வெகுவாகப் பொருந்தும். புனித இலக்கியத் தொகுதி X வெகுசனத் தொகுப்பு என்கிற இருமை உருவாக்கப்பட்டு வெகுசனத் தொகுப்புகள் எல்லாம் கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளால் இழிவெனத் தூற்றப்படும் சூழலில் பெருத்த மக்கள் ஆதரவுடன், குறிப்பாக அடித்தட்டு மக்களின் பேராதரவுடன் வெகுசனக் கலாச்சார வெளிப்பாடுகள் வரவேற்கப்படுவதற்கான காரணங்களில் நாம் வரலாற்றைப் புறக்கணித்து விட முடியாது. எனவே அக்குறிப்பிட்ட ஊடகம், கலாச்சார வடிவம், இலக்கிய வகை ஆகியவற்றிற்கான பிரத்தியேகமான விமர்சன மொழி, மதிப்பீடுகள் முதலியன மட்டும் வெகுசன வடிவங்களை விளக்குவதற்கும் மதிப்பிடுவதற்கும் போதுமானதாக இருப்பதில்லை. இத்தகைய வெகுசன ஆக்கங்களில் 'அர்த்தம்' (meaning) என்பது வேறு அளவீடுகளைக் கொண்டு நிர்ணயிக்கப்படுகிறது. இதன் பொருள் உயர் இலக்கிய விமர்சனத் திறன்கள் இங்கே முற்றிலும் பயனற்றுப் போகின்றன என்பதல்ல. இத்தகைய ஆக்கங்களை எவ்வாறு 'வாசிப்பது' என்கிற கேள்வி என்பது, அந்தப் பிரதி, அது வெளிப்பட்ட சமூகம், அங்கே செயற்பட்ட சொல்லாடல்கள் ஆகியவை குறித்த மிக விரிவான தரவுகளுடன் தொடர்புடைய ஒன்றாகி விடுகிறது. வெகுசன ஆக்கங்களில் அர்த்தங்களை வாசிப்பதென்பது அவற்றை மூடி மறைத்துக் கிடக்கிற, பின்னிப் பிணைந்து நிற்கிற கருத்தியல், சமூகவியல், அரசியல் ஆகிய வலைப்பின்னல் பற்றிய ஆய்வாக மாறி விடுகிறது. இதன் பொருள் வரலாறு முன்னே வருகிறது; பிரதி அந்த வரலாற்றின் நடைமுறை வெளிப்பாடாகப் பின்னே வருகிறது என்பதல்ல; மாறாக பிரதியே வரலாற்றின் ஓரங்கமாக இருக்கிறது என்பதுதான்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்த நோக்கில் திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்களைப் பற்றிப் பேசும்போது நாம் இரண்டு அம்சங்களைக் கருத்தில் கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது.

அ. திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்களைப் பற்றிப் பேசுதல் என்பது தமிழகத்தின் ஒரு குறிப்பிட்ட காலகட்ட வரலாற்றை எழுதுதல் ஆகும். குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தின் வரலாற்றிலிருந்து திராவிட இயக்கத் திரைப்பட வரலாற்றை இழை பிரிப்பதாக இதனைப் பொருள் கொள்ளக்கூடாது. மாறாக குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தின் வரலாற்றின் ஓரங்கமாக திராவிட இயக்கத்தவர் பங்கு பெற்ற திரைப்படங்கள் அமைகின்றன.

ஆ. திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்களை மறுவாசிப்பிற்குள்ளாக்குவதென்பது மரபு வழிப்பட்ட திரைப்பட விமர்சன மொழி, விமர்சனத் தொழில் நுட்பம் ஆகியவற்றின் மூலம் சாத்தியமாகாது. 'திரைப்படம் காட்சிப்புலம் சார்ந்த ஊடகம், இதில் உரையாடலின் பங்கு முதன்மையானதல்ல' என்பன போன்ற விமர்சன அளவுகோல்களை நாம் இங்கே சற்று ஒதுக்கி வைத்துவிட வேண்டியதுதான்.

2

இந்தப் பட்டறைக்காகத் தொகுத்தளிக்கப்பட்டுள்ள கையேட்டினைப் பரிசீலிக்கும் போது திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்கள் அவற்றின் சம காலத்திய கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளாலும், அரசியல் சக்தி களாலும், கடுமையாகத் தாக்குதலுக்கு உள்ளாக்கப்பட்டுள்ளன என்பது தெளிவாகின்றது. 'பராசக்தி' திரைப்படத்தைத் தடை செய்வதற்குப் பல முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டதும் தெரிய வருகின்றது (பார்க்க: இந்தக் கருத்தரங்கத்திற்காகத் தயாரிக்கப்பட்ட dossier. வெளியீடு: M.I.D.S., Aug 1997, மற்றும் M.S.S. பாண்டியன் எழுதிய *'Parasakthi': Life and Times of a DMK film, EPW, March '91*)

இளைஞர்களையும் மாணவர்களையும் கெடுக்கக் கூடியனவென்றும், சமூக ஒழுங்கைக் குலைப்பனவென்றும் இத்திரைப்படங்கள் கண்டிக் கப்பட்டன. எனினும் இம்முயற்சியில் வெற்றி பெற இயலாத இச்சக்திகள் பின்னாளில் வேறு சொற்களில், வேறு மொழியில் கண்டிக்கத் தொடங்கினர். எதார்த்தத்திற்குப் பொருந்தாத அடுக்குமொழி வசனங்கள் நிரம்பியதென இப்போது குற்றஞ் சாட்டினர்.

கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளின் தாக்குதல் எப்படி இருந்த போதிலும் இத்திரைப்படங்கள் பெரிய அளவில் வரவேற்புக்குள்ளாயின.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பல திரைப் படங்கள் நூறு நாட்களைத் தாண்டி ஓடின. இனி இத்திரைப்படங்களுக்குத்தான் சந்தை என்பதை உணர்ந்த பெருந் தயாரிப்பாளர்கள். திராவிட இயக்கத்தவரின் கதை வசனங்களுக்காகக் காத்துக் கிடந்தனர். அடித்தட்டு மக்களின் பேராதரவோடு தமிழ்த் திரைப்பட உலகில் கால் நூற்றாண்டு காலத்திற்குத் திராவிட இயக்கத்தினர் முக்கிய சக்திகளாக விளங்கினர். கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளுக்கும் வெகுசன ரசனைக்கும் இடையிலான இந்தப் பெரும் பிளவை நாம் வரலாற்றைக் கொண்டுதான் இட்டு நிரப்ப முடியும்.

இரண்டாயிரமாண்டு காலத் தமிழக வரலாற்றை ஆரியமயப்பாட்டிற்கும், அதற்கான எதிர்ப்பிற்குமிடையிலான போராட்ட வரலாறாக வாசிப்பதற்கு இடமுண்டு. ஆரியமயமாக்கலுக்கான எதிர்ப்புகள் என்பன இரு மட்டங்களில் செயல்பட்டன.

அ. பண்பாட்டுத் தளத்தில் ஆரிய மயமாக்கலிலிருந்து முற்றிலுமாய் விலகிநின்ற ஆகக் கீழான அடித்தட்டு மக்கள். இவர்களின் அன்றாட வாழ்க்கை, சிந்தனை முறையே ஆரிய மயப்பாட்டிலிருந்து பெரிதும் விலகி இருந்தன. ஏற்கனவே உள்ளூர் கலாச்சார மையங்களிலிருந்து விலகி இருந்த இவர்கள், ஆரிய மயமாக்கல் எட்டாத தொலைவி லிருந்தனர்.

ஆ. ஆரிய மயமாக்கலின் விளைவுகளின் பயன்களுக்காகவும், சமூக மேலாண்மைக்காகவும் பார்ப்பனர்களுடன் போட்டியிட்ட பார்ப்பன ரல்லாத மேட்டிமைச் சக்திகள். இவர்களின் வாழ்க்கை, சிந்தனை முறை முதலியன பெரிதும் ஆரிய மயப்பட்டு இருந்தன. பன்மைத்துவத்தை இவர்கள் அங்கீகரிப்பதில்லை. இறுக்கமான சமூக ஒழுங்கிற்கு ஆதரவாக இருந்த இவர்களின் பார்ப்பன எதிர்ப்பு என்பது அரசதிகாரப் போட்டி என்கிற மட்டத்திலேயே விளங்கியது. பார்ப்பனர்களின் சடங்கு மேலாண்மையைப் பற்றி கூட இவர்கள் கவலைப்படவில்லை. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில், தனித் தமிழ் வகைப்பட்ட சைவ வேளாளத்துவச் சக்திகளால் மேற்கொள்ளப்பட்ட பார்ப்பன எதிர்ப்பு இதற்கொரு சிறந்த எடுத்துக்காட்டு. சைவத்தை இவர்கள் முழுமையாக ஏற்றுக் கொண்டனர். பெரியாரின் பார்ப்பன எதிர்ப்பு என்பது இதிலிருந்து பெரிய அளவில் வேறுபட்டது. பார்ப்பனர்களின் சடங்கு மேலாண்மையையும், தமிழ்ப் பண்பாட்டில் கலந்து போயுள்ள சைவக் கூறுகளையும் அவர் கண்டித்தார்.

திராவிட முன்னேற்றக் கழகத்தை நாம் இந்த இரண்டிற்கும் இடையில்தான் நிறுத்திப் பார்க்க முடியும். பெரியாரின் தொண்டர்களாகத் தொடங்கிய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இவர்கள் பெரியாரிடமிருந்து விலகிய புள்ளிகள் முக்கியமானவை; பார்ப்பனீயத்தின் பல்வேறு கூறுகளுடன் சமரசம் செய்து கொள்ளக் கூடியவை.

கடந்த ஒரு நூற்றாண்டுகாலத் தமிழகத்தின் தேர்தல் சார்ந்த அரசியல் வரலாற்றைக் கூர்ந்து கவனித்தோமானால் அகில இந்தியத் தேசியம் பேசுகிறவர்களின் ஆட்சிக் காலத்தைக் காட்டிலும் அதனை மறுத்துத் தொடங்கியவர்களின் ஆட்சிக் காலங்களே அதிகமாக உள்ளன. சுதந்திரத்தை (1947) ஒட்டி, புதிய தேசத்தை நிர்மாணிக்கும் விருப்புறுதியுடன் தோற்றமெடுத்த காங்கிரஸ் ஆட்சி மிக விரைவில் தனது கவர்ச்சியை இழந்தது. அடித்தட்டு மக்களிடமிருந்து பல்வேறு அம்சங்களில் விலகியிருந்த காங்கிரஸ் ஆட்சி வேகமாக அவர்களின் ஆதரவை இழக்கத் தொடங்கியது. பார்ப்பன எதிர்ப்பு, தமிழ்த் தேசிய உணர்வு, டில்லி எதிர்ப்பு ஆகிய சொல்லாடல்களை முன்வைத்த தி.மு.க. ஆட்சிக் கட்டிலை நோக்கிய சீரான முன்னோக்கிய வளர்ச்சியைச் சாத்தியமாக்கிக் கொண்டது. அடித்தட்டு மக்களை ஆதாரமாகக் கொண்டு இயங்கிய தி.மு.க. அடித்தட்டு மக்களுக்கான சக்தி வாய்ந்த வெகுசன ஊடகமாகத் தோற்றமெடுத்த திரைப்படத்தை வெற்றிகரமாகத் தனது அரசியல் செயற்பாடுகளின் ஓரங்கமாக ஆக்கியது.

3

திராவிட இயக்கத்தவர்களாகிய அண்ணா, கலைஞர், எம்.ஜி.ஆர், எம்.ஆர்.ராதா, தங்கராசு, சிற்றரசு, பாரதிதாசன் முதலானோரின் திரைப்படப் பிரவேசம் என்பது கிட்டத்தட்ட தி.மு.க.வின் உதயத்தோடு இணைத்துப் பார்க்க வேண்டிய ஒன்று (1949 வேலைக்காரி, 1951 பராசக்தி). அன்று தொடங்கி 1967ல் ஆட்சியைப் பிடிக்கும் வரை தி.மு.க.வின் அரசியல் வளர்ச்சி ஏறுமுகமாகவே இருந்தது. நிலவிய அரசியலமைப்பின் மீது அவர்களுக்கு எந்த விதமான விமர்சனமும் இல்லை என்பதோடு அதன் மீது நம்பிக்கையும் இருந்தது. சுதந்திர நாளை (1947) துக்க நாளாக அனுசரிக்க முடிவு செய்த பெரியாரிடம் கருத்து மாறுபட்டு நின்றார் அண்ணா என்பது நாம் அறிந்த செய்தி. அன்று தொடங்கி பின்னாளில் தேசியச் சின்னங்களை அவமதிக்கும் வடிவில் (எ.டு: தேசியக் கொடி எரிப்பு, தேசப்படம் எரிப்பு, அரசியல் சட்டத்தைக் கொளுத்துதல், நீதிமன்றக் கண்டனம்) பெரியார் மேற்கொண்ட எல்லாப் போராட்டங்களையும் கண்டித்து விலகி நின்றவர் அண்ணா. (இந்நூலில்

சென்னை 'எம். அய். டி. எஸ்.' நிறுவனம் நடத்திய 'தமிழ்த் திரைப்படம்: வரலாறு, பண்பாடு, கோட்பாடு' பட்டறை (ஆக 15 -19- 1997)யில் முன்வைக்கப்பட்ட விவாதக் குறிப்பு.

www.tamilarangam.net

உள்ள கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு... கட்டுரை) கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு மிக்க தேச விசுவாசிகளை உருவாக்கும் நோக்கமுடைய அமைப்பாக தி.மு. க. அதன் தொடக்க முதலாகவே திகழ்ந்து வந்தது. நிலவுகிற அமைப்பின் மீதான அவர்களின் ஒரே விமர்சனம் அதிகாரப் பதவிகளில் 'டில்லி ஏகாதிபத்தியம்' மற்றும் அதன் முகவர்களுக்குப் பதிலாகத் தாம் உட்கார வேண்டும் என்பதே. கலாச்சார மேட்டிமைச் சக்திகளின் எதிர்ப்புகள் ஒருபுறம் இருந்த போதிலும் திரைப்படப் பெரு முதலாளிகளின் ஆதரவு அவர்களுக்கு இருந்தது. அவர்களது திரைப்பட முயற்சிகள் வெற்றிகரமாக விளங்கின. எனவே பெரிய அளவில் திரைப்படத்தை ஒரு கலக ஆயுதமாக, அத்துமீறல் நுட்பமாகப் பயன்படுத்த அவர்கள் தயாராக இல்லை என்பது மீண்டும் நினைத்துப் பார்க்கத்தக்கது.

எனவே, திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படக் குறுக்கீடுகள் என்பன அவற்றிற்கு முந்திய முயற்சிகளிலிருந்து வேறுபட்ட புள்ளிகளாகக் கீழ்க்கண்டவற்றைக் குறிப்பிடலாம்:

அ. ஆரிய மயமாதல், மூட நம்பிக்கை, டில்லி ஆதிக்கம் ஆகியவற்றிற்கு எதிரான வெளிப்படையான சமூக, அரசியல் விமர்சனங்கள். பகுத்தறிவு, தமிழர் வீரம், கற்பு ஆகிய சொல்லாடல்களின் மூலமாகத் தமிழக வரலாற்றை மீண்டும் எழுதுதல், தமிழ்த் தேசியத்தைக் கட்டமைத்தல்.

ஆ. ஏராளமான நீண்ட பாட்டுக்களையும், பார்ப்பனீய மயப்பட்ட 'சம்பாஷணை'களையும், நீண்ட (ஓரளவு) தனித் தமிழ் வசனங்கள், அடுக்கு மொழி உரையாடல்கள் ஆகியவற்றால் மாற்றீடு செய்தல்.

இ. காங்கிரஸ் ஆட்சியை மாற்றீடு செய்து அதனிடத்தில் தமிழ், திராவிடத் தேசிய உணர்வுடைய ஆட்சி ஒன்றை அமைக்கும் நோக்கில் வரலாற்றுருவாக்கத்தின் ஓரங்கமாகச் செயல்படல்.

எனவே, அவர்கள் எந்த ஒழுங்கையும் பெரிய அளவில் கேள்விக் குள்ளாக்கி விடவில்லை. கேள்விக்குள்ளாக்கும் முயற்சிகளை அவர்களே அவ்வப் போது கவிழ்த்துக் கொண்டனர். எங்கள் எதிர்ப்புகள் என்பன 'கோவில்களே கூடாது என்பதற்காக அல்ல, கோவில்கள் கொடியவர் களின் கூடாரங்கள் ஆகக்கூடாது என்பதற்காகத்தான்' என்பதை அடிக்கடி வலியுறுத்தினார்கள். தாங்கள் நாத்திகரல்ல என்பதைத் திரும்பத் திரும்பப் பிரகடனப்படுத்திக் கொண்டார்கள். 'ஒன்றே குலம் ஒருவனே தேவன்' என்கிற முழக்கத்தோடு அண்ணாவின் திரைப்படம் ஒன்று முடிவு பெற்றது.

'கடமை, கண்ணியம், கட்டுப்பாடு' என்னும் குடிமகனுக்குரிய (citizen) பண்புகள் திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்களின் மூலமாக திரும்பத்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

திரும்ப வலியுறுத்தப்பட்டன. சிறு சிறு பிறழ்வுகளும் தீமைகளும் நீக்கப்பட்ட அரசு அமைப்புகள் (நீதிமன்றம், காவல்துறை) மீது விசுவாசமும் நம்பிக்கையும் ஊட்டப்பட்டன.

4

பார்ப்பனீயத்தின் மீதான விமர்சனமும் மிகவும் நெளிவு சுளிவாகவே மேற்கொள்ளப்பட்டது. இந்து மதத்தின் அடிப்படையான வருணாசிரமத்தை அவர்கள் கேள்விக்குள்ளாக்கியதில்லை. பார்ப்பன ரல்லாத சிறு தெய்வக் கோயில்களின் பூசாரிகள் அல்லது அரவிந்தர் போன்றோர் கேலி செய்யப்பட்ட அளவிற்கு சங்கராச்சாரியரை அவர்கள் விமர்சிக்கத் துணிந்ததில்லை. திராவிட இயக்கத்தவர்களின் திரைப் படங்களில் தீண்டாமை ஒரு பிரச்சினையாக எடுத்துக் கொள்ளப்பட்ட தில்லை. கலைவாணரின் 'நல்லதம்பி' மட்டும் ஒரு சிறு விதி விலக்கு. காங்கிரஸ் இயக்கத்தினர் இந்தத் துறையில் காட்டிய கரிசனம் அளவிற்குக் கூட தி.மு.க.வினர் தமது திரைப்பட முயற்சிகளில் இது குறித்துப் பேசியதில்லை. தாழ்த்தப்பட்டவர்கள் இவர்களது திரைப்படங்களிலும் முக்கியப் பாத்திரங்களாக அனுமதிக்கப்பட்ட தில்லை.

சாதிப்பிரச்சினையைப் பேசியதற்காகவும் இறுதியில் கலப்புத் திருமணத் துடன் முடிவதற்காகவும் பெரிதும் புகழப்படுகிற அண்ணாவின் 'வேலைக்காரி' திரைப்படத்தில் உயர்சாதிக் கதாநாயகனைக் காதலித்து மணக்கும் வேலைக்காரப் பெண் ஒரு தொடக்கூடிய சாதியைச் சேர்ந்தவள்தான் எனக் குறைந்த பட்சம் இருமுறை அப்படத்தில் வற்புறுத்தப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது. பார்ப்பனரல்லாதாரின் கலாச்சார அடையாளங்கள் வற்புறுத்தப்பட்டது ஒரு பெரிய கலகக் குறியீடு என நாம் மகிழும் அதே நேரத்தில் தமிழின் கலாச்சாரப் பன்மைத்துவம், ஆகக் கீழான தாழ்த்தப் பட்ட மக்களின் பண்பாடுகள், பிரச்சினைகள் முதலியன திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்களில் முன்னிலைப் படுத்தப்பட்டது இல்லை என்பதை மறந்து விட இயலாது.

இதர திரைப்படங்களில் இருந்தது போலவே இவற்றிலும் தாழ்த்தப் பட்டோரின் பிரச்சினைகள் ஒரங்கட்டப்பட்டன. அதே போல நாட்டுப்புற மக்களின் மொழி, நம்பிக்கைகள், அவர்களின் நாயகர்கள் ஆகியோரும் திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்களில் உரிய இடம் பெற்றதில்லை (பின்னாளைய 'மதுரை வீரன்' ஒரு விதி விலக்கு) பார்ப்பனீய, சமஸ்கிருத மயப்படுத்தப்பட்ட அன்றைய திரைப்பட மொழியில் இவர்கள் முன்வைத்த, கூடியவரை வடமொழி கலவாத அடுக்குத் தமிழ் ஒரு மிக முக்கியமான கலகக் குறுக்கீட்டைச்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

செய்ததெனினும் அந்த மொழி. அடித்தள மக்களின் மொழியிலிருந்து மிகவும் விலகியே இருந்தது.

'புரட்சிக் கவிஞர்' பாரதிதாசன் அவர்களால் கதை வசனம் எழுதப்பட்ட 'பொன்முடி' திரைப்படக் கதாநாயகன் மிகத் தெளிவான உயர்சாதிச் சைவ அடையாளங்களுடன் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது இங்கே குறிப்பிடத் தக்கது. "செந்தமிழ் நாட்டினை சிந்தையில் வாழ்த்தியே செல்லுவோம், டில்லி செல்லுவோம்" என முழங்கிச் செல்லும் நாயகன், "கொலை வெறி கொண்டலையும் கபாலிகருக்குச் சைவத்தமிழன் செப்புச் சல்லிக் காசு கூட கொடுக்க மாட்டான்" என்று வசனம் பேசுகிறான் (அழுத்தம் நம்முடையது). 'மாடர்ன் தியேட்டர்'சின் இப்படத்தின் பாட்டுப் புத்தகத்தில் எழுதப்பட்டுள்ள கதைச் சுருக்கத்தில் "சைவத்தின் உயர்வுக் காகப் போராடிய வீரன் கயிற்றால் கட்டப்பட்டு சாவு முனையில் நிறுத்தப்படுகிறான்" என்று குறிப்பிடப்படுகிறது. காசியில் சைவ மடம் ஒன்றை நிறுவிய குமரகுருபரர் அத்திரைப்படத்தில் ஒரு முக்கிய பாத்திரமாக, இடம் பெறுவதும் தமிழ்ப்பண்பாட்டையும் சைவத்தையும் இணைத்து ஒரு நீண்ட உரை நிகழ்த்துவதும் இங்கே சுட்டிக் காட்டத் தக்கன.

அண்ணாவின் 'ஓரிரவு' திரைப்படத்தில் "சங்கம் வச்சு மொழி வளர்த்த தமிழ்நாடு இப்போது தாய்மொழியைக் கதம்பம் பண்ணும் சண்டாள நாடு" (அழுத்தம் நம்முடையது) என இடம் பெறுவதும் கூட கவனிக்கத் தக்கது.

5

சுருக்கமாகச் சொல்வதெனில் நிலவும் ஒழுங்கில் பெரிய சிதைவு எதையும் மேற்கொள்ளும் நோக்கம் திராவிட இயக்கத்தவருக்கு (அரசியலில் இல்லாதது போலவே) திரைப்படத் துறையிலும் இல்லாதிருந்தது. பெண்ணிய நோக்கில் திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படப் பிரதிகளை மறு வாசிப்புச் செய்தோமானால் அவை தந்தை வழிச் சமூகம் கற்பிக்கும் இறுக்கமான ஒழுங்குகளுடன் இணைந்து நிற்பது புலப்படும். வேசிகள், தாசிகள், தொழு நோயாளிகள் முதலான விளிம்பு நிலையினரை இதர திரைப்படங்களைப் போலவே திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப் படங்களும் ஆணாதிக்க நோக்குடனேயே அணுகின. திருவாரூர் தங்கராசு எழுதி எம்.ஆர்.ராதா நடித்த புகழ் பெற்ற திரைப்படமாகிய 'ரத்தக் கண்ணீர்' இந்தப் போக்கின் உச்சமாகவும், முற்றிலும் கண்டனத்துக்கு உரியதாகவும் திகழ்கிறது. விதவைத் திருமணம் என்கிற ஒன்றைத் தவிர அதில் பெண்ணிய நோக்கில் ஒன்றும் இல்லை. பெண்ணிய நோக்கில் வாசிக்கும் போது தேறக்கூடிய பிரதிகளாக எதுவும் தோன்றவில்லை.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அண்ணாவின் 'ரங்கோன் ராதா' போன்ற நாடகப் பிரதிகள் திரைப் படங்களாக மாற்றப்பட்ட போது செய்யப்பட்ட திருத்தங்கள் கவனத்திற்குரியவை. நாடகத்தில் இயல்பாகச் சித்திரிக்கப்பட்ட நாயகி திரைப்படத்தில் இடம் பெற்ற போது அவளது 'கற்பிற்கு' எந்தக் 'களங்கமும்' கற்பிக்க இயலாத 'புனிதவதி'யாகத் திருத்தப்பட்டது. நாவல்கள் திரைப்படமாக ஆக்கப்படும்போது நாவல்களின் வாசகத் தளத்திற்கும் திரைப்படங்களின் பார்வையாளர் தளத்திற்கும் வேறு பாடுகள் உள்ளதனால் திரைப்படப் பிரதி மாற்றத்திற்குள்ளாவது தவிர்க்க இயலாது எனச் சொல்லப்படுவது வழக்கம். அத்தகைய ஒரு சமாதானத்தை திராவிட இயக்க நாடகப் பிரதிகளைத் திருத்தும்போது சொல்லிவிட இயலாது. ஏனெனில் திராவிட இயக்கத்தவரின் நாடகங்களின் பார்வையாளர்களும் திரைப்படப் பார்வையாளர்களும் பெரும்பாலும் ஒரே தளத்தைச் சேர்ந்தவர்களே. திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்படங்கள் பெரும்பாலும் நாடகமாக நடிக்கப்பட்டவை. அவை திரைப் படமாக உருப்பெற்ற போது 'கற்பு' முதலான சமூக மதிப்பீடுகளுக்கு முக்கியத்துவம் தரும் நோக்கில் திருத்தப்பட்டதென்பது அரசியல் தளத்தில் அவர்களின் மேல் நோக்கிய பயணத்துடன் இணைத்துப் பார்க்கப்பட வேண்டிய ஒன்று.

எனவேதான் தொடக்க காலத்தில் கடுமையாக எதிர்த்த கலாச்சார ஆதிக்க சக்திகள் மிக விரைவில் திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப் படங்களையும் அவற்றின் படைப்பாளிகளையும் ஏற்றுக் கொண்டன. கல்கி போன்றோரின் புத்திசாலித்தனமான மூளைகள் திராவிட இயக்கத்தவரின் திரைப்பட முயற்சிகள் தவிர்க்க இயலாதவை மட்டுமல்ல ஆபத்தற்றவையும் கூட எனச் சமகாலத்திலேயே கண்டு கொண்டு வரவேற்கவும் செய்தன. அண்ணாவைக் கல்கி 'தென்னாட்டு பெர்னாட்ஷா' எனப் பாராட்டியது நமக்குத் தெரியும். அன்று கடுமையாகத் தாக்கிய பிறரும் கூட பெரும்பாலும் இன்று ஏற்றுக் கொள்பவர்களாகவே உள்ளனர்.

எஞ்சியுள்ள சிலரும் கூட எதிர்காலத்தில் இவற்றை அங்கீகரிப்பவர் களாகவே இருப்பர். ஏனெனில் இதனிலும் கலகத்தன்மை மிக்க தலித்திய, பெண்ணியப் பார்வைகளுடன் ஒப்பிடும்போது திராவிட இயக்கத் தவரின் அணுகல் முறைகள் அவர்களுக்கு மிகவும் ஏற்புடையதாகவே இருக்கும். கால் நூற்றாண்டு காலமாக மார்க்சீயத்தைக் காய்ந்து கொண்டிருந்த பலர் இன்று திடீரென்று மார்க்சீய அனுதாபிகளாக மாறவில்லையா!

செனகல் நாட்டு இயக்குனர் உஸ்மான் செம்பேனிடம் ஒரு முறை கருப்பு சினிமாக்களின் புரட்சிகரத் தன்மை எதில் அடங்கியுள்ளது எனக் கேட்ட போது "கருப்பர்கள் சினிமா எடுப்பதென்பதே புரட்சிகரமானது தானே" என்கிற ரீதியில் அவர் பதில் சொன்னது நினைவுக்கு வருகிறது. இதே

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அடிப்படையில் அன்றைய பார்ப்பன ஆதிக்கச் சூழலில் திராவிட இயக்கத்தவர் திரைப்படம் எடுத்ததே புரட்சிகரமானதுதான் என நாமும் ஒரு பதிலளிக்க முடியும்தான். எனினும் இன்று அவற்றைத் திரும்பிப் பார்க்கும் போது கலாச்சார சக்திகள் அவற்றை அன்று எதிர்த்ததை மட்டும் பார்த்து வியந்து கொண்டிருக்க இயலாது; மிக விரைவில் இந்த மேட்டிமைச் சக்திகள் இவற்றை ஆபத்தற்றவையாக ஏற்றுக் கொண்டதன் பின்னணி என்ன என்பது குறித்து நாம் யோசித்து ஆக வேண்டும். இன்று அடித்தளப்பார்வை என்பது பார்ப்பன எதிர்ப்பு என்பதையெல்லாம் தாண்டி ஒழுங்கவிழ்ப்புப் பார்வையாக மாறியுள்ளதை நாம் காணத்தவறக் கூடாது. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அமைப்பாக்கத்தின் வன்முறை : பின் நவீனத்துவம் குறித்து மேலும் சில விளக்கங்கள்

நீங்கள் மட்டும் பின் நவீனத்துவம் பேசாமல் இருந்திருப்பீர்களே யானால் இப்படி எல்லோராலும் தாக்கப்படுகிற நிலை உங்களுக்கு ஏற்பட்டிருக்காது.

எல்லோரும் எங்களைத் தாக்குகிறார்கள் என்று நீங்கள் சொல்வதை நாங்கள் ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது. நிறுவனமாய் இயங்கும் சில கட்சிகள், தொழில் ரீதியாய்ப் பொறாமையுள்ள சில தனி நபர்கள் எங்களை நேரடியாகவும் மறைமுகமாகவும் தாக்குகிற அதே நேரத்தில் ஏராளமான இளைஞர்கள் எங்கள் கருத்துக்களை வரவேற்கிறார்கள். இவர்கள் நிறுவனமயப்பட்டு இல்லாததன் விளைவாக இவர்களது கருத்துக்கள் பெரிய அளவில் வெளித்தெரியவில்லை; அவ்வளவுதான். இந்த ஆண்டு தொடக்கத்தில் வெளி வந்த நூற்களில் அதிகம் விற்பனையாகிறவற்றில் எங்களது நூற்கள் சிறப்பிடம் வகிக்கின்றன. குறிப்பாக ''பின் நவீனத்துவம், இலக்கியம், அரசியல்'' என்னும் நூல். நூல் விற்பனையின் அடிப்படையில் மட்டும் இதைச் சொல்கிறேன் என நினைக்காதீர்கள். எங்களுக்கு வரக்கூடிய கடிதங்கள், தமிழக அளவில் பின் நவீனத்துவம் தொடர்பாக நடத்தப்படும் கருத்தரங்குகள், மேற்கொள்ளப்படும் விவாதங்கள் என நிறையச் சொல்லலாம்.

ம.க.இ.க. போன்ற அமைப்புகள் எங்கள் மீது விழுந்து குதறுவதன் காரணமும்கூட இதுவேதான். அவர்களின் அமைப்புக்கு இளைஞர்களின் வரத்து குறைந்துவிட்டது. ஏற்கனவே வந்தவர்களும் கூட வழக்கம் போல மந்தைகளாக மேய்ந்துவரத் தயாராயில்லை. ஆங்காங்கு கேள்விகள் எழுப்புகின்றனர். சமீபத்தில் திருச்சியைச் சேர்ந்த சுமார் பத்துக்கும் மேற்பட்ட ம. க. இ. க. இளைஞர்கள் 'பெண்ணியம்' தொடர்பான சில கேள்விகளை அமைப்புக்குள் எழுப்பியுள்ளனர். நேர்மையான விவாதத்திற்கு அமைப்பு தயாராக இல்லாத நிலையை ஒட்டி அவர்கள் அமைப்பை விட்டு வெளியேறியும் உள்ளனர். சோசலிசக் கட்டுமானம் குறித்து நாங்கள் கடந்த பத்தாண்டுகளில் எழுப்பியுள்ள ஆழமான விவாதங்களுக்கு எந்த அமைப்பிலிருந்தும் இதுவரை நேர்மையான பதிலேதும் வந்ததில்லை. இப்போது கூட அவதூறு பேசுவது, இவன் என்ன கிறிஸ்தவன் நமது மரபைக் கேள்விக்குள்ளாக்குவது என்கிற ரீதியில்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தான் ம.க.இ.க. உள்ளிட்ட அமைப்புகளின் தாக்குதல்கள் உள்ளனவே யொழிய, எவரொருவரும் எங்களது கருத்துக்களை நேர்மையாக மறுத்ததில்லை என்கிற உண்மை மீது உங்கள் கவனத்தை ஈர்க்க விரும்புகிறேன்.

தமிழ்த் தேசிய அமைப்புகள் சில எங்கள் மீது காழ்ப்பைக் கக்குவதின் பின்னணியும் இதே போன்றதுதான். தமிழ்த் தேசியம் என்கிற பெயரில் பார்ப்பன வேளாளச் சிந்தனைகளையும், பண்பாட்டையும், அரசியலை யும் எங்கள் மீது சுமத்துகிறீர்களே என தலித் இளைஞர்கள் கேட்கத் தொடங்கியதையொட்டி அவர்களுக்கும் எங்கள் மீது ஆத்திரம் வந்திருக்கிறது. இத்தகைய அமைப்புகளின் அதிகாரிகளும், அவர்கள் வசமுள்ள பத்திரிகைகளும் எங்களைத் தாக்கியபோதும்கூட பெரும்பாலான இளைஞர்களின் ஆதரவு எங்களுக்கிருக்கிறது என்பதுதான் உண்மை.

பின் நவீனத்துவம் பேசுவதால்தான் எங்கள் மீது தாக்குதல்கள் குவிகின்றன என்பதையும் நான் மறுக்கிறேன். நாங்கள் பின் நவீனத்துவம் மட்டுமே பேசிக் கொண்டிருக்கவில்லை. நாங்கள் பேசுகிற விஷயங்களில் சுமார் பத்து சத அளவே பின் நவீனத்துவம் குறித்தவையாக இருக்கலாம். மற்றபடி நாங்கள் மிகப்பெரிய அளவில் தலித்தியம் பேசுகிறோம். தலித் அரசியல் குறித்து முதன்முதலில் ஒரு ஆவணம் வெளியிட்டது நாங்கள்தான். தலித் அரசியல், பண்பாடு ஆகியன குறித்த தமிழில் மிக முக்கியமான பல விவாதங்களுக்கு நாங்களே அடித்தளமாக இருந்திருக்கிறோம். நிறப்பிரிகையின் சார்பாக தலித் இலக்கிய மலரை வெளியிட்டோம். வரலாறெழுதியலில் அடித்தள மக்கள் ஆய்வு குறித்து விரிவான விவாதங்களுக்கும் நாங்கள் காரணமாயிருக்கின்றோம்.

பெண்ணியம் குறித்தும், புலம்பெயர்ந்த தமிழர்கள் பற்றியும் நாங்கள் பேசுகிறோம். இப்படி நிறையச் சொல்லலாம். எங்கள் மீதான எதிர்ப்பு என்பது இப்படி எங்களது ஒட்டு மொத்தமான செயல்பாடுகள் மீதான எதிர்ப்பு என்றுதான் பார்க்க வேண்டுமேயொழிய, பின் நவீனத்துவம் பேசியதால்தான் இந்த எதிர்ப்பு என்பது எளிமைப்படுத்திப் புரிந்து கொள்வதாகும். ஒன்றை நான் இங்கு அடிக்கோடிட்டுச் சொல்ல விரும்புகிறேன். பின் நவீனத்துவத்தை எதிர்ப்பவர்கள் எல்லோரும் நேரடியாகவோ மறைமுகமாகவோ தலித்தியத்தை எதிர்ப்பவர்களாகவே உள்ளனர். பின் நவீனத்துவத்தை எதிர்த்து 'தமிழ்த்தேசப் பொதுவுடைமைக் கட்சி' ஒரு சிறு நூல் வெளியிட்டுள்ளதே, அந்நூல் வெளியிடப்பட்ட அதே நிகழ்ச்சியில் இன்னொரு நூலும் வெளியிடப்பட்டது. அது தலித் அரசியலை மறுத்து அக்கட்சியின் மூத்த அதிகாரிகளில் ஒருவரான ராஜேந்திர சோழன் எழுதிய நூல். இன்று

www.tamilarangam.net

தலித் அரசியலையும் பண்பாட்டையும் மறுப்பதில் முனைப்புடன் நிற்பவர்கள் அவர்கள்தான் என்பதை நான் விளக்க வேண்டியதில்லை. ஒன்றை நீங்கள் கவனிக்க வேண்டும்; தலித்துகள் இன்று தங்கள் தனித்துவத்தை வற்புறுத்துகின்றனர். தாங்கள் தனியாகத் திரள்வதை வலியுறுத்துகின்றனர். பெருங்கதையாடலாய் உருவெடுத் துள்ள மார்க்சியம் அல்லது தமிழ்த்தேசியம் இதனை ஏற்றுக் கொள்ளாது. பெருங்கதையாடல் களை மறுக்கும் பின் நவீனத்துவம் மட்டுமே தலித்துகளின் தனித்துவத்தைப் பரிவுடன் ஏற்றுக் கொள்ளும். எனவேதான் பின் நவீனத்துவம் மீதும், எங்கள் மீதும் இவர்களின் ஆத்திரம்.

தமிழ் தேசிய பொதுவுடமைக் கட்சி மற்றும் மக்கள் கலை இலக்கியக் கழகம் மட்டுமா உங்களை எதிர்க்கின்றன? சில பொதுவானவர்களும் கூடத்தான் எதிர்க்கின்றனர்!.

யார் அந்தப் பொதுவானவர்கள்? பெயர்களைச் சொல்லுங்கள். அவர்கள் பொதுவானவர்களா என்று பார்த்துவிடலாம். நானே சில பெயர்களைச் சொல்லுகிறேன். நீங்கள் மற்ற பெயர்களை இத்துடன் இணைத்துப் பொருத்திப் பார்த்துக் கொள்ளுங்கள். அவ்வப்போது பின் நவீனத்துவத்தைக் கிண்டல் அடிப்பவர்களில் ஒருவர் 'பிரபல' எழுத்தாளர் சுஜாதா. இவரும், இவரைப் போன்று பின் நவீனத்துவத்தைக் கடுமையாக எதிர்ப்பவர்களும், பார்ப்பனர்களாகவும், பார்ப்பனக் கருத்தியலை உயர்த்திப் பிடிப்பவர்களாகவும் இருப்பது கண்கூடு. எடுத்துக்காட்டாக, ம.க.இ.க, த.தே.பொ.க போன்ற அமைப்புகளிலும் கூட இவர்கள்தான் பின் நவீனத்துவத்தை எதிர்ப்பதில் கூடுதல் ஆர்வமுடையவர்களாக இருக்கின்றனர் என்பதையும் நீங்கள் கவனிக்க வேண்டும்.

பின் நவீனத்துவத்தை எதிர்ப்பவர்கள் எல்லோரும் பார்ப்பனர்கள் என்றா சொல்கிறீர்கள்?

அப்படி நான் சொல்லவில்லை. பார்ப்பனர்கள் இதில் முன்னணியில் இருப்பதன் பொருத்தப்பாட்டின் மீது உங்கள் கவனத்தை ஈர்த்தேன். பொதுவாக அதிகாரத்திலுள்ள பலரும் பார்ப்பன மனப்பாங்கு உடையவர்களாக மாறி விடுகின்றனர். பார்ப்பன மனப்பாங்கு என்றால் என்ன என்பது குறித்து நாம் சிறிது கவனமாய் இருக்க வேண்டும். சுருக்கமாய்ச் சொன்னால் ஒதுங்குவதும் ஒதுக்குவதும் பார்ப்பன மனப்பாங்கு எனலாம். எல்லாவற்றையும் தரம் 'பிரித்து' ஒதுக்கி அவற்றுக்கிடையே கலப்பு இல்லாமல் பார்த்துக் கொள்கிறது பார்ப்பனீயம். தூய்மை, தரம் என்பது அதன் தாரக மந்திரம். ஏற்றத் தாழ்வுகளுடன் கூடிய ஒருமை என்பதை அது வலியுறுத்தும்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பன்மைத்துவத்தை அதனால் சகித்துக் கொள்ள முடியாது. ஏக பாரதம், அகில இந்தியம், ஒற்றைத் தமிழ்க் கலாச்சாரம் என்றெல்லாம் அது முழங்கும். பன்மைத்துவத்தைப் போலவே பன்மைத் தன்மைக்கு அடிப்படையாக உள்ள பல்வேறு தனித்துவங்களை அதனால் எள்ளளவும் ஏற்றுக் கொள்ள முடியாது. தமது தனித்துவங்களை வலியுறுத்துபவர்கள் தமக்கு வெளியேயுள்ள ஏதோன்றின் வரையறை செய்யும் அதிகாரத்தையும் ஏற்றுக் கொள்ள மாட்டார்கள். ஆனால் பார்ப்பனீயமோ எல்லாவற்றிற்கும் அளவுகோலாக, படித்தரமாக, ஆதாரமாக (authority & origin) வேதத்தை முன்வைக்கும். வேதம், இந்தியமரபு, இந்து மதம் என அதற்குப் பல பெயர்களைச் சொல்லும். வேதத்தை 'தாட்பூட்' என வாய்ச்சவடால் அடித்து எதிர்க்கும் பலர், வேதத்திற்குப் பதிலாக ஏதொன்றையாவது அதனிடத்தில் வைத்து அதனை 'அதாரிடி'யாக, எல்லாவற்றையும் அளக்கும் படித்தரமாக வைத்து வணங்குவதையும் நாம் பார்ப்பன மனப்பாங்கு என்கிறோம். இத்தகையப் பெருங்கதையாடல்கள் மற்றும் ஆதாரங்களின் வன்முறைக்குச் சாவுமணி அடிக்கிறது பின் நவீனத்துவம். இதனை எப்படிப் பார்ப்பன மனப்பாங்கால் சகித்துக் கொள்ள முடியும்? சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் பின் நவீனத்துவம் என்பது பார்ப்பன மனப்பாங்கால் - மேலைச் சூழலில் பாசிச மனப்பாங்கால் - சகித்துக் கொள்ள முடியாத ஒன்று. பார்ப்பன மனப்பாங்கு இங்கே பின் நவீனத்துவத்தைக் கரித்துக் கொட்டுகிறது.

பின் நவீனத்துவம் ஏகாதிபத்தியச் சரக்கு என்றல்லவா சொல்லப் படுகிறது?

இது இன்னும் பெரிய வேடிக்கை. அய்ரோப்பாவில் தோன்றிய அனைத்தும் ஏகாதிபத்தியச் சரக்குதான் என்றால் எதுவும் அதிலிருந்து தப்பமுடியாது, மார்க்சியம், தேசியம் உட்பட. பின் நவீனத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் அய்ரோப்பாவில் பிறந்தவர்கள் என்பதால் மட்டுமே அது ஏகாதிபத்தியத்தின் ஒட்டு மொத்தமான தத்துவம் என்று சொல்லிவிட இயலாது. அங்கும் அது ஓர் எதிர்த்தத்துவமாக, கலகக் குரலாகத்தான் ஒலித்து வருகிறது. சார்த்தருக்குக் கூட நோபல் பரிசு வழங்கப்பட்டது. ஆனால் பின் நவீனத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் எவருக்கும் இதுவரை நோபல் பரிசோ, அரசாங்க விருதுகளோ வழங்கப்பட்டதில்லை. அதிகபட்சமாக அவர்கள் அனுபவித்து வரும் சொகுசு பல்கலைக் கழகப் பேராசிரியர் பதவிகள் மட்டுமே. பின் நவீனத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் பலரும் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களுக்கு, அகதிகள், கருப்பர்கள், பெண்களுக்கு ஆதரவாகக் குரல் எழுப்புபவர்கள். ஃபூக்கோ, லியோதார்த் உள்ளிட்ட பலரும் இடதுசாரிப் பாரம்பரியம் உடையவர்கள். இன்றைய உலகின் மிகப்பெரிய சிந்தனையாளராகக் கருதப்படும் தெரிதா உள்ளிட்ட யாரும் மார்க்சியத்தின் பங்களிப்பை மறுத்தவர்களில்லை. மற்றதன்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இருப்பைக் கூவிப் பறைசாற்றுவது என்பதே இவர்களின் பரந்த மனித நேயச் சிந்தனைக்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டு. மற்றதை ஏற்றுக் கொள்ளாத, தனக்குக் கீழானதாகவே உள்வாங்கிப் பழக்கப்பட்ட பார்ப்பனிய மனப்பாங்கால் இதனை எப்படி ஏற்றுக் கொள்ள முடியும்?

இன்னொரு வேடிக்கை பாருங்கள். இன்று பின் நவீனத்துவத்தை வெளிநாட்டுச் சரக்கு என்கிற பலரும் ஒரு காலத்தில் பிராய்டிசம், எக்சிஸ்டென்சியலிசம், சர்ரியலிசம் என்றெல்லாம் புத்தகங்கள் எழுதிக் கொண்டிருந்தவர்கள்தான். அன்று இவர்களைப் பார்த்து கட்சி அதிகாரிகள் ஏகாதிபத்தியவாதிகள் என்றார்கள். இன்று அதையெல்லாம் மறந்து விட்டு இவர்கள் நம்மைப் பார்த்து அதே குற்றச்சாட்டைச் சொல்லுகிறார்கள். இதில் இன்னும் பெரிய வேடிக்கை என்னவென்றால் ஏகாதிபத்திய நிறுவனங்களுடன் தொடர்புகள் வைத்துக்கொண்டு, பெருமளவில் நிதி உதவி வாங்கிக் கொண்டு, தங்கள் நிதி வரத்துகள் பற்றிய எந்தச் செய்திகளையும் வெளியே தெரிவிக்காமல் 'இயக்கம்' நடத்திக் கொண்டிருக்கிற சில அறிவு ஜீவிகளும் கூட இத்தகைய குற்றச்சாட்டுகளை எங்கள் மீது அள்ளி வீசுவது என்பதுதான்.

பின் நவீனத்துவமும் மார்க்சியமும் ஒன்று என்கிறீர்களா?

அய்யோ, அப்படி எல்லாம் நான் சொல்லவில்லை. நவீனத்துவத்தின் உலக அமைப்பாகத் (World System of Modernism) தோன்றிய முதலாளியத்தை விமர்சித்து எழுந்த மார்க்சியம் தன்னை நவீனத்துவச் சட்டகங்களுக்குள்ளேயே முடக்கிக் கொண்டது. தொழிற்சாலை என்பதைத் தொழிலாளிகளைச் சுரண்டுகிற நிறுவனமாக மட்டுமே கண்டது. பள்ளிக்கூடம், சிறைச்சாலை, மருத்துவமனை, காவல் நிலையம் என்கிற நவீனத்துவ நிறுவனங்களுள் ஒன்றாக இருந்து அதன் எல்லைக்குள் அகப்பட்டவர்களை ஒழுங்கு செய்யும் நிறுவனமாக (Normalising Institution) அது எவ்வாறு செயல்படுகிறது என்பதைக் காண மறந்தது. மார்க்சுக்கு முந்திய பொருளியல் 'மதிப்பு விதியை' முதன்மைப்படுத்தியது எனில் மார்க்சியப் பொருளியல், 'மதிப்பின் பண்ட விதியை' முதன்மைப் படுத்தியது. அதாவது மதிப்பின் பண்டத் தன்மையை வலியுறுத்துவதோடு நின்றது. மதிப்பு விதியின் தன்னிச்சைத் தன்மையை அல்லது 'மதிப்பின் அமைப்பியல் விதி' (Structural law of Value) யைக் காணத் தவறியது. உற்பத்தியை மையமாக வைத்து மார்க்சியம் முதலாளியத்தை விமர்சித்தது. ஆனால், முதலாளியம் என்பது உற்பத்தியை மையமாக வைத்துச் செயல்படுவதைக் காட்டிலும் மறு உற்பத்தியே முதலாளியத்தின் அடையாளமாக இருக்கிறது என்கிறது பின் நவீனத்துவம். உற்பத்தியின் குறிக்கோள், நோக்கம் அழிக்கப்பட்டு, உற்பத்திக்காகவே உற்பத்தி செய்யும்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஒரு காலகட்டமாக முதலாளியம் உள்ளதை மார்க்சியம் கண்டு கொள்ளவில்லை. இது, 'போலச்' செய்தலின் (simulation) காலம்; 'குறி' என்பதிலிருந்து 'சமிக்ஞை' (code) என்கிற நிலையை எட்டியாகிவிட்டது. 'குறி' என்பதில் 'குறி'க்கும், அது சுட்டும் பொருளுக்கும் (reference) இடையில் ஒரு தீர்மானகரமான உறவு செயல்படுகிறது. ஆனால் 'சமிக்ஞை' என்னும் போது ஒரு குறிக்கும் இன்னொரு குறிக்கும் இடையிலான தன்னிச்சையான உறவுதான் முக்கியம் பெறுகிறதேயொழிய சுட்டும் பொருள் என்பது இங்கே அழிகிறது. பயன்மதிப்பு x பரிமாற்ற மதிப்பு; உழைப்புச் சக்தி x மூலதனம்; குறிப்பான் x குறியீடு; நல்லது x கெட்டது; பயனுள்ளது x பயனற்றது; இடது x வலது; இயற்கை x கலாச்சாரம் என்கிற இயங்கியல் முரண்களெல்லாம் காலாவதியாகிப் போனதை எல்லாம் மார்க்சியம் கண்டுகொள்ளத் திராணியற்றுப் போனது என்பதைப் பின் நவீனத்துவம் இன்று கோடிட்டுக் காட்டுகிறது.

நமது சூழலில் அதாவது ஒரு மூன்றாம் உலகச் சூழலில் இதெல்லாம் எந்த அளவுக்குப் பொருத்தம்?

முதல் உலகம், மூன்றாம் உலகம், தரகு முதலாளி, தேசிய முதலாளி என்கிற முரண் எதிர்வுகளெல்லாம் தகர்ந்து போய் உலக முதலாளிய அமைப்பு கொடிகட்டிப் பறக்கும் காலத்தில் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறோம் நாம் . உலக வர்த்தக அமைப்பிற்குள் இன்று நாமெல்லாம் ஒருங்கிணைக்கப் பட்டுள்ளோம். இந்தியாவிலுள்ள நாற்பது மில்லியன் வீடுகளுக்குள் இன்று எம். டிவி. நுழைந்துள்ளது. சீனத்தில் 17 மில்லியன் வீடுகளில் எம். டிவி. பார்க்கிறார்களாம். பண்பாடு, தொழில்நுட்பம், நிதி, மூலதனம், கல்விமுறை என எல்லா அம்சங்களிலும் எல்லாவற்றையும் ஊடுருவ விட்டு விட்டு, இவற்றை எல்லாம் எதிர்கொள்ளக்கூடிய சிந்தனை முறையை மட்டும் கைக்கொள்ள மாட்டோம் என ஒதுங்கிக் கொண்டால் யாருக்கு இழப்பு? நான் இங்கே மீண்டும் ஒரு விசயத்தை வலியுறுத்த விரும்புகிறேன். நமக்கு வளமான தத்துவ மரபு, மத்திய காலத்திற்குப் பிறகு கிடையாது. நல்லதோ கெட்டதோ, சரியோ தவறோ, நாம் நவீனத்துவத்திற்கும், பின் நவீனத்துவத்திற்கும் ஆட்படுத்தப்பட்டு விட்டோம். நவீனத் தத்துவங்களை மட்டும் புறக்கணித்தால் எப்படி? பெரியார் வேண்டிக் கொண்டது போல உங்களிடம் வேண்டிக் கொள்கிறேன்: தயவுசெய்து சிந்தியுங்கள்; திறந்த மனத்தோடு சிந்தியுங்கள்.

பின் நவீனத்துவச் சிந்தனைகளை அறிமுகப்படுத்தி வருவதை முன்னிட்டு பல முனைகளிலிருந்தும் தொகுக்கப்படும் தாக்குதல்கள் எழுப்பப்படும் அய்யங்கள் ஆகியவற்றைத் தொகுத்து, கேள்வி - பதில் வடிவில் எழுதப்பட்ட கட்டுரை. 'கவிதாசரண்' (அக். - நவ. 1997) இதழில் வெளிவந்தது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

என்ன இருந்தாலும் எல்லா விதமான அமைப்பாக்கத்தையும் நீங்கள் எதிர்க்கிறீர்களே?

இது ஒரு அபத்தமான குற்றச்சாட்டு. இதற்கு எத்தனையோ முறை பதில் சொல்லியாகிவிட்டது. இருந்த போதிலும் மீண்டும் சொல்கின்றேன். நாங்கள் எந்த அமைப்பாக்க முயற்சிக்கும் எதிரிகள் அல்ல. தலித்துக்கள், பெண்கள், மனிதஉரிமை அமைப்புகள் முதலான அமைப்பாக்க முயற்சிகளோடு நாங்கள் எங்களை ஈடுபடுத்திக் கொண்டிருப்பது நீங்கள் அறியாததல்ல. ஈழத் தமிழர் பிரச்சினையிலோ, புலம் பெயர்ந்தவர்களின் பிரச்சினையிலோ நாங்கள் கூட்டமைப்புகளிலும் பங்கு பெறுகிறோம். நாங்கள் முன்பு நக்ஸல்பாரி அமைப்புகளிலிருந்து செயல்பட்டோம் இப்போது அவற்றிலிருந்து விலகி நிற்கிறோம் என்பதற்காக, நாங்கள் அமைப்பாக்கத்திற்கு எதிரானவர்கள் என்றால் இங்கே தமிழ்ச் சூழலில் யாரொருவரும் தேறமாட்டார்கள் என்பதை நீங்கள் யோசிக்க வேண்டும். இங்கே எங்களைத் திட்டித் தீர்க்கிற எல்லோரும் ஏதோ ஒரு அமைப்பை உடைத்து வெளியே வந்தவர்கள்தாம். கடந்த பத்தாண்டுகளில் இங்கே அமைப்புகளின் எண்ணிக்கை பெருகித்தான் இருக்கிறதேயொழிய குறையவில்லை. இருந்தபோதிலும் உங்களை மட்டும் ஏன் அமைப்பாக்கத்தின் எதிரி என்கிறார்கள் என நீங்கள் கேட்கலாம். ஏனெனில் நாங்கள் மட்டுமே அமைப்பாக்கத்தில் பொதிந்து கிடக்கும் வன்முறை பற்றிப் பேசுகிறோம் வன்முறையும் அதிகாரமுமற்ற அமைப்பாக்கம் பற்றிச் சிந்திக்க வேண்டும் என்கிறோம்.

அமைப்பாக்கத்தின் வன்முறை என்று எதைச் சொல்கிறீர்கள்?

ரொம்பவும் ஆழமான சிந்தனைப் பின்னணியில் தெரிதா, இதுகுறித்துப் பேசுகிறார். சுருக்கிச் சொல்லுதலில் மிகை எளிமைப் படுத்தலுக்கு இட்டுச் சென்றுவிடும் ஆபத்து தவிர்க்க இயலாது. அறிவுச் சோம்பேறித்தனம் மிகுந்த தமிழ்ச் சூழலில் நாம் அப்படிச் சொல்லியும் ஆக வேண்டியிருக்கிறது. தெரிதா முன்வைக்கும் முன்னிற்றல் அல்லது நிகழின் இயங்காவியல், பிரதி,தடம் (trace) நிறுவப்பட்ட தடம் (instituted trace), Aporia, Arch -Writing முதலான கருத்தாக்கங்களை விளங்கிக் கொள்வதற்கு நம் தோழர்கள் முயற்சிக்க வேண்டும். மிகக் கொடூரமான வன்முறை மக்கள் மீது சகல தரப்புகளிலிருந்தும் பிரயோகிக்கப்படுவதை நாள்தோறும் நாம் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோம். இத்தகைய வன்முறைகளிலிருந்து நாம் விடுதலை பெறுவதுதான் நோக்கமெனில் சிரமம் பாராது இவற்றைப் புரிந்துகொள்ள நாம் முயற்சித்துத்தான் ஆக வேண்டும். எதையும் படிக்க மாட்டேன், அது புரியவில்லை, இது ஏகாதிபத்தியத் தத்துவம் என்று நொள்ளை சொல்வது மட்டும்தான் என் வேலை என இருந்தால் நம் தலையில் நாமே மண்ணை வாரிப் போட்டுக் கொள்ள வேண்டியதுதான்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மொழியின், குறி (sign)யின் தன்னிச்சைத் தன்மையை சசூர் உலகத்துக்கு அறிவித்தார். சொல்லுக்கும் (signifier) அது சுட்டும் பொருளுக்குமான (signified) உறவு இயற்கையான உறவல்ல, அது நிறுவப்பட்ட உறவு (instituted). நிறுவனம் (institution) என்கிற கருத்தாக்கத்திலிருந்து நாம் நேரடியாகப் புரிந்து கொள்வது என்னவெனில் எந்த நிறுவனமும் நிறுவப்பட்டது தானேயொழிய அது இயற்கையானது அல்ல என்பதுதான்.

சசூரை, தெரிதா விமர்சிக்கும் புள்ளி முக்கியமானது. தனது மொழியியல் கோட்பாட்டை ஒரு 'விஞ்ஞானமாக' நிறுவும் நோக்கில் தனது மொழியியல் 'விஞ்ஞானத்தின்' ஆய்வுப் பொருளாக சசூர் 'சொல்' (word)லை எடுத்துக் கொள்கிறார். 'சொல்லை' ஆய்வுப்பொருளாக எடுத்துக் கொள்வதை நம்மால் புரிந்து கொள்ள முடிகிறது. ஆனால் அந்த ஆய்வுப் பொருளை இயற்கையான ஒன்றாகக் கருதும்போது தான் பிரச்சினை ஏற்படுகிறது. நிறுவப்பட்ட ஒன்றை இயற்கை என நம்புவதில்தான் நிறுவனங்களின் வன்முறை அடங்கியுள்ளது.

இதனை இன்னும் கொஞ்சம் விளக்குவோம். மேலைச் சிந்தனைப் பாரம்பரியத்தில் எழுத்தைக் காட்டிலும் பேச்சுக்கு முதன்மை அளிக்கும் பண்பு பிளாட்டோ தொடங்கி சசூர் வரை, ஏன் இன்று வரை நம் மத்தியில் நிலவி வருவதை தெரிதா கட்டுடைத்துள்ள பாங்கை நாம் பலமுறை சுட்டிக்காட்டியுள்ளோம். எழுத்து இரண்டாம் பட்சமானது, பேச்சு முதன்மையானது; ஏனெனில் பேச்சொலி என்பது நம்முன் நிகழ்கிறது. இவ்வாறு சொல்லிக்கொண்டே போகும்போது எழுத்து கட்டமைக்கப்பட்டது, பேச்சு இயற்கையானது என்கிற பொருள் வந்துவிடுகிறதல்லவா? சசூர் எதைக் கட்டமைக்கப்பட்டதுதான், இயற்கையானது அல்ல எனச் சொல்ல வந்தாரோ அதையே அதாவது, 'குறி' யையே (பேச்சொலியும் அது கட்டும் பொருளும் இணைந்தது) கட்டமைக்கப்பட்டது அல்ல இயற்கையானதுதான் எனச்சொல்ல நேர்ந்த அபத்தத்தை தெரிதா அட்டகாசமாய்க் கட்டுடைக்கிறார்.

நிறுவனங்களின் வன்முறைக்கும் இதற்கும் என்ன தொடர்பு என்கிறீர்களா? சொல்கிறேன். சசூர் குறித்த தெரிதாவின் கட்டுடைப்பில் மூன்று அம்சங்கள் கவனிக்கத்தக்கன.

1. நிறுவனங்கள் என்பவை நிறுவப்பட்டவை, கட்டமைக்கப்பட்டவை, இயற்கையானவை அல்ல. இது குறி, சாதி,தேசியம், மூலதனம், வர்க்கம், கட்சி ஆகிய எல்லா நிறுவனங்களுக்கும் பொருந்தும்.

2. பேச்சொலி (phoneme), நிகழ் முன்நிற்றல் (presence) என்பதற்கு முன்னுரிமை அளிப்பதன் மூலம் காலம் (time) நிகழாக உறைய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வைக்கப்படுகிறது. இது காலத்தின் இயங்கு தன்மையை மறுதலிக்கிறது. காலம் என்பதே இயக்கம்தான். காலத்தின் இயக்கத்தை மறுப்பது என்பது காலத்தையே மறுப்பதுதான் (disavowal of time). இது என்றென்றைக்குமான (eternal) x தற்காலிகமான (temporal), காலம் கடந்த (transcendental) x அனுபவம் சார்ந்த (empirical) என்கிற முரண்களை உருவாக்கி 'என்றென்றைக்குமான', 'காலம் கடந்த' கருத்தாக்கங்களை முன்வைப்பதில் முடிகிறது.

3. 'குறி' என்கிற சசூரியக் கருத்தாக்கத்தின் இன்னொரு முக்கிய அம்சம், சொல் அது சுட்டும் பொருளை முழுமையாகக் கையகப்படுத்த முடியாது என்பதுதான். அதாவது மிச்சம் (remainder) இல்லாது எதையும் கைப்பற்றி வரையறுப்பது என்பது சாத்தியமில்லை.

மேற்கண்ட சிந்தனைகளிலிருந்து நாம் இப்போது நிறுவனங்களின் வன்முறைக்கு வருவோம். எந்த நிறுவனமும்தான் நிறுவப்பட்ட ஒன்று எனப் பிரக்ஞை கொண்டிருப்பதில்லை. நிறுவப்பட்ட ஒன்று தன்னை இயற்கையானது என நம்புவதில்தான் நிறுவனங்களின் வன்முறை அமைந்துள்ளது. அகில இந்தியம், இந்துத்துவம் என்பவை எல்லாம் நிறுவப்பட்டவைகள், இயற்கையானவையல்ல என்பதை நாம் ஏற்றுக் கொள்வோம். பாரதீய ஜனதாவின் வன்முறை என்பது இந்துத்துவத்தை இயற்கையானது எனச் சொல்வதில், நம்புவதில் அடங்கியுள்ளது. 'இந்து' என்ற வரையறைக்குள் அது இசுலாமிய, கிறிஸ்தவரைத் தவிர மற்ற எல்லோரையும் மிச்சமின்றி (remainderless grasp) உள்ளடக்குவதாக உரிமை கொண்டாடுகிறது. 'இந்து' மதத்தை மறுத்து வந்த சமணம், புத்தம் தவிர இந்து மதத்தால் தீண்டத்தகாதவர்களாகக் கருதப்பட்ட தலித்துகளையும் அது தனது வரையறைக்குள் உள்ளடக்குவதாக உரிமை கொண்டாடியது; கொண்டாடுகிறது. ஆனால், அம்பேத்கரும் இன்றைய தலித் இயக்கத்தினரும் நாங்கள் இந்துக்களில்லை, நாங்கள் மிச்சங்கள் என்கின்றனர். மிச்சமில்லாமல் இந்து வரையறுக்கப்படும் போது அது தலித்துகள் மீதான வன்முறையாக அமைந்துவிடுகிறது. மிச்சமில்லாமல்தான் உள்ளடக்குவதாக ஏதொன்றும் உரிமை கொண்டாடும்போது அது மொத்தத்துவக் கதையாடலாக மாறுகிறது.

'வர்க்கம்' என்கிற கருத்தாக்கத்திற்குள் தலித்துகள், பெண்கள், இனங்கள் எல்லோரும் உள்ளடக்கம். வர்க்க விடுதலை என்பது தலித், பெண், இன விடுதலைகளை எல்லாம் உள்ளடக்கும் எனச் சொல்லி இடதுசாரி அமைப்புகள் மிச்சங்களின் குரல்களை அடக்குகின்றன. காலத்தை மறுத்தல் என்பது சூழல் - காலம் எல்லாவற்றிற்கும் அப்பாற்பட்ட எல்லாக் காலத்திற்குமான, எல்லாச் சூழலுக்குமான பெருங்கதையாடலாகத் தன்னை முன்னிலைப்படுத்திக் கொள்ள உதவுகிறது. இந்துத்துவம்,

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வர்க்கம் என்கிற எடுத்துக்காட்டுகளின் அடிப்படையில் இங்கே பேசியவற்றைத் தமிழ்த்தேசியம் என்பதில் பொருத்தும்போது நமது தமிழ்த் தேசிய நண்பர்கள் கோபிக்கிறார்கள். இது சரிதானா?

அப்படியானால் நீங்கள் பேசுகிற தலித்தியத்திற்கும் இது பொருந்தும்தானே?

நிச்சயமாக நான் மறுக்கவில்லை. இந்தப் பிரச்சினை ஏற்கனவே பல தளங்களில் விவாதிக்கப்பட்டிருக்கிறது. நடைமுறையிலும் இது வெளிப் படத்தான் செய்கிறது. மேலைச் சூழலில் பெண்ணிய இயக்கங்கள் இப்பிரச்சினையைச் சந்தித்துள்ளன. 'பெண்' என்கிற வரையறைகூட நிறுவப்பட்ட ஒன்றுதான். இதற்குள் எல்லாப் பெண்களும் சம நிலையில் உள்ளடக்கப்படுவதில்லை. வெள்ளைப் பெண்களின் பிரச்சினைகளும், கருப்புப் பெண்களின் பிரச்சினைகளும், இசுலாமியப் பெண்களின் பிரச்சினைகளும், லெஸ்பியன் பெண்களின் பிரச்சினைகளும் ஒன்றல்ல. நமது சூழலில் பார்ப்பனப் பெண்களின் பிரச்சினைகளும், தலித் பெண்களின் பிரச்சினைகளும் ஒன்றல்ல. 'பெண்கள்' என்கிற கருத் தாக்கத்தில் எல்லாப் பெண்களையும் மிச்சமின்றி அடக்கிவிட முடியும். எனவே சாதி வாரி இட ஒதுக்கீடு இல்லாமல் பெண்களுக்கு 33 சத ஒதுக்கீடு கொடுத்தால் போதும் என இங்கே பாரதீய ஜனதா, இடதுகம்யூனிஸ்டு போன்றவை முழங்கவில்லையா? சாதி வாரி இட ஒதுக்கீடு இல்லாமல் பெண்களுக்கு முப்பது சதம் ஒதுக்கீடு என்றால் அது தலித் மற்றும் பிற்படுத்தப்பட்ட பெண்களின் மீதான வன்முறை இல்லையா?

தலித் இயக்கங்களுக்கும் இது பொருந்தும். தலித்துகளுக்குள்ளும் எங்களது நிலை இன்னும் மோசமானது என்கின்றனர் அருந்ததியர். தேவேந்திரர்கள் தங்களைப் பிற தலித்துகளிடமிருந்து சில அம்சங்களில் வேறுபடுத்திக் காட்டிக் கொள்கிறார்கள். இருளர்கள் முதலான பழங்குடியினர் எந்த அமைப்பு பலமும் இல்லாமல் மிக மிக மோசமாகச் சமூகத்தாலும், போலீசாலும், அரசாலும் தாக்கப்படுகின்றனர். எனவே தலித் இயக்கம் ஒன்று போதும், பழங்குடி இருளர்கள் தனியாகத் திரள வேண்டாம், அருந்ததியர்களுக்குத் தனி இட ஒதுக்கீடு வேண்டாம் என்றெல்லாம் சொல்வது அவர்கள் மீதான வன்முறையாகத்தான் இருக்கமுடியும்.

இதன் பொருள் தலித் என்கிற அடையாளம் தேவையில்லை என்பதல்ல. நிச்சயமாகத் தேவை. பெண்கள் என்கிற அளவில் பெண்களுக்குப் பொதுப் பிரச்சினைகள் உள்ளன. இந்த ஆணாதிக்க சமுதாயத்திற்கு எதிராகப் 'பெண்கள்' என்கிற உயிரியல் அடையாளத்தின் கீழ் பெண்கள் எல்லோரும் திரளுவதும் அவசியம்தான். ஆனால், அதே சமயத்தில் தலித் பெண்கள்

www.tamilarangam.net

தனியாகத் திரள வேண்டியதில்லை எனச் சொல்வதை ஏற்கமுடியாது. இந்தச் சாதி ஆதிக்கச் சமூகத்தில் சாதியத்திற்கும் தீண்டாமைக்கும் எதிராக தலித்துகள் அனைவரும் ஒன்றாக இணைய வேண்டியதுதான். ஆனால் தலித் என்கிற அடையாளமே போதும், பழங்குடி இருளர் அல்லது அருந்தியர் என்கிற அடையாளம் வேண்டாம் என்பது வன்முறையான ஒரு குரலாகவே இருக்கும்.

இந்தியன், இந்து, தமிழன், பெண், தலித், வர்க்கம் என்கிற எந்த அடையாளமும் இறுக்கமானதல்ல. மிச்சமில்லாமல் வரையறுக்கக் கூடியதல்ல. அடையாளம் என்பதென்ன? அடையாளம் எவ்வாறு உறுதி செய்யப்படுகிறது? repetition - மீண்டும் மீண்டும் நிகழ்த்துதல். ஆனால், இரண்டாம் முறை நிகழும்போது அது முதல் நிகழ்வின் அப்பட்டமான 'காப்பி' யாக இருப்பதில்லை. வித்தியாசம் வந்துவிடுகிறது. நான் முதலில் எழுதின 'அ'வும் இப்போது எழுதுகிற 'அ' வும் ஒன்றல்ல. அச்சில் எழுதும் போதும் அப்படித்தான். முதல் 'அ' வும் அடுத்த 'அ' வும் ஒரே மாதிரியானதல்ல. மை வேறுபாடு, தேய்மானம், காகிதத்தின் தன்மை என எத்தனை வேறுபாடுகள். எனவே முழுமையான 'அடையாளம்' எப்படிச் சாத்தியம்?

அடையாள அரசியலின் வன்முறையை இன்று உலகம் அனுபவித்து விட்டது. இது வேறுபாடுகளின் காலம். இதை நாம் உணர்வது அவசியம். ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஏன் நமக்கு நீட்ஷே ?

இன்று தங்களின் தத்துவக் கோட்பாடு பற்றி எத்தகைய விளக்கம் கொண்டுள்ளீர்கள்?

தத்துவத்தைப் பிற எல்லாத் துறைகளிலிருந்தும் பிரித்து உயர்த்தி வைத்து அணுகும் முறை, கடந்த மூவாயிரம் ஆண்டுகளாக நடைமுறையில் இருந்து வந்துள்ளது. தத்துவப்பார்வை இதர எல்லாப் பார்வைகளுக்கு மான தாய்ப்பார்வை - master discourse - என்பதாகக் கருதப்பட்டு வந்தது. குறிப்பாகப் பிளாட்டோவின் காலத்திலிருந்து இத்தகைய கருத்து ஆழமாக வேரூன்றி இருந்திருக்கிறது. அறிவியல், அரசியல், அழகியல் முதலான பிற துறைகள் அனைத்தையும் கண்காணித்து வழி நடத்தும் பொறுப்பும் வல்லமையும் மிக்கதாகத் தத்துவம் கருதப்பட்டது. இந்த அடிப்படையில்தான் மார்க்சீயத்தின் தத்துவப் பார்வை 'இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதம்'; இதனடிப்படையிலேயே உலக நிகழ்வுகள் எதனையும் நாம் மதிப்பிடவேண்டும் என்பது போன்ற கருத்துக்களும் 'தலித்தியத்திற்குத் தத்துவப் பார்வை கிடையாது' என்பது போன்ற பிரகடனங்களும் முன்மொழியப்பட்டு வந்தன. இந்தக் கேள்வியும் கூட இந்த அடிப்படையிலிருந்துதான் கேட்கப்பட்டுள்ளது என்று நினைக்கிறேன். ஆனால், மூவாயிரம் ஆண்டுகளாகக் கோலோச்சி வந்த இக்கருத்து சென்ற நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் உடைந்து நொறுங்கி யுள்ளதை நாம் மறந்து விடக்கூடாது. தத்துவம் என்பது இதர சிந்தனை களைப் போல, அரசியல், பொருளாதாரம், அழகியல் என்றெல்லாம் சொல்கிறோம் அல்லவா, அதுபோல ஒரு சிந்தனை. இவற்றுக்கிடையே சம அளவிலான உறவுகளே உண்டு. மேலிருந்து கீழான உயர்வு, தாழ்வு என்கிற ஏற்றத்தாழ்வான உறவுகளில்லை. மனித சமூகத்திற்குள் நிலவுகிற பல்வேறு உரையாடல்களில் தத்துவ உரையாடலும் ஒன்று என்கிற அளவில்தான் நான் தத்துவத்தை ஏற்கிறேன்.

அப்படியானால் தத்துவத்தின் பணி என்பது எதுவென்று நீங்கள் கருதுகிறீர்கள்?

எந்தக் கேள்விக்கும் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பதில்கள் இருப்பதைப் போலவே இதற்கும் குறைந்தபட்சம் இரு பதில்களைச் சொல்லலாம். ஒன்று நான் சற்று முன்பு குறிப்பிட்டது. மூவாயிரம் ஆண்டு காலமாகக் கோலோச்சிய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கருத்து. அதன்படி தத்துவத்தின் பணி எல்லாவற்றையும் வழிகாட்டி நெறிப்படுத்தும் உலகப் பார்வையாக இருப்பது. இந்த அணுகல் முறையில் தத்துவம் என்பது இறுக்கமாக வரையறுக்கப்பட்ட, சீராக ஒருங்கு குவிக்கப்பட்ட (coherant), மூடுண்ட ஒரு சிந்தனை அமைப்பு (closed system). இந்த அடிப்படையில்தான் மார்க்சீயம், ஹெகலியம் என்றெல்லாம் தத்துவங்களும் மார்க்சியவாதிகள், ஹெகலியவாதிகள் என அந்தத் தத்துவங்களைப் பிரச்சாரம் செய்பவர்களும் கடைப் பிடிப்பவர்களும் உருவானார்கள்.

என்னைப் பொருத்தமட்டில் தத்துவத்தின் பணி என்பது, இருக்கும் அறிவு நிலையைக் கேள்வி கேட்பது, பிரச்சினைப்படுத்துவது என்பதுதான். பதில்கள் முக்கியமல்ல. அப்படிச் சொல்லப்பட்ட பதில்களும் அடுத்த நிலையில் கேள்விக்குள்ளாக்கப்படும். தத்துவத்தின் முதல் கோட்பாடே அடுத்த கேள்வியைக் கேட்பதுதான். முதல் தத்துவவாதிகள் யாரும் தத்துவப் பிரச்சாரகர்களாக இருந்ததில்லை என்பது கவனிக்கத்தக்கது. எனவே தத்துவவாதிகள் என்ன சொன்னார்கள் என்பதைக் காட்டிலும் என்ன செய்தார்கள் என்பதே முக்கியம். தத்துவத்தில் அல்ல, தத்துவப்படுத்துதலில் தான் நாம் கவனம் செலுத்த வேண்டும். முதலாவதாகச் சொன்னேன் அல்லவா, தத்துவத்தை ஒரு மூடுண்ட அமைப்பாகப் பார்ப்பதென்று! இதனைச் சென்ற நூற்றாண்டின் மிக முக்கியமான சிந்தனையாளர்களில் ஒருவரான டெல்யூஸ் 'அரசு தத்துவம்' (state philosophy) என்று குறிப்பிடுவார். தனது தத்துவத்தின் மூலம் ஒரு அதிகாரத்தை நிலைநிறுத்திக் கொள்கிறதோடு சமூக அதிகாரத்தையும் (social power) அது தக்கவைக்க உதவும். இரண்டாவதாகக் குறிப்பிட்ட திறந்த அணுகல் முறையை அவர் (anti-state philosophy) என்று குறிப்பிடுவார். எல்லாவிதமான அதிகாரங்களையும், பிரமாணங்களையும் (authority) அது மறுக்கும். வாழ்வையும் மகிழ்ச்சியையும் அது உறுதி (affirm) செய்யும்.

சரி, கேள்வியைக் கொஞ்சம் மாற்றிக்கொள்வோம். இந்த நீண்ட தத்துவப் பாரம்பரியத்தில் உங்களைக் கவர்ந்த தத்துவவாதிகளைப் பற்றிச் சொல்ல முடியுமா?

தத்துவம், தர்க்கம், அறிவின் ஆட்சி (enlightenment) ஆகியவை உயர்ந்து நிற்கும் ஒவ்வொரு கால கட்டத்திலும் எல்லாவற்றின் மீதும் அய்யத்தை வெளிப்படுத்தும் அய்யவாதிகள் இருந்துள்ளனர். கிரேக்கத் தத்துவம் செழித்து நின்ற காலத்தில் தோன்றிய அய்யவாதிகளான டயோஜீன்ஸ், பிர்ரோ முதலியவர்களைப் பற்றி நீங்கள் அறிந்திருக்கலாம், Cynism, Sceptism என்று அவர்களது சிந்தனைகளைக் குறிப்பிடுவார்கள். அறிவொளி காலத்தில் அதாவது 16-ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த மான்டேன்-ஐயும் இந்த வரிசையில் குறிப்பிடலாம், "எல்லாவற்றிலும் உறுதியானது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

என்று ஒன்று உண்டென்றால் அது, எதுவுமே உறுதியில்லை என்பது தான்" என்றும் "நான் தீர்ப்புகளை ஒத்தி வைக்கிறேன்" என்றும் அவர் தனது படிப்பறையில் எழுதி வைத்திருப்பாராம். இதே போல் காண்ட், ஹுஸ்ஸரல், ஹெய்டெகர், நீட்ஷே முதலானோர் பல்வேறு நிலைகளில் அறிவொளி மரபின் தர்க்கத்தை மறுத்தவர்கள். சென்ற நூற்றாண்டின் குறிப்பிடத்தக்க சிந்தனையாளர்களான தெரிதா, பூக்கோ, தெல்யூஸ்கத்தாரி, விட்கென்ஸ்டெய்ன், பாத்ரிலா, லியோதார்த் ஆகியோர் பகுத்தறிவின் வன்முறையைச் சாடியவர்கள். மேலைச் சிந்தனைமரபுகளின் வன்முறையை இவர்கள் தோலுரித்துள்ளனர். இவர்களின் சிந்தனைகளும், இவர்கள் எழுப்புகிற கேள்விகளும் என்னை மிகவும் ஈர்க்கின்றன. மேலும் இவர்களை ஆழமாகப் பயில முயற்சிக்கிறேன். குறிப்பாக நீட்ஷேயை இப்போது ஆர்வத்துடன் படித்துக் கொண்டிருக்கின்றேன்.

நீங்கள் கடைசியாகக் குறிப்பிட்டவர்கள் போஸ்ட் மார்டனிச-பின் நவீனத்துவச் சிந்தனையாளர்கள் தானே?

அப்படி ஒரு வகைப்படுத்தலை இவர்களில் எத்தனை பேர் ஏற்றுக் கொள்வார்கள் எனச் சொல்லமுடியாது. இவர்களில் பலர் இப்போது உயிரோடு இல்லை என்பது வேறு விசயம். பல்வேறு அம்சங்களில் தங்களுக்குள் வேறுபட்டு நிற்கக்கூடிய இவர்களைப் 'பின் நவீனத்துவ வாதிகள்' என்கிற வகைப்பாட்டிற்குள் மற்றவர்கள் அடைப்பது உண்மைதான்.

நீங்கள் குறிப்பிட்டுள்ள தத்துவவாதிகள் வரிசையில் இந்தியத் தத்துவ ஞானிகள் யாரும் இடம் பெறவில்லையே?

ஆமாம். இந்தியத் தத்துவத்தைப் பொறுத்தமட்டில் அது முழுக்க முழுக்க ஒரு மூடுண்ட தத்துவ அமைப்பு. புராதன லோகாயதம் மட்டுமே இதில் விதிவிலக்கு. அதோடு மேலை மரபில் பதினாறாம் நூற்றாண்டில் ஏற்பட்ட மதநீக்கம் (secularisation) மற்றும் பகுத்தறிவாக்கம் (rationalisation) இந்தியத்தத்துவ மரபில் ஏற்படவே இல்லை. எனவே அறிவொளி மரபும் அதற்குப்பிந்தைய அதர்க்க மரபும் இங்கே உருக்கொள்ளவே இல்லை. மத்தியகால வேதாந்த, சித்தாந்த மரபுகளோடு நமது தத்துவம் தேங்கி நாறிப் போய்விட்டது. அதிலிருந்து எடுத்துக் கொள்வதற்கு ஏதும் இருப்பதாக எனக்குத் தெரியவில்லை.

நீட்ஷே பற்றிக் குறிப்பிட்டீர்கள். அவர் 'பாசிஸ்ட்' என்றும் 'நிகிலிஸ்ட்' என்றும் 'அதி மனிதன்' என்கிற தத்துவத்தைச் சொன்னவர் என்றும் அனைத்துத் தரப்பினராலும் கடுமையாகச் சாடப்படுபவர். எந்த வகையில் நீங்கள் அவரிடம் ஈடுபாடு கொண்டீர்கள்?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தத்துவப் பாரம்பரியத்தில் மிகவும் மோசமாகப் புரிந்து கொள்ளப்பட்ட, மிகவும் தவறாக விளக்கம் சொல்லப்பட்ட ஒரு சிந்தனையாளன் உண்டென்றால் அது நீட்ஷேதான். பாசிஸ்ட்கள் நீட்ஷேயை எடுத்துக் கொண்டார்கள் என்பது உண்மைதான். ஆனால் அதை வைத்துக் கொண்டு நீங்கள் நீட்ஷேயை மதிப்பிட்டு விட முடியாது. ஸ்டாலின், மார்க்சின் பெயரால், பொதுவுடமையின் பெயரால்தான் எல்லாவற்றையும் செய்தார். ஸ்டாலினை வைத்துக் கொண்டு நீங்கள் மார்க்சியத்தை மதிப்பிட்டு விட முடியுமா? நீட்ஷேயைப் பாசிஸ்ட்டுகள் தவறாக வாசித்துவிட்டார்கள், உண்மையிலே நீட்ஷே அப்படியில்லை என்று நான் சொல்ல வரவில்லை. எல்லாவற்றையும் பிரதியாகப் பார்க்கும் போது எழுதியவனின் உள்நோக்கம் என்ன என்று ஆராய்ச்சி செய்வதில் அர்த்தமில்லை. அதோடு பிரதியை ஒரு பொருளாகக் கருதி அதற்கொரு சாரம் (essence) இருப்பதாகப் பார்க்கிற அணுகல்முறையும் இப்போது காலாவதியாகிவிட்டது. நீட்ஷேயின் பிரதியில் அமைந்துள்ள வித்தியாசங்களைப் பாசிஸ்ட்டுகள் எவ்வாறு கையாண்டார்கள், பொருள் கொண்டார்கள், நாம் அவற்றை எவ்வாறு கையாளப் போகிறோம் என்கிற ரீதியில் சிந்திப்பதுதான் நமக்குப் பயனுடையதாய் இருக்கும்.

நீட்ஷேயை மட்டுமல்ல, எல்லாப் பிரதிகளையுமே நாம் இப்படித்தான் அணுக வேண்டும். அவ்வாறின்றி முன் கூட்டியே தீர்மானிக்கப்பட்ட ஒரு வாசிப்பு முறையுடன் நீங்கள் பிரதியை அணுகும் போது பிரதியின் பல்வேறு அர்த்த சாத்தியங்கள் நசுக்கப்படுகின்றன, ஒடுக்கப்படுகின்றன. பிரதியின் மீதான வன்முறையாக அது அமைந்து விடுகிறது. ஏன், வாசிப்புச் சுதந்திரத்தை மறுப்பதன் மூலமாக வாசிப்பவனின் மீதேயான வன்முறையாகவும் அமைந்துவிடுகிறது.

என்னை நீட்ஷே ஈர்க்கிற அம்சங்களை நான் இப்போது சொல்கிறேன். மேலைச் சிந்தனையின் எல்லா அடிப்படைகளையும் இரக்கமே இல்லாமல் போட்டு நொறுக்கியவன் அவன். கடவுள், மதம், இறை நீதி, இறை அறம், கருணை என எல்லாவற்றையும் முற்றாக மறுத்தவன்.

'கடவுள் செத்துப் போனான்' என்கிற அவனது புகழ்பெற்ற பிரகடனத்தின் மூலம் வெளியிலிருந்து மனிதனுக்குக் கையளிக்கப்பட்ட எல்லாவிதமான பிரமாணங்களையும் அதிகார ஆதாரங்களையும் (authority) தூக்கி எறிந்தான். முதன்முதலாக மனிதன் தனது சுயத்திற்குத் (self hood) தானே அதிகாரியானான். நவீனத்துவத்திற்கு முந்தைய காலத்தில் (pre modernity) கடவுள், மதம், வேதங்கள் என்பனவே சமூகத்தின் ஆதார மையங்களாகவும் நடுநாயகமாகவும் அமைந்தன. தனி மனித, சமூக அறங்களையும் மதிப்பீடுகளையும் இவைதான் உருவாக்கின. மதத்தின் பிடி வீழ்ந்து நவீனத்துவம் உருவானபோது மனிதன்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

விடுதலையடைந்து விடவில்லை. மதத்தின் இடத்திலும், கடவுளின் இடத்திலும் பகுத்தறிவு அமர்ந்து கொண்டது.

பகுத்தறிவு, தர்க்கங்களின் அடிப்படையில் உருவான கொள்கைகள், கோட்பாடுகள், நிறுவனங்கள் என்பன மனித மதிப்பீடுகளை நிர்ணயம் செய்கிற பிரமாணங்களாயின. ஆக, மனிதன் சுய ஆதாரமுடையவனாக மாறவில்லை. மீண்டும் வெளியிலிருந்தே அவனுக்கு விழுமியங்களும், அறங்களும் வழங்கப்பட்டன. சுய ஆதாரம் - authenticity - அவனுக்கு மறுக்கப்பட்டது.

கடவுள் செத்துப் போனான் என்றதன் மூலம் எல்லாவிதமான பிரமாணங்களுக்கும் விழுமியங்களுக்கும் மனிதன் பொறுப்பில்லை என உலகதிர முழக்கமிட்டான் நீட்ஷே. இதன் மூலம் தனக்கான மதிப்பீடுகளும், அறங்களும் தனக்குள்ளிருந்தே, தனது வாழ்க்கையிலிருந்தே உருவாக்கப் பட வேண்டும் என்றாகிறது.

'எல்லா மதிப்பீடுகளையும் மறு மதிப்பீடு செய்' என்பது நீட்ஷேயின் இன்னொரு முழக்கம். எந்த அடிப்படையில் மறு மதிப்பீடு செய்வது? எந்த அடிப்படையும் கிடையாது. உனது வாழ்க்கைக்கான மதிப்பீடுகளை நீதான் உருவாக்க வேண்டும். நீ, நீயாக இரு. எல்லாவற்றிலும் உச்சியில் நில். உனது வாழ்வை அதன் எல்லைவரை இட்டுச் செல். வாழ்வை முழுமையாக வாழ். சாகசம் நிறைந்ததாக உன் வாழ்க்கை அமையட்டும். போர்ச்சூழலைத் தக்கவை. உன்னுடைய முதல் எதிரி உனக்குள்ளிருக்கும் கோழைத் தனங்களே, உன் பலவீனங்களே, சாகசங்களுக்கு அஞ்சும் அச்சமே. இவ்வாறு உன்னை உறுதி செய்து கொள்ளும்போது மற்றவற்றின் மீது நீ ஆக்கிரமிப்புத் தன்மையோடு (aggressive) இருக்க வேண்டுவதில்லை. நீ உன்னை உறுதிசெய்து கொள்வதுதான் அதிகாரத்திற்கான விருப்புறுதி - Will to power. இத்தகைய விருப்புறுதியின் மூலம் அடையக்கூடிய அனைத்தையும் அடைந்தவனே அதி மனிதன் (superman) என்றெல்லாம் நீங்கள் நீட்ஷேயை வாசிக்க முடியும்.

எல்லாவிதமான அறங்களையும், குறிப்பாக அடிமை அறங்களை (slave morality) எள்ளி நகையாடினான் நீட்ஷே. நீட்ஷேயை அவ்வளவு எளிதாக 'நிகிலிஸ்ட்' என்று சொல்லிவிட முடியாது. எல்லாத் தீமைகளுக்கும் (evil), துயரங்களுக்கும் விருப்புறுதி (will) தான் காரணம் என்பது ஷோபன்ஹேரின் கருத்து. ஆனால் மனித வல்லமையின் ஆதாரமாக இதனை நீட்ஷே முன் வைத்தான்.

'ஆறாம் திணை' இணைய இதழுக்காக தெ. மதுசூதனன் கண்ட நேர்காணல். 'கேப்பியர்' பத்தாவது ஆண்டுச் சிறப்பிதழில் (2000) வெளிவந்தது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வாழ்க்கையை முழுமையாக உறுதி செய்தல் என்பதே நீட்ஷேயின் சிந்தனை. வெளியிலிருந்து பிரமாணங்கள், வழிகாட்டுதல்கள், விதிமுறைகள், ஆதாரங்கள், அதிகாரங்கள் ஆகியவற்றை நம்பியிராமல் தீர்வுகளுக்கான வழிமுறைகளைப் பிரச்சினைகளிலிருந்தே தேடுதல், முன் தீர்மானங்கள் இன்றிப் பிரச்சினைகளை அணுகுதல், எதனையும் இறுதித் தீர்மானமாகச் சொல்லாமல் எப்போதும் திறந்து நிற்றல் போன்ற பல்வேறு அம்சங்களில் கான்ட், நீட்ஷே மற்றும் பின்நவீனச் (Post Modern) சிந்தனையாளர்களிடம் ஓர் ஒப்புமையைக் (resemblance) காண முடியும்.

சாரம் (Essence) , தோற்றம் (Origin), அடிப்படை (Foundation) முதலான தத்துவார்த்த வகையினங்கள் இதில் அடிபட்டுப் போகின்றன. மொத்தத்துவப் பெருங்கதையாடல்கள் வீழ்ந்துபடுகின்றன. வித்தியாசங்கள் முதன்மை பெறுகின்றன.

மொத்தத்துவத்தை மறுத்தல், வித்தியாசங்களை முதன்மைப்படுத்தல், போர்ச் சூழலைத் தக்க வைத்தல், தீர்ப்பை ஒத்தி வைத்தல் என்றெல்லாம் அடிக்கடி சொல்கிறீர்கள். இவையெல்லாம் ஒரு வகையான அரசியல் செயலின்மைக்கு இட்டுச் செல்லாதா?

செல்லாது. மாறாக நமக்குள்ளும், வெளியிலும் இருக்கிற பாசிசத்தை வெற்றிகொள்ள இவை உதவும். இன்றைய சூழலின் மிகப்பிரதானமான பிரச்சினை பாசிசத்தை எதிர்கொள்வதுதானே! பாசிசத்தை வெறுமனே இனப்படுகொலை, சனநாயக மறுப்பு என்பதாகப் பார்க்காமல், மனித விருப்புகளை (desires) அரசியல் ரீதியில் கட்டுப்படுத்தும் நடவடிக்கையாக நாம் பார்க்க வேண்டும்.

உலகப் பொதுவான அறங்களை உருவாக்குதல், அவற்றைச் சமூகத்தின் மீது திணித்தல், வித்தியாசங்கள் மற்றும் மற்றமைகளின் (alterity) இருப்பை மறுத்தல், சாராம்சமான பண்புகளை வரையறுத்தல், தோற்றத்தின் (origin) அடிப்படையில் இருப்பை நியாயப்படுத்துதல், செயல்பாடுகளுக்கான விதிமுறைகளை வெளியிலிருந்து ஏற்றுக் கொள்ளுதல் (rule immitating) என்கிற மூடுண்ட அமைப்பாக நிற்றல் என்பன பாசிசத்தின் அடையாளங்களாக உள்ளன. கொஞ்சம்யோசித்துப் பார்த்தால் நம் ஒவ்வொருவருக்குள்ளும் எவ்வளவு பாசிசப் பண்புகள் உறைந்து போயுள்ளன என்பது விளங்கும்.

வித்தியாசங்களை மறுத்தல் என்பது பாசிசத்தன்மையாகும் போது, வித்தியாசங்களை வற்புறுத்துவது பாசிச எதிர்ப்பு நடவடிக்கைகளில் ஒன்றாகிறது. வித்தியாசங்களின் இருப்பை ஏற்றுக் கொள்வது என்பதன் இன்னொரு வடிவம்தான் போர்ச் சூழலைத் தக்கவை என்பது; தீர்ப்பை ஒத்திவை என்பது; எங்கே அமைதி நிலவுகிறதோ அங்கே நீதி செத்து

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

விடுகிறது. அடிமை நிலையை ஏற்றுக் கொள்ளுதல் என்பதுதான் அரசியல் செயலின்மையின் அடையாளம். போர்ச்சூழலை உருவாக்குவதுதான் அடிமைகளாய் இருப்பவர்களுக்கான சரியான அரசியல் செயல்பாடு.

புரிகிற மாதிரி ஒரு எடுத்துக்காட்டு. ஒரு கிராமத்தில் பொதுச் சுடுகாட்டை தலித்துகள் பயன்படுத்தக் கூடாது என்று ஒரு விதி நடைமுறையில் உள்ளது என்போம். அந்தக் கிராமத்தில் அமைதி நிலவுகிறது என்றால் தலித்துகள் அந்த அடிமை அறத்தை (slave morality), சமூக விதியை ஏற்றுக் கொண்டார்கள் என்பதுதான். தலித்துகளின் அரசியல் செயல்பாடு இங்கே ஒரு போர்ச்சூழலை உருவாக்குவதுதான். போலீஸ்காரன் கூட இதைத்தான் சொல்வான். 'இந்த தலித் கட்சி இங்கே வர்ற வரைக்கும் இந்தக் கிராமம் அமைதியா இருந்துச்சு'. தீர்ப்பை ஒத்திவை என்பதையும் நாம் இப்படித்தான் விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும்.

வெளியிலிருந்து விதிக்கப்படும் விதிகளின், அறங்களின் penal codeகளின் அடிப்படையில் நீதி சாத்தியம் இல்லை. அத்தகைய நீதி பாசிசமாகவும் வன்முறையாகவும்தான் விளங்கும். ஒரு பிரச்சினையின் தீர்வுக்கான விதிமுறைகளை அந்தப் பிரச்சினைக்குள்ளிருந்தே நாம் உருவாக்க வேண்டியுள்ளது. நமது நடவடிக்கை என்பது விதிகளைக் காப்பி யடிப்பதாக அல்ல, விதிகளை உருவாக்குவதாக இருக்க வேண்டும். சொல்லப்போனால் தீர்வுக்கான விதிகளை உருவாக்குவதுதான் தீர்வுக்கான செயல்பாடாக இருக்கிறது.

பல உறுதிப்பாடுகள் (certitudes) நம் கண்முன் தகர்ந்து போயுள்ளன. உறுதியான அடையாளங்கள் இன்று உடைந்து நொறுங்கியுள்ளன. இழப்பதற்கு ஒன்றுமில்லாத தொழிலாளி புரட்சிகரமானவனாக இருப்பான் என நம்பினோம். ஆனால், இழப்பதற்கு அவன் மதிப்பு மிக்க வேலையை மட்டுமல்ல, இழக்கவே முடியாத சாதியையும் கையில் வைத்திருக்கிறான்.

அய்ரோப்பிய நாடுகளில் வேலை இழந்த தொழிலாளிக்குக் கடைசியாக வாங்கிய ஊதியத்தில் எண்பது சதம் வரை அவர் சும்மா இருக்கும்போது ஊதியமாக வழங்கப்படுகிறது. அவரை எப்படி வகைப்படுத்துவீர்கள்; தொழிலாளி? வேலை இழந்தவர்? எந்த உறுதிப்பாட்டின் அடிப் படையில் நீங்கள் அரசியலை அமைப்பீர்கள்?

கோவை மில் ஒன்றில் வேலை செய்யும் ஒரு தொழிலாளியைப் பிறரிடமிருந்த வேறுபடுத்தும் அம்சம் எது? அவர் தொழிலாளி என்பதா, கவுண்டர் என்பதா, இந்து என்பதா, தமிழர் என்பதா? வெவ்வேறு இடங்களில் அவர் வெவ்வேறு அடையாளங்களைத் தரித்துக் கொள்கிறார். இந்த அடையாளங்களில் ஏதேனும் ஒன்றை உறுதிப்படுத்தி அதன்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அடிப்படையில் அரசியலை அமைத்தீர்களானால், அது மற்ற அடையாளங்களின் மீதான வன்முறையாக மாறி விடுகிறது.

உலக வரலாற்றில் எண்ணற்ற உயிர்கள் பறிக்கப்பட்டதற்கு இத்தகைய உறுதிப்பாடுகளின் மீதான அரசியல் காரணமாக இருந்ததை நீங்கள் மறுக்க முடியுமா? இன்றைய உறுதியற்ற நிலைகளுக்கான அரசியலை நாம் கண்டறிய வேண்டாமா? இந்த அடிப்படையில் இன்று முதன்மைப்பட்டுள்ள பிரச்சினைகளாக எதைக் காண்கிறீர்கள்?

நான் முன்பே சொன்னபடி பாசிசத்தை எதிர்கொள்வதுதான் இன்றைய உடனடிப் பிரச்சினையாக இருக்கிறது. இந்தியாவில் பாசிசம் இந்துத்துவத்தின் வடிவில் வெளிப்படுகிறது. இந்துத்துவத்தின் பாசிசத் தன்மையை நாம் பல்வேறு கோணங்களிலிருந்து நிறுவலாம்.

ஒன்றை மட்டும் இங்கே கோடிட்டுக் காட்டுகிறேன். Moral Police - ஒழுக்கப் போலீசாக இந்துத்துவம் தன்னை வடிவமைத்துக் கொள்வதைப் பாருங்கள். கல்லூரி மாணவியர் ஜீன்ஸ் போடக் கூடாது, காதலர் தினங்களைக் கொண்டாடக் கூடாது, பான்பராக் சாப்பிடக் கூடாது, தேன்நிலவு போகக்கூடாது என்றெல்லாம் அறவிதிகளை உருவாக்குவதும், அவற்றை மீறுபவர்கள் மீது கல்லால் அடிப்பது உட்பட வன்முறைகளைப் பிரயோகிப்பதும் இச்சைகளை அரசியல் ரீதியாகக் கட்டுப்படுத்துதல் (political control of desire) என்கிற பாசிசச் செயல்பாடல்லவா? வரலாறு எழுதுதல், திரைப்படங்கள் எடுத்தல், ஓவியங்கள் வரைதல், இலக்கியப் புனிதங்களைக் கட்டமைத்தல் என்பதாகப் பாசிசச் செயல்கள் விரிவடைகின்றன. எல்லாக் களங்களிலிருந்தும் நாம் இவற்றை எதிர்கொள்ள வேண்டும்.

இதுவரை அடையாளங்கள் மறுக்கப்பட்ட பல்வேறு சிதறல்கள் (fragments) இன்று தங்களின் அரசியல் இருப்பை உறுதி செய்கின்றன. தலித் அரசியல் மேலெழுந்து வருகிறது. சுற்றுச்சூழல் உள்ளிட்ட வேறு பல கோரிக்கைகளும் இதுவரை கேலி செய்யப்பட்ட வேறு பல அடையாளங்களும் சென்ற பத்தாண்டுகளில் தங்களை வெளிப்படுத்தியுள்ளன. இவற்றின் அரசியல் முக்கியத்துவத்தை நாம் உணர வேண்டும். உலகமயமாதல் என்கிற போக்கு உள்ளூர் ஆதிக்க சக்திகளுடன் கைகோர்த்துக் கொள்வதையும் மீண்டும் பழைய மதிப்பீடுகளைப் புனர் நிர்மாணம் செய்கிற முயற்சிகளிலுள்ள ஆபத்துக்களையும் நாம் எதிர்கொள்ளவேண்டும்.

இதைக் கொஞ்சம் விளக்க முடியுமா? உலக மயமாக்கலுக்கும் உள்ளூர் கலாச்சார மதிப்பீடுகளுக்குமான உறவு என்பதை விளக்க முடியுமா?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சென்ற பிப்ரவரி 5 முதல் 8-ம் தேதி வரை உத்திரப்பிரதேசத்தில் பரேலி என்னுமிடத்தில் ஒரு பன்னாட்டுக் கருத்தரங்கம் நடைபெற்றது. உலக அளவில் அதில் பலர் பங்கேற்றனர். பரேலியிலுள்ள Heritage Trust, பரேலி பல்கலைக்கழகத்தின் வரலாற்றுத்துறை, இந்திய வரலாற்றுக் கழகம், இந்தியத் தத்துவக் கழகம் எல்லாம் இணைந்து இதனை நடத்தின. சரஸ்வதி சிலை, வேத முழக்கம், வந்தே மாதரம் பாடல் ஆகியவற்றுடன் தொடங்கப்பட்ட இக்கருத்தரங்கின் தலைப்பு: 'புத்தாயிரத்தில் தொன்மைச் செவ்வியல் இலக்கியங்கள்'. செவ்வியல் இலக்கியங்கள் என்பதில் ராமாயணம், மகாபாரதத்தோடு நிற்காமல் சௌந்தர்யலகரி, அர்த்த சாஸ்திரம் வரை அவர்கள் உள்ளடக்கியுள்ளனர். அர்த்த சாஸ்திரத்தின் பொருத்தப்பாடு, புருஷ சூக்தத்தின் பொருத்தப்பாடு வர்ணாசிரமத்தின் பொருத்தப்பாடு என்றெல்லாம் கட்டுரைகள் வாசிக்கப்பட்டுள்ளன. பன்னாட்டு அறிஞர்கள் இதில் பங்கு பெற்றுள்ளனர்.

இரண்டாண்டுகளுக்கு முன்பு கல்கத்தாவில் அமெரிக்கப் பல்கலைக் கழகம் ஒன்றின் ஆதரவோடு இது போன்ற ஒரு கருத்தரங்கம் நடைபெற்றது. இலக்கியங்களைச் செவ்வியல் என வகைப்படுத்துவது, மற்ற துறைகளிலிருந்து பிரித்துத் தன்னளவில் முழுமையான ஒன்றாகக் கட்டமைப்பது, புனிதத் தொகுதி (canon) ஒன்றை வடிவமைத்து நிலை நிறுத்துவது அல்லது ஏற்கனவே நிலைநிறுத்தப்பட்ட ஒன்றை எவ்விதக் கேள்விகளுக்கும் உட்படுத்தாமல் ஏற்றுக்கொள்வது என்பதெல்லாம் இலக்கியக் களத்தில் மேற்கொள்ளப்படுகிற ஒரு பாசிசச் செயல்பாடுதான்.

இலக்கியம் என்பதே நிலவுகிற மரபுக்கெதிரான கலகம்தான். ஏதோ ஒரு வகையில் மரபை மீறித்தான் இலக்கியம் பிறக்கிறது. இத்தகைய உடைவுகளையும் புத்தாக்கக் கூறுகளையும் (innovations) கண்டு கொள்ளாமல் ஒரு மரபுத் தொடர்ச்சியைக் கட்டுவது என்பது சமூக அளவில் மேற்கொள்ளப்படுகிற ஒழுங்குபடுத்தும் முயற்சிகளோடு இணைந்த ஒரு செயல்பாடு. அரசியல், சமூகவியல்,பொருளியல், வரலாறு முதலான இதர துறைகளின் பாதிப்புகளுக்கு அகப்படாத, தன்னளவில் முழுமையுடைய, ஒருங்கிணைக்கப்பட்ட முயற்சியாக இலக்கியத்தையும், மொழியையும் அணுகுகிற பாசிசச் செயல்பாட்டுடன் உலக மயமாகும் அரசியல் பொருளாதார முயற்சிகள் கைகோர்த்துக் கொள்வதை நாம் கவனிக்க வேண்டும். பெருநிதி உதவிகள், பெரு நிறுவனங்கள் ஆதரவுடன் மேற்கொள்ளப்படும். இத்தகைய மெகா முயற்சிகள் சிறிய அளவிலான இலக்கியத் தேட்டங்களை ஓரங்கட்டுகின்றன. சென்ற பத்தாண்டுகளில் இலக்கியத்தின் புனிதத்துவத்தையும், ஒழுங்கையும், பண்பையும் கேள்வி

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கேட்டு எழுந்த பலவிதமான எல்லை தாண்டும் முயற்சிகளை ஒரு நொடியில் போட்டுடைக்கும் நடைமுறைகளாக இல்லை. திட்டமிட்ட செயல்பாடுகளாகவே நாம் இவற்றைக் காண வேண்டியிருக்கிறது.

'ஆசிரியன் செத்துப் போனான்' அல்லது, 'இலக்கியத்தைப் பிரதியாகக் காணுதல்' என்பன போன்ற கலகக் குரல்களை ஒடுக்கும் வன்முறையாகவும் இதை நாம் காண வேண்டும். தலித் இலக்கியம் முதலான விளிம்பு நிலை இலக்கிய முயற்சிகளை உள்வாங்கும் செயல்பாடாகவும் இவை அமைகின்றன. இவற்றிற்கு இடம் கொடுப்பது போல காட்டிக் கொண்டு இந்த இலக்கியப் பெருமரபின் ஒரு சிறு திவலையாக, இவற்றின் தனித்தன்மையை மறுத்து, உள்வாங்கும் இச்செயல்பாடுகளை நாம் எச்சரிக்கையோடு அணுக வேண்டியிருக்கிறது. உலகமயமாதலுடன் வருணாசிரமத்தை இணைக்கும் முயற்சிகளின் உடனடிப் பேராபத்தை நாம் விளங்கிக் கொள்ளுதல் அவசியம்.

காலச்சுவடு மற்றும் புலம்பெயர்ந்த தமிழர்கள் இணைந்து நடத்தக்கூடிய 'தமிழ் இனி 2000' என்கிற முயற்சியையும் நீங்கள் இப்படித்தான் பார்க்கிறீர்களா?

இது பற்றிய முழு விபரம் எனக்குத் தெரியவில்லை. கிட்டத்தட்ட இருபது லட்சம் ரூபாய் வரையில் செலவிட்டு நடத்தப் போகிற 'மெகா' முயற்சி என்று மட்டும் கேள்விப்பட்டேன். இதற்கான நிதிப் பின்புலங்கள் பற்றி விவரமாகத் தெரியவில்லை. உலக அளவிலான அமைப்புகள், இந்திய இந்துத்துவ அரசு சார்பான அமைப்புகள் இதில் பங்களிக்கப் போகின்றனவா என்று தெரியவில்லை. 'காலச்சுவடு' டன் சேர்ந்து புலம் பெயர்ந்த தமிழர்கள் நடத்துகிறார்கள் எனப் பொதுவாகச் சொல்லி விட முடியாது. சேரனுடைய முயற்சியின் அடிப்படையில் ஒரு சில புலம் பெயர் தமிழர்களும் 'காலச்சுவடு'ம் சேர்ந்து நடத்துவதாகத்தான் இதைப் பார்க்க வேண்டும்.

சேரனும் சுந்தர ராமசாமியும் இணைவது என்பது ஒரு தற்செயல் நிகழ்வு அல்ல. ஒரு அரசியல் ரீதியான ஒருங்கிணைவு என்றுதான் சொல்ல வேண்டும். இருவருமே இலக்கியப் புனிதங்களை நம்புகிறவர்கள். அந்த அதிகாரத்தின் மூலம் பலன் பெறுகிறவர்கள். 'ஆசிரியன் செத்துப் போனான்' என்பது போன்ற புதிய சிந்தனைகளை இவர்கள் ஏற்றுக் கொள்ளக் கூடியவர்களும் அல்ல. தமிழ்ப் பாரம்பரியத்தின் இன்றைய வாரிசுகளாகத் தங்களை முன்னிறுத்திக் கொள்ளும் பெரும் முயற்சி தான் இது.

சேரன் போன்றவர்கள் புலம்பெயர் சூழலிலிருந்து இந்தியாவிற்குப் புலம் பெயர வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் என்ன என்பது பற்றி கூட நாம் யோசித்தாக

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வேண்டும். நமது இலக்கியப் பாரம்பரியம், மரபு,சாதி, ஈழச்சூழலில் யாழ்ப்பாண வேளாள ஆதிக்கம், புலம் பெயர் மரபில் சைவ மரபுகளின் தொடர்ச்சி, தலித்தியம், இந்துத்துவம் இவை பற்றி எல்லாம் சேரன், வ.ஐ.ச ஜெயபாலன் முதலியோர் வாய் திறந்து பேச வேண்டும்.

புலம் பெயர் சூழலிலிருந்து இவர்கள் இடம் பெயர்வதற்கான காரணங்களாக நீங்கள் எவற்றைக் கருதுகிறீர்கள்?

தமிழ்க் கவிதைக்குச் சேரனும் ஜெயபாலனும் அளித்துள்ள பங்களிப்புகள் பற்றி நான் குறைத்துச் சொல்லவில்லை. ஆனால், அவர்கள் தோற்றுவித்த மொழியும் வடிவமும் இன்று ஒரு தேக்கத்தை எட்டிவிட்டன. புலம்பெயர் சூழலில் இலக்கிய முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டபோது அதில் முதற்கட்டப் பங்களிப்பைச் செய்தவர்கள் இவர்கள். இவர்களும் இவர்களோடு சில பேராசிரியர்களும், மொழிபெயர்ப்பாளர்களும் புலம் பெயர்வதற்கு முந்தைய ஈழச் சூழலிலேயே ஓரளவுக்குப் பிரபலமாக இருந்தவர்கள். அதன் தொடர்ச்சியாகத்தான் புலம் பெயர் இலக்கியம் உருவாகிறது.

இன்று புலம்பெயர் இலக்கியம் இரண்டாவது கட்டத்தை எட்டி விட்டது. இதன் முன்னோடியாக நாம் கலாமோகனைச் சொல்லலாம். புலம்பெயர் சூழலில் எவ்வித அதிகாரங்களும் அற்று முழுமையான விளிம்பு நிலை மனிதர்களாக வாழ்கிறவர்கள் இந்த இரண்டாம் கட்டத்தினர். கலாமோகனும் சரி, புதிதாக எழுதுகிற இந்த இளைஞர்களும் சரி உணவு விடுதிகளில் கோப்பை கழுவுகிறவர்கள்; எளிய பணிகளைச் செய்கிறவர்கள். 'அம்மா', 'எக்ஸில்', 'உயிர் நிழல்' முதலான இதழ்களைச் சேர்ந்தவர்களும், கனடா முதலான நாடுகளில் இலக்கிய முயற்சிகளில் ஈடுபட்டுள்ள சில தோழர்களும் இத்தகையோர்தான். அகதி மனநிலையை வெளிப் படுத்துவதாக இவர்களது எழுத்துக்கள் அமைகின்றன. நாடோடித் தன்மை மிக்க விளிம்பு நிலை எழுத்துக்கள் இவை. போஸ்ட் மார்டனிசம், தலித்தியம் என்றெல்லாம் இவர்கள் பேசுவது பழைய பீடங்களைக் கொஞ்சம் அதிர வைத்திருக்கிறது. இன்று புலம் பெயர் இலக்கியம் இவர்களின் கைக்கு வந்துவிட்டது என்றுதான் சொல்ல வேண்டும். எனவே பழைய பீடங்கள் 'தாய்த்' தமிழகத்தின் பழைய பீடங்களைத் தேடுகின்றன. தலித்தியம், போஸ்ட் மார்டனிசம் முதலான கலகச் சிந்தனைகள் இவர்களுக்கு உவப்பளிக்கக்கூடியதாக இல்லை.

தமிழ்ப் பண்பாடு, தமிழ் மரபு ஆகியவை பற்றி எதிர்மறையான கருத்துக்களையே இதுவரை சொல்லி வந்துள்ளீர்கள். தற்போது தங்களின் கருத்துக்களில் ஏதும் மாற்றம் ஏற்பட்டுள்ளதா?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எந்த மாற்றமும் இல்லை. சாதி அடிப்படையிலான ஒரு ஏற்றத்தாழ்வான சமூக அமைப்பைக் கட்டமைத்தவர்கள்தான் தமிழ்ப் பண்பாட்டையும், தமிழ் மரபையும் வரையறுத்தவர்கள். சென்ற நூற்றாண்டில் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றை எழுதியவர்களும் இவர்கள்தான். இவர்கள் ஆதிக்கம் செலுத்திய சமூக ஒழுங்கிற்கு (social order) இணையாகத்தான் இந்த இலக்கியப் பண்பாட்டு ஒழுங்குகளையும் இவர்கள் கற்பித்தனர். இந்த அடிப்படையிலேயே இங்கே தமிழ்த் தேசியமும் கட்டமைக்கப் பட்டுள்ளது. இவ்வாறு கட்டமைக்கப்பட்ட 'தமிழ்' என்கிற பேரடையாளம் வழக்கம் போல தலித்துகள் உள்ளிட்ட பல்வேறு விளிம்பு நிலை மக்கள் மற்றும் சிறுபான்மையினருக்கு எதிரான வன்முறையாகத்தான் இருந்தது. இதனைச் சரியாக இனங்கண்டவர் பெரியார் ஈ.வெ.ரா. அவர்கள்தான். நமது அரசு, மதம் சட்டம் முதலியவை மட்டும் சாதியைக் காப்பாற்றுபவை அல்ல, நமது இலக்கியமும் மொழியும் கூட சாதியைக் காப்பாற்றுபவைதான் என்கிற அவரது கூற்று மிகவும் பொருள் செறிந்த ஒன்று.

தமிழ்ப் பண்பாட்டு உருவாக்கத்தில் சிறு பத்திரிக்கைகளின் பங்களிப்பு பற்றி உங்கள் மதிப்பீடு என்ன?

சற்றுமுன் நான் குறிப்பிட்ட இந்தப் பண்பாட்டு வன்முறை பற்றி தமிழ்ச் சிறு பத்திரிகைகள் எத்தகைய காத்திரமான கேள்விகளையும் எழுப்பிய தில்லை. காரணம் வெளிப்படையானது.

தமிழ்ப் பண்பாட்டைக் கட்டமைத்த சமூகப் பிரிவினரே தமிழ்ச் சிறு பத்திரிகைத் துறையையும் சமீப காலம் வரை கைகளில் வைத் திருந்தவர்கள். காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் இந்திய சமூகத்தைச் 'சீர்திருத்த' வந்தவர்கள் எப்படி நமது 'இந்தியத் தன்மைக்கு' எந்தப் பாதிப்பும் வராமல் புதிய சூழலுக்குத் தகுந்த மாதிரி இந்தியச் சமூகத்தைப் புதுப்பிக்க வந்தார்களோ அப்படியே தமிழ்ச் சிறு பத்திரிக்கையினரும் தமிழ் இலக்கிய வடிவங்களை நவீனப்படுத்த முயன்றதோடு சரி. அங்கீகரிக்கப்பட்ட இலக்கிய மரபையோ, அவற்றின் புனிதத் தன்மையையோ இவர்கள் கேள்வி கேட்டதில்லை. தமிழுக்குப் புதிய தத்துவங்களை அறிமுகம் செய்கிற பணியைக்கூட இவர்கள் செய்ததில்லை. நாட்டுப்புற இலக்கியங்களையும் இவர்கள் கண்டு கொண்டதில்லை. இவற்றையெல்லாம் இடதுசாரி மரபில் வந்தவர்கள் தான் செய்திருக்கின்றனர். தவிரவும் இலக்கியத்தை , அரசியல் மற்றும் சமூகப் பிரச்சினைகளிலிருந்து துண்டித்து அணுகிய வகையில் இலக்கிய பாசிஸ்டுகளாகவும் இவர்கள் விளங்கியுள்ளனர். இல்லாவிட்டால் தமிழ்ச் சிறு பத்திரிக்கைகளில் முன்னோடி என்று சொல்லப்படும் 'மணிக்கொடி' இதழ் பெரியாரின் சுயமரியாதை இயக்கத்தை அப்படிக்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கொடூரமான வார்த்தைகளில் தாக்கியிருக்குமா? சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதிப் பத்தாண்டுகளில்தான் சிறு பத்திரிக்கைத் துறையில் சில வரவேற்கத்தக்க மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன.

இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் நின்று பார்க்கும் போது சென்ற நூற்றாண்டின் முக்கியமான திருப்பங்கள், தவிர்க்க இயலாத பங்களிப்புச் செய்தவர்கள் என எவற்றையெல்லாம், யாரை எல்லாம் சொல்ல முடியும்?

ரொம்பவும் விரிவாகப் பேசப்பட வேண்டிய இதனை ஒரு கேள்விக்கான பதில் என்கிற வகையில் சுருக்கும்போது பல விடுபடல்கள் நேரிடும் ஆபத்து இருக்கிறது. இருந்தபோதிலும் சில போக்குகளைச் சுட்டிக் காட்ட முயற்சிக்கலாம்.

காலனீயம் அது அறிமுகப்படுத்திய நிறுவனங்கள் ஆகியவற்றினூடாகப் பல மாற்றங்களும் திருப்பங்களும் உண்டான ஒரு நூற்றாண்டு இது. இந்திய தேசியம், தமிழ்த் தேசியம் என்கிற இரு பேரடையாளங்களும் அதனடியிலான பண்பாட்டு, அரசியல் செயல்பாடுகளும் ஒரு புறம் என்றால் தலித்துகள், பார்ப்பனரல்லாதவர், மிகவும் பிற்படுத்தப் பட்டோர் தொழிலாளிகள், சிறுபான்மையினர் எனப் பல சிறு அடையாளங்களும் தம்மை நிறுவிக் கொண்ட ஒரு கால கட்டம் இது.

சுதந்திரப் போராட்டம், இந்தியத் தேசியத்திற்கு எதிரான திராவிட மற்றும் தமிழ்த் தேசிய இயக்கச் செயற்பாடுகள், போராட்டம் முதலியன இந்த நூற்றாண்டின் முக்கிய அரசியல் நிகழ்வுகளாகக் குறிப்பிடப்பட வேண்டியவை. உலகப் போர்கள் இந்திய மண்ணிற்குள் ஏற்படுத்திய தாக்கத்தைக் காட்டிலும் ஈழப் போராட்டம் தமிழ்நாட்டில் ஏற்படுத்திய தாக்கம் குறிப்பிடத்தக்கது.

உலக அளவில் 1940களின் இறுதியில் பெரும்பாலான மூன்றாம் உலக நாடுகள் காலனியப்பிடியிலிருந்து விடுதலை அடைகின்றன. எனினும் 'வளர்ச்சி' (development) என்கிற கோட்பாட்டின் அடிப்படையில் உலக முதலாளிய அமைப்பின் கட்டுக்குள் தங்களைப் பிணைத்துக் கொள்ள வேண்டிய நிலைமை. கிட்டத்தட்ட இதே காலகட்டத்தில் ரஷ்யா மற்றும் கிழக்கு அய்ரோப்பிய நாடுகள் சோசலிசக் கட்டுமான முயற்சிகளுக்கு ஆளாகின்றன. அடுத்த ஒரு கால் நூற்றாண்டு, தேசிய மற்றும் சோசலிச நிர்மாணக் கனவுகளின் காலம். இவை பொய்த்துப் போனபோது 1968 வாக்கில் உலகெங்கிலும் அரசியல் எழுச்சிகள் ஏற்படுகின்றன. இங்கே அது நக்சல்பாரி இயக்கமாகவும், மொழி, சாதி மற்றும் இன அடிப்படையிலான இயக்கங்களாகவும் வெளிப்பட்டது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

மார்க்சியப் பெருங்கதையாடலின் வீழ்ச்சியோடு நக்சல்பாரி இயக்கங்களும் பலவீனப்பட்டன. இடது, வலது பொதுவுடைமைக் கட்சிகளோ உலகெங்கிலும் உள்ள இதர பொதுவுடைமைக் கட்சிகளைப் போல மார்க்சியச் சொல்லாடல்கள் பலவற்றை நழுவ விட்டுத் தமது அரசியல் தொகுதிகளைத் தக்க வைத்துக் கொண்டன. இப்படி அகில இந்தியத் திராவிட, மார்க்சியப் பெருங்கதையாடல்கள் எல்லாம் தகர்ந்து போன நிலையை நாம் சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் சந்தித்தோம்.

ஈழப் போராட்டத்தின் தயவில் தன்னை உயிர்ப்பித்துக் கொள்ள முயற்சிக்கும் தமிழ்த் தேசியப் பெருங்கதையாடல், 'பெருங்கதையாடல் களின் சிதைவைப்' பறை சாற்றிய புதிய சிந்தனைகளையும், தலித்தியம் போன்ற அரசியல் செயல்பாடுகளையும் பெரும் எதிரிகளாய்ப் பார்க்கிற சூழல் இன்றுள்ளது. இதுகாறும் வரலாற்றில் ஓரங்கட்டப்பட்டிருந்த பாலியல் தொழிலாளர், அலிகள், ஓரினப் புணர்ச்சியர் முதலிய சிறு அடையாளங்களையும், சுற்றுச்சூழல், மனித உரிமைகள் ஆகியவற்றை முன்வைத்த அரசியல் முயற்சிகளையும் மிகச் சிறிய அளவிலேனும் சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் நாம் சந்திக்க நேரிட்டது.

19-ம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலிருந்தே தலித் அரசியல் என்பது தனது தனித்துவத்தை நிலைநிறுத்தி வந்துள்ளது. அயோத்திதாசப் பண்டிதர், இரட்டை மலை சீனிவாசன் என்கிற இரு தலித் முன்னோடிகளின் பணி தனித்துவமானது. தமிழ்த் தேசியப் பெருங்கதையாடல் கட்டமைத்த சைவ மரபிற்கு எதிராகப் பவுத்த மரபு ஒன்றைக் கட்டமைத்த பண்டிதரின் பணி குறிப்பிடத்தக்க ஒன்று. இந்தப் பணியைத் தொடர்ந்தவர் மயிலை சீனிவேங்கடசாமி. பவுத்தமும் சமணமும் இன்றித் தமிழ் இல்லை என நிறுவியதோடன்றி பார்ப்பன-சைவத் தமிழறிஞர்களால் இருண்ட காலமாகக் கட்டமைக்கப்பட்ட களப்பிரர் காலம் குறித்து மாற்றுக் கருத்துக்களை முன்வைத்த வகையில் ஒரு அழுத்தமான மாற்று வரலாற்றுக்கு அடித்தளம் அமைத்தவர் இவர்.

சைவத் தமிழ் மரபொன்றைச் சென்ற நூற்றாண்டின் தொடக்க கால அறிவுஜீவிகள் இறுக்கமாக உருவாக்கியிருந்த ஒரு சூழலில் ஓரளவிற்கு ஒரு **secular** ஆன இலக்கிய ஆய்வுகளைத் தந்தவர்களாக என் நினைவில் நிற்பது வையாபுரிப்பிள்ளை, மீனாட்சி சுந்தரனார், கமில் சுவலபில் ஆகியோர்தான். அங்கீகரிக்கப்பட்ட இலக்கிய மரபை ஏற்றுக் கொண்டபோதிலும் இலக்கியங்களை அவற்றின் வரலாற்றுச் சூழலில் வைத்துப் பார்த்த வகையில் இலக்கியத்தின் புனிதத்தை அசைத்துப் பார்த்த மார்க்சியத் திறனாய்வாளர்களில் கைலாசபதி, கா.சிவத்தம்பி, வானமாமலை, கேசவன் ஆகியோர் பணியைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். தமிழ் நாட்டுப்புறக் கதைப் பாடல்களைத் தேடிப் பதிப்பித்த வகையில் வானமாமலை மற்றும்

www.tamilarangam.net

'நெல்லை ஆய்வு வட்ட'த்தின் பணி முக்கியமானது. தமிழக வரலாறு குறித்து வெளி நாட்டார் செய்துள்ள ஆய்வுகளில் பர்ட்டன் ஸ்டெய்ன், கத்லீன் கவ், நொபோரு கராஷிமா ஆகியோரைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். தமிழுக்குப் பல புதிய மேலைச் சிந்தனைகளை அறிமுகம் செய்தவர்கள் என்கிற வகையில் எஸ்.வி ராசதுரை, தமிழவன் முதலானோரைச் சொல்லலாம். சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் மேலெழுந்த தலித்தியம் என்கிற பார்வையினடியாக தமிழ்ப்பண்பாட்டைப் பார்க்க முயன்றவர் என்கிற் வகையில் ராஜ் கவுதமனையும் சொல்லியாக வேண்டும். அதே போல் வெ.சாமிநாத சர்மாவின் மொழியாக்கங்களையும் சாமிநாத அய்யர், வையாபுரிப் பிள்ளை ஆகியோரின் பதிப்பு முயற்சிகளையும் குறிப்பிடத் தோன்றுகிறது. இங்கே, இப்போது நான் குறிப்பிட்டுக் கொண்டிருக்கக் கூடிய பலரும் அவர்களின் சில குறிப்பான பணிகளுக்காகவே நினைவுகூரப்படுகின்றனர். மற்றபடி, அவர்களது அனைத்துப் பணிகளும் ஏற்கப்படக் கூடிய ஒன்று என்று கருத வேண்டியதில்லை. முற்றிலுமாகத் தூக்கி எறியப்படக்கூடிய பல நூல்களை இவர்களில் பலர் எழுதியுள்ளனர்.

நாடகம், பத்திரிக்கை, மொழிபெயர்ப்பு, கவிதை, நாவல், சிறுகதை, சினிமா என்றெல்லாம் தனித்தனியாகப் பார்த்துத் திருப்பங்களை ஏற்படுத்தியவர்களைப் பட்டியலிடுவதற்கு முன்பு மீண்டும் ஒருமுறை நாம் எல்லாவற்றையும் படிக்க வேண்டியிருக்கிறது. இதுவரை இங்கே திருப்பித் திருப்பிச் சொல்லப்பட்டு வந்த பட்டியல்களை மனசிலிருந்து அழித்துவிட்டு இம்முயற்சியை நாம் மேற்கொள்ள வேண்டும். டால்ஸ்டாய், மார்க்யூஸ், தாஸ்தாயேவ்ஸ்கி போன்ற எழுத்தாளர்கள் தமிழில் இல்லை என்பதை மட்டும் சொல்லியாக வேண்டும். இங்கே எழுதிய எல்லோரும் தன்னைத் தானே மீண்டும் மீண்டும் தமது படைப்புகளில் துருத்திக் கொண்டு நிற்க வைத்திருக்கிறார்களே ஒழிய யாரும் 'மற்றதை' (other) எழுதியதில்லை. மற்றதின் பார்வையில் கதை சொன்னதில்லை; சொல்ல முயற்சித்ததில்லை.

இன்னொன்றையும் இங்கே அழுத்திச் சொல்லியாக வேண்டும். சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் ஏற்பட்ட சில வரவேற்கத்தக்க மாற்றங்கள் குறிப்பிடத்தக்கவை. புதிய எழுத்து முறை ஒன்றைத் தமிழுக்கு அறிமுகப்படுத்தும் முகமாய் மேற்கொள்ளப்பட்ட முயற்சிகள் ஒன்று; மற்றது, ஈழப் போராட்டத்தின் விளைவாகப் புலம் பெயர்ந்த தமிழர்கள் உருவாக்கிய புலம் பெயர் இலக்கியங்கள்; மூன்றாவதாக, சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதிப் பத்தாண்டுகளில் இலக்கியத்தின் புனிதத்துவம் பற்றி எழுதப்பட்ட பின்நவீனத்துவக் கேள்விகள் ஏற்படுத்திய தாக்கம் மிக முக்கியமானது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இலக்கியம், பிரதி, ஆசிரியன், இலக்கிய மரபு ஆகியவை குறித்து இவ்வாறு எழுப்பப்பட்ட கேள்விகள் தமிழ்ச் சூழலில் ஏற்படுத்திய அதிர்ச்சி இன்னும் ஓயவில்லை. சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியில் எழுதத் தொடங்கியுள்ள சில இளைஞர்கள் நம்பிக்கையூட்டக் கூடியவர்களாக உள்ளதையும் பதிவு செய்தல் அவசியம். சென்ற நூற்றாண்டின் மிக முக்கியமான சிந்தனையாளர் என தமிழில் ஒருவரைக் குறிப்பிட வேண்டுமானால் அவர் பெரியார் ஈ.வெ. ரா. வாகத்தான் இருக்க முடியும்.

1970-ல் எக்சிஸ்டென்சியலிசம், 1982-ல் ஸ்ட்ரக்சுரலிசம் வந்தது. புதிய சிந்தனைகளின் தொடர்ச்சி இல்லாமல் போனதேன்? தொடர்ச்சியாக உரையாடும் மரபு இல்லாமல் போனதேன்?

ஏன் இல்லை? 1990-களில் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டு பெருந் தாக்கத்தை விளைவித்த போஸ்ட் மார்டனிசத்தை இந்த வரிசையில்தான் வைத்துப் பார்க்க வேண்டும். ஆனால் இத்தகைய அறிமுகங்களில் பல பிரச்சினைகள் உள்ளன. இவற்றில் பல இரண்டாம் நிலை, மூன்றாம் நிலைப் புத்தகங்களைப் படித்துவிட்டு எழுதப்பட்டவை. அல்தூஸரைப் பற்றிய ராசதுரையின் புத்தகமெல்லாம் படு அபத்தம். எல்லாவற்றையும் 'இசம்' ஆக்கி, சாராம்சத் தத்துவங்களாகப் பார்க்கிற ஒரு தவறு நம்மிடம் உள்ளது. சார்த்தர் போன்றவர்களே இந்தத் தவறைச் செய்துள்ளனர். Being and Time என்கிற ஹெய்டெக்கரின் நூலைப் படித்துவிட்டு சார்த்தர் எழுதிய Being and Existence என்கிற நூலைக் 'குப்பை, மலம்' என ஹெய்டெக்கர் வெறுப்புடன் இகழ்ந்த நிகழ்ச்சியை ட்ரெய்ஃபஸ் நினைவுகூர்கிறார்.

'போஸ்ட் மார்டனிசம்' என இசப்படுத்துவது கூட அது எழுப்பும் கேள்விகளுக்கே முரணானது. லியோதார்த் இதனைப் 'பின் நவீனத்துவ நிலை' Post modern condition என்றுதான் குறிப்பிடுகிறார். ஒரு கருத்து முன்வைக்கப்படும் போது விவாதங்கள் வந்தால், மாற்றுக் கருத்துக்கள் சொல்லப்பட்டால் அவற்றை விவாதிப்பதன் மூலம் அடுத்த கட்டத் திற்குச் செல்லும் மரபு நம்மிடம் இல்லை.

மாற்றுக் கருத்துக்களை விவாதிப்பதைக் காட்டிலும் அதைப் பகையாகக் கருதுவது, நான்தான் முன்னால் சொன்னேன் என அசட்டுத்தனமாய் உரிமை கொண்டாடுவது இதற்குத்தான் இங்கே நமது அறிவுஜீவிகளுக்கு நேரம் இருக்கிறது.

நம்முடைய தத்துவ மரபு மத்திய காலத்தோடு தேங்கிவிட்டது. மேலைச் சூழலில்தான் தொடர்ந்து தத்துவச் சிந்தனைகளும் கேள்விகளும் எழுப்பப்பட்டு வந்தன. இவற்றை விரிவாக நாம் தமிழுக்கும் கொண்டு வந்திருக்க வேண்டும். மேலைத் தத்துவச் சூழலில் இவ்வாறு எழுப்பப் பட்ட

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கேள்விகளை எல்லாம் விட்டுவிட்டு சில 'பதில்'களை மட்டும் நாம் 'இசங்'களாக்கி வணங்கி வந்தோம். அவற்றிற்காகச் சண்டை போட்டு வந்தோம். இன்று எல்லாப் பதில்களும் நகைப்பிற்கிடமாகிப் போன பின் மீண்டும் தத்துவக் கேள்விகளின்பால் ஒரு ஈர்ப்பு ஏற்பட்டுள்ளதைக் காணலாம்.

புத்தகக் கடைகளில் நிறைய தத்துவம் தொடர்பான மூல நூல்கள் மட்டுமின்றி எளிய சனரஞ்சக நூல்களும் வெளியிடப்படுகின்றன. ஹெய்டெகர், நீட்ஷேஆகியோரின் மூல நூல்கள் பல பதிப்புகள் வெளி வருகின்றன; விற்றுப் போகின்றன. பதில்களின் காலம் கடந்து போய் இன்று மீண்டும் கேள்விகளின் காலம் மேலெழுந்துள்ளது. இந்தக் கேள்விகளைத் தமிழுக்குக் காத்திரமான வடிவில் கொண்டு வராதது நாம் விட்ட பெரிய பிழை. இது இன்று திருத்தப்பட வேண்டும்.

அண்மையில் இந்துத்துவம் பற்றி ஒரு நூல் வெளியிட்டுள்ளீர்கள். மதச்சார்பின்மை, அடிப்படை வாதம் பற்றி உங்கள் கருத்தைச் சொல்ல முடியுமா?

Secularism என்கிற ஆங்கிலச் சொல்லுக்கு மதச்சார்பின்மை என மொழி பெயர்ப்பது தவறு. இந்தியச் சூழலில்தான் இத்தகைய பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. மேலைச் சூழலில் பதினாறாம் நூற்றாண்டில் ஏற்பட்ட மாற்றங்களை நவீன நிலை Modernity என்று சொல்வார்கள். இந்த நவீன நிலையின் மிக முக்கியமான செயல்பாடு அரசு, சமூகம் மற்றும் தனி மனித மதிப்பீடுகள் ஆகியவற்றை மதத்தின் பிடியிலிருந்து விடுவித்ததுதான். Secularisation என்கிற சொல் முதலில் இந்தப் பொருளில்தான் பயன்படுத்தப்பட்டது. அதாவது மதத்தின் பிடியை நீக்குதல். எனவே secularism என்பதற்கு மத நீக்கம் எனப் பொருள் கொள்வதே சரியாக இருக்கும்.

இந்தியாவில் நவீன நிலை என்பது காலனிய ஆட்சி வழியாக வந்தது என்பது நமக்குத் தெரியும். காலனிய ஆட்சிக்கு எதிராக இந்திய தேசியத்தையும் விடுதலைப் போராட்டத்தையும் கட்டமைத்த இந்து உயர்சாதியினர் நவீன நிலையை அய்யத்தோடும் அச்சத்தோடும் எதிர்கொண்டனர்.

புதிய உலகச் சூழலுக்கு ஏற்ற நவீனமான அறிவு, தொழில்நுட்பம் எல்லாம் வேண்டும். ஆனால் நமது 'இந்தியத் தன்மை'க்கு எந்தப் பாதிப்பும் வந்துவிடக்கூடாது என்பது அவர்களின் கவலையாக இருந்தது. எனவே இந்தியப் பண்பாட்டைத் தக்க வைத்துக் கொண்டே, அதாவது இந்துப் பண்பாட்டைச் சேதப்படுத்தாமல் நவீனத்துவத்தை மட்டும் உள்வாங்கிக் கொள்ளுதல் என்பதுதான் இன்றுவரை அவர்களின் அணுகல் முறையாக உள்ளது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

உலகமயமாகும் சூழலில் வருணாசிரமத்தின் பொருத்தப்பாட்டைப் பற்றி அவர்கள் பேசுவதையெல்லாம் இந்தப் பின்னணியில்தான் நாம் பார்க்க வேண்டும். எனவே, மேலை நாடுகளில் Modernity வந்தபோது மத நீக்கம் ஏற்பட்டது போல இங்கே மத நீக்கம் ஏற்படவில்லை. மத நிறுவனங்கள் பலவீனப்படுவதற்குப் பதிலாகப் புதிய தொழில்நுட்பங்களைப் பயன் படுத்திக் கொண்டு அவை பலமடைந்தன. ஆர். எஸ். எஸ் மற்றும் அதன் எண்ணற்ற கிளை அமைப்புகள் தொடங்கப்பட்டன.

இவர்கள் Secularism என்பதற்கு 'மத நீக்கம்' என்று சொல்லாமல் மதச்சார்பின்மை, மதப்பொறை - Religious tolerance முதலான சொற்களைப் பயன்படுத்தினர். இந்துத்துவ சக்திகள் இதனை "சர்வ மத சம்பவம்" என்று குறிக்கின்றன. மதப்பொறை - tolerance என்கிற கருத்தாக்கமே வன்முறையான ஒன்று. இசுலாமியனாக இருந்தாலும் உன்னைப் பொறுத்துக் கொள்கிறேன் என்று சொல்லும்போது அது சகிப்புத் தன்மையைக் காட்டிலும் சகிப்பின்மையையே வெளிப்படுத்துகிறது. எனவே Secularism என்கிற சொல் 'மத நீக்கம்' என்கிற பொருளில் கையாளப்படுவதே அவசியம்.

மத அடிப்படை வாதத்தைப் பொறுத்த மட்டில் நேருவின் கருத்துதான் இன்றும் பொருத்தமுடையதாக உள்ளது. இந்தியச் சூழலில் பெரும்பான்மை மத - அதாவது இந்து மத - அடிப்படை வாதத்தையும் சிறுபான்மை மத அடிப்படைவாதத்தையும் ஒன்றாகப் பார்க்க முடியாது. சிறுபான்மை அடிப்படைவாதம் ஓர் எதிர்வினையாகத்தான் தோன்றுகிறது. பெரும்பான்மை அடிப்படைவாதம் அதாவது இந்துத்துவமே இங்கு பாசிசமாக உருக்கொள்ள முடியும்.

தலித்தியச் சிந்தனை முனைப்புக் காண்பதற்குக் காரணமானவர்களில் நீங்கள் குறிப்பிடத்தக்கவர். இன்று தலித் சிந்தனை மற்றும் அதன் செயல்பாடு பற்றிய உங்கள் மதிப்பீடு என்ன?

சென்ற ஒன்றரை நூற்றாண்டு வரலாற்றைக் கூர்ந்து கவனித்துப் பார்த்தோமானால் தலித் அரசியல் செயல்பாடு என்பது இரு தளங்களில் மேற்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. அம்பேத்கரின் வாழ்வையும் பணியையும் உற்று நோக்கினாலும் இதை விளங்கிக் கொள்ள முடியும். ஒரு பக்கம் தீண்டாமைக் கொடுமைகளுக்கு எதிராகவும் தலித் உரிமைகளுக்காகவும் அரசையும் ஆதிக்க சக்திகளையும் எதிர்கொள்வது. இன்னொரு பக்கம் சாதீயத்திற்கும் தீண்டாமைக்கும் காரணமான பார்ப்பனியத்தையும் இந்து மதத்தையும் எதிர்த்துக் கருத்தியல் தளத்தில் கடுமையாகப் போராடுவது.

இன்றைய தலித் அரசியலில் உரிமைகளுக்காகப் போராடுதல் என்பது முனைப்புக் கொண்டுள்ள அளவிற்குக் கருத்தியல் தளத்திலான

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

போராட்டம் வலுப் பெறவில்லை என்பதைக் காண முடிகிறது. அம்பேத்கர், அயோத்திதாசப் பண்டிதர் முதலானோர் இதற்கு அளித்த முக்கியத்துவத்தை நாம் கவனிக்க வேண்டும். அம்பேத்கர் நூற்றாண்டை ஒட்டி ஏற்பட்ட விழிப்புணர்வு என்பது இத்தகைய கருத்தியல் போராட்டங்களில் முக்கிய கவனம் செலுத்தியது உண்மைதான். அம்பேத்கரின் நூல்கள் மொழிபெயர்க்கப்பட்டன. தலித்தியம், தலித் பண்பாடு, தலித் இலக்கியம் என்பதெல்லாம் அழுத்தமாக முன்வைக்கப்பட்டன.

இன்று அந்த அழுத்தம் குறைந்துள்ளது சற்று கவலைக்குரிய ஒன்று. தலித் சிந்தனையாளர்கள் இது குறித்துக் கரிசனம் கொள்ளுதல் அவசியம்.

இன்றைய தேர்தல் முறையில் திருமாவளவன், டாக்டர் கிருஷ்ணசாமி ஆகியோர் பங்கு பெறுவது பற்றி உங்கள் கருத்து என்ன?

அது தவிர்க்க இயலாதது என்பதுதான் எனது கருத்து. இன்றைய நிலையில் பாராளுமன்றத்தில் பங்கு பெறுவது அல்லது புறக்கணிப்பது என்றெல்லாம் நிரந்தரமான ஒரு அணுகல் முறையை நாம் மேற்கொள்ள முடியாது.

'பகுஜன் சமாஜ்' கட்சித் தலைவர் கன்ஷிராம் ஒரு முறை குறிப்பிட்டது போல பலமான (stable) ஒரு பாராளுமன்றத்தை விட பலவீனமான (unstable) பாராளுமன்றம் இருப்பதுதான் தலித்துகள் போன்ற சிறிய குழுவினர்களுக்கு (fragments) வாய்ப்பு. கூட்டணி என்று வருகிறபோது சூழ்நிலைகளுக்குத் தகுந்தாற் போல கூட்டணிகளில் பங்கு பெறுவதும் கூட தவிர்க்க இயலாததுதான். கூட்டணிக்காகக் கொள்கைகளை விட்டு விட்டார்கள் என யாரும் யாரையும் குற்றஞ்சாட்டுவதற்கான நியாயப் பாடுகள் இல்லை. தலித்துகளின் நலன்கள், உரிமைகள் என்பனவற்றில் சமரசத்திற்கு இடங்கொடாவிட்டால் சரி.

எனினும், பாராளுமன்ற அரசியலுக்குள் நுழையும்போது முழுக்க முழுக்க அதனுடைய தேவைகளுக்கேற்ப தலித் அரசியலும் தன்னைத் தகவமைத்துக் கொள்ள நேர்ந்தால் அது மிகவும் வருந்தத்தக்கதாக அமைந்துவிடும். குறிப்பாக, ஒரு தலைவரை நடுநாயகமாக ஆக்குதல், மேலிருந்து கீழான சனநாயகத் தன்மையற்ற இயக்க வடிவங்கள், கருத்தியல் தளத்திலான போராட்டங்களை மட்டுமின்றி விவாதங் களையும் முற்றாகப் புறக்கணித்தல், பிரம்மாண்டமான போஸ்டர்கள், தலைவருக்கு மட்டும் பெரிய நாற்காலி, தலைவர் வந்தால் அவரோடு குறைந்தபட்சம் நூறு கார்கள் என்பன போன்ற நடைமுறைகள் தலித் அரசியலுக்குள்ளும் ஊடுருவுவது நல்லதல்ல.

தலித் விடுதலை என்பது உண்மையில் தலித் மக்கள் தங்களை சுய உறுதி செய்து கொள்வதுதான். எதன் பெயராலும், தலித் அமைப்புகளின்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பெயராலும், தலித் தலைவர்களின் பெயராலும் கூட அடித்தள தலித் மக்கள் இந்த வாய்ப்புகளை இழந்து விடக்கூடாது. தலைவரை வரவேற்க நூறு கார்கள் என்பது போன்ற ஆடம்பரங்கள் அடித்தள தலித் போராளிகள் வசதியின்மையின் காரணமாக தலித் அரசியலிலிருந்து ஒதுங்குவதற்கு இட்டுச் செல்லும். மற்ற அரசியல் கட்சிகளுக்குப் பெரிய நிறுவனங்கள், தொழிலதிபர்கள் நிதி அளிப்பது போல தலித் அமைப்புகளுக்குக் கொடுப்பார்கள் என்று எதிர்பார்க்க முடியாது. இந்தப் பலவீனத்தைத் தன்னார்வ அமைப்புகள் இன்று பயன்படுத்த எத்தனிக்கும் நிலை உள்ளது. இந்த வகையிலும் தலித் அமைப்புகள் எச்சரிக்கையாக இருப்பது அவசியம்.

போராட்டங்களுக்கு மட்டுமின்றி நிதி ஆதாரங்களுக்காகவும் தலித் மக்களையும் இதர சனநாயக சக்திகளையும் மட்டுமே தலித் இயக்கங்கள் சார்ந்திருப்பதே சரியாக இருக்கும். அணிகளை அறிவு ஜீவிகளாக்குதல் என்கிற கிராம்சியச் சிந்தனையை நாம் மறந்து விடக் கூடாது. பொதுவுடைமைக் கட்சிகள் சொல்வது போல 'அணிகளை அரசியல் படுத்துவது' என்கிற பொருளில் இதை நான் சொல்லவில்லை. சுய சிந்தனைகளுக்கும், விவாதங்களுக்கும், சுய முனைப்புகளுக்கும் வாய்ப் பளிக்கக்கூடியதாக அமைப்புகள் கட்டப்பட வேண்டும். படிப்பு என்பதற்கு அம்பேத்கர் கொடுத்த முக்கியத்துவத்தை தலித் அரசியல் மறந்துவிடலாகாது.

தொடர்ந்து தலித்துகள் மீதான வன்முறை அதிகமாகும்போது, அரசே சாதியத் தன்மை கொண்டதாக மாறும்போது, அதற்குள் போய் என்ன சாதித்து விட முடியும்?

அதுதான் சொன்னேனே, இந்த விசயங்களில் அரசில் பங்கு பெறுவது அல்லது புறக்கணிப்பது என்றெல்லாம் நிரந்தரமான கொள்கைகள், அணுகல் முறைகள் எதையும் நாம் கைக்கொள்ள முடியாது. அரசை நேரடியாக ஒரு குறிப்பான வர்க்கம் அல்லது சாதியின் பிரதிநிதியாக, கருவியாகப் பார்க்கிற அபத்தத்தை நாம் மேற்கொள்ள இயலாது என்றாலும் அரசின் வர்க்கத்தன்மை, சாதீயத்தன்மை, வன்முறைத் தன்மை குறித்த மார்க்சிய, பெரியாரியப் புரிதல்கள் இன்றும் தேவையாகவே உள்ளன.

அரசில்பங்கு பெறுவதன் மூலம் சிலவற்றைச் சாதிக்கக் கூடிய தன்மைகள் உள்ளபோது அதைச் செய்து கொள்ள வேண்டியதுதான். என்னைப் பொறுத்தமட்டில் சாதிய வன்முறைகளிலிருந்து தலித்துகள் தப்புவதற்கான ஒரேவழி வன்முறைக்கெதிராக தலித்துகள் விடாது போராடுவதுதான். அம்பேத்கர் சொன்னதைப் போல் ஆடுகளைத்தான் பலியிடுவார்கள், சிங்கங்களை அல்ல. எங்கெல்லாம் கலவரங்களின் போது தலித்துகள் ஆயுதபாணியாகி இருக்கிறார்களோ, அங்கெல்லாம் அவர்கள்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பக்கம் இழப்புகள் குறைவாக இருந்துள்ளதை சாதிக் கலவரங்களை ஆராயும் போது நாம் உணர முடியும்.

எதிர்காலத்தில் இந்திய - தமிழக அளவில் அரசியல் போக்குகள் எப்படியாக இருக்கும்?

ரொம்பவும் தொலைநோக்காக எதையும் சொல்வதற்கில்லை. ஒரு பக்கம் இசுலாமிய எதிர்ப்பு என்கிற பெயரில் உலக ஆதிக்க சக்திகளும் இந்துத்துவமும் கைகோர்த்துக் கொள்ளும் நிலை இருந்தபோதிலும் இன்னொரு பக்கம் ஒப்பீட்டளவில் சிறிய அடையாளங்கள், அதாவது மாநில அளவிலான கட்சிகள், தலித்துகள், மிகவும் பிற்படுத்தப்பட்டோர், மலையினத்தவர் போன்ற பிரிவினர் தம்மை உறுதி செய்து கொள்ளும் போக்குகள் இருக்கும்.

வரலாற்றில் இதுவரை ஓரங்கட்டப்பட்ட பல சிறிய அடையாளங்கள் தம்மைச் சுய உறுதி செய்து கொள்வது என்பது வரவேற்கத்தக்க ஒன்றுதான். பேரடையாளங்கள், பெருங்கதையாடல்களின் அடிப்படையில் மக்களைத் திரட்டுவது இனி சற்றுச் சிரமந்தான்.

அப்படியானால் சனநாயக, முற்போக்கு, புரட்சிகர சிந்தனை உள்ளவர் களுடைய செயல்பாடுகள், கடமைகள் என்னவாக இருக்கும்?

'முற்போக்கு' 'புரட்சிகரம்' என்பன போன்ற வரையறைகளிலும் வகைப்பாடுகளிலும் எனக்கு நம்பிக்கை இல்லை. ஒரு பக்கம் தீவிர இடதுசாரிகளாக இருக்கக்கூடியவர்கள் இன்னொரு பக்கம் இனவாதி களாகவும், பாசிஸ்டுகளாகவும், சாதிய உணர்வு உள்ளவர்களாகவும் இருக்க முடியும் என்கிற உண்மையை நாம் உணர்ந்து கொள்ளுதல் அவசியம்.

எனவே இன்றைய சூழலில் நம்முடைய கடமைகள் என்ன என்பதாகக் கேள்வியை அமைத்துக் கொள்வதுதான் நல்லது. நமக்குள்ளும், வெளியிலும் இருக்கக்கூடிய பாசிசத்தை எதிர்ப்பது, பாசிசத்திற்கு எதிரான சனநாயகப் போராட்டங்களில் முன்னிற்பது, சிறிய அடையாளங்கள் தம்மை உறுதி செய்து கொள்வதற்கான போராட்டங் களில் துணை நிற்பது என்பதுதான் எனது உடனடிக் கடமைகளாக இருக்க முடியும் என நான் நம்புகிறேன்.

அறிவுத்துறையில் உழைப்பவன் என்கிற வகையில் பாசிசத்தை, இலக்கியம், மொழி, பண்பாடு உள்ளிட்ட சகல களங்களிலும் எதிர்த்து நிற்பது நமது முக்கிய கடமையாகிறது. இலக்கியம், மொழி, பண்பாடு ஆகியவற்றின் மூலமான பாசிசம், அது விளைவிக்கும் ஆபத்தில், அரசியல், மத பாசிசங்களுக்கு எள்ளளவும் குறைந்ததல்ல. ○

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பெரியாரைப் பார்ப்பனீயம் வெல்ல எத்தனிக்கும் காலம்

பொதுவாக சனாதன மார்க்சியர்கள் பின் நவீனத்துவம் மீது கடும் கண்டனங்களைத் தெரிவித்துக் கொண்டு வருகிறார்கள். அறிவார்ந்த எதிர்கொள்ளல்கள் எல்லாம் மாறி வெறும் உணர்ச்சிபூர்வமான தாக்குதல்கள். கணையாழியில் நவீனத்துவம் பற்றி நடைபெறும் விவாதத்தைக் கவனித்திருப்பீர்கள். மார்க்சியம் என்பது ஒரு வற்றாத ஜீவநதி. மேலே மேலேதான் செல்லும் என்று தங்கப்பதக்கம் ரேஞ்சுக்குப் போகிறார் சிவத்தம்பி. அறியப்பட்ட மார்க்சியத்திலுள்ள குறைபாடுகளைத் தான் ஏற்றுக் கொள்வதாகச் சொல்லும் அவர், 'பின் மார்க்சீயம்' என்கிற மெகா பெருங்கதையாடல் ஒன்றைக் கண்டு பிடிப்பதே தனது இலட்சியம் என்றும் சொல்கிறார். இது பற்றி என்ன நினைக்கிறீர்கள்?

உணர்ச்சி வழிப்பட்ட அறிதல்முறை அல்லது விவாதம் என்கிற பெருமையை இவற்றிற்கு அளித்துவிட முடியும் என நான் கருதவில்லை. இவை வெறும் மட்டையடி விவாதங்கள்தான். சிவத்தம்பி, தமிழவன், தி.சு.சி முதலியோர் அவ்விவாதத்தின் ஊடாக ஒருவரையொருவர் பாராட்டி மகிழ்ந்து கொள்வதையும், எல்லோருமாய்ச் சேர்ந்து தோழர் வேல்சாமியின் வெட்டிக் குறுக்கப்பட்ட கடிதத்தைக் குறித்து 'நாகரிகமற்ற விமர்சனம்' எனக் காய்வதையும் நீங்கள் பார்த்திருக்கலாம். இந்த 'நாகரீக'வாதிகளின் உண்மைச் சொரூபத்தை விளங்கிக் கொள்வதற்காக ஒரு சம்பவத்தைச் சுட்டிக் காட்ட விரும்புகிறேன். மூன்றாண்டுகளுக்கு முன்பு 'மதுரை ஆய்வு வட்டம்' என்கிற அமைப்பு திராவிட இயக்கம் குறித்த ஒரு கருத்தரங்கை நடத்தினார்கள். அப்போது தனது கட்டுரை மீது ஒரு கேள்வியை எழுப்பினார் என்கிற ஒரே காரணத்திற்காக நண்பர் ராஜன் குறை அவர்களை 'உட்காரடா முட்டாள் நாயே' என்று கத்தியதோடு தொடர்ந்து சரமாரியாகக் கடுமையான வார்த்தைகளால் திட்டித் தீர்த்த தமிழவன்தான் இன்று விவாத நாகரீகம் பற்றிப் பேசுகிறார். தமிழவன் அப்படித் திட்டியபோது முதல் வரிசையில் சாட்சியமாய் அமர்ந்திருந்த சிவத்தம்பி, இப்போது புன்னகைக்கிறார். தனக்குப் பிடிக்காதவர்களைக் காய்வதில் சிவசங்கரன் எத்தனை வன்முறையாளர் என்பதை அவர் நிறப்பிரிகை பற்றி எழுதியுள்ளவற்றைப் பார்த்தால் விளங்கும். அதே கட்டுரையிலே கூட

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இவர் எங்களைப் பற்றி ஆணவம், மேட்டிமைவாதம், குறுங்குழுவாதம், சாய்வு நாற்காலி மார்க்சீயம் (இவர் ஏதோ சாயாத நாற்காலி மார்க்சீயர் போல) என்றெல்லாம் எழுதியிருப்பதை நீங்கள் கவனிக்கலாம். 'பின் மார்க்சீயம்' ஒன்று கண்டு பிடிக்கப்பட வேண்டும் என ஒத்துக் கொள்வதன் மூலம் இதுகாறும் இவர்கள் முழங்கி வந்த அறியப்பட்ட மார்க்சியத்தின் பொருந்தாமையை ஏற்றுக் கொள்வதற்காக இவர்களுக்கு நாம் நன்றி சொல்லியாக வேண்டும். தாங்கள் 'கண்டுபிடிக்கப்' போகிற பின் மார்க்சீயத்தைப் பற்றி இவர்கள் சொல்கிற விசயங்கள்தான் நமக்கு உவப்பளிக்கக் கூடியதாக இல்லை. பழைய குருடி கதவைத் திறடி என்பதாகத்தான் அவை அமைந்து விடுகின்றன. புதிய சூழலுக்கு முகங்கொடுக்க இயலாமையை ஏற்றுக் கொள்ளும் சிவத்தம்பி, சுய அடையாளத்தைத் தக்க வைப்பதுதான் (preservation of self identity) இன்றைய தேவை என்று சொல்வது மிகவும் ஆபத்தானது. இறுக்கமான சுய அடையாளத்தைத் தகர்ப்பது என்பதையும், அடையாளத்தின் பன்முகத் தன்மையை ஏற்றுக் கொள்வது என்பதையும் அவர்கள் இன்னும்கூடப் புரிந்து கொள்ளத் தயாராக இல்லாததைத்தான் இது காட்டுகிறது. எனவே 'அமைப்பியல்' தொடங்கி 'பின் நவீனத்துவம்' வரை முன்வைத்த கேள்விகளையும், எழுப்பியுள்ள பிரச்சினைகளையும் நேரடியாக எதிர்கொண்டு அவற்றின் தனித் தன்மையையும் மற்றமையையும் (alterity) அங்கீகரித்து, அவற்றோடு ஒரு உரையாடலை மேற்கொள்ளும் ஆர்வமும் தயாரிப்பு நிலையும் இவர்களிடம் உள்ளதாக நாம் நம்ப இயல வில்லை. எதிர் கொள்ளும் மற்றமைகளின் அடையாளத்தையும் தனித்துவத்தையும் ஏற்காது, அவற்றை 'உள் வாங்கிக்' கொள்ளுதல் என்கிற நிலைப்பாட்டின் விளைவுதான் 'பின் நவீனத்துவத்தைப் புறங்காணுதல்', 'மார்க்சியம் என்பது மேலே மேலே செல்லும் வற்றாத ஜீவநதி' என்பன போன்ற பெருங்கதையாடல் பிரயோகங்களை சிவத்தம்பி உதிர்ப்பது. எனவே இவர்கள் கண்டு பிடிக்கப்போகிற 'பின் மார்க்சீயம்' என்பது அறியப்பட்ட மார்க்சீயத்தின் கண்ணாடிப் பிரதிபலிப்பாக இருக்குமேயொழிய, வேறெப்படியும் இருக்கப் போவதில்லை.

அதே பேட்டியில் இன்னோரிடத்தில் கீழைத்தேயம் அதாவது இந்தியா, இலங்கை போன்ற நாடுகளில் உற்பத்தி உறவுகள் இயங்கும் முறைகள் இதுவரை சரியாக அறியப்படாமல் இருக்கின்றன என்றும் சிவத்தம்பி சொல்கிறார். அவை அறியப்பட்டிருக்குமானால் இங்கு இருக்கின்ற சாதிப்பிரச்சினைகள் தீர்க்கப்பட்டிருக்குமாம். இன்னோரிடத்தில் பண்பாட்டுத் தளத்திலான ஆய்வுகளையும் நாம் முன்வைக்க வேண்டும் என்கிறார். இவை இரண்டும் ஒன்றுக்கு ஒன்று முரணாக இல்லையா?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அதுதான் சொன்னேனே. உற்பத்தி உறவுகளின் சாராம்ச வெளிப்பாடாக சமூகப்பிரச்சினைகளை அணுகுவது என்பது அறியப்பட்ட மார்க்சிய அணுகல் முறை. பண்பாட்டுப் பிரச்சினைகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்க வேண்டுமே என்றால், சரி அதையும் சேர்த்துக் கொள்வோமே என்பார்கள். உளவியல் பிரச்சினைகள் முக்கியமானவை என்றால் அதையும் சேர்த்துக் கொண்டால் போச்சு என்பது. ஆக, ஒரு முழுமையின் சாராம்சமாகப் பிரச்சினைகளைப் பார்ப்பது என்கிற 'அடிப்படை'யை அப்படியே வைத்துக் கொள்வதில் எந்த மாற்றங்களுக்கும் இடம் கொடுப்பதில்லை. பிரதியை (text) சூழலில் (context) வைத்துப் பார்ப்பது பற்றி அக்கட்டுரையில் சிவத்தம்பி குறிப்பிடுகிறார். ரொம்ப நல்ல விசயம். ஆனால் text யை context ல் வைத்துப் பார்ப்பது என்பது வேறு, text யை context ன் சாராம்ச வெளிப்பாடாகப் பார்ப்பது என்பது வேறு. சிவத்தம்பி போன்றவர் களிடம் இரண்டாவது பார்வைதான் கோலோச்சுகிறது. பின்நவீனத்துவத்தைப் பின் முதலாளியத்தின் வெளிப்பாடு என அவர் அடிக்கடி சொல்லுதலில் கூட இதுதான் வெளிப்படுசிறது. எல்லா வற்றிற்கும் தோற்றப் புள்ளிகளை (origin), வேர்களைத் தேடுவது. இப்படி வேர்களைக் கண்டுபிடிப்பது என்பதுதான் உலக வரலாற்றில் பல வன்முறைகளுக்குக் (originary violence) காரணமாகியிருக்கிறது. இன்னொரு அய்யமும் நமக்கு எழுகிறது. உற்பத்தி உறவுகள் இனிமேல்தான் கண்டுபிடிக்கப்பட வேண்டும் என்றால் இதுவரை உற்பத்தி முறைகளின் அடிப்படையில் கீழைச் சமூகங்கள் பற்றி இவர்கள் செய்த ஆய்வுகள், சொன்ன முடிவுகள் எல்லாம் அபத்தம் என்கிற முடிவுக்கு நாம் வரலாமா? ரகுநாதன், தி.க.சி முதலானோருக்கு உள்ள ஒரு பிரச்சினை சிவத்தம்பிக்கும் இருப்பதாகவே தோன்றுகிறது. மார்க்ஸியத்தைச் சொல்லி ஒரு வாழ்நாளை ஓட்டிவிட்டோம். கடைசியில் எல்லாம் கண்முன் தவிடு பொடியாவதை எப்படிச் சகிப்பது? மார்க்சியத்தின் மூலம் சம்பாதித்த அதிகாரங்களை எப்படி இழப்பது? இந்தியா முழுமைக்கும் ஏன் தமிழ்நாடு முழுமைக்கும், ஒரே சீரான உற்பத்தி முறை ஒவ்வொரு கால கட்டத்திலும் நிலவியது என்று சொல்வதிலெல்லாம் பல சிக்கல்கள் உள்ளன. மறுபடியும் மய்யங்களின் உற்பத்தி முறையை விளிம்புகளின் மீது திணிப்பதாகவே அது முடியும். உற்பத்திமுறை என ஒருமையில் சொல்வதே தவறு. உற்பத்தி முறைகள் என்று சொல்வதே சரியாக இருக்கும்.

இன்றைய தமிழ் இலக்கியச் சூழலில் முதன்மையான விமர்சகராகவும் மார்க்ஸிய அறிஞராகவும் கட்டமைக்கப்பட்டுள்ளவர் சிவத்தம்பி. அவர் தொடாத புள்ளிகள் இல்லை என்றே சொல்லலாம். அண்மையில் வெளியான கி.பி அரவிந்தனின் கவிதைத் தொகுதிக்கு அவர் ஒரு முன்னுரை எழுதியுள்ளார். "றோலான் பார்த் எதையாவது சொல்லி விட்டுப்போகட்டும். ஆனால் நல்ல கவிஞர்கள் என்றும் வாழ்வர்" என்று ஒரு கருத்தை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

முன்வைக்கிறார். இது என்ன சிவத்தம்பியின் முட்டாள் தனமா? அல்லது தெரிந்தும் தெரியாதது போல நடிக்கிறாரா? எழுத்தாளர் இறந்து விட்டார் என்கிற சொல்லாடலை மிகவும் கொச்சைப் படுத்துவதாக அல்லவா அது அமைகிறது?

சிவத்தம்பியை இப்படி ஒரு மார்க்சீய அறிஞராகக் கட்டமைப்பது சிலருக்குத் தேவையாக இருக்கிறது. குறிப்பாக 'நிறப்பிரிகை' மூலம் எழுப்பப்பட்ட பல கேள்விகளுக்கு இது வரை பதில் சொல்லத் திராணியற்ற சில மார்க்ஸியர்களுக்கும் தேசீயவாதிகளுக்கும் இப்படி சிவத்தம்பி போன்ற ஒருவரைப் பிரம்மாண்டமாகக் கட்டமைத்து, பின்பு அவர் வாயால் "பின் நவீனத்துவமெல்லாம் ஒன்றுமில்லை" எனச் சொல்ல வைப்பது ஒரு தேவையாக இருக்கிறது. இன்னொரு பக்கம் காலச்சுவடு சுந்தர ராமசாமி, ஜெயமோகன் ஆகியவர்களுக்கும் இது உதவியாக இருக்கிறது. அவர்களுக்கும் இப்படி ஒரு 'முன்னோடி மார்க்சியவாதி' வாயால் பாராட்டுப் பெறுவது அவசியமாகிறது. சிவத் தம்பியும் ஜெயமோகன் போன்ற அப்பட்டமான ஒரு மார்க்சிய விரோதியை, இந்துத்துவவாதியைப் பாராட்டுவதற்கு வெட்கப்படுவ தில்லை. சிவத்தம்பி, ஞானி போன்றவர்களின் மார்க்சீய நிலைப் பாட்டையே நாம் கேள்விக்குள்ளாக்க வேண்டியிருக்கிறது. எனக்குத் தெரிந்து இருவரும் முழுமையாகக் கடவுள் நம்பிக்கையுடையவர்கள். கோவில் வழிபாடு முதலிய சடங்குகளையும் நடைமுறையில் ஏற்பவர்கள். சிவத்தம்பி நல்ல சைவப் பற்றாளரும் கூட. சில ஆண்டுகள் முன்பு தனது அறுபதாம் கல்யாணத்தைத் திருக்கடையூர் அமிர்த கடேஸ்வரர் ஆலயத்தில் நடத்திக் கொண்டவர் ஞானி. இவர்களெல்லாம் தீவிரமாகத் தமது மார்க்சீயப் பற்றை வெளிப்படுத்தும் போது நமக்கு சிரிப்புத்தான் வருகிறது. இன்னொரு பக்கம் சிவத்தம்பி போன்றவர்கள் யாழ்ப் பாணத்திலிருந்து இசுலாமியர்கள் வெளியேற்றப் பட்டது உள்ளிட்ட பல மனித உரிமை மீறல்களைக் கண்டிக்காதவர்கள் என்பதையும் நாம் மறந்து விட முடியாது.

மீண்டும் முந்தைய கேள்வியை நினைவுபடுத்த விரும்புகிறேன். இங்கு நடக்கும் இலக்கியச் சந்திப்புகளில் எல்லாம் எங்கள் தரப்பில் முக்கியத்துவப் படுத்தப்படுவதும் எதிர்தரப்பில் கேலிக்குட்படுத்தப் படுவதுமான ஒரு கோட்பாடு 'வாசகனே பிரதியை உருவாக்குகிறான்'. அதாவது படைப்பாளி இறந்து விட்டான் என்பது. இது குறித்து உங்கள் பார்வையைக் கொஞ்சம் விரிவாக விளக்க முடியுமா? இது இங்கே மிகவும் கொச்சைத் தனமாகப் புரிந்து கொள்ளப்பட்டுள்ளது. மீண்டும் மீண்டும் சொல்லிச் சலித்துப் போய்விட்டது எங்களுக்கு.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எங்களுக்குந்தான் சலித்துவிட்டது. எத்தனையோ முறை நாங்களுந்தான் சொல்லிவிட்டோம் 'ஆசிரியன் செத்து விட்டான்' என்பது நீட்ஷே மற்றும் ஹெய்டெக்கரின் சிந்தனைகளின் அடியாக உருவாகிய ஒரு பார்வை. 'கடவுள் செத்துப் போனான்' என்கிற நீட்ஷேயின் புகழ்பெற்ற வாசகத்தை நீங்கள் அறிவீர்கள். எல்லாவிதமான மனித மதிப்பீடுகள், அறங்கள், பேருண்மைகள் என்பதெல்லாம் மனிதன் தனக்குத்தானே உருவாக்கிக் கொண்டவை; புறசக்தி எதனாலும் அவனுக்கு வழங்கப் பட்டவை அல்ல. தனக்கான மதிப்பீடுகளுக்கும் அறங்களுக்கும் அவனே அதிகாரி. தனக்கானவற்றைத் தேர்வு செய்து கொள்ளவும் புதிதாக உருவாக்கிக் கொள்ளவும் தகுதியுடையவன் அவனே என்பதன் மூலம் எல்லாவிதமான புற அதிகாரங்களையும் போட்டுடைத்தான் நீட்ஷே. தன்னைத்தானே படைத்துக் கொள்ளும் தன்னிலை - **Self authoring subject**, மையமிழந்த தன்னிலை - **Decentered Subject**, கடவுள், குடும்பம், மதம் முதலான அதிகாரங்களின் தடைகளை மீறிய 'முடிவற்ற தன்னிலை உற்பத்தி' முதலான சமீபத்தியத் தத்துவக் கருத்தாக்கங்கள் எல்லாம் நீட்ஷேயின் மேற்குறித்த சிந்தனையினடியாகவே முன்வைக்கப் படுகின்றன.

1968ல் றோலான் பார்த் இதனைப் பிரதிகளுக்குப் பொருத்தி 'ஆசிரியன் செத்துவிட்டான்' எனப் பிரகடனப்படுத்திய போது அது சிந்தனை உலகில் பெரும் பாதிப்புகளை உருவாக்கியது. எல்லாவிதமான அர்த்த உருவாக்கங்களுக்குமான மூலாதாரம் என்கிற நிலையிலிருந்து ஆசிரியனைத் தூக்கி எறிந்து பிரதி, வாசிப்பு, வாசகர் ஆகியவை பற்றிய புதிய பல கேள்விகள் எழுப்பின.

மொழியமைப்பின் உள்வேறுபாடுகளின் அடியாகவே மொழிக்கு அர்த்தம் உருவாகிறது என்கிற சூரியச் சிந்தனையைப் பிரதிக்குப் பொருத்தும் போது, பிரதியின் அர்த்த உருவாக்கம் என்பது பிரதிக் குள்ளார்ந்த வேறுபாடுகளின் அடியாக உருவாகிறதேயொழிய, பிரதிக்கு வெளியே இருக்கக்கூடிய ஆசிரியனின் உள்நோக்கம் Intention என்னவாக இருந்தது என்பது பற்றி நாம் கவலைப்படவேண்டியதில்லை. தவிரவும் 'ஆசிரியன் செத்துவிட்டான்' என்கிற கூற்று வாசகனின் பிறப்பைக் கட்டியம் கூறுகிறது. வாசகன் என்கிற தன்னிலை உருவாக்கத்திற்கு வழி வகுக்கிறது. தன்னிலை என்றாலே மேற்சாதி, நடுத்தரவர்க்க அல்லது பிரபுத்துவ ஆண் என்கிற ஏகபோகம் சிதைந்து தலித்துகள், கருப்பர்கள் உள்ளிட்ட அடித்தள மக்கள், அலிகள், பெண்கள் முதலான எண்ணற்ற பல தன்னிலைகளை உறுதி செய்வதன் மூலம் மிக முக்கியமான அரசியல் கருத்தாக்கமாகவும் இது மாறியது. படைப்புத் திறன், லஹரி, படைப்பு மனோநிலை, இலக்கியப் புனிதம் ஆகியவற்றைக் கட்டமைத்து அதிகாரம் செலுத்தியவர்களை இந்தச் சிந்தனை அதிர்ச்சிக்கு உள்ளாக்கியது. இன்றளவும் தமிழ் இலக்கியச் சூழலில் இந்த அதிகாரத்தைப் பாவித்துக் கொண்டிருந்தவர்கள் இப்படி

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அதிர்ச்சிக்கு உள்ளாகியிருப்பது நீங்கள் அறியாததல்ல. நுஃமான், சிவத்தம்பி முதலானோர் இதை நேரடியாகச் சொல்லி விடுகின்றனர். ஜெயபாலன், சேரன் முதலானோர் தங்கள் மவுனத்தின் மூலம் இவர்களுக்கு ஆதரவளிக்கின்றனர். புலம் பெயர் இலக்கியம், புலம் பெயர் இலக்கிய கர்த்தாக்கள் என்கிற அதிகாரத்தை வரித்துக் கொண்டவர்கள் அல்லவா இவர்கள்!

பிரதி ஆய்வில் ஆசிரியனுடைய இருப்பிற்கு இடமே இல்லை என்று சொல்கிறீர்களா?

இரண்டு சந்தர்ப்பங்களில் நாம் ஆசிரியனுடைய இருப்பைக் கவனத்தில் கொள்ளலாம். இதுகாறும் தன்னிலை மறுக்கப்பட்ட பெண்கள், தலித்துகள், கருப்பர்கள், முதலானோர் எழுதும்போது 'ஆசிரியன் செத்துவிட்டான்' என்கிற கருத்தாக்கத்தை அவர்களுக்கு எதிராகப் பயன்படுத்துவதை நாம் ஏற்க முடியாது. அதே போல் மகாகவிகள், மாமேதைகள் எனப் புனித ஆசிரியர்கள் கட்டமைக்கப்பட்டுள்ள போது அந்தப் புனிதங்களைத் தகர்ப்பதற்கு இந்தக் கருத்தாக்கம் தடையாக இருந்துவிடக்கூடாது. 'ஆசிரியன் செத்துவிட்டான்' என்கிற கூற்றை ஒரு அரசியல் கூற்றாகப் பாவிக்க வேண்டுமே ஒழிய அதையும் ஒரு பெருங்கதையாடலாக ஆக்கிவிடக்கூடாது.

'அரசியல்' என்கிற சொல்லை Politics, Ethics, Pragmatics என்கிற பொருளில் இங்கு சொல்கிறேன். சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் வாசிப்பின் அரசியல், வாசகனின் முக்கியத்துவம் ஆகியவற்றை வலியுறுத்தும் ஒரு கூற்று இது.

வானவில் கூட்டணி என்கிற கருத்தாக்கம் ஒன்றைச் சொல்லியிருக்கிறீர்கள். அதாவது ஒடுக்கப்பட்டவர்களின் கூட்டணி. இதில் வர்க்கம் என்பதும் அடங்குகிறதா?

நிச்சயமாக. பல்வேறு அடையாளங்களில் வர்க்க அடையாளமும் ஒன்று.

அது முதன்மைப்படுத்தப்படுகிறதா?

எதுவும் முதன்மைப்படுத்தப் படுவதில்லை. பல்வேறு அடையாளங்களில் அதுவும் ஒன்று. வானவில் கூட்டணி என்பதே பல்வேறு வித்தியாசங்கள் தங்களின் தனித்தன்மையை இழந்து விடாமல் ஒரு பொது எதிரிக்கு எதிராக ஒன்றிணைந்து நிற்பதுதானே. குறிப்பான பிரச்சினையைப் பொருத்தமட்டில், இந்த அடையாளங்களில் ஏதாவது ஒன்று முதன்மைப்படுத்தப்பட வேண்டுமானால் அதை அவ்வாறு இணையும் அடையாளங்கள் தங்களுக்குள்ளாக தீர்மானித்துக் கொள்ளும். ஏதேனும் ஒரு கோட்பாடு அல்லது பெருங்கதையாடலின் அடிப்படையில்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்த அடையாளங்களில் ஏதேனும் ஒன்றை முற்றுண்மையான (absolute), முதன்மையான அடையாளமாக, எல்லாக் காலங்களுக்கும் எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களுக்குமான முதன்மை அடையாளமாகத் தீர்மானித்து விட இயலாது. எடுத்துக்காட்டாக, ஆலைத் தொழிலாளர்கள்தான் புரட்சிகரமானவர்கள். எனவே, அந்த வர்க்கம்தான் எல்லாவற்றிலும் தலைமை தாங்க வேண்டும்; மற்றவை அதற்கு உள்ளடங்க வேண்டும் என்றெல்லாம் உரிமை கோர முடியாது.

அப்படியானால், தொழிலாளி வர்க்கம் இழப்பதற்கு ஏதுமற்ற வர்க்கம். எனவே இயல்பாகவே புரட்சிகர குணாம்சம் கொண்ட வர்க்கம் என்கிற அடிப்படை மார்க்சியக் கருத்தாக்கத்தை மறுதலிக்கிறீர்களா?

இழப்பதற்கு ஒன்றுமில்லாத வர்க்கம் தொழிலாளி வர்க்கம் என்கிற கூற்று இன்றைய சூழலுக்குப் பொருந்தாது என்றுதான் தோன்றுகிறது. மிகவும் மதிப்பிற்குரிய ‘வேலை’ யை அது தன் கையில் வைத்துள்ளது. மார்க்சியம் சொல்கிற அடிப்படைத் தொழிலாளி வர்க்கம் என்பது அமைப்பு ரீதியாகத் திரட்டப்பட்ட ஆலைத் தொழிலாளிவர்க்கம். இன்றைய சமூக அமைப்பில் இவர்கள் குறிப்பிட்ட அளவில் திரண்ட பயனுடையவர்களாக இருக்கின்றனர். எனவே ஒட்டுமொத்தமாக சமூக மாற்றம் ஏற்படுத்தக் கூடிய பெரிய போராட்டங்களை இவர்களோ, இவர்களின் தொழிற்சங்கங்களோ மேற்கொள்ளும் என எதிர்பார்க்க முடியாது. தொழிற் சங்கங்கள் என்பன முதலாளிகள் அல்லது நிர்வாகத்துடன் பேரம் பேசிச் சிலவற்றை தெளிவுபடுத்துதல், அல்லது சில சலுகைகளைப் பெறுதல் என்கிற அளவில் சுருங்கிப் போய்விட்டன. தவிரவும் மொத்த உற்பத்தியில் ஆலைத் தொழிலின் பங்கு என்பது இப்போது மிகவும் குறைந்துவிட்டது. தகவல், தொடர்பூடகம், பணிசார் (Service production) உற்பத்தி என்பதன் பங்கு மிக அதிகரித்து விட்டது. இந்த உற்பத்தியில் ஈடுபட்டுள்ளவர்களைப் பழைய தொழிலாளி வர்க்கம் என்கிற கருத்தாக்கத்திற்குள் அடக்க முடியாது. எனவே வளர்ச்சியடைந்த நாடுகளில் முதலில் புரட்சி வரும் என்கிற அடிப்படை மார்க்சீயக் கருத்தாக்கத்தின் இன்றைய பொருத்தப்பாட்டைப் பற்றி நாம் மிகவும் யோசிக்க வேண்டும். எனவே தொழிலாளிவர்க்கப் பிரக்ஞை, தொழிலாளி வர்க்கம் மற்றும் அதன் பிரதிநிதியாக உள்ள கம்யூனிஸ்ட் கட்சி ஒரு புரட்சியை நடத்தும் என்கிற கருத்துக்களெல்லாம் மறுபரிசீலனைக்குரிய, மறு வாசிப்பிற்குரிய கருத்துக்களாகவே உள்ளன.

நீங்கள் சொல்கிறீர்கள் ஆலைத் தொழிலாளிகள் ஒருங்கிணைக்கப் பட்டுள்ளார்கள், அமைப்பாக்கப்பட்டுள்ளார்கள் என்று!. ஆனால் இன்றைய கணிணி மயமாக்கப்பட்ட வேகமான உற்பத்தியும், ஏற்பட்டுள்ள அபரிதமான பாய்ச்சலும் பல பண்பு மாற்றங்களை, எண்பதுக்குப் பின்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஏற்படுத்தியுள்ளன. இவை நிறைய தொழிலாளிகளை வேலையை விட்டுத் துரத்திக் கொண்டே இருக்கின்றன. சமீபத்திய மக்கள் தொகைக் கணக்கீட்டில் பிரான்சில் 12ல் ஒரு ஆளுக்கு வேலையில்லை. மொத்த அய்ரோப்பாவில் 33 சதவீதமானோருக்கு வேலையில்லை. இவர்கள் அனைவரும் இன்று ஆலைத் தொழிலிலிருந்து விரட்டப் பட்டவர்கள். தொழிற்சங்கத்தைப் பொறுத்தமட்டில் நீங்கள் சொல்கிற பேர ஆற்றல்களைக் கூட அவை இழந்து விட்டன. இவ்வாறு வேலையிலிருந்து விரட்டப்படும் தொழிலாளர்களின் எண்ணிக்கை நாளுக்கு நாள் கூடிக் கொண்டே போகிறது. இவர்கள் உதிரிப் பாட்டாளிகளாகப் போய்விடுவார்களா?

வேலையிலிருந்து விரட்டப்பட்டவர்கள் என்று நீங்கள் சொல்லக் கூடியவர்களைப் பொருத்த மட்டில் அய்ரோப்பா போன்ற உலக முதலாளிய மையங்களுக்கும் இந்தியா, இலங்கை போன்ற விளிம்பு களுக்கும் இடையே இன்றைய சூழலில் நிறைய வேறுபாடுகள் உள்ளன. இங்கே, அதாவது அய்ரோப்பாவில், வேலை உள்ளவர்கள், வேலையி லிருந்து விரட்டப்பட்டவர்கள் , வேலை இல்லாதவர்கள் முதலான வகையினங்களைத் துல்லியமாகப் பிரித்து இறுக்கமாக வரையறுப்பதில் பல சிக்கல்கள் உள்ளன. குறிப்பான அய்யத்துக்கு இடமற்ற ஒற்றை அடையாளத்தை இவர்கள் மீது சுமத்த முடியாது. 'வேலை' என்பதென்ன? ஒரு வேலைத் தளத்தில் நின்று உடல் அல்லது அறிவு உழைப்பை ஈந்து அதற்கு ஈடாக ஊதியத்தைப் பெறுவது என்று சொல்லலாம். இப்போது நீங்கள் சொல்கிற வேலையிலிருந்து விரட்டப்பட்டவர்களை எடுத்துக் கொள்வோம். இவர்களுக்கு வேலையிழந்த நாளிலிருந்து அடுத்த நான்கைந்து ஆண்டுகளுக்கு அவர்கள் கடைசியாக வாங்கிய ஊதியத்தில் எண்பது சதம் வரை வழங்கப்படுவதாக அறிகிறேன். அதற்குள் அவர்கள் வேறு வேலை தேடிக் கொள்வதற்கான வாய்ப்பும் உள்ளது. இவ்வாறு எண்பதுசத ஊதியம் வாங்கிக் கொண்டிருக்கக் கூடிய ஒரு நபரை, வேலை உள்ளவர் என்பதா, வேலை இல்லாதவர் என்பதா? உதிரிப் பாட்டாளி என்பதா? பழைய மார்க்சிய வாய்ப்பாட்டிலிருந்து இன்று பதில் சொல்ல முடியாது. உண்டு x இல்லை, இதுவா x அதுவா என்பன போன்ற உறுதிப்பாடுகள் (certainities) கோலோச்சுகிற காலம் முடிந்துவிட்டது. இதுவும் அதுவும் என்கிற இரட்டை நிலைகள், பன்மை நிலைகள் மற்றும் உறுதியின்மைகளின் காலம் இது. இதுகாறுமான நமது அரசியல் என்பது உறுதியான பதில்களின் அடிப்படையில், உறுதியான

இலக்கியக் கூட்டங்களில் கலந்து கொள்வதற்காகப் பாரிஸ் சென்றிருந்தபோது (சனவரி 2000) ஷோபாசக்தி கண்ட நேர்காணல். 'எக்ஸில்' (மார்ச் - நவம்பர் 2000) இதழில் வெளிவந்தது.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அடையாளங்களின் அடிப்படையில், உலகம் எதார்த்தம் பற்றின உறுதியான முடிவுகளின் அடிப்படையில், உருவாக்கப்பட்டுள்ளது. இன்றைய உறுதியின்மையின் கால கட்டத்தில் நமது பழைய அரசியலை மறு பரிசீலனை செய்ய வேண்டியிருக்கிறது. உண்டு x இல்லை என்கிற ரீதியில் பிரச்சினைகளை வரையறுத்து அதனடிப்படையில் அரசியல் செயல்பாட்டுத் திட்டம் ஒன்றை அமைப்பதற்கான காலம் முடிந்து விட்டதாகவே கருதுகிறேன்.

அய்ரோப்பிய நாடுகளில் நீங்கள் சொல்வதைக் கணக்கில் கொள்ளலாம் என்றாலும் இந்தியா, இலங்கை போன்ற மூன்றாம் உலக நாடுகளில் வேலையிலிருந்து விரட்டப்படுகிறவர்கள் உதிரிப் பாட்டாளிகளாகத் தானே ஆகிறார்கள்?

அப்படியென்றாலும் கூட இவர்களின் மூலம் புரட்சி சாத்தியமில்லை என்றுதானே அறியப்பட்ட மார்க்சியம் சொல்கிறது. மறுபடியும் அமைப்பு ரீதியாகத் திரட்டப்பட்ட தொழிலாளி வர்க்கத்தைத் தானே அது புரட்சிகரமானதாகக் கருதுகிறது. இந்த 'உதிரி'கள் பற்றிய நமது பார்வை என்ன?

தேசீயம் குறித்து ஒரு கேள்வி. ஒடுக்கப்படும் சாதிகள், ஒடுக்கப்படும் பால்கள், இதர ஒடுக்கப்படும், ஓரங்கட்டப்படும் சக்திகள் மீது பின் நவீனத்துவம் எப்போதும் கரிசனம் கொண்டுள்ளது. இலங்கையில் தமிழ்த் தேசிய இனம் சிங்கள தேசிய இனத்தால் ஒடுக்கப்படுகிறது. இதில் உங்களுடைய நிலைபாடு என்ன? தமிழகத்திற்குள் ஒடுக்கப்படும் தமிழ்த் தேசிய இனத்தின் போராட்ட சக்தியாக இன்று உலகெங்கிலும் ஒரு அங்கீகாரத்தைப் பெற்றிருப்பவர்கள் மறுபக்கத்தில் அவர்களுக்குக் கீழேயுள்ள இன்னொரு தேசீய இனத்தை ஒடுக்கியவர்களாக இருக்கிறார்கள். இந்நிலையில் உங்கள் நிலைபாடு என்ன?

தேசீயம் என்கிற பெருங்கதையாடலின் வன்முறை பற்றி நாங்கள் தொடர்ந்து பேசி வருகிறோம். பல்வேறு கலாச்சாரக் குழுக்களை ஏதோ ஒரு கலாச்சார அடையாளத்தின் அடிப்படையில் ஓர் அரசியல் சமூகமாக ஒருங்கிணைப்பதும், பின்னர் இதனடிப் படையில் ஓர் அரசு தன்னை இந்தச் சமூகத்தின், அதாவது தேசத்தின் பிரதிநிதியாக நியாயப்படுத்திக் கொள்வதையும்தான் தேசீயம் என்கிறோம். இவ்வாறு ஒருங்கிணைக்கும் போது இந்தப் பல்வேறுபட்ட கலாச்சாரக் குழுக்களுக்கும் பொதுவான குறிக்கோள்களும், பொதுவான நலன்களும் இருப்பதாகச் சொல்லப்படும். பொதுவான குறிக்கோள்கள், நலன்கள் அடையாளங்கள் என்கிற அடிப்படையில் எல்லாவிதமான உள்அடையாளங்களையும் வித்தியாசங்களையும் மறுக்கிற ஒற்றைப் பரிமாண அரசியலாக தேசீயம் மாறிவிடுகிறது. எனவே தேசத்திற்குள் இருக்கக்கூடிய பன்மைக் கூறுகளை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அழித்தொழிப்பது அல்லது வெளியேற்றுவது அல்லது இரண்டாம் நிலைக் குடிகளாக உணரச் செய்வது என்பது அதன் முதல் வேலையாக மாறிவிடுகிறது. எல்லாவிதமான பெருங்குடி உருவாக்கங்களுக்கும் இது பொருந்தும். தமிழகம் என இப்போது அழைக்கப்படக் கூடிய புவியியற் பரப்பிற்குள் வாழ்ந்த பல்வேறு இனக் குழுக்களையும் தமிழ்ச் சமூகமாகக் கட்டமைக்கும் ஒரு முயற்சி கிட்டத்தட்ட ஆயிரத்து எண்ணூறு ஆண்டுகட்கு முன்பே ஏற்பட்டது அல்லவா? 'தமிழ்' என்கிற கருத்தாக்கம் அவ்வாறு கட்டமைக்கப்பட்ட போது அது பல்வேறு இனக்குழுக்களின் மொழி வேறுபாடுகளையும் கலாச்சாரப் பன்மைத் தன்மைகளையும் அழித்தொழிக்கும் மிகப் பெரிய வன்முறையாகத்தான் அமைந்தது. தவிரவும், எந்த ஒரு தேசியமும் தனது நியாயப்பாட்டிற்கு பல்வேறுபட்ட கதையாடல்களை முன்வைக்கின்றன. அவற்றில் முதன்மையானது அந்தத் தேசிய இனத்தின் தோற்றப் புள்ளி (origin) பற்றிய கதையாடல். அந்த இனம் எங்கே தோன்றியது, எப்போது தோன்றியது, யார் அதன் original வம்சா வழியினராகக் கருதப்படக் கூடியவர் என்றெல்லாம் கதையாட வேண்டியிருக்கிறது. இந்த அடிப்படையில் கடந்த நூற்றாண்டில் மேற்கொள்ளப்பட்ட எண்ணற்ற வன்முறைகளையும் கொன்று குவிக்கப்பட்ட மனித உயிர்களையும் பற்றி நான் விரிவாகச் சொல்ல வேண்டியதில்லை. இந்த நாட்டின் 'ஒரிஜினல்' குடிமக்கள்தான் இங்கே அரசியல் பண்ண முடியும் என இந்தியாவில் இந்துத்துவ சக்திகள் பேசி வருவதை நீங்கள் அறிவீர்கள். இன்னொரு பக்கம் இந்திய முஸ்லீம்கள் அனைவருமே இந்நாட்டு ஒரிஜினல் குடிமக்கள் இல்லை என்றும் அவர்கள் சொல்கிறார்கள். நான் நினைக்கிறேன் தமிழ் ஈழத்து இசுலாமியர்களுக்கும் இதுதான் நேர்ந்துள்ளது. உலக மயமாக்கும் இன்றைய சூழலில் தேசத்தின் புவியியல் எல்லைகள் எல்லாம் கேலிக்குரிய ஒன்றாக மாறிக் கொண்டுள்ள நிலையில் மூன்றாம் உலக நாட்டு மக்கள் பலர் அகதிகளாக புலம் பெயர்ந்து வாழ வேண்டிய நிலையில் இந்த originary violence பற்றி நாம் யோசித்துப் பார்க்க வேண்டும். தேசீய அரசுகள் என்பன இன்றும் தவிர்க்க இயலாததாக உள்ள இன்றைய சூழலில், தான் எந்த தேசீய இனத்தைச் சேர்ந்தவர் என்கிற அடையாளம் அனைவரின் தேர்வுக் குரியது என்பதுதான் சரியான சனநாயக நடைமுறையாக இருக்கும் என்று கருதுகின்றேன். இறுக்கமான கலாச்சார அடையாளங்கள் பற்றிய கதையாடல்கள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் வரையறுக்கப்படும் தேசீயத்தின் இன்னொரு பக்கம் பாசிசமாக மாறுவதற்கான எல்லா விதமான சாத்தியக் கூறுகளையும் நாம் மறந்து விடக் கூடாது.

தூக்குத் தண்டனைக்கு எதிராக எழுத்தாளர் மாநாடு என்று நடந்துள்ளதை அறிகிறோம். அதில் நீங்களும் கலந்து கொண்டுள்ளீர்கள். நல்ல விசயம். தண்டனை என்பது எந்த நியாயத்தின் பொருட்டும், எந்த வகையில்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

கொடுக்கப்பட்டாலும் அது எதிர்க்கப்பட வேண்டிய ஒன்று. இதே வேளையில் இந்த மாநாட்டின் சூத்திரதாரிகள், அதில் கலந்து கொண்டவர்கள் - உங்களையும் சேர்த்து - உங்களை நோக்கி ஒரு கேள்வியை வைக்கிறோம். கடந்த காலங்களில், தமிழ்ச் சூழலில் கடந்த பத்து ஆண்டுகளில் மட்டும் ஆயிரத்திற்கும் மேற்பட்ட நிராயுத பாணிகள், புத்தி ஜீவிகள், கலைஞர்கள், மாற்று அரசியல் பேசியவர்கள் இவர்களுக்கு மரண தண்டனை வழங்கப்பட்டுள்ளது. 'தமிழீழ ஒறுப்புச் சட்ட'த்தில் இன்று வரை மரண தண்டனை ஓர் அங்கமாக உள்ளது. அரசியல் குற்றங்களுக்காக மட்டுமல்ல, கிரிமினல் குற்றம் எனச் சொல்லப்படுபவற்றிற்கும் - இன்றுவரை தமிழீழ ஒறுப்புச் சட்டத்தில் மரண தண்டனை இருக்கிறது. நிறைவேற்றவும் படுகிறது. தயவு செய்து ஈழத்தமிழர்களின் அரசியலில் அக்கறை கொண்ட தமிழ் அரசியலாளர்கள் ஏதாவது செய்வீர்களா?

எல்லோர் சார்பாகவும் நான் எதுவும் சொல்ல முடியாது. தவிரவும் நாங்கள் ரொம்பவும் சிறிய அளவினர். நாங்கள் என்றால் 'நிறப்பிரிகை' சார்ந்த இப்போதுள்ள நண்பர்களைச் சொல்கிறேன். எங்களைப் பொருத்த மட்டில் ஈழத் தமிழர்களுடைய போராட்டத்திற்காக ஆரம்பம் முதல் பல்வேறு வகைகளில் சாத்தியமான அளவிற்கு ஆதரவளித்து வந்திருக்கின்றோம். அதே சமயத்தில் போராட்டத்தின் ராணுவத் தன்மை, மக்கள் சாராத் தன்மை, சமயங்களில் மக்களுக்கே எதிரான தன்மை ஆகியவற்றை விமர்சித்தும் வந்துள்ளோம். பதினைந்து ஆண்டுகளுக்கு முன்பே 'ஈழப்போராளிகளின் சிந்தனைக்கு' என்றொரு சிறு வெளியீட்டை எழுதி வெளியிட்டுள்ளோம். தமிழகத்திலுள்ள எல்லா விதமான இடதுசாரிக் கட்சிகளுமே தமிழ் ஈழ இயக்கங்களின் சனநாயக விரோதத் தன்மையைக் கண்டித்து வந்துள்ளன. மரண தண்டனையைப் பொருத்த மட்டில் நீண்ட நாட்களாக அதனை நாங்கள் எதிர்த்து வருகிறோம். பத்தாண்டுகளுக்கு முன்னர் 'மக்கள் உரிமை இயக்கம்' ஆரம்பிக்கப்பட்ட போது - அதன் அறிக்கையைக் கூட நான்தான் எழுதினேன் - முதல் கோரிக்கையாக மரணதண்டனை ஒழிப்பு வைக்கப்பட்டது. இருபத்தாறு பேருக்கு மரணதண்டனை வழங்கப்பட்ட போது பி. யூ. சி. எல். சார்பாக நண்பர் ரவிக்குமார் பாண்டிச்சேரியில் ஒரு மாநாடு ஏற்பாடு செய்தார். அதில் மரணதண்டனையை எதிர்த்துப் பேசும் போது இரண்டு விசயங்களைச் சொன்னேன். ஒன்று: மரண தண்டனை என்று வந்தால் பகத்சிங்கிற்குக் கொடுக்கப்பட்ட மரண தண்டனையை மட்டுமல்ல, கோட்சேக்குக் கொடுக்கப்பட்ட மரண தண்டனையையும் எதிர்க்கும் திராணி நமக்கு வேண்டும். இரண்டாவது: அரசு கொடுக்கிற மரண தண்டனையை மட்டுமல்ல, இயக்கங்கள் கொடுக்கிற மரண தண்டனையையும் நாம் எதிர்க்க வேண்டும். இந்த மாநாட்டில் பேசப்பட்ட

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

உரைகளைத் தொகுத்து நூலாக வெளியிட்ட போது ஏனோ எனது பேச்சு மட்டும் முழுமையாக அதில் நீக்கப்பட்டிருந்தது. பின்னர் தமிழகத்தில் சுமார் இருநூறுக்கும் மேற்பட்ட மாநாடுகளைத் தமிழ்த் தேசியவாதிகள் நடத்தி இருப்பார்கள். எதற்கும் நான் அழைக்கப்பட்டதில்லை. எழுத்தாளர் மாநாட்டைப் பொருத்த மட்டில் என்னை அழைப்பதா வேண்டாமா எனப் பெரிய விவாதமே நடைபெற்றிருக்கிறது. அழைப்பிதழிலும் என் பெயர் போடப்படவில்லை. கடைசியாக நாங்கள் சிறிய அளவினராயினும் ஒரு 'ட்ரெண்ட்' ஐப் பிரதிபலிப்பவர்கள் என்கிற வகையில் எங்களை விட்டுவிட்டால், அவர்கள் கருதக்கூடிய 'முழுமை'க்குச் சிறிது பங்கம் ஏற்படும் என்பதால் நாங்கள் அழைக்கப்பட்டோம். மரண தண்டனைக்கு எதிராகப் பெரிய இயக்கம் ஒன்று கட்டமைக்கப்பட்டுள்ள போது அதிலிருந்து விலகி நிற்கக் கூடாது என்பதால் அதில் கலந்து கொண்டேன். பின்னர் 'நிறப்பிரிகை' நண்பர்கள் - மதுரையைச் சேர்ந்தவர்கள் - மரண தண்டனை ஒழிப்பு மாநாடு ஒன்று போட வேண்டும் என விரும்பிய போது அதனைச் சற்று வித்தியாசமாய்ச் செய்ய நினைத்த நாங்கள், 'சிறைக் கொடுமைகள் எதிர்ப்பு மற்றும் மரண தண்டனை ஒழிப்பு மாநாடாக அதை நடத்தினோம். பதினான்கு பேர் சிறையில் கொல்லப்பட்ட நிலையில், யாருமே தமிழகச் சூழலில் வன்மையாக அதைக் கண்டிக்காத நிலையில் அதனை முன்னிலைப் படுத்திப் பேசினோம். அம் மாநாட்டில் பேசும்போது இயக்கங்கள் மேற்கொள்ளும் மரண தண்டனை பற்றியும் பேசினோம். ஓர் அம்சத்தில் நீங்கள் சொல்வது உண்மைதான். மரண தண்டனையை எதிர்த்து இன்று தீவிரமாகப் பேசி வருகிறவர்கள் எவரும் இயக்கங்களின் வன்முறையைப் பேசுவதில்லை. திரு.பெ.மணியரசன் மரண தண்டனை ஒழிப்பு பற்றி எழுதியுள்ள ஒரு கட்டுரையில் இயக்கங்கள் செய்வதை நியாயப்படுத்தியும் கூட எழுதியுள்ளார். பாபர் மசூதி இடிக்கப்பட்ட போதோ, தாமிரபரணி ஆற்றில் 17 பேர் கொல்லப்பட்ட போதோ இவ்வளவு வன்மையாக இயக்கம் நடத்தாதவர்கள்தான் இவர்கள். மரண தண்டனை ஒழிப்பு என்பதை ஒரு தமிழ்த் தேசியப் பிரச்சினையாகத்தான் பார்க்கிறார்களே ஒழிய, அதனை ஒரு மனித உரிமைப் பிரச்சினையாக இவர்கள் பார்ப்பதில்லை.

புகலிடச் சூழலுக்கு நீங்கள் இரண்டாவது தடவையாக வந்திருக்கிறீர்கள். தொடர்ச்சியாக இங்குள்ள சூழலைக் கவனித்தும் வருகிறீர்கள். புலம் பெயர்ந்தோர் மாநாடும் நடத்தியிருக்கிறீர்கள். புகலிடச் சூழலில் தலித் இயக்கத்திற்கான தேவையுண்டா? அப்படித் தேவையாயின் எந்தவகையில் அது செயல்பட வேண்டும்? அது பற்றி என்ன கருதுகிறீர்கள்?

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சாதிக் கொடுமைகள், தீண்டாமை முதலியன தேசிய இனப் போராட்டத்திற்குப் பிறகு மிகவும் குறைந்திருக்கிறது என்கிற கருத்து தமிழகத்தில் பெரிய அளவில் பரப்பப்படுகிறது. தமிழீழத்தில் இப்போதுள்ள போர்ச் சூழலில் அது ஓரளவு உண்மையாகக் கூட இருக்கலாம். புகலிடச் சூழலிலும் சாதிப் பிரச்சினை முற்றாகத் தீர்க்கப்பட்டிருப்பதாகத்தான் கருத்து பரப்பப்படுகிறது. ஆனால் நான் பார்த்தவரையிலும் இது உண்மை இல்லை என்றே தோன்றுகிறது. அதிலும் நான் முன்பு வந்ததற்கும் இப்போதைக்கும் இடையிலான இந்த ஆறு ஆண்டுகளில் புகலிடத் தமிழர்கள் மத்தியில் ஏற்பட்டுள்ள மாற்றங்களில் ஒன்று சாதிப் பிரச்சினை சற்றே கூர்மைப்பட்டிருப்பது; சாதி மற்றும் பிரதேச ரீதியான ஒருங்கிணைவுகள் ஏற்பட்டுள்ளன. தலித் சமூகத்தைச் சேர்ந்த பல நண்பர்கள் திருமணத் தொடர்புகளுக்காகத் தமிழகத்தை நாடி வருவதைக் காண முடிகிறது. மிகவும் தீவிரமாக ஈழ தேசிய விடுதலைப் போராட்டத்தை ஆதரித்துக் கொண்டுள்ள தலித் நண்பர்கள் சிலரும் கூட தாங்கள் சாதி ரீதியாக வேற்றுமைப் படுத்தப் படுவதைக் கண்டு நொந்து போயுள்ளனர். புலம் பெயர் தமிழ் எழுத்துக்களிலும் கூட இவை வெளிப்படத் தொடங்கியுள்ளது குறிப்பிடத்தக்கது.

யாழ்ப்பாணச் சாதீயப் பிரச்சினை குறித்து விரிவாக எழுதிய டானியலின் நூற்களைத் தொடர்ந்து வெளியிட்டவர்கள் நாங்கள். என்.கே. ரகுநாதனின் 'நிலவிலே பேசுவோம்' போன்ற கதைகளையும் பார்த்திருக்கிறோம். இன்று இதனையொத்த கதைகளைப் புலம்பெயர் சூழலில் தேவா, ஹெரால்டு போன்றவர்கள் எழுதுவதைப் பார்க்கும் போது இங்கே தீண்டாமை ஒழிந்து விட்டது என்று சொல்வதின் அபத்தம் விளங்குகிறது. இந்த விசயத்தில் வெவ்வேறு அய்ரோப்பிய நாடுகளில் வசிக்கும் தமிழர்களுக்குள்ளேயும் சற்று வேறுபாடுகள் உள்ளன. பிரான்சைப் பொருத்தமட்டில் தமிழர்கள் பாரீசின் குறிப்பிட்ட சில பகுதிகளில் குவிந்திருக்கக் கூடிய தன்மை இருக்கிறது. இதன் விளைவுகளில் ஒன்று புகலிடத்தில் வசிக்கும் பிற இனத்தவருடனான தொடர்புகள் குறைந்திருப்பது அல்லது முற்றிலும் இல்லாதிருப்பது. இன்னொன்று, நமது பண்பாட்டு அடையாளங்கள் என வரையறுக்கப் பட்ட எல்லாவற்றையும் முழுசாக எவ்வித மாற்றங்களுமின்றித் தொடர்வது. அந்த வகையில் இங்கே கட்டப் பட்டுள்ள வழிபாட்டுத் தலங்கள் - லாசப்பலில் - அப்படி ஒரு கோயிலைப் பார்க்கும் வாய்ப்பு எனக்குக் கிடைத்தது - இதை ஒட்டிய தேர்த் திருவிழாக்கள், மிகவும் மரபு சார்ந்த திருமணச் சடங்குகள், தமிழ்க் கல்வி என்கிற பெயரில் தேவாரம், சைவ சித்தாந்தம் முதலியவற்றைப் பிள்ளைகளிடம் திணிப்பது, தமிழ் சினிமாக்கள், காசட்டுகள் முதலியவற்றை இறக்குமதி செய்வது இப்படி நிறையச் சொல்லலாம். இங்கே புலம் பெயர் மக்கள் மத்தியில் செயல்படக்கூடிய வானொலிகள்,

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தொலைக்காட்சிகள் எல்லாமும் கூட இத்தகைய சைவப் பண்பாட்டு அடையாளங்களைத்தான் கட்டிக் காக்கின்றன. பெரியார் ஈ. வெ. ரா அவர்கள் குறிப்பிட்டது போல நமது அரசு, மதம், சட்டம் இவைகளெல்லாம் சாதியைக் காப்பாற்றக் கூடியவைகளாக உள்ளன. பெரியார் இத்தோடு நிற்கவில்லை. நமது இலக்கியங்களும் மொழியும் கூட, ஆம் மொழியும் கூட, சாதியைக் காப்பாற்றக் கூடியதாகவே இருக்கிறது என்றார். இன்றைய மிக நவீனமான சிந்தனையாளர்கள் சொல்வதை எல்லாம் பெரியார் பத்தாண்டுகளுக்கு முன்பே சொல்லியுள்ளது வியப்பு. எனவே தமிழ் மொழி, கலாச்சாரம் என்பதெல்லாமே சாதியைக் காப்பாற்றுவதன் அடையாளமாகியுள்ள ஒரு நிலையில் இவற்றின் பெயரால் எங்கெல்லாம் சமூக ஒழுங்கு கட்டப்படுகிறதோ அங்கெல்லாம் அவற்றிற்கு எதிரான இயக்கங்களும் செயற்பாடுகளும் கட்டவிழ்ப்புகளும் அவசியம்தான். சாதி காப்பாற்றப்படுவதால் இம்மியும் பயன்கள் அடையாதவர்கள் தலித்துகள்தான். எனவே, தலித்துகள்தான் இவ்வாறு சாதீயத்திற்கு எதிராகச் செயற்பட முடியும்.

அந்த வகையில் தலித்தியப் பார்வையை உயர்த்திப் பிடிப்பதற்கான தேவை இங்கும் உள்ளது என்றுதான் கருதுகிறேன். புகலிடச் சூழலில் தங்களின் தனித்துவத்தை நிலைநாட்டுதல் என்பதன் ஊடாக இங்கே மறுகட்டமைப்பு செய்யப்படும் 'தமிழ்ப் பண்பாட்டின்' மேற்சாதித் தன்மையை, சைவப் பின்னணியைச் சிறுபான்மை மற்றும் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் பண்பாட்டுக் கூறுகளை ஓரங்கட்டும் தன்மையைத் தோலுரிப்பதாக இச்செயற்பாடுகள் அமைய வேண்டும். புகலிடத்தில் வசிக்கக் கூடிய இதர விளிம்பு நிலைச் சக்திகளுடனும் பிற இன மக்களுடனும் இணைந்து நிற்றல் என்பது இதன் இன்னொரு பக்கமாக அமையலாம்.

இப்போது இலக்கியச் சூழலைப் பார்த்தாலும் சரி, நாடகச் சூழலைப் பார்த்தாலும் சரி மரபுகளை மீட்டெடுத்தல் என்பதை ஒரு முறைமையாகக் கொண்டு பழைய நாட்டுக் கூத்து வடிவங்களுக்குத் திரும்புதல், பழைய புராணக் கதைகளுக்குத் திரும்புதல் என்பது ஒரு வழக்கமாகி இருக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக, 'மண் சுமந்த மேனியர்' என்கிற நாடகத்தை நீங்கள் கேள்விப்பட்டிருக்கலாம். இப்படி மரபுகளைத் தூக்கிப் பிடித்துக் கொண்டிருப்பதைப் பற்றி என்ன கருதுகிறீர்கள்? நமது மரபு சாதி காப்பாற்றும் மரபு என்று சொல்லும் நீங்கள் இவற்றை முற்று முழுதாகப் புறக்கணிக்க வேண்டும் என்கிறீர்களா?

ஆம் அல்லது இல்லை என்கிற ரீதியில் இதற்குப் பதில் சொல்ல இயலாது. மரபுகளிலிருந்து நாம் முழுமையாகத் தப்பித்து விட முடியாது. ஆனால் கலை இலக்கியம் என்பதே ஒரு வகையில் மரபுகளோடு நடத்தக்கூடிய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

யுத்தம்தான். மரபுகளை மீறும்போதுதான் அது கலையாகிறது. அறிவு சார்ந்த அறிதல் முறைக்கும் அழகியல் சார்ந்த அறிதல் முறைக்கு மிடையேயான வேறுபாடுகளில் இதுவும் ஒன்று. மற்றபடி நாம் மரபு என்று ஒருமையில் சொல்வதிலுள்ள பிரச்சினைகளையும் யோசிக்க வேண்டும். மரபுகள் என்று சொல்வதுதான் பொருத்தம். இவற்றில் எந்த மரபு என்பது முக்கிய கேள்வி. மரபுகளைத் தேடுகிறேன் என்கிற பெயரில் திரும்பத் திரும்ப இந்துப் பார்ப்பனிய எல்லைக்குள்ளேயே சுற்றிக் கொண்டிருப்பதைக் காட்டிலும் உலக நாடக அரங்குகளை எட்டிப் பார்த்து அவற்றிலிருந்து எடுத்துக்கொள்ளக் கூடிய அம்சங்கள் கூடுதலாக இருப்பதாகவே எனக்குத் தோன்றுகிறது.

இப்படிப் பழைய கதையாடல்களை எடுத்துக் கொண்டு புதிய கேள்விகளைப் போடுகிறேன் என்கிற பெயரில் கே.ஏ. குணசேகரன் போன்றவர்கள் மீண்டும் மீண்டும் அரிச்சந்திரன், சத்தியவான் சாவித்திரி எனச் சுழன்று கொண்டிருப்பது வெட்டி வேலையாகத்தான் இருக்கிறது. இதுவரை வரலாற்றில் சந்தித்திராத பன்முகப்பட்ட சிக்கலான பிரச்சினைகளை மனித சமூகம் எதிர் கொண்டுள்ள காலமிது. புதிய (Themes) கருக்கள், புதிய வடிவங்களை யோசிக்க வேண்டிய அவசியமுள்ளது. நான் பாரீசில் தங்கியிருந்த நாட்களில் பார்க்க முயற்சித்தும் பார்க்க இயலாமற் போன ஒரு செக்கோஸ்லோவிய நாடகம் பற்றி இங்கே சொல்லத் தோன்றுகிறது. ‘அமைதிகாப்புப் படை’ ஒன்றை அய். நா. அவை ஒரு நாட்டுக்கு அனுப்ப உள்ளது. ஒரு பைத்தியக்கார ஆஸ்பத்திரியில் இருக்கக்கூடிய பழைய ராணுவ வீரர்கள் சிலர் அதில் போய்ச் சேருவதற்கு எத்தனம் செய்வது போன்ற ஒரு கருவை அமைத்துக் கொண்டு அதன் மூலம் அமைதி காப்புப் படை, ராணுவத்தன்மை, ராணுவ மனநிலை போன்ற பல்வேறு பிரச்சினைகளைக் கேள்விக்குள்ளாக்குகிறது அந்நாடகம். கிறிஸ்துவம் சார்ந்த புனைவுகள், சொல்லாடல் முதலியவை இதில் பயன்படுத்தப் பட்டாலும் இது தொடுகிற பிரச்சினைகளும், செயல்படும் தளமும் வேறாக இருப்பதை நாம் கவனிக்க வேண்டும். ஜெனே, பெக்கட் போன்றோரின் ஆக்கங்களிலும் இதனை நீங்கள் காண முடியும். மரபுகளைச் சுமப்பதன் மூலம் இதைச் செய்ய முடியும் எனத் தோன்றவில்லை.

தமிழ் நாட்டில் நாடகச் சூழலைப் பொருத்தமட்டில் கடந்த பத்தாண்டு களில் ஏற்பட்டுள்ள மாற்றங்களில் சில அத்தனை உவப்பளிக்கக் கூடியதாக இல்லை. சின்னச் சின்ன குழுக்கள், இயக்கங்கள் எல்லாம் இன்று நாடகம் போடக் கூடிய நிலையில் இல்லை. வீதி நாடகம் முதலிய முயற்சிகள் இன்று பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டுள்ளன. அரசு சார்ந்த பெரு நிறுவனங்கள் அல்லது அரசு சாராத எம். எஸ். சாமிநாதன் பவுண்டேஷன், போர்ட் பவுண்டேஷன் ஆதரவில் இயங்கும் முத்துசாமியின் நிறுவனம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

போன்றவைதான் நாடகங்கள் நடத்த முடியும் என்கிற ஒரு நிலை இன்று உருவாகியுள்ளது. நாடகம் என்பது பெரிய அளவில் பணம் செலவிட்டு மேற்கொள்ளக் கூடிய ஒரு முயற்சியாக ஆகிவிட்டது. இந்த நிறுவனங்களில் பொறுப்பேற்றுச் செயல் படக் கூடிய நபர்களின் சமூகத்தளம், சாதீயப் பின்புலம் முதலியவை பற்றி எல்லாம் நாம் சிந்திக்காமல் இருக்க முடியவில்லை. கே. ஏ. குணசேகரன் போன்ற அடிநிலைச் சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர்களும் கூட இவர்களை அண்டி நிற்கவும் இவர்களது பெருந் திட்டங்களின் ஒரு சிறு கருவியாக மட்டுமே செயற்படவும் வேண்டியிருக்கிறது. சமீபத்தில் மேடை ஏற்றப்பட்ட ஒரு முக்கிய நாடகம், 'ஔவை'. இன்குலாப்புடைய 'ஸ்கிரிப்டை' மங்கை நாடகமாக்கியுள்ளார். எம். எஸ். சுவாமிநாதன் பவுண்டேஷனின் ஆதரவோடு. ஔவை பற்றி தமிழ் மரபில் கட்டமைக்கப்பட்ட பிம்பங்கள் சிலவற்றை உடைப்பதோடு சங்ககால இனக் குழு வாழ்க்கை முறையின் சமத்துவக் கூறுகளை, நாகரீகத்தால் மண்ணாக்கப்பட்ட சில பொதுமைக் கூறுகளை முன்னிலைப் படுத்துவதற்கு வாய்ப்பான ஒரு கரு இது. நாகரீகம், ஒழுங்குகள், ஆண் - பெண் உறவு முதலான பல்வேறு கருத்தாக்கங்களைப் பிரச்சினைப் படுத்துவதற்குரிய கரு. இன்குலாப் ஒரு குறிப்பிட்ட அளவிற்கு அதனைச் செய்திருந்தார். ஔவை புலவர் மரபினள் அல்ல. நாடோடிச் சமூகத்தினள். வேரற்றவள்; இனக்குழுமக்கள் மத்தியில் சென்று, பாடி மகிழ்பவள்; அவர்களோடு ஒன்றாய் ஆடிப் பாடிக் கள் அருந்திக் களிப்பவள். ஒரு பெரிய carnival ஆகக், கொண்டாட்டமாக அந்தக் காட்சிகள் அமைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். நொதித்துத் துகள் பறக்கும் பெருங்கள்ளுப்பானையைச் சுற்றி அதியனுடனும் மற்ற இனக் குழுவினருடனும் ஆடிக் களிக்கும் கொண்டாட்டக் காட்சி அதில் சென்சார் செய்யப்பட்டிருந்ததோடு பாடினி ஔவையின் பாத்திரத்தில் பரதம் பயின்ற ஒரு மேற்சாதிப் பெண்ணை நடிக்க வைத்திருந்தார் மங்கை. இந்தப் பாணர் மரபில் வந்தோர் பின்னாளில் தீண்டத்தகாதவர் களாகவும், பெண்கள் தேவரடியார்களாகவும் ஆயினர். நாகரீகம், பண்பாடு விளைவித்த கொடுமைகளில் இதுவும் ஒன்று. இந்தப் பாத்திரத்தில் உயர்சாதி உடற் தோற்றமும் நளினங்களும் உடைய ஒரு பெண்ணைத் தேர்வு செய்ததிலேயே பல பிரச்சினைகள் வந்து விடுகின்றன. நேர்த்தியான நாட்டிய உடையுடன் அந்தப் பெண் ஒரு சிறிய கள்ளுக் கலயத்தைக் கையில் வைத்துக் கொண்டு ஒயிலாய் நிற்பதும், சாய்வதும், சரிவதும் ஒரு பாணினிக்கு உரியதாய் இல்லை. எனவே நாடகத்தின் நோக்கம் முற்றிலுமாய்ச் சிதைந்து விடுகிறது. பாத்திரத்தின் உடல், அரங்கில் அதன் தோரணைகள் -ப்ரெக்ட் இதனை gest என்ற கருத்தாக்கம் மூலம் சொல்வார்- இந்த gest மிகவும் முக்கியம். ஔவை அடித்தள மக்களின் gest அய்ப் பதிவு செய்யவில்லை. எனவே நமது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தமிழ் பண்பாட்டாளர்கள், இதர மேட்டிமைச் சக்திகள் யாரையும் எந்தவித அதிர்ச்சியும் இல்லாமல் ரசிக்க வைத்த, பாராட்ட வைத்த ஒரு நாடக மாகத்தான் அது இருந்தது. விளிம்புநிலையினர், தலித்துக்கள் நாடகங்களைக் கையில் எடுக்க வேண்டும். பாதல் சர்க்கார், சப்தர்ஹாஷ்மி முதலானவர்களின் நாடக இயக்கங்கள் அதாவது பெரு நிறுவனங்களைச் சாராமல் சிறிய அளவிலான நாடக முயற்சிகள் இந்த வகையில் கவனிக்கப்பட வேண்டியவை. நாடகங்கள், இலக்கியச் சூழல், மீடியா எல்லாவற்றிலும் இன்று மீண்டும் உயர்சாதி ஆதிக்கம் நிலைநிறுத்தப் பட்டிருக்கிறது. பார்ப்பனீயத்தின் மறு வெற்றி என்று கூட இதைச் சொல்லலாம். நாடகம், பெண்ணியம், மனித உரிமை இயக்கங்கள் ஆகியவற்றைப் பார்ப்பனர்களின் கையிலிருந்து விடுவிப்பது இன்றைய முக்கியமான தேவைகளில் ஒன்று. இவர்கள் பழைய பார்ப்பனிய சரக்கை யாரையும் நோகவைக்காமல் புதிய மொந்தையில் ஊற்றித் தருபவர்களாகவே உள்ளனர். ஒன்றை நினைவில் கொள்ளுங்கள். பார்ப்பனர்கள் நமது முயற்சி ஒன்றைப் பாராட்டுகிறார்கள் என்றால் நாம் ஏதோ தவறு செய்கிறோம், நமது மக்களுக்குத் துரோகம் செய்கிறோம் என்றுதான் அதற்குப் பொருள்.

ஜெயமோகன் சமீபத்தில் எழுதி வெளியிட்டுள்ள 'பின் தொடரும் நிழலின் குரல்' நாவலில் வரும் ஒரு சொல்லாடல் பற்றி ஒரு கேள்வி. 'உன்னருகே நானிருந்தால்' என்கிற ஒரு படத்தில் நடிகை ரம்பா, ரம்பாவாகவே நடிப்பார். அதே போல இந்த நாவலில் எழுத்தாளர் ஜெயமோகன் எழுத்தாளராகவே வந்து போவார். இந்த ஒப்பீட்டிற்காக என் அன்பான ரம்பா என்னை மன்னிக்க வேண்டும். இந்த நாவலில் புத்தக வெளியீடு பற்றி ஜெயமோகன் சொல்கிறார்; 'ஈழத் தமிழர் இருக்கும் மட்டும் புத்தகம் வெளியிடுவதில் எனக்கென்ன கஷ்டம்? பத்மநாப அய்யருக்கு எழுதிக் கேட்டுப் பார்க்கலாம்' என்று. இதன் பின்னுள்ள அர்த்தம் என்ன? இங்கு நாங்கள் படும் நாய்ப் பாட்டைப் பார்க்கிறீர்கள். எங்களை என்ன விசரன், பேயன் என்று நினைத்துக் கொண்டுள்ளாரா? உங்களுக்கு ஏதாவது புரிகிறதா?

ஜெயமோகன் இப்படிச் சொல்லியிருப்பது விஷமத்தனமானது மட்டுமல்ல, வேடிக்கையானதும் கூட. இவரது புத்தகங்களை வெளியிடு வதற்கும் அவற்றை விற்பதற்கும் யாரெல்லாம் பின்னணியில் உள்ளனர் என்கிற விசயங்கள் ரொம்பவும் அதிர்ச்சியளிக்கக் கூடியவை. இவரது எழுத்துக்கள் மூலம் இன்றைய சூழலில் யாரெல்லாம் பயனடைவார் களோ அவர்கள் எல்லோரும் வெளிப்படையாகவும் நேரடியாகவும் இதனைச் செய்து வருகின்றனர். விஷ்ணுபுரம் நாவல் ஆர்.எஸ்.எஸ். கடைகளில் வைத்து விற்கப்பட்டதையும், பொள்ளாச்சி மகாலிங்கம் இதன் பிரதிகளை வாங்கி வினியோகித்ததையும் நீங்கள் அறிந் திருக்கலாம். ஜெயமோகனின் கதை இப்படியுள்ள போது இவர் ஈழத் தமிழர்களைக் குறித்து இவ்விதம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சொல்லியிருப்பது வழக்கமான அவரது திமிர்த்தனத்தையே காட்டுகிறது. பத்திரிக்கை நடத்தக் கூடிய புலம் பெயர்ந்த தமிழர்களை நேரில் வந்து பார்க்கும் போது அவர்கள் படும் கஷ்டங்கள், கடூழியங்கள் நெஞ்சைச் சுடுகின்றன. கிடைக்கும் கொஞ்ச நஞ்ச கால அவகாசத்தையும், மிச்சமாகும் கொஞ்ச நஞ்சப் பணத்தையும் பத்திரிக்கை வெளியீட்டிற்காகச் செலவிடுவதும், அதன் விளைவாக குறைந்த பட்ச வசதிகளையும் குறைத்துக்கொண்டு அவர்கள் வாழ்வதையும் கேலி செய்யும் ஆணவம்தான் இது.

இது தொடர்பான இன்னொரு கேள்வி. 'இந்தியாடுடே' இதழில் ஆயிரத்தாண்டின் இலக்கிய முகங்கள் எனத் தமிழில் இவரைக் குறிப்பிட்டிருந்தார்கள். ஜெயமோகன் பற்றிப் பின் நவீன இலக்கிய வாதி, என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்தக் குறிப்பிற்குப் பிறகு சாரு நிவேதிதா, ரமேஷ்: பிரேம் ஆகியோர் நஞ்சு குடித்துச் சாக வேண்டாமா? இதன் பிறகும் அவர்கள் உயிரோடு இருக்கிறார்களா?

சாரு நிவேதிதாவைப் பொருத்த மட்டில் அவர் நிச்சயம் இந்தக் கூற்றை ஏற்க மாட்டார் என உறுதியாகச் சொல்ல முடியும். பிரேம்: ரமேஷ் பற்றிச் சொல்ல முடியாது. அவர்கள் எந்த நேரத்தில் என்ன கருத்தைச் சொல்வார்கள், யார் பின்னாடிப் போவார்கள் என்று சொல்ல முடியாது. சமீபமாக அவர்கள் ஜெயமோகன் பின்னாடியும் சுந்தரராமசாமி பின்னாலும் சுற்றிக் கொண்டிருக்கிறார்கள். காலச்சுவடு மற்றும் ஜெயமோகன் குழுவினருக்கும் இப்படிச் சில பின் நவீனத்துவவாதிகள் தேவைப்படுகின்றனர். தங்களுடைய எழுத்துக்களை மகா இலக்கியங்கள் எனப் புகழக்கூடிய பின் நவீனத்துவவாதிகள். அம்பேத்கர் மற்றும் புத்த மதம் பற்றிப் பிறரது கவனத்தை ஈர்த்தே ஆவது என்கிற ரீதியில் அட்டகாசமான கருத்துக்களை எல்லாம் உதிர்த்துக் கொண்டிருக்கும் இவர்கள் இருவரும் எப்படி விஷ்ணுபுரம் நாவலைச் சிலாகிக்க முடிகிறது? எப்படி விஷ்ணுபுரம் நாவல் அம்பேத்கர் / புத்தமதத்துடன் இணைந்து நிற்கிறது அல்லது அம்பேத்கர் /புத்தமதச் சிந்தனைகளுக்கு விரோதமானாலும் எப்படி மகா இலக்கியமாகிறது என்பதைப் பதிவு செய்தால் நல்லது. சமீபத்தில் நீங்கள் குறிப்பிட்ட, 'பின் தொடரும் நிழலின் குரல்', நாவல் வெளியீட்டு நிகழ்ச்சியில் பிரேம் பேச்சைக் கேட்டேன். எதையும் தெளிவாய்ச் சொல்லாத சத்தற்ற பேச்சு அது. ஜெயமோகனைப் பின் நவீனத்துவவாதி எனச் சொல்கிறவர்கள் எந்த அடிப்படையில் அப்படிச் சொல்கிறார்கள் என்பதை விளக்கினால் நல்லது. ஜெயமோகனைப் பொருத்தமட்டில் பேசுகிற விஷயங்கள், உயர்த்திப் பிடிக்கும் கருத்தியல்கள் மட்டுமல்ல அவரது narrative தன்மையும் மிகவும் சனாதனமான ஒன்று. ஒரு குறிப்பான மையத்தைச் சுற்றி

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இறுக்கமாக ஒழுங்கமைக்கப்பட்ட வடிவக் கூறுகளை (geometry) அவரது எழுத்துக்கள் எல்லாவற்றிலும் காணலாம். மேலோட்டமாய்த் தெரியும் Non - linear கூறுகளுக்கு அப்பால் இத்தகைய மையம் சார்ந்த தன்மையை நாவலை முழுமையாகப் படிக்கும் போது உணர முடியும். அந்த மையம் விஷ்ணுபுரத்தைப் பொருத்த மட்டில் இந்துக் கலாச்சாரம். சாரு நிவேதிதாவின் 'சீரோ டிகிரி' நாவலை 'விஷ்ணுபுர'த்துடன் ஒப்பிட்டால் ஓர் அம்சம் புலப்படும். இரு நாவல்களிலும் வருகிற தேவதாசிகள், பாலியல் தொழிலாளிகளை ஒப்பிடுங்கள். ஜெயமோகனின் நாவலில் அவர்கள் இந்துக் கலாச்சாரத்தைக் காப்பாற்றுபவர்களாகவே வருவர். இந்துக் கலாச்சாரத்தினால் அவர்கள் பாதிக்கப்பட்டவர்களாக இருந்த போதும் இந்துக் காலாச்சாரத்தைக் காப்பாற்றும் பெரும் பொறுப்பை அவர்கள் சுமந்து கொள்வார்கள். ஒருத்தியின் ஆடிய பாதம் ஓர் ஆழ்வாரையே உருவாக்குகிறது. இன்னொருத்தியோ 'விஷ்ணுபுரம்' என்கிற 'மகா காவியத்தை'ச் சுமந்து பரப்புவதற்குத் தன் வாழ்க்கையை அர்ப்பணித்துக் கொள்கிறாள். தேவதாசி முறை ஒழிப்புச் சட்டத்தை தேவதாசியரின் பிரதிநிதிகள் சென்ற நூற்றாண்டின் மத்தியில் கொண்டு வந்த போது அதனை வன்மையாக எதிர்த்த சத்தியமூர்த்தி அய்யர், "தேவதாசிகள் இந்துக் கலாச்சாரத்தைக் காப்பாற்றுபவர்கள். தேவதாசி முறையை ஒழிப்பது இந்தியக் கலாச்சாரத்தின் மீதான தாக்குதல்" என்கிற ரீதியில் பேசியது இங்கே இணைத்துப் பார்க்கத் தக்கது. ஆனால் 'சீரோ டிகிரி'யில் வருகிற பாலியல் தொழிலாளிகள் இந்துக் கலாச்சாரத்தின் மீது, இந்து மகா இலக்கியங்கள் மீது மூத்திரம் அடிப்பவர்களாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளது கவனிக்கத் தக்கது. கலாச்சாரத்தை மையப்படுத்தும் 'விஷ்ணுபுரம்' நாவலை நாடோடித் தன்மையான, வேர்களற்ற 'போஸ்ட் மார்டனிச' எழுத்தாகச் சொல்வதை விட அறியாமை ஏதும் இருக்க முடியாது. இன்னொரு பக்கம் பார்த்தீர்களானால் 'இந்தியாடுடே'க் காரர்கள் பின்நவீனத்துவத்தைக் கிண்டலடிக்கிறவர்கள். அப்படியானால் ஜெயமோகனை இப்படிச் சொல்வதன் பொருள் என்ன என்றும் விளங்கவில்லை. தமிழ்ப் பத்திரிக்கை உலகம் பற்றியும் நீங்கள் ஒன்றைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். இதில் பணியாற்றக் கூடியவர்களில் பெரும்பாலானவர்கள் விரிவான இலக்கியப் பரிச்சயம் உடையவர்கள் அல்ல.

நீங்கள் குறிப்பிடுவது பெரும் பத்திரிகைகள் பற்றியா, சிறு பத்திரிகைகள் பற்றியா?

பெரும் பத்திரிகைகளைத்தான் சொல்கிறேன். அதிகம் விவரம் தெரியாத இளைஞர்களைக் குறைந்த சம்பளத்தில் அதிக வேலை வாங்கும் நிறுவனங்களாகவே இவை உள்ளன. யாரோ ஒரே ஒருவர் மட்டும் கொஞ்சம் காத்திரமான நபராக இருப்பார். அவருக்கு மட்டும் கொஞ்சம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

நியாயமான சம்பளம் கொடுப்பார்கள். விவரமானவர்களைத் தேவையானால் வெளியே வைத்தே பயன்படுத்திக் கொள்ளலாம். உள்ளே அனுமதித்து வம்பை விலைக்கு வாங்க வேண்டாம் என்பதே அவர்களின் அணுகல் முறை. இந்த இளைஞர்கள் அதிகம் படிப்பதில்லை; படிக்கிற தேவையுமில்லை. எனவே போகிற போக்கில் இப்படிப் பொறுப்பு இல்லாத வசனங்களை உதிர்த்துச் செல்வது வாடிக்கையாகிவிட்டது. இதை எல்லாம் இங்கே யாரும் சீரியஸாக எடுத்துக் கொள்வதுமில்லை. இமயம் என்கிற எழுத்தாளரையும் இலக்கியவாதிகளில் ஒருவராய்ச் சொல்லி இருக்கிறது 'இந்தியா டுடே'. அதற்கு அவர்கள் சொல்கிற காரணம் என்ன தெரியுமா? இலக்கியத்தைத் தலித்துகள்தான் எழுதவேண்டுமென்பதில்லை; யார் வேண்டுமானாலும் எழுதலாம் என்கிற கருத்தை ஏற்றுக் கொள்கிறாராம் இமயம். தலித் இலக்கியம் தோற்றம் கொண்ட போது அதனை ஒரேயடியாக எதிர்த்தவர்கள் இன்று அது நிலையானவுடன் தலித் இலக்கியத்தை யார் வேண்டுமானாலும் எழுதலாம் என்பன போன்ற கருத்துக்களின் மூலம் அதை நீர்க்கச் செய்யும் முயற்சியில் உள்ளார்கள். இமயத்தின் இரு நாவல்களையும் வெளியிட்டது 'க்ரியா' என்னும் பெரு நிறுவனம். தலித்தியம் முதலான சிந்தனைகளை ஏற்கக் கூடிய நிறுவனம் அல்ல அது.

தலித்தியத்தை அடிப்படையில் ஏற்காத பலரும் இமயத்தின் முதல் நாவலை வெகுவாகப் பாராட்டினார்கள். ராஜ்கவுதமன் இதனைச் சரியாகத் தோலுரித்தார். தலித்துகளுக்குள் உள்ள தீண்டாமையை அந்த நாவல் பேசியது. தலித்துகளுக்குள்ளும்தான் சாதியம் இருக்கிறதே, பிறகென்ன நீங்கள் சாதியத்தை எதிர்ப்பது என்கிற ரீதியில் பேசுவதற்குத் தோதாகத்தான் இமயத்தைத் தூக்கி தங்களின் சட்டைப் பைக்குள் போட்டுக் கொள்கின்றனர்.

1993ம்ஆண்டு 'இந்தியா டுடே' இலக்கிய மலர் முழுக்க முழுக்க பார்ப்பனியத் தன்மையுடையதாக இருந்தது என்பதற்காக அதன் பக்கங்களைக் கிழித்து மலம்துடைத்து எறிந்தவர் நீங்கள். ஆனால் அண்மைக் காலத்தில் நீங்களும்கூட வெகுசனப் பத்திரிக்கைகளை நோக்கி நகர்வதாக ஒரு அவதானம், ஒரு பேச்சு உள்ளது. உதாரணமாக அண்மையில் 'குமுதம்' இதழுக்காக நீங்கள் ஞானக் கூத்தனுடன் நிகழ்த்திய உரையாடலைக் குறிப்பிட விரும்புகின்றேன். உங்கள் பார்வை மதிப்பீடுகள் மாறியுள்ளதா? 'இந்தியா டுடே'க்கும் 'குமுதத்'திற்கும் ஏதாவது வித்தியாசத்தைக் காண்கிறீர்களா?

'இந்தியா டுடே' இலக்கிய மலரைக் கிழித்து மலம் துடைத்தது என்பது அது ஒரு பெரும் பத்திரிக்கை என்பதற்காகச் செய்யப்பட்டது அல்ல. பெரும் பத்திரிக்கைகளில் பங்கு பெறக் கூடாது என்கிற கருத்தை நாங்கள்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

எப்போதும் - அப்போதும் சரி, இப்போதும் சரி - கொண்டிருக்கவில்லை. ‘தினமணி’ முதலான இதழ்களில் அப்போதும் எழுதியுள்ளோம். ஆனால் பெரிய பத்திரிக்கைகளில் முகங்காட்டுவது என்பதற்காக பத்திரிக்கை ஆசிரியர்களை அதுவும் வாசந்தி மாதிரி முழுக்க முழுக்க பார்ப்பனீய சக்திகளை நத்தித் திரிவது என்கிற காரியத்தை நான் எப்போதும் செய்ததில்லை. ‘இந்தியா டுடே’ இதழ் மீது அத்தகைய நடவடிக்கையை மேற்கொண்டது என்பது அன்றைய இலக்கிய உலகில் ஏற்படுத்தப்பட்ட ஒரு பரபரப்பான அரசியல் நிகழ்வு. பலரையும் அஞ்ச வைத்த ஒரு நடவடிக்கை. ‘தலித் இலக்கியம்’ மற்றும் விளிம்பு நிலை எழுத்துக்களைப் பெரும் பத்திரிக்கைகள் வேறு வழியின்றி ஏற்க நேர்ந்ததற்கான பல்வேறு காரணங்களில் அந்நிகழ்வும் ஒன்று. முழுக்க முழுக்க பார்ப்பனீய நெடி வீசியதற்காகவே அதைச் செய்தோம். ‘இந்தியா டுடே’க்கும் ‘குமுதத்’திற்கும் பெரிய வித்தியாசங்கள் இல்லை என்ற போதும் சில வித்தியாசங்கள் இருக்கவும் செய்கின்றன. குமுதம் ஒரு சாதாரண வெகு சனப் பத்திரிக்கை, தரங்குறைந்த ஆபாசப் பத்திரிக்கை என்கிற மதிப்பீடு இலக்கியவாதிகள் மத்தியில் உண்டு. ஆனால் ‘இந்தியா டுடே’ வோ தரமான இலக்கியப் பத்திரிக்கை என்கிற பாவனையோடு வெளிவரும் ஓர் இதழ். வாசந்தியின் இலக்கியப் பார்வைதான் ‘இந்தியா டுடே’ யின் பார்வை. குமுதத்தைப் பொருத்த மட்டில் பல மாற்றங்கள் இப்போது வந்து கொண்டிருக்கின்றன. வரவேற்கத்தக்க மாற்றங்கள் என்று நான் சொல்ல வரவில்லை. ஆனால் சுஜாதா, மாலன் போன்ற இலக்கியப் புனிதர்கள் யாரும் இப்போது அதில் இல்லை. அதில் இப்போது பணி புரியும் பாபுயோகேஸ்வரன், மணா போன்றவர்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட அளவு நிறப்பிரிகையோடு தொடர்புடையவர்கள். அந்த உரையாடலில் பங்கு பெற்றதற்கு இதெல்லாம் ஒரு காரணம். அத்தோடு ஞானக் கூத்தனையும் கூட சுந்தரராமசாமி போன்றவர்களிடமிருந்து சற்றே வேறுபடுத்திப் பார்க்க வேண்டியிருக்கிறது. முழுக்க முழுக்க இலக்கியம் பற்றிய பார்ப்பனியச் சிந்தனைகள் நிறைந்தவரானாலும் ஞானக்கூத்தனிடம் உள்ள கொஞ்ச நஞ்ச சனநாயகப் பண்புகளும் கூட ராமசாமி போன்ற தந்திரசாலிகளிடம் இருக்காது. இத்தகைய ஓர் உரையாடலுக்கே ராமசாமி போன்றவர்கள் ஒத்துக் கொண்டிருக்க மாட்டார்கள். விரிவான அந்த உரையாடலின் ஒரு சிறு பகுதிதான் குமுதத்தில் வந்தது. அவ்வுரையாடலை ஒரு தனி வெளியீடாகக் கொண்டு வரவும் உள்ளனர்.

அண்மையில் அவதானித்த ஒரு விசயம். தமிழ்நாட்டில் சிறு பத்திரிக்கைக் சூழலில் ‘சேகுவரா’ மீதான கவர்ச்சி, குறிப்பாக ‘காலக்குறி’ இதழைச் சொல்ல விரும்புகிறேன். என்னைப் பொருத்த வரையில் சேகுவாரா ஒரு மனித நேயம் கொண்ட சாகசக்காரன் என்பதற்கு மேல் எதுவும் கிடையாது. இதன் பின்னணி எதுவாக இருக்கும்? இது வரை நிறுவப்பட்ட

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஸ்டாலினிசப் போக்குகள், மாவோயிசப் போக்குகள் இவை எல்லாமே அம்பலப்படுத்தப்பட்ட பின்பாக இவர்களுக்குப் பற்றிக் கொள்ள ஏதாவது பிடி தேவைப்படுகிறதா? அதற்காகவே இவர்கள் இதைப் பேசுகிறார்களா? மிகவும் பிற்போக்குத்தனமான ஒரு இயக்கமான சண்டினிஸ்டுகள் பற்றித் தொடர்ச்சியாக ரொம்பவும் புனிதப்படுத்தி எழுதிக் கொண்டு வருகிறார்கள். இதனுடைய நோக்கம் எதுவாக இருக்கும்? அதே வேளை பின் நவீனத்துவம், தலித்தியம் இதற்கான ஒரு பதிலாகவே இந்த சாகசப் போக்குகளை நிறுத்துவதாகச் சொல்ல முடியுமா?

சேகுவாராவைப் பொருத்த மட்டில் ஒரு விசயத்தை நாம் மறக்கக் கூடாது. ஒரு நாட்டின் புரட்சியில் பங்கு பெற்று, அது வெற்றியுமடைந்து, ஆட்சியிலும் பங்கேற்று அதிகாரம், பதவி சுகம், பெரும் புகழ் ஆகியவற்றோடு நின்றுவிடாமல் இவற்றிலிருந்து தப்பித்துச் சென்றவர் அவர். மீண்டும் இன்னொரு நாட்டுப் புரட்சியில் பங்கேற்று உயிரும் துறக்கிறார். ஆனால் இங்கே சேகுவாராவின் படத்தை வீட்டில் ஒட்டியிருப்பவர்கள், புத்தக அட்டைகளில் வெளியிடுகிறவர்கள், பனியனில் போட்டுக் கொள்கிறவர்கள் எனும் இந்த நண்பர்களில் பலர் எந்த விதமான தீவிர அரசியலில் மட்டுமல்ல, கருத்துரிமைப் பறிப்பு நடவடிக்கைகளுக்கு எதிராகக் கூட எதையும் செய்யாதவர்கள். எல்லாவற்றிலும் குறிப்பாக தலித்தியச் செயற்பாடுகளிலிருந்து முற்றாகத் தங்களை விலக்கி நிறுத்திக் கொண்டுள்ளவர்கள். இந்துத்துவத்திற்கு எதிராகவும் இவர்கள் எதையும் பேசியதில்லை என்பதையும் நீங்கள் கவனிக்க வேண்டும். இவர்கள் சேகுவாரா, பிடல் காஸ்ட்ரோ போன்றவர்களை 'டீ சர்ட்டு'களில் போட்டுக் கொள்வதற்கு ஒரு காரணம் அவர்கள் இருவரும் ஸ்டைலான தோற்றம் உடையவர்களாக இருப்பதும் கூட. இதை நான் வேடிக்கையாக அல்ல சீரியசாகவே சொல்கிறேன். 'காலக்குறி' பத்திரிக்கையைப் பொருத்த வரையில் அதனுடைய இரட்டை முகம் ரொம்பவும் சந்தர்ப்பவாதத் தன்மையுடையது. ஒரு பக்கம் ரொம்பத் தீவிரமாக body politics எல்லாம் பேசுவார்கள். இன்னொருபக்கம் வேணுகோபால் அல்லது டெர்ரி ஈகிள்டன் போன்றோரின் மட்டையடிக் கட்டுரைகளைப் போடுவார்கள். நடக்கிற விவாதங்கள் எதிலும் கலந்து கொள்ளாமல் கள்ள மவுனம் சாதிப்பார்கள். தலித்துகளோ, சிறுபான்மையினரோ பாதிக்கப்படும் போது குறைந்த பட்ச எதிர்ப்பைக் கூடக் காட்டமாட்டார்கள். எந்த அரசியல் செயற்பாடுகளும் இல்லாத இவர்கள் சேகுவாரா படத்தைப் போடுவது, பின் நவீனத்துவத்தைக் காய்வது இவற்றைத்தான் மிகப் பெரிய அரசியலாக நினைத்துக் கொண்டுள்ளனர்.

பின் நவீனத்துவம், பெரியாரியம், தலித்தியம் போன்ற புதிய சிந்தனை முறைகள் அனைத்தையும் தொடர்ச்சியாகத் தாக்கியும், குறுங்குழுவாதம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அது இது என்று சொல்லி இம்சைப் படுத்தியும் வருகிற ஒருவர் நுஃமான். மார்க்சியம் மற்றும் மனிதநேயம் பற்றிப் பேசிக்கொண்டிருக்கக் கூடிய நமது மூத்த தலைமுறையினர் உறுதியாக மாவோயிசம், ஸ்டாலினிசம், ரொக்கிய வாதம் என எந்த நிலைபாடுகளையும் எடுக்காதவர்களாகத்தான் இருந்துள்ளார்கள். இவர்களது அண்மைக்கால நடவடிக்கைகள் என்பன அவ்வளவு பெருமைப்படக் கூடியதாக இல்லை. மிகவும் கண்டனத்துக்கு உரியதாகவே உள்ளன. நுஃமானை எடுத்துக் கொண்டால் இலங்கையின் கொலைகார சந்திரிகா அரசின் அமைச்சர் அஸ்ரப்பின் நூலுக்கு முன்னுரை எழுதுகிறார். இந்தக் கொலைகார அரசின் பொய்ப் பிரச்சாரக் கருவியான ரூபவாகினியின் முக்கிய செயல்பாட்டாளர்களில் ஒருவராகவும் உள்ளார். இந்தத் தடம் புரளல்களையும், காட்டிக் கொடுப்புக்களையும் எப்படி விளங்கிக் கொள்வது? மார்க்சீயத்தின் பக்க விளைவு எனச் சொல்லலாமா?

இத்தகைய போக்குகளை மார்க்ஸியத்தின் பக்க விளைவுகள் என்று சொல்வதைக் காட்டிலும் இன்றைய அவர்களின் கோட்பாடு நிலைப் பாடுகளுடன் இணைத்துப் பார்ப்பதே பொருத்தமாக இருக்கும். பின் நவீனத்துவத்தை இவர்கள் எதிர்ப்பது என்பதன் இன்னொரு பக்கமாகத்தான் நான் இதனைப் பார்க்கிறேன். நுஃமான் போன்றவர்கள் சொன்னதையே திருப்பித் திருப்பிச் சொல்லிக் கொண்டிருக்கும் கிளிப் பிள்ளைகள் ஆகிவிட்டார்கள். புதியதாக எதையும் அறிந்து கொள்ளும், கிரகித்துக் கொள்ளும் சக்தி இவர்களுக்கு இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. ஒரு மாதிரியான மூளை மந்தித்துப்போன - sensitivity - வர்களாக இவர்கள் மாறிவிட்டனர். சிவத்தம்பியைப் பார்த்தீர்களானால் இசுலாமியர் யாழ்ப்பாணத்தை விட்டு வெளியேற்றப்பட்டது குறித்து அவர் சாதித்த மவுனம் என்பது அவருக்குள்ளிருக்கும் ஒற்றைப் பரிமாண தேசீய வாதத்தினுடைய வெளிப்பாடுதான். பன்மைத் தன்மையை ஏற்காத தேசீயவாதம் எப்படி பின் நவீனத்துவத்தை அங்கீகரிக்கும்? நுஃமானைப் பொருத்த மட்டில் அவர் ஒரு authority யை நேசிக்கக் கூடிய ஒரு அடிப்படைவாதி. 'ஆசிரியன் செத்துவிட்டான்' என்பதைக் காதால் கேட்கக் கூடச் சகியாதவர் அவர். இவர்களெல்லாம் வேறெப்படி இருப்பார்கள் என நீங்கள் எதிர் பார்க்கிறீர்கள்? இவர்கள் மார்க்சிஸ்டுகளாக இருந்தது ஒரே ஒரு அம்சத்தில்தான். மார்க்சியத்தில் பிரிக்க இயலாமல் நிறைந்திருந்த ஹெகலியக் கூறான மொத்தத்துவ அணுகல் முறையை மட்டுமே வரித்துக் கொண்டவர்கள் இவர்கள். ஹெகலைப் பொருத்த மட்டில் தத்துவ வகையினங்களுக்குள் வித்தியாசங்களை அங்கீகரித்தது அதனுடைய மிகப் பெரிய பங்களிப்பு. *Thesis, Anti-thesis* என கோட்பாடு, எதிர்க்கோட்பாடு என்று அணுகி கோட்பாட்டின் மற்றமையை ஏற்றுக் கொண்டது ஹெகலியம். *Thesis x Anti-thesis* என்கிற முரண்நிலைகளை, வித்தியாசங்களை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அங்கீகரித்ததோடு நிற்கவில்லை. அந்த முரணின் தீர்வாக அல்லது அடுத்த நிலையாக synthesis என்கிற இணைவை வற்புறுத்தியதன் மூலம் முரண்களின் தீர்வு அல்லது அடுத்த பரிமாணம் என்கிற வகையில் மொத்தத்துவத்தை, முரண்களற்ற நிலையை அது முன்வைத்தது. அதன் மூலம் அது தனது ஒரே வரவேற்கத்தக்க பண்பையும் இழந்தது. மார்க்சியமும் அதனை அப்படியே ஏற்றுக் கொண்டது. புரட்சிக்குப் பிந்திய சமூகம் பற்றிய அதன் அணுகல் முறைகளில் இது வெளிப்படையாகத் தெரிந்தது. மற்ற எல்லாவிதமான மார்க்சிய அணுகல் முறைகளிலும் இந்த மொத்தத்துவ அணுகல் முறை ஊடாக வெளிப்பட்டுக் கொண்டே இருந்தது. எனவே நுஃமான் போன்ற இன்றைய அதிகார அமைப்பை நேசிக்கக் கூடியவர்கள் அதே சமயத்தில் தங்களை மார்க்சீய வாதிகளாகவும் காட்டிக் கொள்ள முடிந்தது. இந்த வகையில்தான் முரண்பாடுகளின் தீர்வைக் காட்டிலும் மோதலை முக்கியப் படுத்துபவர்களாக நீட்ஷே, லியோதார்த் போன்றோரைச் சொல்லலாம். தீர்ப்பு (judgement) என்பது சாத்தியமில்லை, தீர்ப்பு வழங்கப்படாமல் இருக்கும் வரைதான் நீதி நிலைநாட்டப்படுகிறது என்பன போன்ற கருத்துக்களையும் பின் நவீனத்துவம் முன்வைப்பதை நாம் இந்தப் பின்னணியில் விளங்கிக் கொள்வது அவசியம்.

தற்போது நீங்களும் உங்களது 'நிறப்பிரிகை' நண்பர்களும் முக்கிய இலக்காக வைத்து இயங்குவது எதை? இனிவரும் காலங்களில் உங்களது செயல் திட்டங்களாக எவற்றை வகுத்துக் கொண்டுள்ளீர்கள்?

நான் முன்பே சொன்னேன், நாங்கள் அப்படி ஒன்றும் பெரிய வட்டத்தினர் அல்ல. திட்டங்கள், இலக்குகள் என்று பெரிதாக எதையும் நான் சொல்ல விரும்பவில்லை. சொல்லப்போனால் கடந்த ஓராண்டில் எங்களின் செயல்பாடுகள் சற்றே குறைந்துள்ளன என்பதுதான் உண்மை. நாங்கள் மட்டுமல்ல, இருபதாம் நூற்றாண்டின் கடைசிப் பத்தாண்டுகளில் எழுச்சி பெற்ற தலித்தியக் கோட்பாடுகள், பின் நவீனத்துவச் சிந்தனைகள், இலக்கியம் பற்றிய புதிய கருத்தாக்கங்கள் இவை எல்லாமும் கூட அடுத்த கட்டத்திற்குப் போகவில்லை. ஆனால் அதே சமயத்தில் இலக்கியம், பிரதி, ஆசிரியன் குறித்த புதிய கருத்தாக்கங்களையும், தலித்தியம், விளிம்பு நிலைச் சிந்தனைகள் (subaltern studies) ஆகியவற்றின் பிரதான கோட்பாடுகளையும் மறுத்துக் கொண்டிருந்தவர்கள் ரொம்பத் தீவிரமாக இயங்கி வருகின்றனர். இலக்கியப் புனிதத்தைச் கட்டமைப் பதன் மூலம் அதிகாரத்தை ருசித்துச் சுகம் கண்ட இலக்கிய அதிகாரிகள் இவர்கள். அரசியல் சூழலை எடுத்துக் கொண்டால் இந்துத்துவம் முதலான பாசிசப் போக்குகள் ஒரு புறம்; உலகமயமாதல் Globalisation என்கிற உலக முதலாளிய அமைப்பின் திட்டமிட்ட செயற்பாடுகள் இன்னொரு பக்கம். Globalisation எல்லாவற்றையும் மறுவாசிப்புச் செய்து தன்னுடைய

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஓரங்கமாக அவற்றை மாற்ற முயற்சிக்கிறது. புதிய ஆயிரத்தாண்டு மற்றும் உலகமயச் சூழலில் செவ்வியல் இலக்கியங்களின் முக்கியத்துவம் மற்றும் பொருத்தப்பாடு குறித்து Globalistகள் சில ஆண்டுகளாகவே பேசி வருகின்றனர். இலக்கிய அதிகாரத்தைத் தக்க வைக்கும் முயற்சிகளைப் பற்றி முன்பே சொன்னேன். எல்லாவற்றையும் பிரும்மாண்டமாகச் செய்வது என்கிற வகையில் சிறிய அளவிலான செயற்பாடுகளைப் பொருத்தமற்றதாக ஆக்குகிற இவர்களின் ஆபத்தான உள்நோக்கமும் கவனிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று. இந்துத்துவ அரசு, Globalisation ஆகியவற்றின் வலுவான ஆதரவும் இவர்களுக்கு உண்டு. இந்த முயற்சிகளை அடையாளங்கண்டு அவற்றைத் தோலுரிப்பது நமது முதல் வேலையாக இருக்கிறது. இதன் ஓரங்கமாக 'நிறப்பிரிகை'யைக் குறைந்த பக்கங்களுடனாகிலும் தொடர்ந்து கொண்டு வருவது அவசியமாக இருக்கிறது. உலக அளவில் மீண்டும் தத்துவக் கேள்விகளும் தத்துவப் படிப்பும் முதன்மை பெறுவதைக் காணலாம். புத்தகக் கடைகளுக்குப் போகிறவர்கள் இதை அவதானிக்கலாம். ரொம்பவும் popular ஆக தத்துவ நூற்கள் பலவும் எழுதப்படுகின்றன. நீட்ஷே, ஹெய்டெகர் முதலான சிந்தனையாளர்களின் நூற்கள் மீண்டும் மீண்டும் அச்சிடப்படுகின்றன. மிக விரைவாக அவை விற்றுப் போவதையும் காணலாம். எல்லாப் பிரச்சினைகளும் தீர்க்கப்பட்டுவிட்டன என்கிற 'மாடர்னிச' மமதை உடைந்து போனதன் விளைவாகத்தான் நாம் இதைப் பார்க்க முடியும். எனவே இத்தகைய தத்துவார்த்தக் கேள்விகளைத் தமிழ்ச் சூழலில் விவாதத்திற்குள்ளாக்கும், அறிமுகப்படுத்தும் பணியும் நமக்கு இருக்கிறது. Polemics விவாதங்களிலிருந்து நாம் ஒதுங்க முடியாத நிலை இருக்கிறது. அரசியல் களத்தைப் பொறுத்த மட்டில் வழக்கம் போல இந்துத்துவம் முதலான பாசிச எதிர்ப்பு, சுற்றுச் சூழல்வாதிகளைப் போல வறட்டுத்தனமாக Globalisation -அய் எதிர்க்காமல் Globalisation உம் பாசிசமும் சந்திக்கக் கூடிய புள்ளிகளைக் கண்டறிந்து எதிர்ப்பதும், தலித்துகள் சிறுபான்மையினர் முதலான ஒடுக்கப்பட்ட சக்திகளின் போராட்டங்களோடு தொடர்ந்து நம்மை இணைத்துக் கொள்வதும்தான் நம்முடைய செயல்பாடாக இருக்க முடியும். எங்களுக்குச் சாத்தியமான அளவிற்கு இவற்றைச் செய்து கொண்டே இருப்போம். ○

SEELAN BOOKS
SIGNATURE
NORWAY

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

www.tamilarangam.net

வெளியிலிருந்து வருகிற எல்லா விதமான வழிகாட்டல்கள், முன் முடிவுகள், பிரமாணங்கள், கோட்பாடுகள், லட்சியங்கள் ஆகியவற்றின் துணையின்றித் தனது சுதந்திர நினைப்பு, அனுபவம், உணர்ச்சி என்பனவற்றின் மூலம் முடிவுகளை மேற்கொள்ளுதலே விடுதலை பெற்ற மனிதனின் அடையாளம். எனவே எல்லாவிதமான புறப்பற்றுகளையும் துறந்து சுயத்தை உறுதி செய்தலே விடுதலை என்கிறார் அ. மார்க்ஸ். தமிழ்ச் சூழலில் குறிப்பிடத்தக்க சிந்தனை உசுப்பலை நிகழ்த்திய 'பின் நவீனத்துவம், இலக்கியம், அரசியல்' என்கிற அவரது நூலின் தொடர்ச்சியாகவும் அடுத்த கட்டமாகவும் வெளிவருகிறது இந்நூல். கடந்த சில ஆண்டுகளில் இச் சிந்தனைகள் மீது எழுப்பப்பட்ட பல கேள்விகள், மறுப்புகள் ஆகியவற்றை எதிர் கொள்ளும் இந்நூலை எமது இரண்டாவது வெளியீடாக முன் வைப்பதில் மகிழ்ச்சி அடைகிறோம்.

அடையாளம்

ISBN 81 7720 001 1

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்