www.tamilarangam.net நன்றி - நூலகத்திட்டம்

செல்வி திருச்சந்திரன்

தமிழ் வரலாற்றுப் படிமங்கள் சிலவற்றில் ஒரு பெண் நிலைநோக்கு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்நூல் வரலாறு, மானிடவியல், சமூகவியல் என்ற பல் சங்க கற்கை நெறிப் பாங்குடைத்தாயிருப்பதை அவதானிக்கலாம். மாக்சிச அடிப்படை ஒன்று இருந்தாலும் அதை மீறிய ஒரு தேடலும் உண்டு. சமூகப் பரிமாணங்களை, பொருளாதார அரசியல் உருவாக்கங்களினூடாக விளக்க முற்படுகிறது. அதே சமயம் வர்க்கம், சாதி என்ற பிரிவுகளுக்கூடாகக் கலாசார கட்டுமானங்களை இனம் கண்டு அரசியல் பொருளாதார உருவாக்கங்களுக்கும் கலாசார கட்டுமானங்களுக்கும் உள்ள தொடர்பினையும் தொட்டு நிற்கிறது. தமிழ் கலாசார இயல்புகளையும் நியதிகளையும் கட்டவிழ்த்து ஆண்சார்ந்த நோக்கினையும் ஆணை மேல் நிலைப்படுத்திய ஆதிக்க அதிகார சமூக கட்டுமானங்களையும் கருத்தியலையும் தொடர்புபடுத்துகிறது. வரலாற்றையும் மானிடவியலையும் இணைத்து மாக்சிச நெறிமுறையில் பெண்நிலை நோக்கில் செய்யப்பட்ட இவ்வாய்வு ஒரு முதல் நிகழ்ச்சியாகவே கொள்ளப்படல் வேண்டும்.

செல்வி திருச்சந்திரன்: இலங்கையின் யாழ் மாவட்டத்தில் மானிப்பாயைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்ட இவர் தனது கலைமானிப் பட்டத்தினை இலங்கைப் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்திலும், கலாநிதிப் பட்டத்தினை அம்ஸ்டாம் இல் உள்ள Vrije பல்லைக் கழகத்திலும் பெற்றார். தற்போது கொழும்பிலுள்ள பெண்கள் கல்வி, ஆய்வு நிறுவனத்தின் நிறைவேற்று இயக்குநராய் பணிபுரிகின்றார். 'நிவேதினி' என்னும் பெண் நிலைவாத சஞ்சிகையின் ஆசிரியருமாவார். பெண்ணடிமையின் பரிமாணங்களும் பெண்ணுரிமையின் விளக்கமும்; *Ideology, Caste, Class and Gender; The Politics of Gender and Women's Agency in Post Colonial Sri Lanka* என்பவை இவரின் பிற நூல்களாகும்.

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

தமிழ் வரலாற்றுப் படிமங்கள் சிலவற்றில் ஒரு பெண்நிலை நோக்கு

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

தமிழ் வரலாற்றுப் படிமங்கள் சிலவற்றில் ஒரு பெண்நிலை நோக்கு

செல்வி திருச்சந்திரன்

குமரன் பதிப்பகம்
கொழும்பு - சென்னை

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

நன்றி - நூலகத்திட்டம்

முதற்பதிப்பு: ஜூன் 1997

Published with the Colloboration with WERC

Title	:	Some of the Tamil Historical Images: A Feminist Perspective.
Subject	:	FEMINISM
Author	:	**Selvi Thiruchandran**
No. of Pages	:	218
Price	:	**Rs. 75/-**
Normal Library Edition	:	
Paper	:	16 kg. Map litho
Binding	:	Art Board
Types	:	11 Point
Printed & Distributed In India	:	**Kumaran Publishers,** 79, Ist Colony Street, Vadapalani - Chennai - 26.
Published by	:	**Kumaran Book House** 201 Dam Street, Colombo - 12.
அட்டைப்படம்	:	தாமோதரம்பிள்ளை சனாதனன்.

பொருளடக்கம்

* என்னுரை

பகுதி 1

* ஆதிகால பால்நிலைப்பாட்டு சமூக வரையறைகள். *2*
* பக்தியின் மறுபக்கம் பெண்களின் மறுதலிப்புகளா? *37*
* தமிழர் சமூக அரசியல் பின்னணியில் தேவதாசி என்னும் படிமத்தின் உருமாற்றங்கள். *64*
* தமிழ் இலக்கியத்தில் பெண் வெறுப்பு : ஒரு விளக்கம். *85*
* முற்போக்குவாத, தேசிய பால்நிலை உருவாக்கங்களும் அவற்றின் முரண்பாடுகளும். *95*

பகுதி 11

* யாழ்ப்பாண சமூகத்தில் கருத்தியலும் கட்டமைப்புகளும் நிர்ணயிக்கும் பால்நிலைப்பாடு. *117*
* தேசவழமைச் சட்டத்தின் சமூகப் பரிணாமங்களும் யாழ்ப்பாணப் பெண்களின் சமூகப்பாங்கும். *135*

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

பகுதி 111

* பெண்நிலைவாத இலக்கியமும் பிரச்சாரமும். 157

* பால்நிலைச் சமத்துவத்துக்கும் மரபு வழி நோக்கலுக்கும் உள்ள சில முரண்பாடுகள். 166

* கற்பும் கண்ணகியும். 177

* வேளம் படுத்த வீராங்கணை : ஒரு நோக்கு. 182

* மாயை ஒரு மீள்நோக்கு.. 186

* கணவி என்னும் சொற்பிரயோகம் 189

எனது தாய் தந்தையருக்குச் சமர்ப்பணம்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

என்னுரை

இலங்கையில் பெண்ணிலைவாத ஆய்வியலைத் தமிழிலும் நிலைநிறுத்த வேண்டும், அவை மக்களைச் சேர்ந்து, அவர்களைச் சிந்திக்கச் செய்யவேண்டும் என்பதே எனது பேரவா. இந்தக் குறிக்கோளை பெண்ணின் குரல் என்ற சஞ்சிகை இடைக்கிடை ஒலித்ததன் மூலம் ஓரளவிற்கு நிறைவேற்றியது என்று கூறலாம். இன்று நிவேதினியும் தலைகாட்டி விட்டாள். சிறு முயற்சிகளாக இச் சஞ்சிகைகள் தற்போது ஒரு தேவையை நிரப்புகின்றன என்று நாம் கூறினாலும் இவை போதா. பெண்களையும் ஆண்களையும் தீவிரமாகச் சிந்திக்க வைக்க, அடிமைத்தளைகளை அகற்ற இன்னும் பல வெளியீடுகள் தமிழில் வெளிவர வேண்டும். பெண்ணடிமைவாதம் பல்முனைப்பட்டது. பல கூறுகளைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது. சமயம், கலை, கலாச்சாரம், குடும்பம், அரசு, தேசியவாதம் போன்ற கூறுகளுக்குகூடாகத் தோன்றிய ஆணாதிக்க கட்டமைப்புக்களும் கருத்தியல்களும் ஒன்றை ஒன்று வலியுறுத்துவன வாகவும் ஸ்திரப்படுத்துவன வாகவும் உள்ளன. அவற்றை அலசி ஆராய வேண்டி உள்ளது. இதை மனதில் வைத்தே இந்நூல் வெளியிடப்படுகின்றது.

பல இதழ்களில் வெளிவந்த எனது கட்டுரைகளும் ஆய்வுகளும் மாற்றங்களுடனும் மாற்றமின்றியும் ஒன்று திரட்டப்பட்டு இந்நூலில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளன. அவற்றின் வரலாற்று ரீதியான தொடர்புகள் அறுக்கப்பட்டிருந்தாலும் அவை யாவும் அநேகமாக ஒன்றுக்கொன்று தொடர்புடையதாகவும் கருத்து ரீதியாக இணைக்கப்பட்டதாகவுமே உள்ளன.

பெண்ணுக்கெதிரான சமூக மறுப்புகளும் வரையறைகளும் கலை, கலாச்சார மதக் கூறுகளுடன் இணைந்து ஆதிகாலந்தொட்டு ஒரு இறுக்கமான கட்டுப்பாட்டு நிலையைப் பெண்களுக்குத் தோற்றுவித்து விட்டன. வரலாற்று ரீதியாக சங்க காலத்துக்கு முன் தொடங்கி இருபதாம் நூற்றாண்டு வரை இக்கட்டுப்பாட்டு நிலை எப்படிப் பின்னிப் பிணைந்து விரிந்து இறுகி, கருத்தியல்களையும், கட்டுமானங்களையும், ஸ்தாபனங்களையும், உருவாக்கி விட்டன என்பது இந்நூலில் இனங்காணப்பட்டுள்ளது. கற்பின் இலக்கணம்,

www.tamilarangam.net

பெண் வெறுப்பு, பெண் பக்தைகளின் அனுபவ நுகர்வுகள், தேவதாசிகளின் பல்வேறுபட்ட படிமங்கள் என்பன சமூக பொருளாதார அரசியல் நிலைகளினூடாகப் பெறும் பல்வேறு பரிணாமங்கள் வரலாற்று ரீதியாக இங்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன.

Women's Studies என ஆங்கிலத்தில் அழைக்கப்படும் பெண்கள் கற்கை நெறி பல்வேறுபட்ட கற்கை நெறிகளை உள்ளடக்கியது (Inter disciplinary). வரலாறு, சமூகவியல், மானிடவியல் போன்ற கற்கை நெறிகளை ஒன்றிணைத்தே பெண்களது நிலையை உணரமுடியும். அந்த ரீதியிலேயே இவ்வாய்வும் செய்யப்பட்டுள்ளது. மேற்கூறிய கற்கை நெறிகளில் உள்ள ஆண்சார்ந்த வாதங்கள் பல பெண்நிலை வாத ஆய்வாளர்களால் இனங்காணப்பட்டுள்ளன. அவை களைந்தெறியப்பட்டு இக் கற்கை நெறிகள் புனருத்தாரணம் செய்யப்பட வேண்டும் என்னும் ஒரு வாதம் பெரும்பாலும் ஆய்வாளர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு விட்டது. வரலாற்று மாணவரும் ஆசிரியரும் ஒருங்கே வரலாற்றுப் படிமங்களை ஒரு புதிய கோணத்தில் பார்த்தால் தான் அவற்றின் படிநிலைத் தோற்றங்கள் வர்க்க, இன மத, சாதிய, பால்நிலைப்படிநிலைகள் எப்படி உருவாகின என்பதை விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

தமிழ்க் கலாச்சாரம் எமக்களித்த பல படிமங்களில் பரந்திருக்கும் கருத்தியல்களை இந்நூல் ஆய்வு செய்கிறது. ஓரளவு சமத்துவ நிலையில் உள்ள சமூகம் போகப்போகப் ஆணாதிக்க நிலையை எய்திய ஒரு போக்கை வேறு பல கலாச்சாரங்களில் மானிடவியலாளர் இனங்கண்டுள்ளனர். இத்தகைய ஒரு போக்கு எம் கலாச்சாரத்திலும் உண்டா என்ற கேள்வி இயல்பாக எழுகிறது. ஆனாலும் ஒரு பரிணாம மாற்றமாக இது நிகழவில்லை ஒரு காலப்பகுதியிலேயே பல முரண்பட்ட கருத்தியல்களும், கட்டமைப்புகளும் ஒருங்கே நிலவி வந்தாலும் ஆணாதிக்க கருத்துக்கள் பெருமரபாக உயர்சாதி, உயர் வர்க்க கூட்டத்தினரால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன என்றே நாம் இதைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். ஆண்டாளும் காரைக்கால் அம்மையாரும் வரையறைகளை மீறிய பெண்களாயிருந்தும் சமூக உயர் விழுமியங்களின் பாதுகாவலரால் சமயம் சார்ந்த பண்பாட்டில் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டுள்ளனர்.

இத்தகைய முரண்பாடுகள் பல எமது பண்பாட்டுக் கோலங்களில் விரவி உள்ளன. ஆனால் அவை பொதுவாக ஒரே தன்மைத்தாகவே உள்ளன என எமக்குக் கூறப்பட்டுவந்துள்ளன. தமிழ்க் கலாச்சாரம் தமிழ்ப்பண்பாடு என்ற ஒரு விழுமியக் கொத்து என்றே வரலாறு கூறுகிறது. சாதி, சமய, பால்நிலை, வர்க்க வேறுபாடுகள் அனைத்தும் மூடப்பட்டு மறைக்கப்பட்டு விட்டன. இந்நூல் அவற்றை ஒரு பாங்கில் இனங்காண்கிறது.

இவ்வாய்வு வரலாறு, மானிடவியல் என்ற பல் சங்கம கற்கை நெறிப் பாங்குடைத்தாயிருப்பதை அவதானிக்கலாம். மாக்சிய அடிப்படை ஒன்று இருந்தாலும் அதை மீறிய ஒரு தேடலும் உண்டு. சமூகப் பரிமாணங்களை, பொருளாதார அரசியல் உருவாக்கங்களினூடாக விளக்க முற்படுகிறது. அதே சமயம் வர்க்கம், சாதி என்ற பிரிவுகளுக்கூடாகக் கலாசார கட்டுமானங்களை இனம் கண்டு அரசியல் பொருளாதார உருவாக்கங்களுக்கும் கலாசார கட்டுமானங்களுக்கும் உள்ள தொடர்பினையும் தொட்டு நிற்கிறது. தமிழ் கலாசார இயல்புகளையும் நியதிகளையும் கட்டவிழ்த்து ஆண்சார்ந்த நோக்கினையும் ஆணை மேல் நிலைப்படுத்திய ஆதிக்க அதிகார சமூக கட்டுமானங்களையும் கருத்தியலையும் தொடர்பு படுத்துகிறது. வரலாற்றையும் மானிடவியலையும் இணைத்து மாக்சிச நெறிமுறையில் பெண்நிலை நோக்கில் செய்யப்பட்ட இவ்வாய்வு ஒரு முதல் நிகழ்ச்சியாகவே கொள்ளப்பட வேண்டும். முடிந்த முடிவுகளாக சமூக விஞ்ஞான களத்தில் நாம் எதையும் கொள்ள முடியாது. நான் செய்த இவ்வாய்வு இன்னும் பல ஆய்வுகளுக்கு வழி வகுக்கும் என்பதே எனது எண்ணம். அவை பல வாதப் பிரதிவாதங்களையும் தோற்றுவிக்க வேண்டும்.

இந் நூல் மூன்று பகுதிகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. தமிழ் வரலாறு என்ற நிலைக்குள் வைத்துப் பார்க்கக்கூடிய சில காட்சிகள் முதல் பகுதியில் இடம் பெறுகின்றன. யாழ்ப்பாணத்து சமூக உருவாக்கம் என்ற நிலையில் இன்னுமொரு காட்சி. சட்ட, சமூக சமயநிலைகளில் பால்நிலை அசமத்துவம் எப்படி இயங்குகிறது என ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளது. இது இந் நூலின் இரண்டாம் பகுதி. சிறுகதை ஒன்றில் காணப்படும் ஆண்சார்ந்த கருத்துநிலை, நாட்டுக்கூத்து ஒன்றின் மாற்றப் பரிமாணம், சொற்பிரயோகம் ஒன்றின் கருத்தும் கருத்தியலும் (Meanings and Ideology) என கட்டவிழ்க்கப்பட்டு சிறு கட்டுரைகளாக வெளிவந்தவை மூன்றாம் பகுதியில் சேர்க்கப்பட்டிருக்கின்றன.

இவையாவற்றிக்கும் ஒரு தொடர்ச்சி நிலை கட்டாயமாக உண்டு. சுருங்கக்கூறின் கருத்து (Meanings)கருத்தியல் (Ideology), கட்டுமானங்கள் (Structures) , ஸ்தாபனங்கள் (Institutions) , போன்றவற்றின் ஒருமித்த பரிமாணங்கள் பெண்நிலை நோக்கில் ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளன.

இத் தொகுப்பில் சில, ஆங்கில ஏடுகளில் வெளி வந்தவை Ideology , Caste, Class and Gender என்ற தலைப்பில் வெளிவர இருக்கும் எனதுஆங்கில நூலில் இருந்து சில பகுதிகள் இதில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளன.

ஆதிகால பால்நிலைப்பாட்டு சமூகவரையறைகள் என்ற ஆய்வுக் கட்டுரை மிகவும் சிரத்தையுடன் கலாநிதி நுஃமானால் மொழிபெயர்க்கப்பட்டுள்ளது. மிகுந்த ஈடுபாட்டுடனும் அக்கறையுடனும் இந் நூல் வெளிவர முயன்ற நுஃமான் பல அரிய யோசனைகள் கூறியதுடன் நூல் முழுவதையும் வாசித்து அச்சுப்பிழைகளைத் திருத்திப் பெரிதும் உதவினார். அவரது முயற்சிகளை நன்றியுடன் நினைவு கூருகிறேன்.

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

தேவதாசி என்னும் ஆய்வும் தேச வழமைச் சட்டம் பற்றிய ஆய்வும் மு. பொன்னம்பலத்தால் மொழிபெயர்க்கப்பட்டுப் பின் என்னால் விரிவாக்கப்பட்டுள்ளன அவருக்கும் எனது நன்றி உரித்தாகுக. International Centre for Ethinic Studies என அழைக்கப்படும் சர்வதேச இனத்துவக் கற்கை நெறி நிறுவனத்தால் வெளியிடப்பட்ட Thatched Patio வில் தேச வழமைச்சட்டம் பற்றிய ஆய்வு வெளிவந்தது. அதை மறுபிரசுரம் செய்ய அனுமதித்த அந் நிறுவனத்திற்கும் நிவேதினியில் வெளிவந்த ஏனைய எனது கட்டுரைகளை மறுபிரசுரம் செய்ய அனுமதித்த பெண்கள் கல்வி ஆய்வு நிறுவனத்திற்கும் நான் நன்றி கூறக் கடமைப்பட்டுள்ளேன்.

இந்நூலினை கணணியில் பதிவு செய்த செல்வி துரைராஜா தக்ஷாயினிக்கும், சில கட்டுரைகளில் அச்சுப்பிழைகளைத் திருத்தி பிரதிகளை புனிதமடையச் செய்த பத்மா சோமகாந்தனிற்கும் எனது ஆழ்ந்த நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கிறேன். மேலும் அழகுற ஒரு அட்டைப்படத்தை வரைந்த சநாதனனுக்கு எனது தோழமை நிறைந்த நன்றியைக் கூறுகிறேன். நூல் வெளியீட்டுக்குதவிய மதுவுக்கும் குமரனுக்கும் நான் கூறும் நன்றி, இறுதியாகவே அவர்களை நான் நினைவு கூர்ந்தேன் என யாரையும் நினைக்கவைக்கக் கூடாது. அவர்கள் காட்டிய அக்கறை எழுத்தில் பதிக்கப்பட வேண்டியதே.

செல்வி திருச்சந்திரன்
32, எட்டாம் ஒழுங்கை,
கொழும்பு 3.
இலங்கை.

பகுதி I

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஆதிகால பால் நிலைப்பாட்டு சமூக வரையறைகள்

சங்ககாலத்தில் நிலவிய ஆரம்ப சமூக-பொருளாதார அமைப்பில் ஆண்களுக்கும் பெண்களுக்கும் இடையே ஓரளவு சமத்துவம் நிலவியதை அவதானிக்க முடிகின்றது. இத்தகைய சில அவதானங்களின் அடிப்படையில் சில மொழியியலாளர்களும், தமிழியல் அறிஞர்களும் பண்டைத் தமிழர் மத்தியில் தாய்வழிச் சமூக அமைப்பு நிலவியது என்ற முடிவுக்குவர முயன்றுள்ளனர் (சாமி 1975 : 91 சுப்பிரமணியம் 1982 : 26).

எஹ்ரன் ஃபெல்ஸ் (Ehrenfels (1941). இந்தியாவில் தாய் உரிமை என்ற தனது நூலில், சிந்துவெளி நாகரிக காலத்தில் பெண் ஆதிக்கம் செலுத்தி, அதிகாரம் செய்த ஒரு பெண் முதன்மை முறைச் சமூகம் தோற்றம் பெற்றதாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார்(Matriarchy). கேரள நாயர் சமூகத்தில் காணப்படும் தாய்வழிக் குடி மரபினை இந்தியாவில் நிலவிய இச்சமூக மரபின் எச்சமாக அவர் கருதுகின்றார். அவருடைய கருத்துப்படி தென்இந்தியக் குடும்பங்களில் சமூக உறவுமுறையில் தாய்மாமனுக்கு உள்ள முக்கியத்துவமும், தாய்வீட்டில் வதிதலும் பண்டைய தாய் உரிமையின் சில கூறுகளாகும். தேவிப் பிரசாத் சட்டோபாத்யாயவும் (1959) (Debriprasad Chattopadhayaya), சரத்பட்டிலும் (1982) (Sharad Patil) இந்திய புராதன பொதுவுடைமைக் காலத்தில் இச் சமூக அமைப்பு நிலவியதாகக் கூறுகின்றனர். ஆயினும் இது, ஆரம்பகால மானிடவியலாளர்களான பச்சோஃபன் (1861) (Bachofen), மார்கன் (1877) (Morgan), ஆகியோரதும் ஏங்கல்ஸ்(1884) (Engels), போன்ற பிற ஆய்வாளர்களதும் பெண் ஆதிக்கச் சமூகக் கோட்பாட்டின் ஒரு மீள் அமைப்பேயாகும். பல்வேறு ஆய்வாளர்கள் மத்தியில் இந்த முடிவுக்கு அவர்கள் எவ்வாறு வந்தார்கள் என்பது பற்றி கருத்து வேறுபாடுகள் இருந்த போதிலும் இக்கோட்பாட்டினை அவர்கள் வரலாற்றுப்போக்கில் தொடர்ந்தும் கடைப்பிடித்து வந்துள்ளனர். உற்பத்திச் சாதனங்களையும், சமூக சமய உறவுகளையும், சமூக அரசியல் உறவுகளையும் பெண்களே தம் கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருந்தனர் என்றோ அல்லது சுயாதீனமான

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

அதிகார அடித்தளத்தை அவர்கள் கொண்டிருந்தனர் என்றோ கூறுவதற்கு ஆதாரங்கள் இல்லை. வரலாற்றுக்கு முந்திய பெண் முதன்மைச் சமூக அமைப்பு முறை என்பது ஒரு கருதுகோளே அன்றி அதற்கு இலக்கியச் சான்றுகள் காணப்படவில்லை, எனினும் பெண்களுக்கே உரிய தனித்துவமான கருவுறும் ஆற்றல் காரணமாக தாய்மார், சக்தி உள்ளவர்களாகக் கருதப்பட்டனர். அவர்களுக்கு ஒரு மேன்மை நிலை இதனால் ஏற்பட்டிருக்கலாம்.

பெண்கள் சொத்துரிமை முறைமையும், தாய்வழிக் குடிமரபும், சமூக ரீதியில் ஒரு வகைச் சமத்துவம் நிலவியதற்கான சான்றுகளும், வெளிப்படையான பாரபட்சம், அடக்குமுறை என்பன காணப்படாமையும் பெண் ஆதிக்கம் செலுத்தி அதிகாரம் செய்த ஒரு சமூக அமைப்பு (Matriarchy) ஒன்று நிலவியது என்பதற்குரிய சான்றுகள் என இம் மானிடவியலாளர்கள் நம்பினர்.

தாய்த் தெய்வமும் பெண் மதகுருக்களும்

தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு பல்வேறு பெயர்களில் இடம்பெற்று வந்திருக்கின்றது. ஆயினும் கன்னிமை, எல்லாவற்றையும் பிறப்பித்தவள், பெரிய மார்புகளை உடையவள் போன்ற சில அடிப்படைப் பண்புகள் தாய்த் தெய்வத்துக்குரிய பொதுத் தன்மைகளாகக் கருதப்பட்டன. தாய்த் தெய்வம் எப்போதும் கன்னித்தன்மை உடையவளாகவும், வனங்களில் வதிபவளாகவும் குறிப்பிடப்படுகின்றாள். பெரிய மார்புகள் கருவளக் குறியீடாக உள்ளன. எல்லா மனித உயிர்களையும் பிறப்பித்தவள் என்ற தன்மையுடனும் இது எப்போதும் தொடர்புபடுத்தப்படுகின்றது. தாய்த் தெய்வத்துக்குக் கொடுக்கப்பட்டுள்ள இப் பண்புகளின் தோற்றுவாயை சங்ககாலத்தில் காணமுடியும். பெருங்காட்டுக் கொற்றி (கலித்தொகை 89) கானமர் செல்வி (அகம் 348) போன்ற தொடர்கள் தாய்த் தெய்வத்தைக் குறிக்க சங்க இலக்கியங்களில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன.

வெளிப்படையாகவே, இவை நாகரிகம், காடுகளைவிட்டுத் தொலைவிடங்களுக்கு, வேட்டையாடுதலில் இருந்து விவசாயத்துக்கு மாறியதைச் சுட்டுவனவாகக் கொள்ளலாம். அவள் முதியவள் அல்லது பழையவள் எனவும் குறிப்பிடப்படுகிறாள். பழையோள் (அகம்.201), முதியோள், முதுகோதை, (மணிமேகலை) போன்ற அடைகள் தாய்த்தெய்வத்தைச் சுட்ட அடிக்கடி பயன் படுத்தப்பட்டுள்ளன. கால, இட அடிப்படையில் இந்தப் பெயர்கள் வரலாற்றுக்கு முந்திய தோற்றுவாயைச் சுட்டுவதாகக் கருதலாம். சங்ககாலத்துக்குரிய கொற்றவை மிகப்பழைய தாய்த் தெய்வத்தின் எச்சமாகும். இந்த அடைமொழிகள் அதன் வனத்துறை இயல்பையும். முடிவற்ற பழமையையும் நினைவூட்டுகின்றன.

தாய்த் தெய்வத்தைக் கன்னி, கானமர் செல்வி, காடு கெழு செல்வி (அகம் 370) எனக் குறிப்பிடுவது முக்கியத்துவம் உடையது. செல்வி என்ற அடைமொழி மூலம் கன்னித் தன்மை திரும்பத் திரும்ப உணர்த்தப்படுகின்றது. அவளது பாலியல் தூய்மை பற்றிய படிமம் இதன் மூலம் பேணப்படுகின்றது, பால்மை தாய்மையில் இருந்து வேறுபடுத்தப்படுகின்றது, இந்த முரண்பாடு மிகத் தெளிவானது. அது பல உட்கிடைகளைக் கொண்டுள்ளது. ஒரு பிந்திய கட்டத்தில் பாலியல் தூய்மை திருமணத்துக்கு முந்திய கன்னித்தன்மையாகவும் திருமணத்துக்குப் பிந்திய கற்புடைமையாகவும் விஸ்தரிக்கப்பட்டு விளக்கப்பட்டது. மேலும் தூய்மை பெண்களுக்குரிய பால்நிலை எதிர்பார்ப்பின் ஒரு பகுதியாக மாறியது. எனினும் இந்தக் கட்டத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு, அதன் சாதகமான அர்த்தத்தில் அதிகாரம், கருவளம், போஷிப்பு என்பவற்றை உட்கிடையாகக் கொண்டிருந்தது. மேலும் இது ஒரு அதிகார அடிப்படையின் குறியீடாகவும் இருந்நது.

பல்வேறு உற்பத்தி முறைகளிலும் (உணவு சேகரித்தல், விவசாயம்) மந்திரச் சடங்குகள், சமயச் சடங்குகள் ஆகிய ஆரம்பகாலச் சடங்குகளிலும் பெண்கள் வகித்த பங்கு சங்ககால சமூக வாழ்வில் பெண்களின் நிலையை நிர்ணயித்த முக்கிய காரணியாகும்.

தேவராட்டி என வழங்கப்பட்ட பெண் மதகுருக்கள் இருந்தமைக்கு சங்க இலக்கியத்தில் சான்றுகள் உண்டு. வெறியாட்டு என்ற சடங்கு நடனத்தை நிகழ்த்திய குறமகள், (திருமுருகாற்றுப்படை), சிலப்பதிகாரத்தில் கொற்றவை வணக்கத்தை நிகழ்த்தும் சாலினி ஆகியோர் வெறும் அடையாளங்களாக அன்றி சடங்குகளில் பெண்கள் முக்கிய பங்கு வகித்தமையை உணர்த்துகின்றனர். (கைலாசபதி 1968 : 94 134).

சங்ககாலப் பிற்பகுதியில் இருந்து சங்கமருவிய காலத்திலும் இம்முறை தொடர்ந்து நிலவியதை அவ்வக் காலங்களுக்குரிய நூல்கள் (திருமுருகாற்றுப்படை சிலப்பதிகாரம்) உணர்த்துகின்றன. சங்ககால முற்பகுதிக்குரிய சடங்கு நாடகங்களில் கொற்றவையின் (தாய்த்தெய்வம்) பாத்திரத்தை ஒரு பெண்ணே ஏற்று நடித்தாள் (சுப்பிரமணியம் 1982 : 19). சங்ககாலத்தில் உற்பத்தியிலும் பெண்கள் பிரதான பங்கு வகித்தனர். அவ்வகையில் மழை, அறுவடை, பயிர் தொடர்பான சடங்குகள் பிரதானமாக பெண் மத குருக்களாலேயே நிறைவேற்றப்பட்டன. கரணங்களுக்குரிய மந்திர சூத்திரங்கள் அவர்களாலேயே பாடப்பட்டன. இயற்கையை ஆழ்ந்து அவதானிப்பவர்கள் என்ற வகையில் பொதுவாகவே அவர்களால் எதிர்காலத்தை முன்கூட்டி அறிய முடிந்தது. எதிர்வரும் மழை வீழ்ச்சி பற்றியும் கூற முடிந்தது. இத்தகைய பெண் புரோகிதர்கள் ‘கட்டுவிச்சி’ என அழைக்கப்பட்டனர் (அகநானூறு). மழை தொடர்பான சடங்கு வயது முதிர்ந்த பெண்களால் நடத்தப்படுவது பற்றி அகநானூற்றில் (201) வரும் குறிப்பு, இந்த வழிபாடு வரலாற்றுக்கு

முந்தியது என்பதையும் பெண்களை மையமாகக் கொண்டது என்பதையும் உறுதிப்படுத்துகின்றது.

தாய்த் தெய்வங்களும் பெண் புரோகிதர்களும் பெண்கள் கௌரவிக்கப்பட்ட ஒரு சமூகத்தைக் குறித்து நிற்கின்றன. தமிழில் சொத்தைக் குறிப்பதற்குரிய மூலச் சொல் தாய் என்பதில் இருந்து பிறந்த தாயம் என்பதாகும். இது தாய்வழி முறைமையை உணர்த்துகின்றது. *(சிங்காரவேலு 1966 : 199).* இவையெல்லாம் சமய பொருளாதார சுயாதீனம் ஆகியவற்றைப் பெண்கள் அனுபவித்த ஒரு அமைப்பினை உணர்த்துவனவாகும். இவற்றை ஆண்கள் மீது பெண்கள் மேலாதிக்கம் செலுத்திய பெண் முதன்மைச் சமூக முறைமையுடன் (Matriarchy) இணைத்துக் குழப்பிக் கொள்ளக்கூடாது. *(1)*

சங்ககாலத்தில் பெண்களது நிலைமை

சங்ககாலத்தில் பெண்கள் சுதந்திரத்தை அனுபவித்தனர். அவர்களது சமூக நடத்தையில் குறைந்தபட்சக் கட்டுப்பாடுகளே காணப்படுகின்றன. அகப்பாடல்களின் அடிப்படையில் இணைத்தேர்வு சுதந்திரமாகவும் ஓரளவு சுயவிருப்பின் அடிப்படையிலும் நிகழ்ந்தது என்று கூற முடியும். காதலர்கள் உடன் போக்கில் சென்று தனித்து வாழ்ந்தனர் அல்லது பெற்றோருடன் வாழ்ந்தனர். களவு என அழைக்கப்பட்ட இரகசியக்காதல் கௌரவமானதாகவே கருதப்பட்டது. பெண்கள் அறிவைத் தேடுவதற்கு தடை இருந்ததாகக் குறிப்புக்கள் எதுவும் இல்லை. சங்கப்புலவர்களில் 26 பேர் பெண்கள் என இனங்காணப்பட்டுள்ளனர். இவர்களுள் பிரபலமானவர் ஔவையார். நான்கு பிரதானமான சங்க நூல்களுள் இவரது 58 பாடல்கள் இடம் பெற்றுள்ளன.

பெண்கள் சமூக ரீதியில் ஆற்றல் குறைந்தவர்கள் என்ற கருத்து சங்ககாலத்தில் காணப்படவில்லை. பொருளாதார ரீதியில் முயற்சியுள்ள பெண்கள் பற்றிய சான்றுகள் பல சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படுகின்றன. ஆண்கள் வீட்டைவிட்டு வேட்டை மேற்செல்ல பெண்கள் குழுக்களாகச் சேர்ந்து இரவு பகலாக வனவிலங்குகள் பறவைகளிடமிருந்து பயிர்களைப் பாதுகாத்தனர் (மலைபடுகடாம் *328, 329 குறிஞ்சி 40-44).* சிறு அளவிலான தோட்டப் பயிர்ச் செய்கையில் ஈடுபட்ட பெண்கள் எயிற்றியர் என அழைக்கப்பட்டனர் *(சிங்கார, வேலு 1966 : 27,36).* கிண்டி போன்ற கருவிகளால் மண்ணைக் கிண்டி சிறு தானியங்களைச் சேகரித்த பெண்கள் பற்றியும் (பெரும்பாணாற்றுப்படை 91-94) சிங்காரவேலு கூறுகின்றார். பசுக்களில் இருந்து பால்கறக்கும் பெண்கள் (ஆய்ச்சியர்) பசு வளர்க்காத பிரதேசங்களில் பிற பொருட்களுக்குப் பாலைப் பண்டமாற்றுச் செய்வது பெண்கள் பொருளாதார நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டிருந்தனர் என்பதைக் காட்டுகின்றது (குறிஞ்சி 221). பயிர்களைக்

காவல் காத்த குறத்தியர், விதைகள் நட்ட விவசாயப் பெண்களான எயிற்றியர், மீன்களைக் காவிவரும் மீனவப் பெண்களான 'பரதவர்' ஆகியோர் பற்றி சங்க இலக்கியத்தில் வரும் குறிப்புக்கள் பெண்களின் பொருளாதார நடவடிக்கைகளுக்கு சான்றுபகர்கின்றன. (ஆண்கள் வேட்டையாடுதலில் ஈடுபட்டிருந்தனர். பெண்கள் அது தவிர்ந்த அனைத்து நடவடிக்கைகளிலும் ஈடுபட்டிருந்தனர்).

தமிழ் இலக்கிய ஆய்வாளர்கள் (வித்தியானந்தன் 1954 : 264, 290, *292, சுப்பிரமணியம் 1982 : 23)* ஆடல் பாடல்களில் ஈடுபட்ட பெண்களின் வாழ்வுடன் தொடர்புடைய அம்சங்கள் பலவற்றை இனங்காட்டியுள்ளனர். சடங்கு நடனங்களும் அதனோடு இணைந்து பல்வேறு இசைக் கருவிகளுடன் பாடப்பட்ட பாடல்களும் பெண்களின் பங்களிப்பாகவே இருந்தன *(குறிஞ்சி 192-194).*

விறலி போன்ற பெயர்களால் குறிப்பிடப்படும் கலைத்துறைப் பெண்கள் பற்றிய செய்திகள் சங்க இலக்கியத்தில் இருந்து அறியக்கூடிய பிறிதொரு முக்கிய அம்சமாகும் (Kersenboom Story 1981 : 19-41). பாணர் குழுக்களில் நடனமாடும் பெண்கள் விறலியர் என அழைக்கப்பட்டனர். பாணர்களின் இசைக்கு ஏற்ப இவர்கள் ஆடினர். பெண் இசைக்கலைஞர் பாணினி என அழைக்கப்பட்டனர். விறலியர் எப்போதும் தனித்தவர்களாக இருந்தனர் என்பதையும் பிற கலைஞர்கள் மத்தியில் அவர்களுக்கு உயர் அந்தஸ்து இருந்தது என்பதையும் சங்க இலக்கியம் உறுதிப்படுத்துகின்றது, (சுப்பிரமணியம் *1982 : 91).*

சங்ககால இறுதியில் பெண்களுக்கு விதிக்கப்பட்ட தடைகளும் கட்டுப்பாடுகளும்.

மாதவிடாய் வந்த பெண்களை புனிதமற்றவர்களாகக் கருதி வீட்டில் அல்லது வீட்டுக்கு வெளியே ஒரு தனி இடத்தில் வைப்பது பற்றியும் சகல சமயச் சடங்குகளில் இருந்தும் அவர்களை விலக்கிவைப்பது பற்றியும் சங்ககாலப் பிற்பகுதியில் தோன்றிய இலக்கியங்களில் குறிப்புக்கள் உண்டு. பிரசவித்த பெண்களும் இதேவகையில் சேர்க்கப்பட்டு முப்பது முதல் நாற்பத்தைந்து நாள்வரை இவ்வாறு ஒதுக்கிவைக்கப்பட்டனர். இது சங்க இலக்கியத்தில் 'புனிறு'என அழைக்கப்பட்டது. இதற்குரிய காரணம் குறிப்பிடப்படவில்லை. அச்சம் காரணமாக இரத்தப்பெருக்கு அசுத்தம் எனக் கருதப்பட்டது என ஒருவர் யூகிக்க முடியும் (Hart 1975 : 96 : 97). இத்தகைய காலப்பகுதியில் பெண்கள் அபாயகரமான தெய்வீக அல்லது புனித ஆற்றலைக் கொண்டிருப்பதனால் அவர்களைக் கட்டுப்படுத்த வேண்டி இருந்தது என்ற கருத்துக்கு சங்க இலக்கியத்தில் இருந்து சான்று காட்ட முடியாது. சங்க இலக்கியத்திலிருந்து ஹார்ட்டினால் இனங்காணப்பட்டுள்ள இந்தப் புனித ஆற்றல் பெண்களின் பால்மையே தவிர வேறு ஒன்றும்

அல்ல. இது பற்றிப் பின்னர் ஆராயப்படும். சங்ககாலத்தில் சடங்குகளில் தலைமை வகித்த நிலையில் இருந்த பெண்கள் சங்ககாலப் பிற்பகுதியில் அசுத்தத்தின் தோற்றுவாயாகத் தரம் குறைக்கப்பட்டனர் என்பதே இங்கு நமது முக்கிய கவனத்துக்குரியது.

சங்க காலப் பிற்பகுதியில் திருமண உறவுகள் அரசியல் ரீதியாகத் தீர்மானிக்கப்பட்டன. அதிகாரத்தையும் அந்தஸ்தையும் ஈட்டும் நோக்கில் இவை நிகழ்ந்தன. இத்தகைய அரசியல் உறவுகளை ஏற்படுத்திக் கொள்வதன் மூலம் போர் இல்லாமலே நாடுகளையும் பிரதேசங்களையும் இலகுவாக இணைத்துக் கொள்ள முடிகின்றது. எனினும் அரசர்கள் தங்கள் புதல்வியரை மணமுடித்துக் கொடுக்க மறுத்ததால் யுத்தம் நிகழ்ந்தது. இத்தகைய சம்பவங்கள் பலவற்றைச் சங்க கால இலக்கியம் சித்திரிக்கின்றது. இத்தகைய சம்பவங்களுக்கு 'மகட்பாற்காஞ்சி (பெண்கள் பொருட்டான யுத்தம்) என்ற ஒரு கருதுகோளை சங்க கால இலக்கியத்தில் காண்கிறோம் (புறம் 336-: 356).

பெண்கள் இங்கு அரச அதிகாரத்தின் குறியீடாவதோடு அவர்களது தந்தையரது உடைமையாகவும் மாறிவிட்டனர். அவர்கள் இப்போது உடைமையாக்கப்படும் பொருட்கள்; அரச அதிகாரத்தின் ஒரு குறியீடு. தமிழ் இலக்கிய மரபில் பிற்காலத்தில் வளர்ச்சியடைந்த பெண்களை யுத்தத்தின் மூலகாரணிகளாக இழுக்குடன் நோக்கும் ஒரு கருத்தியலின் தொடக்கத்தையும் நாம் இங்கு காணமுடியும்.

புனிறு, அணங்கு , கற்பு

பெண்களின் பால்நிலைத்தன்மையையும் ஆற்றலையும் போற்றுவதன் மூலம் இதனைப் புனிதமானதாக மாற்றச் சில அறிஞர்களும், உரையாசிரியர்களும் முனைகின்றனர். இந்தப் புனிதத்துவமும், ஆற்றலும் பின்னர் பெண்களைக் கட்டுப்படுத்துவதற்குரிய நியாயங்களாக மாறின. சங்க இலக்கியத்தில் 'அணங்கு' என்ற சொல் வலிமை, விசாலம், அறம் போன்ற ஒரு குறிப்பிட்ட தன்மை அல்லது நிலையைக் குறிப்பதற்கு அடிக்கடி பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது. உண்மையில் அது ஒரு பன்முகப்பட்ட பொருளைக் குறித்து நிற்கின்றது. (ராஜம் 1986 : 257) இதனைப் பெண்களின் ஒரு புனித ஆற்றலாக ஹார்ட் (1975 : 96- 97), (1976 : 321) விளக்கியிருக்கிறார். கற்பு அவர்களின் புனித ஆற்றலுடன் நெருங்கிய உறவு உடையது என்றும் அவர் கருதுகின்றார். அவரைப் பொறுத்தவரை அணங்கு என்பது அபாயகரமான புனித சக்தியாகும். (1976 : 321). மேலும் ஒரு பெண் திருமணமான நிலையில் அணங்கைக் கொண்டுள்ளாள், கற்புடைய பெண்கள் விதவையர் ஆகும் போது அவர்களிடம் இந்த அணங்கு உள்ளது என்றும் இது கட்டவிழ்த்து விடப்படக் கூடியது, ஆகையால் கட்டுப்படுத்தப்பட வேண்டியதாக இருந்தது என்றும் அவர் கருதுகிறார். மேலும் கணவனின் சிதையில் அவள் தன் உயிரை மாய்த்துக் கொள்வதன் மூலம் இது கட்டுப்படுத்தப்பட்டது என்றும் கூறியுள்ளார் (1976 : 321). அணங்கு பற்றிய அவரது இந்த விநோதமான விளக்கத்தின்மூலம் விதவைகள் உடன்கட்டை ஏறுவதை அவர் ஒரு வகையில் நியாயப்படுத்துகின்றார்.

இவரது கூற்றுக்கள் சில பின்விளைவுகளையும் ஏற்படுத்தின. ஹார்ட்டின் இந்த விளக்கம் வாட்லி (1980 : 158 – 59) போன்ற பிறராலும் பயன்படுத்தப்பட்டது. புனித ஆற்றலைக் கொண்டிருக்கும் இந்தியத் தமிழ்ப் பெண்கள், அவர்களது இந்தியப் பெண் தெய்வங்களைப்போல் தங்களது சக்தியைக் கட்டுப்படுத்துவதற்காக ஓர் ஆணுக்கு அடிமைப்படுத்தப்பட வேண்டியவர்களாயிருந்தனர் என்ற ஒரு கருதுகோளுக்கு இது வழிவகுத்தது (வாட்லி 1980 : 155). வாட்லியின் இக் கருத்து ஹார்ட்டின் விளக்கத்தின் உந்துதலே என்பது வெளிப்படை. ஆரம்பகால தமிழ் இலக்கியத்தில் பரவலாகக் காணப்பட்ட புனிதப் பெண்மை பற்றிய படிமத்தையே" அவர் தன் கருத்துக்கு அடிப்படையாக்க கொள்கிறார் (வாட்லி 1980 X 11) இதற்கு ஹார்ட்டையே அவர் மேற்கோள் காட்டுகின்றார். அணங்கு பற்றிய ஹார்ட்டின் விளக்கம் விவாதத்துக்குரியது என ராஜம் அவர்களும் கருதுகிறார் (ராஜம் 1986 : 257). பண்டைத் தமிழ்ப் பெண்களிடம் காணப்பட்ட அணங்கின் பிரதான தோற்றுவாய் அவளது கற்பே என்ற ஹார்ட்டின் கருத்தும் ஒரு தவறான விளக்கத்தின்பாற்பட்டது (ராஜம் 1986 : 257 – 263) அணங்கு கற்புடன் தொடர்புடையதல்ல. பெண்கள் தொடர்பாக அது பயன்படுத்தப்படும் போது அது முற்றிலும் அவர்களது பால்மையையே குறித்து நிற்கின்றது (ராஜம் 1986 : 260) கற்பு பற்றிய கருத்தாக்கம் பண்டைய கருத்தாக்கங்களை இடப்பொருத்தமற்று பயன்படுத்தி தற்கால ஆய்வாளர்களால் எவ்வாறு பிழையாக விளக்கப்பட்டுள்ளது என்பதற்கு இது ஒரு நல்ல உதாரணமாகும். பெண்களுக்குச் சூட்டப்பட்டுள்ள புனிதத்துவமும் ஆற்றலும் ஒரு ஏமாற்று வித்தையேயன்றி வேறொன்றுமில்லை.

கற்பு என்ற சொல்லின் பொருண்மை வளர்ச்சி

கற்பின் பொருள் காலத்துக்குக் காலம் ஆளுக்கு ஆள் வேறுபட்டு வந்துள்ளது. அதனால் இப்போது இதனைப் பற்றிய ஒரு முழுமையான கோட்பாடும் ஒரு பரந்துபட்ட கருத்தாக்கச் சட்டமும் உள்ளன. 'களவுக் கூட்டத்துக்குப் பின் தலைவன் தலைவியை விதிப்படி மணந்து இல்லறம் புரியும் ஒழுக்கம்' என தமிழ் லெக்சிக்கன் கற்பு என்ற சொல்லின் பொருளை விளக்குகின்றது. தொல்காப்பியர் கற்பு என்பதை கொள்வதற்கு உரிய தலைவனுக்கு கொடுப்பதற்கு உரித்துடைய பெற்றோர் தலைவியைத் தத்தம் செய்து கொடுத்தல் என்று வரையறுக்கின்றார்.

கற்பென ப்படுவது கரணமொடு புணரக்
கொள்ளற்குரி மரபிற் கிழவன் கிழத்தியைக்
கொடைக்குரி மரபினோர் கொடுப்பக் கொள்வதுவே.

(தொல் பொருள் : 142)

என்பது தொல்காப்பியச் சூத்திரம்.

அக்காலத்தில் கற்பு திருமண விசுவாசத்தை மட்டுமே குறித்தது. ஆண்களும் பெண்களும் திருமணத்துக்கு முந்திய களவுக்காதல் உறவில் ஈடுபட அனுமதிக்கப்பட்டிருந்த அக்காலகட்டத்தில் திருமணத்துக்கு முந்திய கன்னித்தன்மை பொருட்படுத்தப்படவில்லை. இந்த முரண் சுவையானது. தாய்த்தெய்வம் ஒரு கன்னியாக இருந்த அதே வேளை கன்னித்தன்மை பெண்களிடம் எதிர்பார்க்கப்பட்ட ஒரு பண்பாக அமையவில்லை. கன்னித்தன்மை கற்பின் ஒரு பகுதிப் பொருளாகப் பிற்காலத்திலேயே சேர்க்கப்பட்டது. மனுவின் சட்ட விதிகளில் விரிவாகக் கூறப்பட்டவாறான உயர்சாதியினரின் திருமணச் சடங்கின் ஒரு பகுதியான 'கன்னிகாதானம்' பிராமணர்களின் திருமண சம்பிரதாயங்களின் ஊடாக சங்ககாலத்தின் பின்னரே இங்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டது. எவ்வாறாயினும் ஏதோ ஒரு வகையில் கட்டுப்பாட்டுக்குட்படாத எல்லா உணர்வுந்தல்களையும் கட்டுப்படுத்தல் என்ற வகையில் இப்போது கற்பின் பொருள் விரிவாக்கப்பட்டது(புறம் 196). சாந்தம், அமைதி, மென்சொல், பேச்சில் துடுக்கைத் தவிர்த்தல் போன்ற பண்புகள் கற்புடைப் பெண்ணின் குணங்களாக அமைந்தன (ஹார்ட் 1975 : 97). கற்பு உடல் தூய்மையை மட்டும் கருதவில்லை. ஒரு ஒழுக்கக் கோவையையும் உள்ளடக்கியது. இதனை மீறுவது உடல் தூய்மையை மீறுவதற்குச் சமனானது என்பது அதன் உட்கிடையாக அமைந்தது.

கணவன் மனைவியரிடையே நிலவிய தலைவன் - தலைவி என்ற சமூக சமத்துவ உறவு இப்போது கடவுள் அடியான்,ஆண்டான்/ அடிமைக்கிடையிலான ஒரு படிநிலை உறவாக மாறுகின்றது. கணவன் தெய்வமாகவும் பதியாகவும் தோற்றமளிக்கின்றான். இந்த மாற்றம் திருக்குறளில் நன்கு பதிவுசெய்யப்பட்டுள்ளது. திருக்குறள் தமிழில் எழுந்த முக்கியமான நூல்களுள் ஒன்றாகும். தமிழரின் வேதமாகவும் அது கருதப்படுகின்றது. அரசியல், இலக்கியம், பண்பாடு முதலிய எல்லா வகையான சொல்லாடலிலும் பெரிதும் மேற்கோள் காட்டப்படும் நூல்களுள் அதுவும் ஒன்றாகும். சுருக்கமாகவும் தெளிவாகவும் ஒழுக்கம், மதம், சார்ந்த உண்மைகளைக் கூறும் ஆயிரத்து முந்நூற்றி முப்பது குறட்பாக்களை அது கொண்டுள்ளது. தமிழ் நாட்டில் வாழும் தமிழ் இந்துக்கள் தமக்கென்று ஒருமுகப்பட்ட சமய விதிகள் இல்லாத நிலையில், நீதிமன்றத்தில் சத்தியப்பிரமாணம் செய்வதற்கு திருக்குறளையே பயன்படுத்துகின்றனர். இது தமிழ்ச் சமூகம் அதனைப் பூரணமாக ஏற்றுக்கொண்டது என்பதைக் காட்டுகின்றது. தெய்வத்தைத் தொழாது கணவனையே தொழுதுவாழும் ஒரு கற்புடைப்பெண் "பெய்" என்று சொன்ன மாத்திரத்தில் மழை பெய்யும் என திருக்குறள் கூறுகின்றது. "தெய்வம் தொழாஅள் கொழுநன் தொழுதெழுவாள் பெய் எனப் பெய்யும் மழை" என்ற குறளின் பொருள் இதுவாகும். இது சங்ககாலப் பிற்பகுதியில் நிலவிய கற்புப் பற்றிய கருத்தின் வளர்ச்சியாகும். இக்கால கட்டத்தில் கற்பு, கடவுள் தன்மை பெற்றுவிட்டது. கடவுள் சான்ற கற்பு (புறம் 198), கடவுட் கற்பு என கற்பு அடைமொழியுடன் வழங்கப்படலாயிற்று.

கற்பின் பொருள் பின்னர் மேலும் விரிவாக்கப்பட்டது. உடல் தூய்மை என்ற நிலையில் இருந்து மனத் தூய்மை என்ற நிலைக்கு இதன் பொருளுண்மை மாற்றமடைந்ததை இப்போது காணமுடிகின்றது. இக்காலகட்டத்தில் பிற ஆடவனை மனத்தாலும் நினையாது தனது மனதைக் காப்பது பெண்ணின் கற்புப் பற்றிய வரைவிலக்கணத்தின் ஒரு பகுதியாக மாறுகின்றது. இது சங்ககாலத்தின் பின் தோன்றிய திருக்குறளிலேயே வலியுறுத்தப்படுகின்றது. "சிறைகாக்கும் காப்பு எவன் செய்யும் மகளிர் நிறைகாக்குங் காப்பே தலை" என்று திருவள்ளுவர் கூறியுள்ளார். பெண்களின் கற்புப் பற்றிய இந்த அதீத எதிர்பார்ப்பு, கவிஞர்களையும் இலக்கண ஆசிரியர்களையும் கற்பு பற்றிய விரிவான வரைவிலக்கணம் கூறத் தூண்டியுள்ளது. சங்க காலத்தின் பின்னர் சிலப்பதிகாரத்தின் மூலமும் அதன் தலைவி கண்ணகி மூலமும் இத் தெய்வீகக் கற்பு அழியா நிலை பெற்றது. கண்ணகியின் உறுதி குலையாத கற்பு ஒரு அரசை அழிக்கும் ஆற்றலை அவளுக்கு வழங்கியது. கற்புத் தெய்வம் (பத்தினித் தெய்வம்) என அவள் வழிபடப்பட்டாள். இந்தியாவிலும் இலங்கையிலும் அவளுக்குக் கோயில்கள் கட்டப்பட்டன. சங்ககாலத்தின் பின்னர் இவ்வகை அதீத ஆற்றல்கள் கற்புடன் தொடர்பு படுத்தப்பட்டன. சுயகட்டுப்பாடு, நெஞ்சுரம் ஆகியவற்றின் விளைவாக ஓர் உள்ளார்ந்த ஆற்றலாக அது சிறப்பிக்கப்பட்டது. காவியத் தலைவி கண்ணகியும் நாட்டார் மரபில் வந்த நல்ல தங்காளும் கற்பின் இத்தகையஆற்றலுக்கு நல்ல உதாரணங்களாகும். நிரபராதியான தன் கணவனைக் கொன்று அநீதி விளைவித்த அரசனைத் தண்டிப்பதற்கும் மதுரையை எரிக்கவும் கண்ணகிக்கு ஆற்றல் தந்தது அவளது கற்பின் திண்மைதான். நல்லதங்காள் ஈர விறகை எரியச் செய்தாள். இங்கு நெருப்புப் பற்றிய குறிப்பு தற்செயலான ஒன்றல்ல. அழிக்கும் ஆற்றலுக்கும் ஆக்கும் ஆற்றலுக்கும் அது குறியீடாக உள்ளது.

தொல்காப்பியர் கற்பினை மிக உயர்நிலையில் வைத்துப் பேசுகின்றார். அச்சம், மடம், நாணம் என்பன பெண்களுக்குரிய குணம் என அவர் கருதுகிறார்.

அச்சமும் நாணும் மடனும் முந்துறத்
நிச்சமும் பெண்பாற்குரிய என்ப

(தொல்பொருள் : '99)

இது தொல்காப்பியச் சூத்திரம். "நாணம் உயிரினும் சிறந்தது" என்றும் "நாணினும் செயிர்தீர் காட்சிக் கற்புச் சிறந்தது" என்றும் தொல்காப்பியர் கூறுகின்றார். (தொல்பொருள் : 111) கற்புடைப் பெண்டிரை அவர் மூன்று வகையாகப் பாகுபடுத்துகின்றார். (மூதானந்தம், புறங்காடு, தாபநிலை). தன் கணவன் இறந்தான் என்பதைக் கேட்ட அல்லது அறிந்த உடனேயே தன்னையும் மாய்த்துக் கொள்ளும் பெண் கற்பின் உச்ச நிலையை எய்தியவளாவாள் (மூதானந்தம்). தன் கணவனின் சிதையில் உடன்கட்டை ஏறுபவள் இரண்டாம் நிலைக்குரியவள் (புறங்காடு). கைம்மை நோன்பை வழுவாது பேணி வாழ்பவள் மூன்றாம் நிலைக்குரியவள் (தாபதநிலை). தொல்காப்பியர் காலத்து அல்லது அதற்குப் பிந்திய நூலான சிலப்பதிகாரம் முதல்வகையான கற்புக்கு உதாரணம் தருகின்றது. தன் கணவன் இறந்ததைக் கண்ட உடனேயே பாண்டியன் மனைவி தானும் வீழ்ந்து இறக்கின்றாள்.

சங்ககாலத்தின் பின்னர் சங்க இலக்கியங்களுக்கு உரைகள் எழுதப்பட்டன. கற்பு என்ற சொல்லின் சொற்பிறப்பு தெளிவற்றதாகவும் மயக்கம் தருவதாகவும் உள்ளது. இதன் அடிச் சொல்லான கல், கற்றல் என்ற பொருள் உடையது. இது கற்பு என்ற பொருளில் இருந்து முற்றிலும் வேறானது. ஆனால் புகழ் பெற்ற சங்க இலக்கிய உரையாசிரியரான நச்சினார்க்கினியர் சற்றே மரபுக்குப் புறம்பான வகையில் இந்த இடைவெளியை நிரப்ப முயன்றுள்ளார். கற்பு என்பதை அவர் பெண்களுக்குக் கற்பிக்கப்படுவது என வரையறுக்கின்றார். அவரது வரையறை பின்வருமாறு.

> கொண்டானிற் சிறந்த தெய்வம் இன்றெனவும் அவனை
> இன்னவாறே வழிபடுகவெனவும் இருமுது குரவர்
> கற்பித்தலானும் அந்தணர் திறத்துஞ் சான்றோர் தேஎத்தும்
> ஐயர் பாங்கினும் அமரர்ச் சுட்டியும் ஒழுகும் ஒழுக்கம்
> தலைமகன் கற்பித்தலானும் கற்பாயிற்று,,,,,,,,,
> இவளை இன்னவாறு பாதுகாப்பாயெனவும்
> இவற்கு இன்னவாறே நீ குற்றேவல்
> செய்தொழுகெனவும் அங்கியங் கடவுள்அறிகரியாக
> மந்திரவகையாற் கற்பிக்கப்படுதலின் அத்தொழிலைக்
> கற்பென்றார்.

(தொல்பொருள் : 142. நச்சினார்க்கினியார் உரை)

சங்ககாலப் பிற்பகுதியில் தமிழ்ப் பிரதேசத்தில் பிராமண மேலாதிக்கம் நிலவியதையும் இலக்கியத்திலும் அது நுழைந்து விட்டதையும் இது சுட்டிக்காட்டுகின்றது.

சங்ககாலத்தில் வழக்கில் இருந்த 'தபுதாரநிலை' (புறம்) மனைவி இறந்தமைக்காகக் கணவன் துன்பம் அனுஷ்டித்தல், தலைப் பெயல் நிலை, (புறம்) மனைவியை இழந்த கணவன் தன் பிள்ளைகளுடன் துன்பம் அனுஷ்டித்தல் ஆகிய சொற்கள் வழக்கிறந்தமை முக்கியத்துவமுடையது . பின்வந்த காலப் பகுதிகளில் இச் சொற்கள் பயன்படுத்தப்பட்டமைக்குச் சான்றுகள் இல்லை. ஆனால் கைம்மை நோன்பும் உடன்கட்டை ஏறுதலும் கற்பு என்ற கருத்தாக்கத்துடன் நேரடியாகத் தொடர்புறுத்தப்பட்டன.

கைம்மை ஒரு பூரண துறவு முறை ஆகிறது.

கைம்மை அதற்குரிய விரிவான சடங்கு சம்பிரதாயங்களுடன் கூடிய ஒரு சமூக நிறுவனமாக இக்கால கட்டத்தில் அங்கீகாரம் பெற்றுவிட்டது. தலைமழித்தல், அலங்காரம் தவிர்த்தல், சுவை உணர்வுகளைத் தவிர்த்தல், தலையில் மண்குழைத்துப் பூசுதல், கற்படுக்கையில் துயிலுதல் (புறம் 25, 62, 224, 246, 253, 261,) முதலிய நடைமுறைகள் கடைப்பிடிக்கப்பட்டன. விதவை மணம் அங்கீகரிக்கப்பட்ட ஒரு கலாச்சாரத்தில் இத்தகைய சம்பிரதாயங்கள் அன்னியமானவை. தென்இந்தியச் சாதிப்படி நிலையில் கீழோராகக் கருதப்படும் தமிழர் சமூகத்திலும் பிற பழங்குடியினரிடையிலும் இலங்கைத் தமிழர் மத்தியிலும் இத்தகைய சம்பிரதாயங்கள் பின்பற்றப் படுவதில்லை. பிராமணர்களால் தமிழ்ப் பிரேதசங்களில் புகுத்தப்பட்ட ஒரு தந்தை வழிக் கலாச்சாரத்தின் செல்வாக்கின் விளைவே இக் கைம்மைத் துறவு என நாம் கருதலாம். சங்கப் பாடல்களைப் பாடிய புலவர்களுள் சிலர் வான்மீகியார், கோதமனார் போன்ற வடமொழிப் பெயர்களைக் கொண்டிருந்தனர் என்பதும் எமது கவனத்துக்குரியது. இவை தமிழ்ப் பிரதேசத்திலும், தமிழ் இலக்கியத்திலும் பிராமண்ர் நுழைவுக்குச் சான்றுகளாகும் (வேலுப்பிள்ளை 1985 : 32). இருப்பினும் இந்த இழி நிலைக்கு வேறு காரணங்களும் இருந்தன.

பௌத்தத்தின் செல்வாக்கு பிறிதொரு முக்கிய காரணியாகும். கைம்மை நோன்பு எனப் பொதுவாக அழைக்கப்பட்ட சம்பிரதாயங்கள் பல இருந்தன. விதவைகளிடம் எதிர்பார்க்கப்பட்ட தீவிரத் துறவு நிலை பௌத்த, சமண சமயத் துறவு விதிகளுக்குச் சமமானவையாகும். தலை மழித்தல் , துறுவு ஆடை அணிதல், உணவுப் பழக்கத்தைக் கட்டுப்படுத்தல், ஆடம்பரப் பொருட்களைக் கைவிடுதல் உடலு றவு தவிர்த்தல் (புலன் அடக்கமும் சுயநிராகரிப்பும்) முதலியவை பௌத்த சமணத் துறவிகளுக்குரிய நுத்தைகளின் ஒரு பகுதியாகும். 'நோன்பு' என்ற சொல் சொற்பிறப்பு ரீதியில் பௌத்த துறவுடன் தொடர்புபடுத்தப்படுகின்றது. பிராமண இந்து மதம் இந்தக் கருத்துக்களைப் பெற்று விதவைகளுக்குப் பொருத்தமான நல்லொழுக்க விதிகளாக்கியது. அவர்கள் வெள்ளை ஆடை அணியவேண்டும் என எதிர்பார்க்கப்பட்டனர். சில சாதியினர் மத்தியில் பெண்கள் தங்கள் மேல் ஆடைகளைக் களையவேண்டியும் இருந்தது. இந்த உடைமுறை பௌத்த பிக்குகளின் துறவு ஆடையை ஒத்துள்ளது. கற்பு பற்றிய கருத்தியல் இப்போது பெரிதும் மாறிவிட்டது. இனியும் வாழ்க்கை

இன்பங்களைத் துய்க்க முடியாது, தங்கள் கணவன்மார்களை இழந்த பெண்களுக்குரிய சுய நிராகரிப்பு விதிகளும் இதனுடன் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டன. இது பெண்கள் மீது பௌத்த துறவு விதி திணிக்கப்பட்ட ஒரு முறையாகும். இக் கருத்துநிலை முழுமையும் பெண்களின் பால்மையைக் கட்டுப்படுத்தும் நோக்குடையது. உணவுத்தடை அவளது பால் உந்தலைக் கட்டுப்படுத்தவும், ஆடை ஆபரணத்தடை அவளது பால் கவர்ச்சியைக் குறைக்கவும் பயன்படுத்தப்பட்டன. பெண்களின் பால்மை கணவன்மாரது தனி உடைமையாக மாறியது. இத் தந்தை வழி நிறுவனத்தின் தேவைக்குரிய காரணம் யாது? இதனை நாம் யூகித்து உணர முடியும். சொத்துடைய பெண்கள் தாம் மறுமணம் செய்யும் போது அந்தச் சொத்தையும் தம்முடன் கொண்டு செல்வர். அவள் மறுமணம் செய்தால் இறந்த கணவனின் சகோதரர்களுக்கு அவளது சொத்துப் போய்ச் சேராது. அவள் திருமணமாகாதவளாக இருந்தால் அவர்கள் அவளது சொத்தில் தங்கள் உரிமையை நிலைநாட்ட முடியும்.

பால்நிலைப்பட்ட ஒழுக்கம்.

பெண்களுக்கென்று தனியான விதிமுறைகளைக் கொண்ட ஒரு ஒழுக்கக் கருத்தியல் பற்றியே நாம் இதுவரை நோக்கினோம். பெண்களுக்குரிய கற்பு வரையறுக்கப்பட்டு விளக்கப்பட்ட அதே வேளை திருமணத்துக்குப் புறம்பான ஆண்களுக்குரிய உடல் உறவு நிறுவனமும் அங்கீகரிக்கப்பட்டிருந்தது. ஆண்கள் ஒன்றுக்கு அதிகமான மனைவியரைக் கொண்டிருக்கவும் அனுமதிக்கப்பட்டனர். முதல் மனைவி பிறரில் இருந்து வேறுபடுத்தப்பட்டு 'மனையாள்' என அழைக்கப்பட்டாள் மற்றவள் காமக்கிழத்தி எனப்பட்டாள் (தொல்காப்பியம் : கற்பியல்). ஏனைய பெண்கள் பரத்தையர், விலைமாதர், பொருட்பெண்டிர், கணிகையர், பொதுமகளிர், வரைவின் மகளிர் எனப் பலவாறு அழைக்கப்பட்டனர். பரத்தையரில் இரு பிரிவினர் இருந்தனர். 'இற்பரத்தை' என்பவள் வைப்பாட்டி நிலைக்குரியவள். அவளுடன் தொடர்பு தொடர்ச்சியானது. ஆனால் மனைவிக்குரிய அந்தஸ்து அவளுக்கில்லை. 'சேரிப்பரத்தை' என்பவள் சேரிக்குடியிருப்புக்களில் வாழ்பவள். ஆண்கள் அவளிடம் அப்போதைக்கப்போது போய் வருவர். திருமணத்துக்குப் புறம்பான இந்த உறவு முறை அங்கீகரிக்கப்பட்டிருந்தது மட்டுமன்றி கற்பில் இருந்து விலக்களிக்கப்பட்ட ஆண்களுக்குச் சமூகரீதியில் அவசியமானது என்றும் கருதப்பட்டது. குடும்பவாழ்வும் குழந்தைப்பேறும் அப் பெண்களுக்குத் தடை செய்யப்பட்டவையாகும்.

சங்கமருவிய காலத்தில் பரத்தமை நிறுவன மயமாக்கப்பட்டது. திருக்குறள், வரைவின் மகளிர் என்ற அதிகாரத்தில் இத்தகைய பெண்களை பண்பில் மகளிர், பொருட் பெண்டிர், மாய மகளிர், இருமனப் பெண்டிர் எனப் பலவாறு குறிப்பிடுகின்றது. புலமைச்

சிறப்பும் சமூகம் பற்றிய ஆழ்ந்த விளக்கமும் உடைய திருவள்ளுவர் தனது இந்த வசைச் சொற்களில் வெளிப்படையாகத் தெரியும் ஆண்சார்பினைக் கவனிக்கத் தவறிவிட்டார். இத்தகைய பெண்களை உருவாக்குவதில் ஆண்களின் பங்கைப் பொறுத்தவரை அவர் பாராமுகமாகவுள்ளார். மாற்றான் மனைவியை விரும்பவேண்டாம் (பிறனில் விழையாமை) என ஆண்களுக்குப் போதிக்கும் அவர் அதே வேளை இப்பெண்களின் நிலைபற்றிக் கேள்வி எழுப்பவில்லை. ஒழுக்கம் பற்றிய இந்த இரட்டைத் தன்மை பற்றி அவர் மௌனம் சாதிக்கின்றார். ஒழுக்கம் இரு பாலாருக்கும் பொதுவிதியாக அமையவில்லை.

இப் பெண்கள் பல்வேறு வசைச் சொற்களால் சுட்டப்படுவதும், பரத்தையர் சேரி என அழைக்கப்படும் ஓர் ஒதுக்கிடத்தில் அவர்கள் வாழ்ந்தமையும் சமூகரீதியாக அவர்கள் ஒதுக்கப்பட்டிருந்தமையைக் குறிக்கின்றது. சங்க இலக்கியத்தில் பரத்தையிற் பிரிவு என்று ஒரு பகுதி உண்டு. அகத்திணைப் பாடல்களில் வரும் இந்தப் பகுதி கதையாடலின் ஒரு முக்கிய கூறாகத் தொடர்ந்து இடம் பெறுகின்றது. இத்தகைய சம்பவங்கள் பற்றிய குறிப்பு ஒரு புறநடையாகவன்றி ஒரு விதியாகவே தோன்றுகின்றது. பரத்தையிடம் சென்ற கணவன் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்துக்கு மனைவியைப் பிரிந்திருந்தல் என்பது இதன் நேர் பொருளாகும். இத்தகைய பிரிதல் காதல் அனுபவத்தை உச்சநிலைப்படுத்த அல்லது கூடல் இன்பத்தை மிகுதிப்படுத்த அவசியமானது என்ற ஒரு கருதுகோள் அக இலக்கியத்தில் வெளிப்படுகின்றது.

தாய்மையும் தூய்மையும்

தாய்மை பற்றிய கருத்தியல், ஆய்வுக்குரிய பிறிதொரு முக்கிய அம்சமாகும். இது பால் நிலைக் கருத்தியலின் ஒரு கூறாகும். தாய்த் தெய்வங்களினதும் பெண் புரோகிதர்களினதும் காலப் பகுதியில் சமூகத்தில் பெண்களின் பங்கு பன்முகப்பட்டதாயிருந்தது. தாயாக இருப்பது அவர்களுக்குரிய ஒரே ஒரு தனித்துவப் பண்பாக இருக்கவில்லை. அவர்கள் கலந்து கொண்ட பல்வேறு செயற்பாடுகளில் அதுவே இறுதியானதாகவும் இருக்கவில்லை. ஒரு புறப்பாடலில் பெற்றோரின் கடமைப் பகுப்பின் அடிப்படையில் ஒரு தாய் காட்டப்படுகின்றாள். ' ஈன்று புறந்தருதல் என் தலைக் கடனே' சான்றோன் ஆக்குதல் தந்தைக்குக் கடனே என்று அத்தாய் கூறுகின்றாள். (புறம் 312) எனினும் ஒரு தாய் பற்றிய பிரதானமான படிமம் 'ஊட்டி வளர்ப்பவள்' என்பதாய் இருக்கவில்லை. 'வீரயுகத்தின்' தேவைகளுக்கு இயைபாக (கைலாசபதி 1966 : 47) ஒரு தாயின் பிரதான படிமம் வீரமும், ஆற்றலும் செறிந்த ஆண்மக்களைப் பெற்றுத் தருபவள் என்பதாகவே இருந்தது. பிள்ளைகளுக்காகவோ குடும்பத்துக்காகவோ தங்களைத் தியாகம் செய்ய வேண்டும் என்று தாய்மார் எதிர்பார்க்கப்படவில்லை.ஆனால் தங்கள் வீரம் செறிந்த

புதல்வர்களைப் போரில் தியாகம் செய்யவேண்டும் என்று எதிர்பார்க்கப்பட்டனர். எதிரிகளை அழித்தபின் தன்மகன் மரணத்தில் வெற்றி பெற்றவனாக எழ வேண்டும் என்பது தாய்மாரின் விருப்பமாக இருந்தது. அத்தகைய புதல்வர்களின் தாய்மார் போற்றத்தக்கவர்கள்; சங்கஇலக்கியத்தில் அவர்கள் புகழப்பட்டனர்.

எதிரிகளுடன் போராடி முதுகில் அன்றி நெஞ்சில் காயம் பட்டு இறந்த மகனைப் பெற்ற தாய் ஆனந்தமும் பெருமிதமும் அடைந்தாள். முதுகில் காயப்பட்டவன் புறமுதுகுகாட்டி ஓடிய கோளையாகக் கருதப்பட்டான். *(ராமானுஜன் 1985, 182 - 184).* தாயின் கருப்பை புலிக்குகை என உருவகமாகக் குறிப்பிடப்பட்டது. உண்மையில் தன் மகனுக்குப் போர்க்களத்தில் மடியும் வாய்ப்புக் கிடைக்கவில்லை என ஒரு தாய் வருந்தியதாகப் புறநானூற்றுப்பாடல் ஒன்று (286) கூறுகின்றது.

இறுக்கமான தந்தைவழி முறைமைக்குரிய சமூக ஒழுங்கமைப்பு

சங்க காலத்தில், தாய்வழி அல்லது குலக்குழு நிலைக்குரிய குணாம்சங்களைக் கொண்ட சமூகப் போக்குகள் தந்தைவழி அல்லது குலக்குழு சாரா நிலைக்குரிய குணாம்சங்களுடன் கலப்புற்ற ஒரு நிலமை காணப்பட்டது. ஆனால் சங்கமருவிய காலத்தில் சமூகமானது ஒரு இறுக்கமான தந்தை வழி அமைப்பை நோக்கி நகரத் தொடங்கியது. இதற்குச் சில காரணங்கள் கூறப்படலாம். அரசு உருவாக்கம், அதனோடு இணைந்து சமூகம் அதிக ஒழுங்கமைப்புப் பெற்றமை, பிராமணர்களின் மேலாதிக்கத்தின் ஊடாக ஆரிய தந்தைவழிக் கலாச்சாரம் புகுந்தமை, சாதியமைப்பின் இறுக்கம் அதிகரித்தமை தமிழ்ப் பிரதேசங்களில் புதிதாகப் புகுந்த பௌத்த, சமண சமயங்களுக்குரிய இறுக்கமான நடத்தைவிதிகளுடன் கூடிய வாழ்க்கை நிராகரிப்புக் கருத்தியல் இவை எல்லாமே பெண்களின் நிலையை மோசமாக்குவதில் பங்கு வகித்தன. சங்ககால கிராமிய விவசாய சமூகம் மாறிக்கொண்டிருந்தது. வர்த்தகமும் வாணிபமும் துரித வளர்ச்சி பெற்றன. திருக்குறள் போன்ற சங்க காலத்துக்குப் பின்னர் தோன்றிய இலக்கியங்களில் காணப்படுவது போல தனிமனிதப்போக்கு வளர்ந்துகொண்டிருந்தது. உண்மை, நீதி, திருடாமை, பிறரின் உடமைகளைத் தமது உடமையாக்க முயலாமை, பிறன்மனை விழைதலுக்கு எதிர்ப்பு முதலியவை ஒரு புதிய தனிச்சொத்துடமை பற்றிய கருத்தைச் சுட்டுவதாகவும் ஒரு இறுக்கமான குடும்பம்பற்றிய கருத்தாக்கத்தைக் குறித்து நிற்பதாகவும் கோசாம்பி (1956: 58) Kosambi) கருதுகிறார். தமிழ்ப் பிரதேசத்தில் இதனை ஒத்த மாற்றங்களைத் திருக்குறள் சுட்டி நிற்கிறது. அரசு உருவாக்கத்தின் விளைவாக சமூக ஒழுங்கமைப்பில் குடும்பம் ஒரு மைய நிறுவனம் என்ற நிலையைப் பெற்றது. குடும்பத்தில் பெண்களின் இடமும் மனைவியர் என்ற வகையில் அவர்களின் பாத்திரமும் தெளிவாக எவ்வித மயக்கத்துக்கும் இடமற்ற வகையில்

வரையறுக்கப்பட்டுள்ளது (குறள் இயல் . 6). ஒழுக்க நூல்களில் அவளுக்குரிய இறுக்கமான நடத்தை விதிகள் வகுத்துக் கூறப்பட்டுள்ளன. இக்காலப் பகுதியில் அறநூல்கள் பல எழுந்தன. இத்தகைய நூல்களின் தொகுதி பதினெண்கீழ்க்கணக்கு என வழங்கப்படுகின்றது.

இல்லத் தலைவனும் இல்லாளின் பாத்திரமும்

சங்கமருவிய காலத்தில் தோன்றிய பதினெண்கீழ்க்கணக்கு நூல்கள், காவியங்கள் பலவற்றின் ஆசிரியர்கள் பௌத்தர்கள் அல்லது சமணர்கள் என்ற உண்மை முக்கியத்துவமுடையது. பௌத்தர், சமணர் அல்லாத பிற புலவர்களும் கூட பௌத்த சமண தத்துவத்தின் ஆதரவாளர்களாக மாறினர். சமூக ரீதியில் அத்தியா வசியமான நிறுவனமாகக் கருதப்பட்ட குடும்பம் என்ற ஸ்தாபனம் கூட துறவு மனப்பான்மையினால் தூண்டப்பெற்று தனது மகிமையை இழக்கத் தொடங்கியது. இவ்வுலகு சார்ந்த மதத்தினராகிய பிராமணர் கிரகஸ்தமே ஒரே ஆச்சிரமம் என ஆரம்பத்தில் கருதினாலும் தற்போது *(தாபர் 1981 : 275)* தங்கள் கொள்கையின் மேலாதிக்கத்தை நிலைநாட்ட வேண்டிய நிலைக்குத்தள்ளப்பட்டு விட்டனர். இதனால் இவ்விரு போக்குகளும் இப்போது ஒரு மேலாதிக்கத்துக்காகப் போட்டியிடத் தொடங்கியதைக் காண்கிறோம். திருக்குறளில் இது நன்கு வெளிப்படுகின்றது. திருவள்ளுவர் இதில் ஒரு சமரசத்தைக் கடைப்பிடிக்கின்றார். துறவு நோக்குடைய பௌத்த அல்லது சமண தத்துவத்துக்குச் சமமான நிலையை குடும்பத்துக்கு திருக்குறள் வழங்குகின்றது. இல்லறம் என்ற சொல்லை வள்ளுவர் கையாளுவது அவதானிக்கத்தக்கது. பௌத்த அல்லது சமண பதமான தர்மத்துக்கு நிகராக இங்கு அவர் அறம் என்பதைப் பயன்படுத்துகிறார். விருந்தோம்பலை இல்லற தர்மத்தின் ஒரு பகுதியாகவும் அவர் உள்ளடக்குகிறார். தனது துறவு முறைக்கேற்றபடி பணமீட்டவோ, சமைத்துண்ணவோ முடியாத துறவிக்கு உணவளிப்பதும் இவ்விருந்தோம்பலில் அடங்கும். வள்ளுவர் இருபது அதிகாரங்களில் இல்லறம் பற்றி விதந்து கூறுகிறார்.

மக்களைப் பெறுதல், துறவிகளுக்கு உணவளிக்கும் மதக் கடமையை நிறைவேற்றுதல், விருந்தினரை உபசரித்தல் முதலிய இல்லறத்தின் கடமைகள் முழுமையான தர்மம் ஆகின்றன. உலகம் இதிலேயே தங்கி இருக்கின்றது என வள்ளுவர் கூறுகிறார். இக் கடமைகளைப் பொறுத்த வரை மனைவி இல்லாள் எனப் பல வகையில் அழைக்கப்படும் பெண்ணின் பங்கு முதன்மை பெறுகின்றது. அவளது கடமைகள் தர்மத்தின் (மதக்கடமை) நிலைக்கு உயர்த்தப்படுகின்றன. பால்ரீதியான வேலைப்பிரிவினை மிகவும் இறுக்கமடைகின்றது. மனைவி வீட்டுக்கு வெளியே பொருளாதார நடவடிக்கைகளில் பெரிதும் ஈடுபடாது விலக்கப்படுகின்றாள். அவள் வீட்டையே சார்ந்திருத்தல் பூரணமாகின்றது. காமத்துப்பாலில்

www.tamilarangam.net

இடம்பெற்றிருக்க வேண்டிய இல்லறக்கடமைகள் பற்றிய **அதிகாரம்,** சமயம் அல்லது தர்மம் பற்றிய அறத்துப்பாலில் **சேர்க்கப்பட்டுள்ளது.** இல்லறவியல் முதல் அதிகாரத்தில் உள்ள பல குறள்களில் வள்ளுவர் குடும்பவாழ்வைத் துறவுடன் ஒப்பு நோக்குகின்றார். குடும்ப தர்மத்தைப் பேணுகின்ற அதே வேளை இல்லறத்தான் நிறைவேற்றுகின்ற செயற்பாடுகளின் அடிப்படையில் இல்லறமே மேலானாது என அவர் கருதுகிறார். தர்மம் பற்றிய எண்ணக்கருவுள் இல்லறத்தையும் இணைப்பது பாலியல் சார்ந்த காதலையும், காமத்தையும் குடும்பத்தில் இருந்தும் இல்லறத்தில் இருந்தும் கருத்து நிலையில் நீக்கிவிடுகின்றது. வள்ளுவர் பாலியல் சார்ந்த காதலை அதன் பல்வேறு அம்சங்களையும் காமத்துப்பாலில் தனியாக நோக்குகின்றார். இது சங்ககால அகப்பாடல் மரபின் தொடர்ச்சியாகும். அதே குறியீடுகளும் கருத்துக்களுமே இங்கும் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. சங்ககாலத்து இல்லறம் காதல், காமத்துடன் இரண்டறக் கலந்த ஒரு நிலையில் இருந்ததும் இங்கு அவை கருத்து ரீதியாகப் பிரிக்கப்பட்டதும் கவனிக்கப்பட வேண்டும். வரலாற்றில் ஏற்பட்ட ஒர வரையறை மாற்றமாக இதைக் கொள்ள வேண்டும்.

கருத்தியல் ரீதியில் ஒழுக்கவியல் கருத்தாக்கம் சார்பான இரு பிரிவுகள் இதில் இருந்தே பரிணமித்தன. பாலியலை குடும்பம் அல்லது இல்லறத்தில் இருந்து நீக்கியமை வீட்டுக்கு அல்லது குடும்பத்துக்கு வெளியே அதனை ஆண்கள் தேடிச் செல்ல அனுமதித்தது. மனையாள் (வீட்டுக்குரியவள்) காமக்கிழத்தி (காம இன்பம் தருபவள், கணவன் பாலியல் காதலைப் பெறுவதற்குரிய் பெண்) என்னும் அமைப்பில் மனைவியின் பாலியல் தேவைகள் புறக்கணிக்கப்பட்டன, அல்லது மறுக்கப்பட்டன. குடும்பத்தின் உள்ளும் இல்லற தர்மத்தின் உள்ளும் பெண்ணின் காம நீக்கம் வீறு கொண்ட ஆண்மைக்கு அதிகாரமளிக்க, பெண்மையின் காமத்தேடலை இல்லறத்திலிருந்து ஒதுக்கும் ஒரு மனப்பான்மை சமூக ரீதியில் தொடர்ந்தும் கடைப்பிடிக்கப்பட்டது. பால்மை வாரிசுகளைப் பெற்றெடுப்பதற்கு மட்டுமே செயற்பாடு உடையதாக மாறியது. பெண்கள் தங்கள் பால் உறவுக்கான தேவையையும் விருப்பத்தையும் அடக்கிக் கொள்ள வேண்டும் என்ற ஒரு சமூக எதிர்பார்ப்புக்கு இது வழிகோலியது. இதனை பௌத்த, சமண துறவுக் கோட்பாட்டை முன்னெடுக்கும் தேவையுடன் இணைக்க முடியாது. துறவு என்றால் ஆண், பெண் இருபாலாரிடமும் எதிர்பார்க்கப்பட வேண்டியது. ஆனால் பெண்களுக்கு துறவு இல்லறத்திலேயே எதிர்பார்க்கப்பட்டது. இல்லறத்துக்கு வெளியே நடக்கும் துறவில் அவர்களுக்கு இடம் ஒதுக்கப்படவில்லை. இக் கால கட்டத்தில் இருந்து தமிழ் இலக்கியம் முரண்பட்ட மாதிரிகளை படைப்பதன் மூலம் இக் கருத்தியலை மறைமுகமாகக் கையாண்டது.

பாலியலும் காதலும் தமிழ் இலக்கியத்தில் போற்றப்பட்டே வந்துள்ளன. மேலும் இந்துமதப் பிரிவுகள் பாலியலை நிராகரிக்கவோ

அல்லது அதனைப் பாவம், குற்றம் என்பவற்றுடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்கவோ இல்லை.அடுத்து வந்த காலப்பகுதியில் இது தெளிவாகியது. அக்காலத்தில் மானுடக் காதல் ஆன்மீகக் காதலாக மாற்றப்பட்டது. பக்தி இலக்கிய மரபில் பாலியல் சார்ந்த காதல் பற்றிய குறியீடுகளும் தொடர்களும் கடவுளுடன் இணைவதற்காக ஏங்கும் பக்தனின் வேட்கையைப்பிரதிபலிக்கப் பயன்படுத்தப்பட்டன. இந்த மரபு பெண்களையும் உள்ளடக்கியது. கருத்து ரீதியாக முரண்படும் இரு சிந்தனைப் போக்குகளின் சமரசத்துக்கு இது ஒரு உதாரணமாகும். பின்னர், 18ம் நூற்றாண்டில் கிறிஸ்தவத்தின் தூய்மைவாதக் கருத்தியலின் விளைவாக பாலியல் அற்ற பெண்ணின் படிமம் மத்தியதர வர்க்கக் கலாசாரத்தில் மீண்டும் கொண்டுவரப்பட்டது

இல்லறம் மேன்மை அடைந்ததும் இக்காலத்தின் இன்னுமொரு பண்பாகும். பெண்கள் மனைமயமாக்கப்பட்டது இக்காலத்திலேயே நிகழ்ந்தது (House - wifisation, Mies 1982 : 180) திருக்குறள் வாழ்க்கைத் துணைநலம் என்ற அதிகாரத்தில் உள்ள பத்துக்குறள்களிலும் ஒரு நல்ல மனைவியின் குடும்பவாழ்க்கைக்கு ஆதாரமான பண்புகள், கடமைகள், கட்டுப்பாடுகள் என்பவற்றை ஒழுங்குமுறையில் வரிசைப்படுத்துகின்றது. இவை அனைத்தும் 'மனைமாட்சி'– இல்லறத்துக்கு அவசியமான உயர்ந்த பண்புகள்– என சுருக்கமாகக் கூறப்படுகின்றன. பொறுமை, குறைவாகப் பேசுதல், இன்சொல் பேசுதல், கற்பு, சிக்கனம், விருந்தோம்பல், கேள்வியற்றுக் கணவனுக்குக் கீழ்ப்படிதல் ஆகியன ஒரு பூரணமான மனையாளை உருவாக்குகின்றன. தமிழில் வீட்டைக் குறிக்கும் இல் என்ற சொல்லே மனைவியையும் குறிக்கின்றது.

இல்லறத்தானின் தர்மம் வலியுறுத்தப்பட்ட போது பெண் (மனைவியானவள்) கல்வி, பொருளியல் தொழிற்பாடுகள் ஆகியவற்றில் இருந்தும் (சங்க இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்படுவது போல்), கவிஞராக, அரசஆலோசகராக, வாழ்க்கையை அனுபவிப்பவளாக, விளையாட்டு, நடனம் பிற பொழுதுபோக்குகள் போன்றவற்றில் ஈடுபடுபவளாக, முன்பு அவள் வகித்த சமூக பாத்திரங்களில் இருந்தும் படிப்படியாக விலக்கப்பட்டாள். இந்த வகையில் மனைவியானவள் வீட்டுக்கும் அவளை மணந்தவனுக்கும் மட்டும் உரியவளானாள். ஒருபண்டமாகத் தரம் இறக்கப்பட்ட அவள் இப்போது அவளது கணவனின் உடமையாக இல் + அறம் என்ற தர்மத்துக்குள் நுழைக்கப்பட்டு விட்டாள். இப்போது அவள் 'பிறர் பொருளாள்' ஒருவனுக்கு உரிமையான பொருள் என்றும் (குறள் : 141) பிறன் இயலாள் (ஒருவனது உடமை) என்றும் (குறள்:147) பிறன் வரையாள் (ஒருவனால் உடைமையாக்கப்பட்டவள்) என்றும் (குறள் : 150) குறிப்பிடப்படுகிறாள்.

இக்கருத்தியல் அனைத்தும் கூட்டாக 'மனைமாட்சி' என்று வழங்கப்பட்டது. இவ்வாறு ஒரு பெண்ணின் தனித்துவமும் அடையாளமும் ஒரு ஆணுடையதுடன் கரைந்து மறைந்தது.

த.வ.-3

www.tamilarangam.net

பெண்மைக் கோட்பாடு மட்டுப்படுத்தப்பட்டு அடக்கப்பட்டது. இதன் செல்வாக்கு பிற்கால வரலாறு முழுவதிலும் தொடர்ந்தது. ஆணுக்குள் மறைந்து அவனுடைய விருப்பு வெறுப்புக்களை ஏற்று, அவனது வேட்கைகளை நிறைவேற்றி தன்னுடையவற்றைத் தியாகம்செய்யும் மனைமாட்சியின் இந்த அம்சம் போற்றிப் புகழப்பட்டது.

தாய்மையும் பெண்மையும்.

முக்கியத்துவம் உடைய வகையில் தாய்மை பற்றிய கருத்தியல் இன்னும் இந்தத் தொகுதியின் ஒரு பகுதியாக மாறவில்லை. தாயின் பாத்திரம் பற்றி திருக்குறள் முற்றிலும் மௌனம் சாதிக்கின்றது. எனினும் தாய், மனைவி என்பவற்றைப் பொறுத்தவரையில் மனைவி பற்றிய கருத்தியலே ஒரு பிரதான கூறு என்ற வகையில் முதன்மை பெறுகின்றது. அதே வேளை தாய்மை பற்றிய கருத்தியல் பின்னர் இல்லக்கிழத்தி (வீட்டுமனைவி) பற்றிய கருத்தியலின் ஒருபகுதியாக மாறுகிறது. கற்பின் ஆற்றலையும் பதிபக்தியையும் விளக்கும் எண்ணற்ற கதைகள் இந்து புனை கதைமரபில் இடம்பெற்றுள்ளன. பின்வரும் கதை இதனை விளக்கும்.

> கானகச் சூழல். கணவன் அவள் மடியில்
> தலை வைத்துக் கண்ணயருகிறான். உறங்கி
> விழித்து எழுந்த பிஞ்சுக் குழந்தை தவழ்ந்து
> தணலாகக் கிடக்கும் அடுப்பருகே செல்கிறது.
> அவள் கத்தினால் கணவனின் உறக்கம்
> கலைந்து விடும். அவன் தலை அசையும்படி
> இம்மியும் நகரலாகாது. நகர்ந்தால் இவளுடைய
> " பதி சேவை " க்குப் பங்கம் வந்து விடும்,
> ஆனால் மறுபக்கம் குழந்தை, விபரம் தெரியாத
> குழந்தை, அது நெருப்பை நாடிப் போகிறது.
> கணவன் சேவை உயர்ந்ததா? குழந்தை உயிர்
> பெரிதா? சந்தேகமென்ன? பதி சேவைதான்
> பெரியது. மனசோடு அவள் அக்கினி
> தேவனை வேண்டிக் கொண்டாளாம்.
> "தேவனே" என் குழந்தையைச் சுட்டுவிடாதே.
> அவனுக்குச் சந்தனமாகக் குளிர்ந்திரு" என்று
> அவள் இறைஞ்ச, இவளுடைய பதி
> சேவையைப் போற்றும் வகையில் அக்கினி
> தேவன் குழந்தையைச் சுடாமல் இருந்தாராம் "

(ராஜம் கிருஷ்ணன் 1989 : 35).

இங்கு விபரிக்கப்பட்டுள்ள தாய்மை உணர்வானது பதி பக்தியுடன் ஒப்பிடுகையில் இரண்டாம் பட்சமானது. சங்க மருவியகாலத் தாய் மௌனமானவள். அவள் போருக்காகப் புதல்வர்களைப் பெறவும்

இல்லை, அவளது சுயதியாகமும் துன்பமும் புகழப்படவுமில்லை. திருக்குறள் மனைவியின் பண்புகளைப் பற்றியே விபரிக்கின்றது. ஒரு தாயின் பண்புகள் பற்றி எதுவும் கூறவில்லை எனினும் தன் மகனைச் சான்றோன் எனக்கேட்டதும் அவனைப் பெற்ற போது ஆனந்தமடைந்ததை விட அதிக மகிழ்வு அடைந்த தாய் பற்றி ஒரு குறளில் (69) கூறப்படுகின்றது.

அவளது மகன் தொடர்பாக மட்டுமே ஒரு தாயைப் பற்றி இங்கு பேசப்படுகின்றது. ஆனால் இப்போது பேசப்படுபவன் போர் வீரனான மகன் அல்ல சான்றோனான மகன். வீரயுகத்தில் இருந்து தருமயுகத்துக்கு ஏற்பட்ட மாற்றம் தாயின் பாத்திரம் பற்றிய சமூகக் கட்டமைப்பிலும் பிரதிபலிப்பதைக் காணலாம். மாதவி, மணிமேகலை ஆகிய இரண்டு காவியப் பெண்களும் தர்ம யுகத்துக்குரிய நாயகிகளாவர். மாதவி ஒரு கணிகையாகவும் காவியத் தலைவனின் காமக் கிழத்தியாகவும் இருந்தவள். கற்புடைப் பெண்ணாக மாறி தன் மகள் மணிமேகலையைப் புத்த தர்மத்தின் பாதையில் திருப்பியவள், மணிமேகலை ஒரு கணிகையின் மகளாக இருந்த போதிலும் ஆடற் தொழிலையும், அழகியலையும் நிராகரித்துத் திருமணத்தையும் தாய்மையையும் மறுத்தவள். அவள் புத்தரின் செய்தியைப் பரப்பவும், ஏழைகளுக்கும் அனாதைகளுக்கு பணிசெய்யவும் புறப்பட்டவள் அவர்களுக்கு வாழ்க்கையில் மேன்மையான பணிகள் இருந்தன. ஆனால் அவை தர்மத்தின் பாற்பட்டவை.

தாய்வழி முறைமை சிறு பாரம் பரியத்தை நோக்கி நகர்தலும் தந்தைவழி முறைமை மேலாதிக்கம் பெறுதலும்.

தாய்வழி முறைமையின் இடத்தைத் தந்தைவழி முறைமை பிடிப்பதற்கான போராட்டம் கருத்தியல் ரீதியில் நன்கு பதிவுசெய்யப்பட்டுள்ளது. கொற்றவையின் மகன் எனக் "(கொற்றவைசிறுவ) " குறிப்பிடப்பட்ட முருகன் சிவனின் மகன் என இப்போது குறிப்பிடப்படுகிறான். பிள்ளைகளின் பிறப்பு தாய்வழியில் குறிப்பிடப்பட்ட நிலை இப்போது தலைகீழாக மாறுகின்றது. திருமணமாகாதவளாக, சுதந்திரமாக இருந்த தாய்த்தெய்வம் இப்போது சிவனுக்கு மணமுடிக்கப்படுகிறாள். படைப்பு நடைமுறையில் தாய் சக்தியற்ற அடையாள மிழந்த பதுமையாகிறாள்.

சிவன், பார்வதி ஆகியோரின் மகனான சுப்பிரமணியம், இதுவரை தாய்த் தெய்வத்தின் மகன் எனக் கருதப்பட்ட பண்டைய முருகனுடன் இணைக்கப்பட்டான். பார்வதி வழிபாடு தாய்த் தெய்வத்துடன் ஒன்றிணைந்தது. வட நாட்டுப் பிராமணீய தந்தைவழி உறவுமுறை தாய்த் தெய்வத்தின் தனித்துவ அடையாளத்தை முற்றிலும் அகற்றிவிட்டது. தாய்த் தெய்வம் இப்போது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

சிறுபாரம்பரியத்துள் தள்ளிவிடப்பட்டு, தாய் முதன்மை முறை சமுதாயத்தில் மாற்றப்பட்டு விட்டதன் அடையாளமாக, தாய்த் தெய்வம் தன் மேன்மையை இழந்தது.

புராதன வழிபாட்டு முறையுடன் இணைந்த சடங்கு ரீதியான நடனம் சங்க இலக்கியத்தை விடப் பழமையானது. கருவளச் சடங்குடன் தொடர்புடைய 'வாடாவள்ளி' எனப்பட்ட சடங்கு நடனம் பெரும்பாலும் பெண்களால் ஆடப்பட்டது. (பெரும்பாணாற்றுப்படை : 370) " அஃது இழிந்தோர் காணும் கூத்து"(தொல் புறத்திணையியல் சூத். 60 உரை) என நச்சினார்க்கினியாரால் கூறப்பட்டது அதன் மதிப்புக் குறைந்ததுக்குச் சான்றாக இருக்கிறது. சிறுபாரம்பரியம் என்பது சமுதாயத்தில் இழிந்தோர் எனக் கருதப்படுவோரால் கடைப்பிடிக்கப்படும் கலாசாரமுறையாகும்.

இவ் வரலாற்றுக் கூறுகளையும் பண்புகளையும் நாம் பின்வருமாறு சுருக்கிக் கூறலாம். பெண்களின் ஆற்றலும் தனித்துவமும் படிப்படியாகக் களையப்பட்டன. பொருளியல் நடவடிக்கைகளில் இருந்து அவர்கள் விலக்கப்பட்டார்கள். விரிவாக எடுத்துரைக்கப்பட்ட நன்னடத்தை விதிகள், கடமைகள் ஆகியவற்றுடன் கூடிய இல்வாழ்க்கையுடன் அவர்கள் மட்டுப்படுத்தப்பட்டனர். கற்புப் பற்றிய கருத்து விசாலப்படுத்தப்பட்டு பிற நடத்தைவிதிகளையும் உள்ளடக்கி பெண்களைக் கட்டுப்படுத்தும் ஒரு பூரணமான விதிமுறையாக மாறியது. பெண்களின் சமூக, சமயச் செல்வாக்கைக் குறித்து நின்ற தாய்த்தெய்வமும் கருவள வழிபாடும் இப்போது சமூக ரீதியிலும் சமய ரீதியிலும் தரம் குறைக்கப்பட்டு சிறு பாரம்பரியத்துள் தள்ளப்பட்டன. அது தொடர்பான சடங்குகள் இப்போது தாழ்ந்தவையாகவும் நாகரிகம் அற்றவையாகவும் கருதப்பட்டன.

துறவும் பெண்மையின் " இழி குணங்களும்."

பெண் தீங்கானவள் என்ற ஒரு கருத்தியலின் வளர்ச்சி வரலாற்றில் இக்கால கட்டத்திலேயே வளர்ச்சியடைந்தது. சங்ககாலத்தில் தனது கருவள ஆற்றலுக்காகப் போற்றப்பட்ட பெண் தற்போது சமூகத்தின் தீயசக்தி எனக் கருதப்பட்டாள். பௌத்தர்களாலும் சமணர்களாலும் முன்னெடுக்கப்பட்ட துறவு மார்க்கம் வீடு, உறவு, ஆசைகள் யாவற்றையும் துறப்பதை வலியுறுத்தியது. இதைச் சாதிப்பதற்குப் பாலியல் விருப்பின்மை பெரிதும் அவசியம் எனக் கருதப்பட்டது. அனேக துறவிகளுக்குத் தமது பால்மையைத் துறத்தல் அதிக சிரமமானதாக இருந்தது. ஆசையைத் துறந்த உறுதியான தவமுனிவர்களின் தவத்தை தம் கவர்ச்சியால் கலைத்த கன்னியர் பற்றிய கதைகள் இந்து மரபில் ஏராளமாக உள்ளன. குடும்பத்தளை, பால் உந்தல், உலக இச்சை ஆகியவற்றுக்குப் பெண்கள் குறியீடாகப் பயன்படுத்தப்பட்டனர். பெண்ணின் பால்மையுடன் தொடர்புடைய இவை அனைத்தும் துறவு மார்க்கத்தினரால் தீவிரமாகத்

தாக்கப்பட்டன. புத்தரும் சமண சமயத்தின் ஸ்தாபகரான மகாவீரரும் பெண்களைப் பொறுத்தவரை தாராள நோக்குடையவர்களாக இருந்த போதும், பெண்களை சீடர்களாகக் கொள்ளவும், அவர்களைப் பெண் துறவியர் மடத்தில் தங்க அனுமதித்தபோதிலும் பெண்களுக்கு எதிரான உணர்வுகளை அவர்கள் துறக்கவில்லை. பெண்கள் துறவு மார்க்கத்தில் துறவிகளாக இருக்கும் வரை அவர்கள் துறவிகளுக்கு அச்சுறுத்தலாகக் கருதப்படவில்லை. துறவின் எல்லைக்கு வெளியே அவர்கள் ஒரு தடையாகவும் அச்சுறுத்தலாகவுமே விளங்கினர்.

தீட்டானது, தீங்கானது மாயையானது, பிசாசுத் தன்மை உடையது என்றெல்லாம் விபரிக்கப்பட்ட பெண்மை மானுட இலட்சியத்தின் அழிவுக்கான மூல காரணமாகவும் கருதப்பட்டது. பெண்களின் பால் உறுப்புக்கள் கவனத்தை ஈர்த்து மனிதனை வழிகெடுப்பன எனத் தூற்றப்பட்டன. பெண்மை விசுவாசமற்றது என்றும் காம இச்சை மிகுந்தது என்றும் திருப்திப்படுத்த முடியாத கட்டற்ற தீய பால்மையைக் கொண்டது என்றும் தூற்றப்பட்டது. (Kakar *1991 : 93*) இவற்றுக்கெல்லாம், பெண்களின் பால்மை பற்றிய அச்சமும் அதனை எதிர் கொள்ள இயலாமையுமே அடிப்படையாகும்.

பிராமண தர்மமானது பௌத்த, சமண துறவு மார்க்கத்தின் செல்வாக்குக்கு அடிபணியத் தொடங்கிற்று. பிராமண இந்து மதம் துறவை புருஷார்த்தத்தின் கடைசிக் கட்டமாக ஏற்றுக் கொண்டிருந்த போதிலும் இக் கால கட்டத்தில் இருந்து துறவு பற்றிய கருத்தியல் இந்து மதத்தைப் பெரிதும் பாதித்தது. புருஷார்த்தம் என்பது மனிதன் தனது உலக வாழ்வின் குறிக்கோளைப் படிப்படியாக நிறைவேற்றுவதற்காக வகுக்கப்பட்ட நான்கு அம்சங்களைச் சுட்டி நிற்கின்றது. அவையாவன அறம், பொருள் இன்பம், வீடு, என்பனவாகும். அறம் அல்லது தர்மம் என்பது வரையறுக்கப்பட்ட கடமைகளை நிறைவேற்றுவது. பொருள் என்பது வாழ்க்கைக்குத் தேவையான பொருட்களைத் தேடுதல், இன்பம் என்பது உடல் இன்பத்தையும் சந்ததியைப் பெருக்குவதையும் குறிக்கும். வீடு என்பது உலக பந்தத்தில் இருந்து ஆன்மா விடுதலை பெறுதலைக் குறிக்கும்.

பௌத்த, சமணத் தமிழ்ப் புலவர்கள் தங்கள் புலமையின் மூலம் தங்கள் தத்துவத்தைத் தமிழ்ப் பிரதேசத்தில் பரப்பினர். சங்க மருவிய கால இலக்கியங்கள் (இரு அறநூல்களும், இரு காவியங்களும்) அக்காலகட்டத்தின் பிரதிபலிப்புக்களாகும். இவை அனைத்தும் தனது புதுமையாக்க உந்தலை இழந்த விதிவசப்பட்ட ஒரு சமூகத்தைச் சித்தரிக்கின்றன. இளமை, செல்வம், வாழ்க்கை அனைத்தினதும் நிலையாமை பற்றிய உணர்வும், வறுமையும் அதன் விளைவான துன்பமும் இந்நூலாசிரியர்களின் தத்துவ நோக்குக்குத் துணை நின்றன. தொடர்ச்சியான யுத்தங்களும்,

அரசர்களுக்கிடையே நிலவிய உட்பகையும் நாட்டை வறுமையின் புகலிடமாக்கின. இச் சந்தர்ப்பத்தில் பௌத்த தத்துவம் மக்களின் அன்றாடப் பிரச்சினைகளுக்குப் பதில் கூறியது. வரலாற்றின் இக்கட்டத்தில் வணிக சமூகமே ஆதிக்கம் பெற்றதாக இருந்தது. தமது வர்த்தக நடவடிக்கைகளைக் கொண்டு நடத்த அவர்களுக்கு அமைதி தேவைப்பட்டது. பௌத்தத்தின் மூலம் அமைதியை நிலைநாட்ட முடியுமாகையால் அவர்கள் பௌத்த மதத்தை ஏற்றுக் கொண்டனர்.

இந்தக் காலகட்டத்திலே தான் பிராமணர்கள் புதிய தத்துவத்துக்கு எதிரிகளாக மாறினர். பௌத்த, சமண சமயங்களின் தீவிர நோக்குகளைக் கேலி செய்தனர். புத்த சமயத்துடனான மதப் போராட்டம் இறுதியில் அதனைத் தமிழ்ப் பிரதேசத்தில் இருந்து துரத்தியது. ஆனால் துறவு மார்க்கம் இந்து மதத்தில் தொடர்ந்தும் ஆதிக்கம் செலுத்தியது.

பெண்கள் இப்போது ஒழுக்க நூல்களின் பாடுபொருளாக மாறினார்கள். அவர்கள் தலைவியர்களாக அன்றி பாலியல், கோபம், காமஇச்சை, பேராசை , நிலையாமை, துன்பம், அழிவு போன்றவற்றுடன் தொடர்புபடுத்திப் பாடப்பட்டனர். பாலியல் அழிவுக் குரியதென்றும் உலக துன்பங்கள் குழப்பங்கள் அனைத்துக்கும் காரணம் என்றும் கருதப்பட்டது. (நாலடியார் 54,60, ஆசாரக்கோவை 51,65,82, 99) பெண்களின் உடல் தூய்மையற்றது, அழுக்கானது என்று கருதப்பட்டது. பெண்களை நாட வேண்டாம் என ஆண்களுக்குப் போதிக்கப்பட்டது. அவர்கள் தரும் உடல் இன்பம் தற்காலிகமானது என்றும் கூறப்பட்டது (சிறுபஞ்சமூலம் 4). பொது மகளிரை நாட வேண்டாம் என ஆண்கள் எச்சரிக்கப்பட்டனர். பெண்களின் நடை உடை பாவனைகளும் வாழ்க்கை முறையும் இழிவுபடுத்தப்பட்டன (சிறுபஞ்ச மூலம் 60).

உடல் சார்ந்த பாலியல் உந்தலும் பற்றற்ற நிலைக்கு ஒரு தடையாகும் என்றும் இந்த இச்சைகள் பெண்களினாலேயே தூண்டிவிடப்படுகின்றன என்றும் நம்பப்பட்டது. ஆகவே இக்காலகட்டத்தில் தமிழர்களால் போஷித்து வளர்க்கப்பட்ட தமிழ்-பௌத்த இலக்கியங்களில் பெண்கள் ஒரு முகமாகத் தூற்றிக் கண்டிக்கப்பட்டனர். இதற்கு மேலும் பல உதாரணங்கள் தரலாம். பெண்கள் மரணத்துடன் ஒப்பிடப்பட்டனர். அவர்களைக் கவனமாகக் கையாள வேண்டும் என ஆண்கள் போதிக்கப்பட்டனர். (நான்மணிக்கடிகை : 82) மது, பொய்மை, கொலை, களவு என்பன பாலியலுடன் ஒப்பிடப்பட்டன. பொதுவாக பாலியல் பெண்மையோடு இனங்காணப்பட்டு அதற்குச் சமதையாக்கப்பட்டது (மணிமேகலை 5056, 59). நாலடியாரில் வரும் பின்வரும் பாடல் பெண்மையின் ஆபத்துப் பற்றிய கருத்தியலுக்கு நல்ல உதாரணமாகும்.

எறி என்று எதிர் நிற்பாள் கூற்றம், சிறுகாலை
அட்டில் புகாதாள் அரும்பிணி-அட்டதனை
உண்டி உதவாதாள் இல்வாழ்பேய், இம் மூவர்
கொண்டானைக் கொல்லும் படை (363)

கணவனை எதிர்த்து நிற்பவள் எமன், அதிகாலையில் சமையலறைக்குப் போய் சமைக்காதவள் பெருநோய், சமைத்த உணவை நேரத்தில் உண்பதற்கு உதவாதவள் வீட்டில் வாழும் பேய். இம்மூவரும் தன்னைக் கொண்ட கணவனைக் கொல்லும் கருவிகள் ஆவர் என்பது இதன் பொருள். கீழ்ப்படியாத மனைவியை எமனாகவும், நோயாகவும், பேயாகவும் உருவகம் செய்கிறது இப்பாடல். இவ்வுருவத்தில் உள்ளார்ந்திருக்கும் கருத்தியல் இங்கு கவனிக்கத்தக்கது. பௌத்த சிந்தனையில் பெண்கள் உடல் இச்சையோடு சம்பந்தப்பட்டவர்களாயினர். அவர்கள் ஒரு நோய் போல் அழிவுக்குக் குறியீடாக உள்ளனர்.

பெண்களின் மதிநுட்பம் பற்றியும் இதேநோக்குக் கடைப்பிடிக்கப்பட்டது. பெண்கள் சமய ஞானத்தைப் பெறுவதற்குத் தகுதியானவர்கள் என்பதைப் புத்தர் ஏற்றுக் கொண்ட போதிலும் பௌத்த காவியமான மணிமேகலையில் கூட இதன் செல்வாக்கைக் காணலாம். காவியத் தலைவி பின்வருமாறு கூறுகிறாள். "இளையள் வளையோள் என்றுனக்கு யாவரும் விளைபொருள் உரையார" (மணிமேகலை 42-63) இளமையாகவும் பெண்ணாகவும் இருப்பதனால் உனக்கு யாரும் தருமத்தைச் சொல்லித் தரமாட்டார்கள் என்பது இதன் பொருள். அரசகுமாரனுக்கு அறிவுரை கூற முனைந்த அவளுடைய தோழி அவனிடம் பின்வருமாறு கூறுகிறாள்.".....உரவோன் மருகற்கு அறிவும் சால்பும் அரசியல் வழக்கும் செறிவளை மகளிர் செப்பலும் உண்டோ? "(மணிமேகலை- 426-428). அறிவு, மானுட இயல்பு, அரசியல் திறம் என்பன பற்றி பெண்கள் அறிவுரை கூறமுடியுமா? என்பது அவளுடைய வினா. உண்மையில் இவை அந்த யுகத்தின் பிரதிபலிப்புக்களே. சங்ககாலத்தில் பெண் மத குருமாரும் புலவர்களும் அரசர்களுக்கு ஆலோசனை கூறிய நிலையுடன் இதனை ஒப்பிட முடியாது.

இக்கால கட்டத்துக்குரிய பொதுவான மனப்பாங்கு திருக்குறளில் பெண்வழிச் சேறல் என்ற அதிகாரத்தில் நன்கு பிரதிபலிக்கின்றது. பெண்களின் பேச்சைக் கேட்கும் அல்லது அவர்களின் விருப்பத்திற்கேற்ப நடக்கும் ஆண்களினதும் கணவன்மாரதும் துயரம் பற்றி இதில் எச்சரிக்கப்படுகின்றது (குறள் 901,902). அத்தகையோர் தன்நிலை இழந்து அவமானப்படுவர் என வள்ளுவர் எச்சரிக்கின்றார். மனைவிக்கு (பெண்ணுக்கு) பணிவிடை செய்து ஒழுகுவது ஒரு ஆணுக்கு அவமானம்; அத்தகைய ஆணை விட நாணமுடைய பெண்ணே பெருமை உடையவள் என வள்ளுவர் கருதுகிறார்.

"பெண்ஏவல் செய்தொழுகும் ஆண்மையில்
நாணுடைப் பெண்ணே பெருமை தரும்"
என்பது குறள்

இந்தப் பகுதிக்கு ஒரு முடிவுரையாக லீக்கொக் (1981 : 28) என்பவரின் அதே கேள்வியை நாமும் இங்கு கேட்கலாம் "பெண்களது நிலை ஓர் உடன்பாடான கருவளக் குறியீடு என்ற நிலையில் இருந்து ஒரு தீவினைக்கான தூண்டல் என்ற நிலைமாற்றம் எப்போது நிகழ்ந்தது?" தமிழ்ச் சமூக உருவாக்கத்தின் பெறுபேறான கருத்தாக்கங்களதும் நிறுவனங்களதும் வரலாற்று வளர்ச்சி பற்றிய ஆய்வு இம் மாற்றம் எவ்வாறு நிகழ்ந்தது என்பதை விளக்கும்.

கலைத்துறையில் இருந்து பெண்கள் ஒதுக்கப்படுதல்

சங்க மருவிய காலப்பகுதியில் மக்களின் கலாச்சார வாழ்வில் ஒரு பொதுவான வீழ்ச்சி காணப்பட்டது. பெண்கள் எல்லாவகையான கலைகளில் இருந்தும் ஒதுக்கப்பட்டார்கள். இக்கால கட்டத்தில் தோன்றிய இலக்கியங்களில் இதற்கு நிறையச்சான்றுகள் உள்ளன.

இக்கால கட்டத்தில் பல்வேறுகலை வடிவங்கள் வீழ்ச்சியடைந்தமைக்கு துறவு வழிபாடு ஒரு நேரடிக் காரணமாகும். நடனமும், இசையும், கேளிக்கையுடன் கலந்த சமூகக் கொண்டாட்டங்களும் இவ்வுலக வாழ்க்கையுடன் சம்பந்தப்பட்ட இடையூறுகள் என்றும் துறவறத்தை தடுப்பவை என்றும் உண்மையைக் காண்பதற்கும் அறிவைப் பெற்றுக் கொள்வதற்கும் இவை பாதகமானவை என்றும் கருதப்பட்டன. இவை மனிதர் உள்ளத்தில் ஆசைகளையும், அவாக்களையும், உடல் இச்சைகளையும் தூண்டு கின்றன என்றும் நம்பப்பட்டது. உணர்ச்சியோடு தொடர்புடையவை என்றும் அவ்வகையில் அறிவு நிலைக்கு எதிரானவை என்றும் காட்டப்பட்டன. மாயையான, உருமாறிவரும் நிரந்தரமற்ற வாழ்க்கையின் ஒரு பகுதியாகவும் இவை கருதப்பட்டன. இந்தப் பௌத்த, சமணக் கருத்தியல் முழுமையும் பெண்களின் பால்மையுடன் தொடர்புறுத்தப்பட்டன. பெண்களே பிரதானமான செயல்முறைக் கலைஞர்களாக இருந்தமை இதற்கு ஒரு முக்கிய காரணமாகும். இசையின் ஒத்திசைவுக்கும் தாளத்துக்கும் ஏற்பப் பெண்கள் உடலை அசைத்து நடனமாடுவதற்கு பாலியல் ரீதியில் பொருள்விளக்கம் கொடுக்கப்பட்டது. எல்லாக் கலைவடிவங்களும் மது, மாதர், இன்பம் தரும் போதை போன்றவற்றுடன் ஒப்பு நோக்கப்பட்டன. கலைகளையும் இசையையும் நிராகரிப்பதன் மூலம் பெண்கலைஞர்களும் நிராகரிக்கப்பட்டனர். பின்வரும் பாடல் இதனை விளக்கும்.

பாடகஞ் சாராமை பாத்திலார் தாம் விழையும்
நாடகஞ் சாராமை நாடுங்கால் - நாடகம்
சேர்ந்தாள் பகைபழி தீச்சொல்லே சாக்காடே
தீர்ந்தாற் போல் தீரா வரும்
(ஏலாதி 25)

(வேசியர்) பாடுகின்ற இடத்தைச் சாராமல் ஒழியக் கடவன். அவர்கள் விரும்பி ஆடுகின்ற நாடகத்தை சேர்ந்து காணாது ஒழியக் கடவன். அப்பாட்டைக் குறிப்பாகக் கேட்பானாயினும், அந்நாடகத்தைச் சேர்ந்து காண்பானாயினும் பகையும் , பழியும், தீச்சொல்லும், சாவும் இல்லாதன போலத் தோன்றி நீங்காதனவாய் வந்து சேரும்.

கற்றோரும், உயர்ந்தோரும், நடனத்தையும் களியாட்டம் உட்பட எல்லா வகையான விழாக்களையும் தவிர்த்துக் கொள்வர் என்பதும் வலியுறுத்தப்பட்டது.

கூத்தும் விழாவும் மணமும் கொலைக்களமும்
ஆர்த்த முனையுள்ளும் வேறிடத்தும்-ஒத்தும்
ஒழுக்கும் உடையவர் செல்லாரே செல்லின்
இழுக்கும் இழவும் தரும்.
(ஏலாதி - 63)

அறிவும் ஒழுக்கமும் உடைய பெரியவர்கள் கூத்தாடும் இடத்திற்கும், திருவிழா நடக்கும் இடத்திற்கும் , கலியாணம் நடக்கும் இடத்திற்கும், கொலைபுரியும் இடத்திற்கும் போர்க்களத்திற்கும் இவை போன்ற வேறு இடத்திற்கும் செல்லமாட்டார். அவ்வாறு சென்றால் இழுக்கும் அழிவும் உண்டாகும்.

பெண் நடனக் கலைஞர்கள், இசைக்கலைஞர்கள் மீதான இத்தாக்குதல் மிக மோசமான பின்விளைவுகளைக் கொண்டிருந்தது. தமிழ்ப் பிரதேசத்தின் கலை வரலாற்றில் ஒரு முரண்பட்ட இரட்டைப் போக்குக்கும் இது வழிவகுத்தது. பல்வேறு வகையான நடன வடிவங்களையும் செவ்வியல் இசையையும் பயின்று திறமையும் நுட்ப அறிவும் கொண்ட நடன வல்லுனர்கள் ஒரு தனிச் சாதியாக (கணிகையர்) வகுக்கப்பட்டனர். சமூகத்தின் உயர் மட்டத்தினரால் ஒதுக்கப்பட்ட போதிலும் தங்கள் திறன் மிகுந்த கலைத் தொழிலைச் சமூக ரீதியில் தாழ்த்தப்பட்ட சாதிக்குறியீட்டுடன் அவர்கள் தொடர்ந்து நடத்தி வந்தனர்.

இந்தப் பெண்கலைஞர்கள் பெரும்பாலும் திருமணமாகாதவர்களாக குடும்பவாழ்வுக்குப் புறம்பான வாழ்க்கை நடத்தினர். இருப்பினும் கலையையும், கலைத்திறன் மிக்க பெண்களையும் ஒதுக்கும் துறவுக் குறிக்கோள், நீண்டகாலம் நிலைத்து நிற்க முடியவில்லை. ஆண்கள் இசையையும் நடனத்தையும் தொடர்ந்தும் அனுபவித்து வந்தனர். ஆனால் நடனமும் இசையும் பிரதான வாழ்க்கை ஓட்டத்தில் இருந்து சமூக ரீதியில் தனிமைப்படுத்தப்பட்டு ஒதுக்குப் புறமான இடத்துக்குத் தள்ளப்பட்டன. ஆண்கள் இப்பெண்களைக் காண அவ்விடங்களைத் தேடிச் சென்றனர்.

பல்வேறு தரங்குறைந்த பெயர்களால் அழைக்கப்பட்ட இக்கலைப் பெண்டிர் ஒழுக்க அடிப்படையில் எப்போதும் கீழ்நிலையில்

வைத்தே நோக்கப்பட்டனர். சமூகத்தில் குழப்பத்துக்குக் காரணமானவர்களாகவும் குடும்பத்தைக் குலைப்பவர்களாகவும் கருதப்பட்டனர். இச் சூழ்நிலைகளை உருவாக்கிய ஆண்களின் பங்கு கருத்தில் கொள்ளப்படவில்லை. இவ்வகையில் இப்பெண்கள் ஓரங்கட்டப்பட்டனர். எனினும் நுண்கலைத்துறையில் அவர்களின் பங்களிப்பையும் அவர்களது கலைத்திறனையும் யாரும் நிராகரித்துவிட முடியாது.

> "காதலை இணங்கி அளித்த போதிலும் தங்கள் குடும்பக்கடமையை நிராகரித்து அதில் இருந்து விடுபட்ட இச் சுதந்திரப் பெண்கள் நுண்கலை விளக்கை மேலும் மேலும் பிரகாசமாக எரியச் செய்யும் கடினமான பணியை விரும்பியே ஏற்றுக்கொண்டனர். கலைக்கும், அழகுக்கும், இசைக்கும் தங்கள் வாழ்வை அர்ப்பணித்தனர்."

(மீனாட்சி சுந்தரம் 1963 : 68).

இந்த மேற்கோள் இவர்களின் விசேட நிலைமை பற்றிய ஒரு மதிப்பீடாகும். குலமகள் (குடும்பப் பெண்), விலைமகள் என்ற வேறுபாடு மிகவும் வலுவானதாகவே தொடர்ந்தும் நிலைத்து நின்றது. விலைமகளிர் தங்களுக்கென்று ஒதுக்கப்பட்ட பிரதேசங்களில் வாழ்ந்தனர். இந்த மரபு நீண்டகாலம் தொடர்ந்தது. சினிமா உலகில் நடிகைகளாகவும், நாட்டியக் காரிகளாகவும், பாடகிகளாகவும் முதல் முதலில் நுழைந்த பெண்கள் கிட்டத்தட்ட எல்லாருமே இப்பிரிவினரைச் சார்ந்தவர்களே. அச்சினிமாத் தொழில் முழுவதையும் சமூகரீதியில் தாழ்ந்த ஒரு தொழிலாகக் கருதுவதற்குக்கூட இது வழிவகுத்தது.

வளர்ச்சியின் ஒரு பக்கமே இதுவாகும். இதற்குப் பல பரிமாணங்கள் உண்டு. சிறப்புத் தேர்ச்சியுள்ள நடன, இசை மரபு என இதனை அழைக்க முடியும். இம் மரபைச் சார்ந்த பெண்கள் உயர்சாதி ஆண்களின் வைப்பாட்டிகளாகவும் இருந்தனர்.

ஓரங்கட்டலின் பிறிதொருபோக்கும் இருந்தது. குரவை, துணங்கை என அழைக்கப்பட்ட ஆரம்பகாலச் சடங்கு நடனங்களும் சமூகப் பொழுதுபோக்கு நடனங்களும் கூட ஓரங்கட்டப்பட்டன. கலை நோக்கில் தாழ்ந்தவை, செம்மைப்படுத்தப்படாதவை என இவை தரப்படுத்தப்பட்டன. தாழ்ந்த, நாகரிகமற்ற மக்களின் நடன வடிவங்களாக அவை மாறின. குரவை, துணங்கை ஆகியவற்றில் பங்கு கொண்ட பெண்கள் குடும்ப அமைப்புக்குள் தொடர்ந்து வாழ்ந்தனர். தங்கள் கணவன்மாரின் வரையறுக்கப்பட்ட கட்டுப்பாட்டில் இருந்தனர். பொது இடங்களில் ஆடவும் பாடவும் அவர்களுக்குச் சுதந்திரம் இருந்தது. அவர்கள் சமூக ரீதியில் ஒதுக்கிவைக்கப்படவில்லை. ஆனால் செந்நெறி மரபிலிருந்து அவர்களது நடனம் விலக்கப்பட்டிருந்தது. சிறுபாரம்பரிய மரபிற்குரியனவாக அவை தாழ்த்தப்பட்டன. நாட்டார் மரபாக உருவெடுத்த இவை பழைய தமிழ் நடன வடிவங்களை நினைவூட்டுவதாக உள்ளன. அவர்களது நடத்தை பேச்சு என்பனவற்றைப் பொறுத்தவரை அவர்களுக்கு அதிக சுதந்திரமும் குறைந்த கட்டுப்பாடுகளுமே இருந்தன. அவர்கள் கூட சுய கட்டுப்பாடு அற்றவர்கள் அல்லது மதிப்பற்ற பெண்கள் என சமூகரீதியல் தரம் தாழ்த்தியே மதிக்கப்பட்டனர். ஆடல் பாடலில் ஈடுபட்ட இப்பெண்கள் தாழ்ந்த சாதி நடத்தைக்குரிய பெண்கள் என்றும் ஆண்களுடன் சமத்துவநிலையில் உள்ளவர்கள் எனவும் கருதப்பட்டனர். சமூகக் கட்டுப்பாடுகள், பிற ஆண்களை விட்டு ஒதுங்கி இருத்தல், சுய கட்டுப்பாடு, மெல்லப் பேசல், மௌனம் அனுஷ்டித்தல் போன்ற குணங்கள் இப் பெண்களால் கடைப் பிடிக்கப்படவில்லை. இதனால் ஆண்களுடன் நேருக்கு நேராக நின்று கதைத்தல் வாதாடுதல் உரக்கப் பேசுதல் போன்றன தாழ்ந்த சாதிக் குணம் என இனங்காணப்பட்டன.

இந் நடன வடிவங்களைக் குறிக்கும் கூத்து, ஆட்டம், என்பன சமூக ரீதியிலும் கலாசார ரீதியிலும் தரம் குறைந்தவை என்றும் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுக்குரியவை என்ற பொருளிலும் வழங்கின. இப் பெண்கள் கற்பொழுக்கத்தில் ஒரு ஸ்திர நிலையில் உள்ளவர்கள் அல்ல; பால் நிலைத்தன்மையில் கட்டுப்பாடுகளுக்கு அடங்கியவர்கள் அல்ல என்ற கருதுகோள் ஒன்று இவர்களைச் சுற்றி எழுப்பப்பட்டது. நடனத்திலும் இசையிலும் இவர்கள் சுயேச்சையாகப் பங்குபற்றியதே இதற்குரிய காரணமாகும். பெண்களை மிகமோசமாகப் பாதித்த, கலாச்சார ரீதியில் ஓரம் கட்டும் இப்போக்குக்கு மேலாகப் பெண்களைக் கூறுபடுத்திய மூன்றாவது ஒரு போக்கும் தோன்றியது.

மூன்றாவது வகைப் பெண்கள் குடும்பத்தோடும் வீட்டோடும் பிணைக்கப்பட்டிருந்தனர். கற்புநிலை பற்றிய விதிகளால் ஆளப்பட்ட கட்டிறுக்கமான ஒழுக்கக் கோவையினால் இவர்கள் சமூகரீதியில் தனிமைப்படுத்தப்பட்டனர். உடல் தூய்மையுடன், பேச்சுமுறை உள நிலை ஆகியவையும் வலியுறுத்தப்பட்டன. உச்சமான சுய கட்டுப்பாடு, பணிவுடமை, மறுமணத்தடையுடன் கூடிய ஒரு கட்டிறுக்கமான விழுமிய முறைமை ஆகிய அனைத்தும் இக்கலாசாரத்தின் கூறாக அமைந்தன. இந்த ஒழுக்கத்தை உறுதிப்படுத்தும் பெண்கள் சமூகப் படிநிலையில் முதல் இடத்தைப் பெற்றனர். முற்றிலும் தந்தை வழிக்குரிய கட்டிறுக்கமான நடத்தைக் கோலங்களை வலியுறுத்தும் இந்த விழுமிய மாதிரியே ஆதிக்கமுடையதாக மாறியது. ஏனைய பெண்களின் சமூக எதிர்பார்ப்புக்களும் இந்த மாதிரியை நோக்கியே நெறிப்படுத்தப்பட்டன. சமூக ரீதியில் இந்த நிலைக்கு உட்படாத பிற பெண்களாலும் பின்பற்றப்படும் ஒரு முறையாகவும் இது மாறியது. பொருளாதார நிலையாலோ அல்லது கல்வி நிலையாலோ வர்க்க நிலையில் ஓர்

உயர்ச்சி ஏற்படும் போது அவர்கள் இந்த மாதிரியையே பின்பற்ற வேண்டி இருந்தது.

பெண்களை உயர் சாதி தாழ்த்தப்பட்ட சாதி என்ற வகைகளுள் அடக்குவதும் கணிகையர் என்ற பிரிவுள் சேர்ப்பதும் தற்கால சூழலில் பெண்களின் சாதிசார் நடத்தை பற்றிய ஆய்வுக்குரிய உட்கிடைகள் பலவற்றைக் கொண்டுள்ளன.

இவ்வாறு பெண்கள் மூன்று வகையாகப் பாகுபடுத்தப்பட்ட ஒரு பரம்பரை தோன்றியது. கலையின் வடிவங்கள் இந்தப் பாகுபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டமைந்தது. சாதிப் பாகுபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாதிப் பிரிவின் கருத்தியல் கூட இப்பகுப்பை உள்ளடக்கியதாக இருந்தது. கணிகையர் (தேவதாசிகள்) போன்ற ஒரு குலமும் உயர் சாதிகளிலிருந்து பிரிக்கப்பட்ட தாழ்ந்த சாதியினர் என்ற ஒரு பகுப்பும் தோன்றிற்று.

முடிபுகள்

இப் பகுப்பின் மூன்று வகை நிலைகளாவன :

1. உயர்கலைகள் எனக் கருதப்பட்ட கலைகளைப் பயின்ற திறமையுள்ள கலைத்தொழிலில் ஈடுபட்ட பெண்கள் இவர்களது ஆடல்பாடல்களை இரசித்த ஆண்களால் வைப்பாட்டிகளாகக் கொள்ளப்பட்டனர்.

2. தாழ்ந்த சாதி எனக் கருதப்பட்ட சிறுபாரம்பரியக் கலைகளில் ஈடுபட்ட பெண்கள் சுதந்திரமாகவும் கட்டுப்பாடுகள் இன்றியும் சுயவிருப்போடு நாட்டுக்கலை வடிவங்களை ஆண்களுடன் சேர்ந்து வளர்த்தனர். இவர்கள் கட்டுப்பாடற்ற வாழ்க்கை மரபுகளை உடையவர்கள என கருதப்பட்டனர். மறுமண உரிமையும் வீட்டை விட்டு வெளியே சென்று தொழில் செய்யும் நியதியும் உடைய இப் பெண்கள் உடை நடையிலும் சுதந்திரமுடையோர்.

3. உயர்குல ஆண்களின் மனைவியர்களான கற்புடைப் பெண்டிர் வீடு அல்லது இல்லத்துக்குரியவர்களாக கட்டுப்பாட்டுக் கருத்தியல் ஒன்றுக்கு கீழ் கொண்டு வரப்பட்டனர்.

இம் மூன்று வகைப்பெண்களைப் பொறுத்தவரை கலையின் பங்கு முற்றிலும் குறியீட்டுப்பாங்கானது அல்ல. பெண்கள் தொடர்பான முழுமையான கருத்தியல் பன்முகப்பட்டு வளர்ச்சியடைந்த வகையில் இந்தக் காலகட்டம் மிகவும் முக்கியமானது.

1. பெரும்பான்மையான பெண்கள் படிப்படியாகக் குடும்பம், வீடு ஆகியவற்றுக்குள் கொண்டுவரப்பட்டனர். பொருளாதாரம், விளையாட்டு, சமயம், கலை முதலிய பிற நடவடிக்கைகளில் இருந்து அவர்கள் விலக்கப்பட்டனர். குடும்பம், வீடு, இல்லறம் என்பன மத ரீதியான கோட்பாட்டு நிலைக்கு உயர்த்தப்பட்டன. அதனால் வீட்டுப் பணிகளே பெண்களுக்குரிய மதாசாரமாக மாறியது.

2. இல்லறத்துக்குரிய பெண்கள் கலையில் இருந்து முற்றாக விலக்கப்பட்டனர். மேலும் கலைப் பெண்களில் பெரும்பாலானோர் தனி இடங்களில் ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டனர். இப் பெண்கள் பின்னர் சமூகரீதியில் தனிமைப்படுத்தப் பட்டதோடு உயர்ந்த இல்லக் கிழத்திகளுக்கு எதிர்நிலைப் பட்டவர்களாக சமூகரீதியில் தரம் தாழ்த்தப்பட்டனர்.

3. பெண்மை முதலில் தரம் தாழ்த்தப்பட்டு பின்னர் அழிவு சக்தியாகக் கருதப்பட்டது.

4. பெண்களின் மதிநுட்பமும் திறனும் தரம் குறைந்தவையாகக் கருதப்பட்டன. பெண் ஆணால் நெறிப்படுத்தப்பட்டு வழிகாட்டப்பட வேண்டியவள் என்றும் கருதப்பட்டது. தையல் சொற்கேளேல் போன்ற பழமொழிகள் இக்காலப் பகுதியிலேயே தோன்றின.

இக்கால கட்டத்துக்குரிய இலக்கியச் சான்றுகள் பெண்களின் சமூக அந்தஸ்து குறைந்து கொண்டு வந்த ஒரு நிலையைக் காட்டுகின்றது. பெண்கள் தாங்கள் அனுபவித்த உரிமைகள், வாய்ப்புக்கள் பலவற்றைப் படிப்படியாக இழந்தனர். இத்தகைய உரிமைகளையும் வாய்ப்புக்களையும் அவர்களுக்கு வழங்கிய சில சமத்துவ சமூக பொருளாதார நிறுவனங்கள் மறைந்து போனதே இதற்குக் காரணமாகும். பெண்கள் தந்தை வழிக் கருத்துக்களுக்கு உட்படுத்தப்பட்டதோடு பெரிதும் கட்டுப்படுத்தப்பட்டனர். தொடக்கத்தில் பெண்கள் பன்முகப்பட்ட பங்காற்றியமைக்கும் நெகிழ்ச்சியான பால்நிலை உறவுகள் இருந்தமைக்கும் சான்றுகள் உள்ளன. அவர்களின் பால்மையைக் கட்டுப்படுத்தும் நோக்கிலேயே அவர்கள் மீது தொடர்ச்சியான கட்டுப்பாடுகள் சுமத்தப்பட்டன.

இதுவரை உள்ள சான்றுகள் வேட்டையாடும் குலக்குழு நிலையில் இருந்த சமூகம், நிலையான, அரசியல் ரீதியில் ஸ்தாபன மயமாக்கப்பட்ட விவசாயச் சமூகமாக மாறிய ஒரு முக்கியமான சமூக மாற்றத்தைக் காட்டுகின்றன. தனி உடைமை பற்றிய கருத்து முதன்மை பெறுவதை குடும்பம் என்ற நிறுவனத்தின் வளர்ச்சியில் இருந்து அறிய முடிகின்றது (திருக்குறளில் இதற்குச் சான்றுகள் உண்டு). இருப்பினும் உற்பத்தி முறைக்கும் பெண்களின் மோசமான நிலைக்கும் இடையே ஒரு நேரடியான தொடர்பு இருப்பதைத் தொகுத்துக்காட்டுவது மிகவும் சிரமமாகவே உள்ளது. இந்த மாற்றம், பெண்கள் பற்றிய இறுக்கமான நடத்தை விதிகளைக்

கொண்ட தந்தை வழிப் பிராமண கலாச்சாரத்தின் தொடர்ச்சியான ஊடுருவலோடு இணைந்திருந்ததே இதற்குக் காரணமாகும். உதாரணமாக, உற்பத்தி முறைக்கும் பெண்வெறுப்புக்கும் இடையே தொடர்பைக் காட்டுவது கடினமானது. இந்தக் காலகட்டத்தில் காணப்படும் சான்றுகளின் படி கருத்தியலை ஒரு முழுமுற்றான பொருளாதாரத் தொடர்புடையது என்று கூறுவது குறுகிய அரை குறை வாதமாகவே இருக்கும். சங்ககாலத்தில் தோன்றிய பால்நிலைக் கருத்தியல் இன்று வரை சிறு சிறு மாற்றங்களுடன் நிலைபெற்றிருப்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

☞ ✍ ☞

பின்குறிப்பு

Matriachal society

1. Matriachal society என்ற ஆங்கிலப் பதத்தால் இந்த பெண் முதன்மை முறையை இவர்கள் குறிப்பிட்டனர். பெண் ஒருத்தி குடும்பத்தை நடத்துபவராகவும் ஆதிக்க குழுத்தலைவியாக இருப்பதுமான ஒரு ஆதிக்க அதிகார நிலையையே இப் பதம் உணர்த்திநிற்கும். இப்படி ஒரு முறை இருந்ததற்கு வரலாற்றில் ஆதாரம் இல்லை. ஆனால் தாய் வழி முறை என்பது தாய்வழி சொத்துரிமை நாடும் ஒரு முறையையே குறிக்கும். Matrilineal என்ற ஆங்கிலப்பதம் இதை உணர்த்தும். இதில் பின்னதை அடக்கிய, தாய்மையை முதன்மையாக, அச்சாணியாகக் கொண்டமுறையே சங்க காலத்தில் நிலவியது. (Matri - centered). இவற்றிற்குள்ள வித்தியாசங்களை நாம் உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும். இதை சங்ககால Matriarchy என்று குறிப்பிடுவது தவறு.

References

தமிழ் மூல நூல்கள் (Primary Sources)

அகநானூறு — பழைய உரை, 3ம் பதிப்பு என் . எம் வெங்கடசாமி நாதர், வெங்கடாசலம்பிள்ளை 1954 , 1957.

ஆசாரக்கோவை — பதினெண்கீழ் கணக்கு நூல்கள் நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட். சென்னை, 1957.

ஏலாதி — பதினெண்கீழ் கணக்கு நூல்கள் நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட். சென்னை, 1957.

சிறுபஞ்சமூலம் — பதினெண்கீழ் கணக்கு நூல்கள் நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட். சென்னை, 1957.

ஐங்குறுநூறு — சைவ சித்தாந்த அச்சகம் (லிமிடெட்), சென்னை, 1978.

கலித்தொகை — நச்சினார்க்கினியர் உரை, 5ம் பதிப்பு, சென்னை, 1958.

குறுந்தொகை — உ. வே சாமிநாத ஐயர் உரை, 3ம் பதிப்பு, சென்னை, 1955.

குறிஞ்சிப்பட்டு — பி. வி சோமசுந்தரம் உரை, சைவசித்தாந்த அச்சகம், லிமிடெட். சென்னை. 1978.

மணிமேகலை — உ . வே சாமிநாத ஐயர் உரை,சென்னை, 1957.

நாலடியார் — பதினெண்கீழ் கணக்கு நூல்கள் நியூசெஞ்சரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட். சென்னை, 1957.

நற்றினை — பின்னத்தூர் எ . நாராயண சாமி ஐயரின் உரை, 2வது பதிப்பு, 1956.

பரிபாடல் — பரிமேழழகரின் உரை, 4வது பதிப்பு, சென்னை 1956.

பயிற்றுப்பத்து — பழைய உரை ஔவை துரைசாமிப்பிள்ளை 2ம் பதிப்பு, சென்னை 1956.

பெரும்பாணா - ற்றுப்படை — பி.வி சோமசுந்தரம் உரை, சைவசித்தாந்த அச்சகம் லிமிடெட், சென்னை, 1975.

புறநானூறு — பழைய உரை உ.வே சாமிநாத ஐயர், 5ம் பதிப்பு, சென்னை, 1956.

தொல்காப்பியம் — பொருளதிகாரம், இனம்பூரனரது உரை, 2வது பதிப்பு, சென்னை 1956.

திருக்குறள் — பரிமேழழகரின் உரை. 4வது பதிப்பு, சென்னை, 1956.

த.வ.-4

www.tamilarangam.net

ஆங்கில உசாத்துணை நூல்கள். (English Books)

Bachofen, J.J.(1861). *Myth, Religion and Mother Right.* London, Routledge and Kegan Paul, 1967.

Chattopadhayaya, Debriprasad. 1959. Lokayata, *A Study in Ancient Indian Materialism.* Peoples Publishing House, Delhi.

Ehrenfels, O.R. 1941. *Mother Right in India,* Calcutta

Engels, Frederick. (1884). *The Origin of the Family Private Property and the State* in Marx and F.Engels. *Selected Works* Vol. 3, Moscow Progress Publication 1970.

Hart, George L. III 1975. *"The poems of Ancient Tamils, Their Milieu and their Sanskrit Counterparts :* University of California Press Ltd.

1976. The Relation between Tamil and Classical Sanskrit Literature. Otto Harroasowitz, Weisbaden .

Kakar, S. 1981. *The Inner World, A Psycho- Analytic Study of Childhood and Society in India.* Oxford University Press, Delhi.

Kersenboom, Story S.C. 1981. "Virali". in *Journal of Tamil Studies.* No . 19, June .

1987. Nithiyasumankali, Devadasi Tradition in South India. Motilal Banarsidass Delhi..

Kosambi, D.D. 1956. *An Introduction to the Study of Indian History.* Karanataka press. Bombay.

1962. *Myth and Reality.* Bombay, India.

1970. *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline.* Vikas Publishing House. PVT. Ltd.,Delhi.

Meenakshisundram, 1963. *Philosophy of Tiruvalluvar.* Madras University.

Morgan, Lewis Henry. (1877). *Ancient Society*. Calcutta, K. P. Bogchi 1982.

Patil, Sharad. 1982. *Dasa Sudra Slavery : Studies in the Origin of Indian Slavery and Feudalism and their Philosophies.* Allied Publishers, New Delhi.

Rajam, V.S 1986. "Ananku" A Notion Semantically Reduced to Signify Female Sacred Power" in *Journal of the American Oriental Society* 106. 2.

Ramanujam, A.K. 1985. *Poem of Love and War.* Oxford University press, Delhi.

1989 " Talking to God in the Mother - Tongue" ***Manushi*** Nos. 50-52, Delhi.

Singaravelu. 1966 . *Social Life of the Tamils, the Classical Period* Kuala Lumpur Department of Indian Studies, University of Malaysia.

Wadley,Susan. 1980. *The Power of Tamil Women* Syracuse : South Asian Series, Foreign and Comparative Studies Program, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, ed. Syracuse University.

தமிழ் உசாத்துணை நூல்கள்

கைலாசபதி , க. 1966. பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும், பாரி நிலையம் , சென்னை.

ராஜம் கிருஷ்ணன் 1989. காலந்தோறும் பெண், தங்கம் அச்சகம், சென்னை.

சுப்பிரமணியம், க. 1982. சங்ககாலச் சமுதாயம், நியூ செஞ்சரி புக்ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட், சென்னை, இந்தியா.

வேலுப்பிள்ளை, எ. 1985. தமிழ் இலக்கியத்தில் காலமும் கருத்தும். பாரி அச்சகம், சென்னை.

வித்தியானந்தன், எஸ். 1954. தமிழர் சால்பு. தமிழ் மன்றம், கல்கிசை, இலங்கை.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

பக்தியின் மறுபக்கம் பெண்களின் மறுதலிப்பா?

இப்பகுதி இரண்டு தமிழ்ப் பெண் சமயகுரவர்களை அவர்கள் பாடிய பக்திப்பாடல்களில் இடம்பெற்றுள்ள குறியீடுகளினூடாக சமூக, உளவியல் நோக்கிலிருந்து ஆய்வுசெய்ய முற்படுகிறது. காரைக்கால் அம்மையார்,(1) ஆண்டாள் (2) ஆகியவர்களே இவ்விரு பெண்களுமாவர். முதலில் காரைக்கால் அம்மையார் ஆய்வுக்கெடுக்கப்படுகிறார். காரைக்கால் அம்மையார் ஒரு சைவசமய குரவராகவும் ஆண்டாள் வைஷ்ணவ ஆழ்வாராகவும் கொள்ளப்படுவர்.

சங்ககாலத்தில் வாழ்ந்த ஔவையார் கூட சிலரால் ஒரு ஞானியாகக் கொள்ளப்படுகிறார் (சக்கரவர்த்தி 1989). ஆனால் அவரை ஒரு ஞானியாகக் கொள்ளலாமா என்பது கேள்விக்குரியது. அவருடைய வாழ்க்கை மர்மம் நிறைந்தது. அவர் ஒரு அநாதைக் குழந்தையாகக் கண்டெடுக்கப்பட்டவர் என்பது மரபுவழிக் கதை. அவருக்கிருந்த கவித்திறன், ஆழ்ந்த தரிசனம், நகைச்சுவையுணர்வு, பொதுஅறிவு போன்றவை அவரை நாட்டின் சமூக, அரசியல் பிரச்சினைகளில் முக்கிய பங்கேற்கச் செய்திருந்தன. அவர் அரசர்களுக்கு அறிவுரை வழங்கினார்; யுத்தங்களுக்கு எதிராக நின்றார்; ஒழுக்கக் கோட்பாடுகளை முன்வைத்தார், திருமண வாழ்க்கையை எதிர்த்து, தன்மீது கலியாணம் திணிக்கப்படாது இருப்பதற்காக, இறை அருளால் வயோதிபப் பெண்ணானார். விவாகமாகாத பெண்ணாகவே அவர் சுதந்திரமாகத் தமிழ்நாடெங்கும் திரிந்தார். அவ்வேளைகளில் அரசர்களுக்கு ஆலோசனை கூறவும் அவர்களைக் கண்டிக்கவும், கேலிசெய்யவும் அவரால் முடிந்தது. கவிஞர்களோடும் சமூக அந்தஸ்து உடையவர்களோடும் அவ்வாறே நடந்துகொண்டார். அதே நேரம் அவர்கள் தோழமையில் மகிழ்ந்தவராகவும் இருந்தார். ஆனால் அவர் தனது இளமையையும் அழகையும் துறந்தபோதும் அவரது ஆத்மீக சாதனைகள் பற்றி அதிகம் கூற முடியாது. அவர் லௌகீக வாழ்க்கையில் ஈடுபட்டவர்களோடும் ஒன்றறக் கலந்து பழகினார். அவர் விட்டுச் சென்ற ஆக்கங்கள் ஒழுக்கக் கோட்பாடுகள், அரசியல் சமூகக் கருத்துக்கள், ஒரு நல்ல மனைவியின் பண்புகள், இல்லற தர்மம் போன்றவற்றைப் போதிக்கின்றன. அவர் போதனைகள் சிறு பிள்ளைகளுக்கு பெரியவர்களுக்கு என்ற வேறுபாடு இல்லாது ஒரேதன்மையுடையவையாகவே இடம் பெறுகின்றன.

ஔவையாரின் வாழ்க்கையின் முக்கியத்துவம் அது எமக்கு அறிவுறுத்தும் குறியீட்டு அர்த்தங்களே. முதலாவது இளம் பெண்மைத் தோற்றத்தையும் அதற்குரிய நடத்தையையும் மரபையும் ஒதுக்கியது. அவருக்கு இளம் பெண்ணாக இருக்கும் நிலையிலேயே விவாகத்தை ஒதுக்குவதற்கு உரிமை இருக்கவில்லை. அதனால் அவர் இளமையைத் துறந்து விவாகத்தை விலக்குகிறார். அவர் அதை எப்படிச் செய்தார் என்பது தெய்வத் தலையீடு சம்பந்தப்பட்ட ஐதீகக் கதையாக மாற்றப்பட்டுள்ளது. அவர் உடனேயே வயோதிபப் பெண்ணாக மாற்றப்பட்டார். இம்மாற்றம் ஒரு திருமணத்தை வேண்டாத பெண்ணுக்கு இளமையும் அழகும் ஆபத்தானது என்ற உலக நோக்கின்பாற்பட்டதெனக் கொள்ளவேண்டும். பெண்ணின் பாலியற் தன்மையும் இளமையும் அவளுக்கும் ஆண்களுக்கும் பிரச்சினையாக இருந்திருக்கும் என்ற காரணத்தால் அவள் இளமையைத் துறக்க வேண்டியிருந்தது. அவர் வயோதிபம் அடைந்ததும் ஆண்களின் மத்தியில் (அரசர், கவிஞர், சாதாரணமனிதர்) சுதந்திரமாக எங்கும் திரிந்தார். தனது உறவினரை விடுத்து, எல்லோரையும் தனது சகாக்களாகக் கருதி ஊரூராகத் திரிந்தார். இவ்விதத்தில் அவர் தனக்குரிய மதிப்பையும் புகழையும் பெற்றார். சமூக நோக்கில் அவரது பால்நிலைப்பாடும் பால் நிலைத்தன்மையும் (Gender & Sexuality) களைந்தெறியப்பட்டுவிட்டது என்பதையே இக்கதை எமக்கு உணர்த்துகிறது. ஒரு மணமாகாத இளம் பெண் இப்படி வாழ்ந்திருக்க முடியாது. ஆகவே முதுமை இங்கு ஒரு குறியீட்டுப் பொருளையே உணர்த்துகிறது.

பக்தியும் அதன் சமூக உளவியல் கருத்தும்

பக்தி என்பது (இறைவனுக்கு அர்ப்பணிக்கப்பட்ட ஆத்மீக அனுபவம்) ஏனைய சமயாசார அனுபவங்களுக்கு எதிரான ஒரு கொள்கையை உள்ளடக்கியதாக இருந்தது என நாம் கொள்ளலாம். ஒரு வரலாற்றுக் காலத்தில் எழுந்த ஒரு புதிய சமூக மாற்றத்தை விளங்குவதற்கும், விளக்குவதற்கும் அக்கால சமூக உருவாக்கத்தை பின்னணியாக்கி இக் கருத்தை நான் முன் வைக்கிறேன். உணர்வுகளற்ற, அறிவு மயப்படுத்தப்பட்ட, நமது இறப்பு/ பிறப்பின் காரண காரியங்களை விளக்கும், கர்மம் பற்றிய ஒழுக்கக் கோட்பாடுகள் லௌகீக மனிதனைத் திருத்துவதற்கோ முன்னேற்றுவதற்கோ இடமளிக்கவில்லை. பௌத்த தத்துவத்தில் 'தெய்வீகம்' என்பதே இல்லாமல் செய்யப்பட்டுள்ளது. துறவு மூலம் ஆசையின்மை குறிக்கோளாக்கப்பட்டு உலக விவகாரங்களிலிருந்து உணர்வு பூர்வமான அனுபவங்கள் வாழ்க்கையில் ஒதுக்கப்பட்டுவிட்டன.

www.tamilarangam.net

பொருளாதார ரீதியாக மேலதிக லாபம் ஈட்டப்பட்ட காலமாக இக் காலம் கணிக்கப்பட்டது. இத்தகைய லௌகீக ஈடுபாட்டுக்கேற்ப புதிய துறவுக்கெதிரான, புதிய சமயக்கொள்கை தேவைப்பட்டது. இந்நிலையில் மக்கள் வெறுமையான போதிசத்துவ நிலையைவிட்டு ஒரு இஷ்ட தெய்வ சமய நோக்கின்பால் ஈர்க்கப்பட்டனர். இத்தகைய உணர்வுமயமான பக்தி நிலை என்பது அறிவுமயப்பட்ட பௌத்தக் கொள்கைகளுக்கும் கர்மயோகம், ஞானயோகம் என தியானவழி வந்த வேதாந்த மரபுக்கும் எதிரானதாகவே எழுந்தது. பக்தி மேலோங்கியபோது சுயதர்மம், கடமை முறை, மரபு என்பவற்றுள் சில புறக்கணிக்கப்பட்டன. இது குறிப்பாக பெண் சமய குரவர்களைப் பற்றிய விஷயத்தில் முற்றிலும் உண்மையானதாகவே இருந்தது. அவர்களைப் பொறுத்தவரை விவாகத்திற்கு மாற்றீடாகவே இது அமைந்தது எனலாம். (ஆண்டாள், காரைக்கால் அம்மையார், மகாதேவி அக்கா)

வரலாற்றாசிரியர் கோசாம்பி (1962:29:34). பக்தியின் இரண்டு சமூக செயற்பாடுகள் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். உபரிப் பொருளாதார வருமான காலத்தில் ஆளும் வர்க்கத்திடையே நிலவிய வெவ்வேறு பிரிவுகளுக்கும், சிந்தனைப்பள்ளிகளுக்குமிடையே இருந்த வேற்றுமைகளை நீக்கி இணைப்பை ஏற்படுத்த உதவியமை முதலாவது செயற்பாடு. வர்க்க நிலையால் சாதி நிலையால் கீழ் தள்ளப்பட்ட, கீழ் நிலையடைந்த மக்களது அவல நிலையின் போது ஒரு தெய்வத் தலையீட்டின் தேவையை அது பூர்த்தி செய்தமை இரண்டாவது செயற்பாடு இவை இரண்டையும் பக்தி ஈடுசெய்தது.

பெண் சமய குரவரின் தோற்றத்துக்கும் பின்னணியாக இக்காரணங்களை நாம் கொள்ளலாம். அவர்களது பால்நிலைப்பாட்டு அல்லது பால் நிலைத் தன்மையின் அடக்கப்பட்ட ஒடுக்கப்பட்ட உணர்ச்சிகளின் வெளிப்பாடு பக்தியாகப் பரிணமித்தது என்று நாம் கூறலாமா?. இரண்டு பெண் சமய குரவர்களும் உயர்குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்.

முதலாவது காரணம் ஓரளவுக்கே தமிழ்ப் பிரதேசங்களுக்கு பொருந்துவதாய் அமையும். பாரிய உபரி உற்பத்திக்கான அறிகுறி எதுவும் இங்கில்லையாயினும் அதை நோக்கிய சுட்டுதல்கள் இருக்கவே செய்கின்றன. இதை பக்தியின் எழுச்சியானது பொருள் உற்பத்தியோடு சம்பந்தப்பட்டதெனக் கூறும் சிசிரோவ் (1971) என்பவரின் கூற்றோடு தொடர்புபடுத்தலாம் 16ம் நூற்றாண்டி லிருந்து18ம் நூற்றாண்டு வரையிலான காலப்பகுதிக்கு இக் கூற்று பொருத்தமுடையது என்று நாம் கொள்ளலாம். தமிழ்ப் பிரதேசங்களிலும் வணிகச்சமூகம் உள்ளூர்களுக்கிடையிலான வர்த்தகத்தின் மூலம் செழிப்படைந்ததைக் காணக்கூடியதாய் இருந்தது. காரைக்கால் அம்மையார் கூட ஓர் செல்வம் மிக்க வணிகரின் மகள் என்பது மட்டுமல்லாமல் அவரது கணவனாரும் கடல்கடந்து

திரவியந்தேடும் வணிகக் குடும்பத்தவராகவே இருந்தார். இது ஒரு புதிய சாதிய அமைப்பின் உருவாக்கத்துக்கு வழிகோலியிருந்தாலும் இங்கு சாதி அமைப்பு முறையும் பிராமண குலத்தின் மேலாண்மையும் பூரணமாக அகற்றப்படவில்லை. ஆனால், கடுமையான சாதிய விதிகள் கடைப்பிடிக்கப்படுவது குறைந்திருந்தது. பொருள் உற்பத்தியாளன் சந்தையில் தங்கியிருக்க வேண்டி ஏற்பட்ட நிலையானது அவனை மானிய நிலக்கிழார்களிடமிருந்து விடுதலை பெறவைத்தது. ஆயினும் பெண் சமய குரவரின் எழுச்சிக்குரிய காரணங்கள் பால்வரையறைக்குட்பட்ட சமூகத் தொடர்புகளின் பார்வையில் வைத்தே அலசப்பட வேண்டியவையாகும். ஆண் சமய குரவர் போலல்லாது பெண் சமய குரவர் உயர் குலத்தைச் சேர்ந்தவராவர்.

மேற்கூறப்பட்ட காரணங்களோடு தொடர்பான இன்னும் இரண்டு விஷயங்களை நாம் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டும். தமிழ்த் தேசியவாதத்தை உள்ளடக்கிய ஒரு கருத்தியல் சமணத்தையும் பௌத்தத்தையும் அந்நியமாக்கி தமிழ்ச்சமய உணர்வை மேலோங்க வைத்தது. அதை உள்ளடக்கிய தமிழ்த் தேசியவாதத்தின் கருத்தாடல் பௌத்தத்தையும், சமணத்தையும் அந்நியமாகப் பார்க்கவைத்தது. இந் நோக்கு சமயத்தோடு (சைவ,வைஷ்ணவ) தமிழையும் ஒருங்கிணைத்த ஒரு உணர்வு பூர்வமான படிமத்தைத் தோற்றுவித்தது. இது சமஸ்கிருதத்தோடு சம்பந்தப்பட்ட இந்து சமயத் தன்மைகளையும் ஓரளவு புறந்தள்ளவே செய்தது. "தமிழ் இந்து" சமயம் என்ற ஒரு கோட்பாட்டைத் தோற்றுவித்த இப்போக்கு தமிழ்த் தன்மையோடு கலந்த சமஸ்கிருத இந்து சமயத்தின் சில அம்சங்களை ஏற்றுக் கொண்டபோதும் தனி வேதாந்த இந்து மதத்தை ஒதுக்கவே செய்தது. அதே நேரத்தில் இயற்கையையும், மனித உணர்வுகளோடு சம்பந்தப்பட்ட காதலையும், போரையும் மையமாகக் கொண்ட (வாழ்க்கையும், இலக்கியமும்) சங்க கால அனுபவங்கள் இன்னும் மறைந்து போய்விடவில்லை என்பதை இப்பின்னணியில் ஞாபகப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும். இவற்றுக்கும் புத்துயிர் கொடுப்பதற்கான முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன. அதுவும் தெய்வீகக் காதல் என்னும் பக்தியின் அடிப்படையிலேயே.

பக்தி மார்க்கத்தின் எழுச்சியானது, தர்க்கவாதத்தை முன்வைத்த பௌத்தத்துக்கு எதிரானதாக மட்டும் இருக்கவில்லை. குடும்ப வாழ்க்கையையும் பாலுறவையும் நிராகரித்த துறவுக்கெதிராகவுமே அமைந்தது. பக்தி என்பது குடும்பம், வீடு போன்றவற்றுள் வழிபாட்டைக் கலந்ததோடு சங்க காலத்து அகத்துறைக் கவிதைகளில் எடுத்தாளப்பட்ட குறியீடுகளையும் பாவனைக்கு எடுத்துக் கொண்டது. மனித - தெய்வ உறவுக்கானதாக அகத்துறைச் செய்யுள் மரபுகள் புத்துயிர் பெற்றன. ஆகவே சமணத்தைவிடத் தமிழ்ப்பகுதிகளில் அதிக தாக்கத்தை ஏற்படுத்திய பௌத்தத்துக்கெதிரான போராட்டத்தில் தேசிய எழுச்சியானது, பிராமணர்களோடு ஏனைய குலத்தவர்களையும்

தன் வசப்படுத்தியது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் பெண்களையும் இதற்குள் இணைத்துக்கொள்வது சாத்தியமாயிற்று. கணவன்மாரையும் சகோதரர்களையும் பௌத்தத்தினதும் சமணத்தினதும் பிடியிலிருந்து மீளப்பெறுவதற்கு பெண்கள் மனைவியராய், சகோதரிகளாய், தாய்மாராய் ஆற்றிய கடமைகள் பலவகையானவை (மங்கையற்கரசியார், திலகவதியார், இசை ஞானியார்). தமிழ்ப்பகுதிகளில் பௌத்தமும், சமணமும் சமூகப் பிரச்சினைக்குரிய ஒன்றாக மாறியபோது பெண்கள் உட்பட தாழ்த்தப்பட்ட மக்களையும் இதற்காக அணிதிரட்டும் போக்கு உருவாகியது. அதேவேளை பெண்களது ஆத்மீக அனுபவங்களையும் உள்வாங்குவதற்குரிய நிலை உருவானது. அவர்களால் வெளிக்காட்டப்பட்ட உணர்வுகள் ஆத்மீக வரம்புக்குட்பட்ட பார்வையில் புனிதமானதாகக் கணிக்கப்பட்டது. இருந்தபோதும் பெண்கள் சமயகுரவர்களாக உருப்பெற்றதற்குரிய காரணங்கள் உண்மையில் வேறாகவே இருந்தன.

புனிதவதியார் காரைக்கால் அம்மையாராக மாறியது

காரைக்கால் அம்மையாரின் புரட்சிகரமான செயற்பாட்டின் பின்னணியை அறிவதற்கு அவரது வரலாறு பற்றிய சிறு குறிப்பு இவ்விடத்தில் பொருத்தமானதாகவே அமையும். பழைய வரலாறு பற்றிய அறிதலுக்கு இன்றியமையாப் பண்பாக இருப்பது, வரலாற்றை ஐதீகக் கதைகளில் இருந்து விடுவிப்பதே. சமய குரவர் பற்றிய தகவலுக்கு மூலாதாரமாக இருப்பது அறுபத்தி மூன்று நாயன்மார்களையும் தலைவர் தலைவியராகக்கொண்டு எழுதப்பட்ட பெரிய புராணமாகும். பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர் எழுதப்பட்ட பெரிய புராணம் அனேகமாக வாய்வழிவந்த தகவல்களைக் கொண்டே எழுதப்பட்டிருக்கலாம். இப் போதாத்தன்மைகளின் பின்னணியில் அவரது பாடல்கள் எங்களுக்கு அவரது இலட்சியங்களையும் தெய்வீகத்தையும் அறிவுறுத்துகின்றன. புனிதவதி என்னும் சொந்தப் பெயருடைய காரைக்கால் அம்மையார், ஒரு செல்வந்த வணிகரும் கிராமத் தலைவருமான ஒருவரது புத்திரியராவார். சிறுவயதிலேயே அவர் ஒரு சிவபக்தராகத் திகழ்ந்தார். செல்வந்த வணிகரின் ஒரே ஒரு மகளாகையால் அவர் மிக அன்போடும் ஆசையோடும் வளர்க்கப்பட்டு பெரியோர்களால் விவாகமும் ஒழுங்கு செய்யப்பட்டது. தகப்பன் மகளை கணவன் வீட்டுக்கு அனுப்புவதே நடைமுறை வழக்காக இருந்தது. புனிதவதியாரின் தந்தை இதை விரும்பவில்லை. அவர் தனது செல்வத்தையும் சமூக அந்தஸ்தையும் உபயோகித்து உள்ளூர் விவாகம் ஒன்றை ஒழுங்கு செய்து தனது மருமகனை தனது வீட்டிலேயே இருக்கவைத்து அவருக்கென ஒரு தனி வணிகத் தொழிலையும் ஒழுங்குபடுத்தினார். காரைக்கால் அம்மையார் ஓர் கடமையுணர்வுமிக்க மனைவியாக, கணவனுக்கு அடிபணிந்து வாழ்ந்து வந்தார். குடும்பக் கடமைகளையும் சிவத்தொண்டையும் அவர் முரண்பாடின்றித் தொடர்ந்து செய்தார். அவரது வீட்டில் சிவனடியார்களுக்கு உணவளித்தார். அவரது கணவன் அவரது ஆத்மீக ஈடுபாட்டில் அதிக அக்கறை செலுத்தாவிட்டாலும் சிவனடியார்களுக்கு கடமை செய்வதற்கு தடையாக நிற்கவில்லை. இல்லற தர்மம் சிவ தொண்டையும் சேர்த்துக் கொண்டதை அக்காலத்தில் ஏற்பட்ட இரு தர்மங்களின் பிணைப்பு என்பதாக நாம் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். பெண்களுக்கு சமயத்தில் ஈடுபட தர்மம் அனுமதி அளித்த காலம் இது.

ஒருநாள், மதிய உணவு தயாராகாததால், கணவன் தனக்கு வாங்கி அனுப்பியிருந்த இரண்டு மாம்பழங்களில் ஒன்றை சிவனடியார் ஒருவருக்கு வழங்கி அவரது பசியைத் தீர்த்தார். இந்நிகழ்வு சுமூகமாக ஓடிக்கொண்டிருந்த அவரது வாழ்க்கையில் பிரச்சினையை ஏற்படுத்திற்று. வீட்டுக்கு வந்த கணவன் எஞ்சியிருந்த மாம்பழத்தை உண்டபோது அது சுவையாக இருக்கவே, அடுத்ததையும் தரும்படி கேட்டான். சிக்கலுக்குள் மாட்டிக்கொண்ட புனிதவதி சிவனிடம் பிரார்த்தித்தபோது மாம்பழம் வழங்கப்பட்டது. அதை உண்ட அவரது கணவன் அது மேலும் சுவையாய் இருப்பதைக்கண்டு அது, தான் அனுப்பிய பழம் இல்லை என்பதை உணர்ந்து, காரணத்தைக் கேட்டான். பொய் சொல்ல முடியாத புனிதவதியார், கணவனுக்கு உண்மையை வெளிப்படுத்தினார். இதை நம்பாத அவள் கணவன், பரிகாசமாய்ச் சிரித்துக்கொண்டே மேலும் ஒன்றைத்தரும்படி கேட்டான். இதையும் அவர் செய்தார். இதைக்கண்டு அதிர்ச்சியுற்று அந்தரப்பட்ட அவள் கணவன், அவள் ஆத்ம சக்தியையும் தெய்வீக ஈடுபாட்டையும் உணர்ந்து அவள் "சாதாரண பெண்ணல்ல" என்பதை அறிந்தான். இதன்பின்னர் அவன் அவளைவிட்டு அருகிலுள்ள துறை முகத்திற்குச் சென்று தனது வியாபாரத்தை ஆரம்பித்ததோடு, மறுவிவாகமும் செய்து கொண்டான். இச்செய்தியைக் கேள்விப்பட்ட புனிதவதியாரின் உறவினர் அவளைக் கணவனிடம் அழைத்துச் சென்றனர். அவளைச் சந்திப்பதற்காக தனது இரண்டாவது மனைவியோடும் குழந்தையோடும் வந்த கணவன், அவள் காலடியில் விழுந்தான். அதுவுமல்லாமல் தனது குழந்தைக்குப் புனிதவதி என்ற பெயரையும் இட்டிருந்தான். அவளது உறவினர் அவன் மனைவியின் காலடியில் விழுந்தற்கான காரணத்தை வினவியபோது, அவன், அவள் ஒரு 'சாதாரண பெண்ணல்ல' என்ற உண்மையை வெளிப்படுத்தினான். இதனால் திகைப்புற்ற புனிதவதியார் சிவனைப்பிரார்த்தித்தார். கணவனுக்காகவே அழகைத் தரித்துள்ள அவள் உடலானது இந்த அழகுத் தோற்றத்திலிருந்து விடுபட்டு சிவனை வழிபடும் பூதகணங்களில் ஒன்றாக மாற்றப்படவேண்டும் என வேண்டினார். உடனே மனிதக் கண்களால் வெறுக்கப்படும் தோலும் எலும்புமான ஒரு பேயாக மாற்றப்பட்டார். இதற்குரிய சான்று அவர் கவிதையிலேயே காணப்படுகிறது. அற்புதத் திருவந்தாதியில் "கடவுளின் பேய்க்கணங்களில் ஒருத்தியே நான்" என்று அவர் தன்னைக் குறிப்பிடுவதைக் காணலாம்.

எதிர்ப்புணர்ச்சியின் வடிகாலாக குறியீட்டுப் பொருளில் பக்திப் பிரவாகம்

காரைக்கால் அம்மையாரின் வாழ்க்கை வரலாற்றிலிருந்து அவர் பெண்ணாகப் பிறந்ததினால் அனுபவித்த பன்முகப்பட்ட துன்பத்தையும் அதற்குக் காரணமாய் இருந்த உரிமை மறுக்கப்பட்ட பெண் சமத்துவத்தைப் பேணாத ஒரு சமூக அமைப்பைப் பற்றியும் நாம் அறியக் கூடியதாய் உள்ளது. இது பாதிக்கப்பட்ட பெண்ணின் சமூக, உளவியல் அனுபவங்கள் பற்றிய விவாதத்துக்கு எம்மை இட்டுச்செல்லும். அவருடைய பாடல்களினூடாக வெளிவந்த சிந்தனைகளும் உணர்ச்சிகளும் அவரது தனிப்பட்ட சுய வாழ்க்கையில் அவர் அனுபவித்த அவலங்களினதும் மறுப்புக்களினதும் தார்மீக வெளிப்பாடுகளாக இருப்பது போலத் தெரிகிறது. சிலபல சின்னங்கள் எமக்கு இதை உணர்த்துகின்றன.

புனிதவதியாரின் இளமைக்காலம் அன்பு மயமானது. ஆசையாக ஒரே குழந்தையாக வளர்க்கப்பட்டவர். அவா தகப்பனார் உள்ளூர் விவாகம் ஒன்றை ஏற்பாடு செய்து மகளைத் தன்னுடனேயே வைத்துக்கொண்டார். அவரது தகப்பனார் செல்வம் மிக்கவராய் இருந்ததால் மகளும் அத்தகைய வாழ்க்கை முறையில் போஷிக்கப்பட்டவராகவே இருந்தார். அத்தோடு அவர் அழகும் ஆற்றலும் உடையவராக இருந்தார். இதனை அவரது கவிதைகள் மூலம் அறியக் கூடியதாய் உள்ளது. சங்ககாலப்பாடல்களின் பரிச்சயம் அவர் பாடல்களில் தெரிகிறது. அவரது கணவனார் சிவனடியார்களுக்குச் சேவை செய்வது சம்பந்தமாக அக்கறை காட்டவில்லை; ஆனால் அவரைத் தடுக்க வில்லை என்பதிலிருந்து அவர்களுக்கிடையே ஒருவித பொருந்தாமை பற்றிய குறிப்பு தென்படுகிறது.

அக்காலத்து மக்களின் கலாச்சார வாழ்க்கை (இசை, ஓவியம், இலக்கியம்) என்பது இந்து சமயத்தோடு மிக நெருங்கிய தொடர்புடையதாய் இருந்தது. முக்கியமாக புனிதவதியார் தனது கணவனின் சாதனைகள் பற்றியோ குணநலன்கள் பற்றியோ, பேசாதபோதும் ஆங்காங்கே சில குறிப்புகள் தென்படுகின்றன. குறிப்பாக பெரியபுராண ஆசிரியர் புனிதவதியை மயிலுக்கும், கணவனை எருதுக்கும் ஒப்பிடுவதைக் காட்டலாம். ஆயினும் அவர் தனது கணவனின் பணிகளை நன்கு நிறைவேற்றும் கடமையுணர்வுடைய மனைவியாகவே செயற்பட்டார். இருந்தபோதும் ஏன் அவர் மாம்பழமொன்றை சிவனடியாருக்கு கொடுத்ததை உடனேயே கூறவில்லை? இது நம்மைப் பின்வரும் முடிவுகளுக்கு வரத்தூண்டுகிறது.

1. கணவனின் அனுமதியின்றி எதையும் கொடுப்பதற்கு அவருக்கு உரிமை இருக்கவில்லை.

2. சிவனடியார்களை உபசரிப்பதைக் கணவன் விரும்பவில்லை.

3. நடந்த உண்மையைச் சொல்வதற்கு அவருக்கு சுதந்திரம் இருக்கவில்லை.

அதனால் வேறொரு மாம்பழம் ஒன்றைப் பெறுவதற்கு தெய்வீக உதவியை அவர் நாட வேண்டியிருந்தது. கணவனை “எருது” எனக் குறிப்பிடும் உவமை கலைகள் சம்பந்தப்பட்ட விஷயங்களில் உணர்வின்மையையும் ஈடுபாடற்ற தன்மையையும் குறிக்கலாம். அவரது ஆக்கங்களைப் படித்துக்கொண்டு போகும் போது ஆங்காங்கே அவர்களிடையே நிலவிய பொருந்தாமையையும் ஆண்டான் அடிமை மனோபாவத்தையும் காணக்கூடியதாய் உள்ளது. தெய்வீக ரீதியாக உண்டாக்கப்பட்ட மாம்பழம் பற்றிய கதை கணவன் அவளை இறுதியாகக் கைவிடுதலை நியாயப்படுத்துவதாக அமைகிறது. அவள் “ஒரு சாதாரண பெண்ணல்ல” என்கின்ற அவனது கூற்று, அவள் அறிவு, பண்பாடு ரீதியாகத் தன்னை விட மேம்பட்டவள் என்பதை உணர்ந்ததன் வெளிப்பாடாகும். அவள் தனக்கு மனைவியாக இருக்க சமூக ரீதியாகப் பொருந்தாதவள் என்பதை தன்னையறியாமலேயே ஒப்புக்கொள்ள நிர்ப்பந்தப்படுத்தப் படுகிறான். இதன் வெளிப்பாடே “நீ சாதாரண பெண்ணல்ல” என்ற கூற்று. தெய்வீகம் இங்கு அகற்றப்பட்டால் மாம்பழத்தை சிவனடியாருக்கு அனுமதியின்றிக் கொடுத்ததுதான் அவளை கணவனிடம் இருந்து பிரித்தது என்று நாம் கொள்ளலாம். இச்சிறு செய்கை பாரதூரமான விளைவுகளை ஏற்படுத்தியது அவளுக்குப் பெரும் வேதனையைக் கொடுத்திருக்கலாம்.

ஒரு ஆண், ஒரு பெண்ணை ஒழுக்கவீனம், கீழ்ப்படியாமை போன்ற காரணங்களுக்காக வெகு இலகுவாகவே உதறிவிடலாம். இதற்கு தெய்வீகத் தலையீடு தேவையில்லை. ஆனால் இங்கு அத்தகைய எந்தவித பொய்க்கும் இடமில்லை. காரணம் புனிதவதியார் மனைவியின் தர்மத்தில் கொஞ்சமும் பிழைக்காதவர். மேலும் அன்று நிலவிய பெண்கள் பற்றிய மரபு விதிகளுக்கு மத்தியில் ஒரு “மயிலுக்கு” ஒரு “எருதை” ஒதுக்கிவிட முடியாது. அத்தோடு விவாகரத்துக்கும் அன்று வாய்ப்பிருக்கவில்லை. ஆகையால் பதிக்குக் கட்டுப்பட்ட சதியாக அவள் வாழ்ந்து வந்தாள். மனமொப்பிய வாழ்க்கை அவளுக்குக் கிடைக்காத போதும் கணவனால் கைவிடப்பட்டமை அவருக்குச் சந்தோசத்தை அளித்திருக்க முடியாது. கணவனால் கைவிடப்பட்டமை சமூகரீதியான பல சிக்கல்களைக் குடும்பத்துக்குக் கொண்டுவந்திருக்கும். பெண் என்ற ரீதியில் அமங்கலத்தையும், குடும்ப கௌரவக் குறைவையும் கொடுத்திருக்கும். கணவனால் கைவிடப்பட்ட மனைவி என்ற ரீதியிலும் அவளுக்கு அது ஒரு தனிப்பட்ட தோல்வி என்றே சமூகம் கணித்திருக்கும். அத்தோடு கணவன் வேறு பெண்ணை விவாகம் செய்துவிட்டான் என்ற தகவல் கிடைக்கும் வரைக்கும் கணவனால் கைவிடப்பட்ட அவர் எவ்வாறு காலத்தைக் கழித்தார் என்பது பற்றி ஏதும் எமக்குத் தெரிவிக்கப்படவில்லை.

இக்காலம் அவரது வாழ்க்கையில் மிகுந்த மனவீழ்ச்சிக்குரிய துன்பம் மிக்க காலமாக இருந்திருக்க வேண்டும். கணவனின் இரண்டாவது விவாகம், அவர் பூரணமாகவே கணவனால் ஒதுக்கப்பட்டுவிட்டதை அவருக்கு உணர்த்தி அவரை உலைத் திருக்கும். எனினும் ஆணுக்குப் பலதாரமணம் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட அச்சூழலில் புனிதவதியார் திரும்பவும் கணவனிடம் சென்று அவனது இரண்டாவது மனைவியோடு வாழ்க்கையைத் தொடருவது அக்கால கட்டத்தில் ஒரு சகஜ சம்பவமாகத்தான் இருந்தது. தன்னைக் கைவிட்ட கணவனோடு மீண்டும் போய் வாழ்வதை விட பெண்ணுக்கு வேறு வழி இருக்கவில்லை. கணவனால் கைவிடப்பட்ட புனிதவதியார் பெரும்பாரம் நீங்கி சுதந்திரம் பெற்ற மனமகிழ்வைப் பெற்றிருப்பார் எனவும் நாம் கொள்ள முடியாது.

புனிதவதியாருக்குக் கிடைத்த இறுதி அடி, கணவன் இரண்டாவது மனைவியோடும் மகளோடும் வந்து "நீ ஒரு சாதாரண பெண்ணல்ல" என்று சொல்லி அவரின் காலில் விழுந்த போது ஏற்பட்டது. இவ்விடத்தில் புனிதவதியாருக்கு அடுத்தடுத்து நேர்ந்த துன்பத்தொடர் ஓட்டத்தை விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும். மிகச் சந்தோசமாகக் கழிந்த சிறுபராயம், அன்பு செலுத்திய தந்தை, கல்வி, செல்வம், திறமை, இது அவரது இளம் பிராய வாழ்க்கை. முரண்பட்ட விவாக வாழ்க்கை, பொருந்தாத கணவன், ஆனால் அவனுக்குத் தொண்டு செய்ய வேண்டிய கடமை, கணவனால் கைவிடப்படல், அதனால் சமூகப் புறக்கணிப்புக்கு முகம்கொடுத்தல், கணவன் வேறு பெண்ணை மணத்தல், வாழ்க்கையில் ஒரு மாற்று வழிக்கு சாத்தியக் கூறுகள் அற்ற நிலை, (அக்காலத்தில் விவாக வாழ்க்கையே ஒரு பெண்ணின் லட்சியமாகப் பார்க்கப்பட்டது.) மீண்டும் கணவனை அடைய முயன்றமை, இரண்டாம் முறையும் மறுக்கப்பட்டமை, அவனது இரண்டாவது மனைவியையும் மகளையும் சந்தித்தல், இதுவே இறுதிக்கட்டமாக அமைகிறது. இந்த வரன் முறை வாழ்க்கைப் படிகள் அவரை படிப்படியாகத் துன்புறுத்திய கட்டங்கள். ஒரு படியிலிருந்து மற்றையதற்குச் செல்லும் பொழுது அங்கு துன்ப நிலையும் ஒரு படி கூடிக்கொண்டே சென்றது. புனிதவதியாரின் சுயதோல்வி இறுதியில் அவர் முன்னே சக்களத்தி, அவளது பிள்ளை, கணவன் என்ற உருவில் வந்து அவரை வெறித்துப் பார்க்கிறது. இப்பொழுது அவர், மனரீதியாக வாழ்க்கையைத் துறப்பதற்குரிய பக்குவம் பெற்றுவிட்டார், இப்பொழுது அவளுக்குக் கிடைத்த ஒரே மார்க்கம் சமய வாழ்க்கையே - கல்யாணம், கணவன், வீடு, குடும்பம் என்னும் வட்டத்தை விட்டு நீங்கிய ஒரு தேடல்.

புனிதவதியாரின் இழப்புகள் சமய பரிபாஷையில் வெளிப்பாடு காண்கிறது. ஆனால் இத்தகைய வெளிப்பாடுகள் பெண்மைக்கென்று விதிக்கப்பட்ட விதிகளையோ, மரபுகளையோ, கட்டளைகளையோ, சமூக வரையறைகளையோ, ஸ்தாபன மயமாக்கப்பட்டுவிட்ட பாலியல் ரீதியான சமத்துவமின்மையையோ கேள்விக்குள்ளாக்கவில்லை. மாறாக அவை ஒடுக்கப்பட்ட தனிநபரின் அனுபவங்களாகவே நின்று

விடுகின்றன. ஆனால் அவற்றுள் ஒரு எதிர்ப்புக்குரல் தொனிக்கிறது என்பதை நாம் மறுக்க முடியாது.

இச்சந்தர்ப்பத்தில் ஆண்களான சமய குரவர்களின் பக்தி இயக்கத்தின் கருப்பொருள் பற்றியும் கருத்தில் கொள்வது நல்லது. அடக்கி ஒடுக்கப்பட்ட சமூகத்தில் வாழ்ந்த அவர்கள் அச் சமூக அமைப்புக்களுக்கெதிராகக் குரல் கொடுத்தவர்களாகக் கருதப்படுவார்கள். இவர்களில் சிலர், சமூகத்தின் கீழ் நிலையிலிருந்து வந்தவர்களாவார்கள். வாழ்வின் அவலங்களால் அல்லல் உற்ற இவர்கள் கடவுளைத் தோழனாகக் கொண்டு அவர் விடுதலை அளிப்பார் என்ற வேணவாவினால் மிகவும் ஆழமானதும் நெருக்கமானதுமான ஒரு உறவு நிலையை அவரிடம் வேண்டி நின்றனர். தெய்வீகம் என்பது இதயமற்ற உலகின் இதயமாகவும் துன்பத்தைக் கொல்லும் 'அபினி' யாகவும் மாறியது. இங்கே எதிர்ப்பென்பது கலாச்சார ஊடகங்களூடாக தனிநபரின் ஆத்மா பரமாத்மா என்னும் சமயப் பரிபாஷைகளோடு இணைந்து வெளிப்பாடு காண்கிறது. இலக்குத் தெரியாது துன்பப்பட்டு அலையும் ஆன்மா, கடவுளைக் காண்பதில் அமைதி பெற்று, வழிப்படுத்தப்பட்டு ஈற்றில் இறையோடு ஒன்றறக்கலக்கிறது. சமத்துவம் என்ற பண்பு இப் பக்தி இலக்கியங்களில் பெரிதும் பேணப்பட்டது. இறைவன் தோழனாகவும் தூதுவனாகவும் காணப்பட்டான்.

கல்யாணம் என்னும் தளையிலிருந்து விடுதலையான புனிதவதியார் பெண்களுக்கென விதிக்கப்பட்ட சமூக வரையறைகளுக்கு எதிரான வாழ்க்கை முறையைக் கைக்கொள்கிறார். "வாழ்விழந்தவள்" என்ற கணிப்பில் வீட்டின் மூலையில் முடங்கி ஏனையோருக்குச் சேவை செய்து வாழ அவள் விரும்பவில்லை. ஆனால் அக்கால கட்டத்தில் பெண்களைப் பொறுத்தவரை இவ்வெதிர்ப்புக்குரல் சமய நிலையிலிருந்தே வெளிப்படக்கூடியதாக இருந்தது.

அவரது பாடல்களை ஆய்வு செய்யும் போது அவரது வாழ்க்கை அனுபவங்கள், வாழ்க்கையின் இழப்புக்கள் எல்லாம் அவரது கவிதையில் வெளிப்பட்டுள்ளது தெரியவரும். இதை அவர் மரபுக்குப் புறம்பான சிந்தனா முறையில் வெளிப்படுத்துகிறார். காரைக்கால் அம்மையாரின் பாடல்கள் அவர் பட்ட துன்பங்களினதும் அவலங்களினதும் வெளிப்பாடாகத் தெரிகின்றன. அவை மரபுக்கெதிரான சிந்தனைகளை உள்ளடக்கி உள்ளன. மிகவும் வேறுபட்ட ஒரு தன்மை அவற்றிற்குண்டு. அவரது பாடல்கள் மூன்று வகையாகப் பிரிக்கப்படலாம்.

1. நூற்றொரு பாடல்கள் கொண்ட அற்புதத் திருவந்தாதி.
2. இருபது பாடல்கள் கொண்ட திருஇரட்டை மணிமாலை
3. பதினொரு பாடல்கள் கொண்ட மூத்த திருப்பதிகம்.

நூற்றொரு பாடல்கள் கொண்ட முதல் தொகுதி, சிவன்

www.tamilarangam.net

மேல்கொண்ட அழகான காதலையும் பக்தியையும் வெளிப்படுத்துவதாய் உள்ளது. இக்கவிதைகளின் ஆய்வு, அவரது அனாதரவுபட்ட நிலையையும் மனித சமூகத்தின் மேல் ஏற்பட்ட நம்பிக்கை வீழ்ச்சியையும் காட்டுகிறது. மனம் குழம்பிய ஆழமான துன்பநிலையில் அவர் தன்னைத் தாங்கிக்கொள்ளும் பற்றுக்கோடாக இறைவனைக் காண்கிறார். கடவுளை அவர் ஒரு பிதாமகராகக் காண்பதன் மூலம் தன்னைப் பெற்ற தந்தையின் தன்மைகளை அவரில் ஏற்றிவிடுகிறார். தனது பெற்ற தந்தை அன்புடையவராகவும் அக்கறையுடையவராகவும் இருந்தும் தனது துன்பங்களைப் போக்க முடியாதவராகப் போனதால் அவர் தெய்வீகத் தந்தையிடம் தஞ்சம் புகுகிறார். ஐந்தாவது பாடலில் அவர் சிவனை "எனது தாய்" என்றும் வெந்துயர் மாற்றுவான் என்றும் கூறுகிறார்.

"இறைவனே எவ்வுயிரும் தோற்றுவிப்பான், தோற்றி
இறைவனே ஈண்டு, இறக்கம் செய்வான் - இறைவனே
எந்தாய் என இரங்கும் எங்கள் மேல் வெந்துயரம்
வந்தால் அதுமாற்று வான்"

பெற்ற தாயும் தந்தையும் அவருக்கு மகிழ்ச்சியை அளிக்கவோ, தேற்றவோ முடியவில்லை. அவர்களின் இயலாமையை காரைக்கால் அம்மையார் அறிவார். மூன்றாவது பாடலில் திடமான ஒரு சங்கற்பமே செய்து விடுகிறார்.

"அவர்க்கே எழுபிறப்பும் ஆளாவோம், என்றும்
அவர்க்கே நாம் அன்பாவது, அல்லால் - பவர்ச்சடைமேல்
பாகாப்போழ் சூடும் அவர்க்கு அல்லால் மற்றொருவர்க்கு
ஆகாப்போம் எஞ்ஞான்றும் ஆள்"

அவருடைய லௌகீக கணவன்பால் அவர் கொண்ட அன்பு அர்த்தமற்றதாகிறது. சமூகம் அவரைக் கைவிட்டு ஒதுக்கி விடுகிறது. ஆகவே அவர் தனது அன்பையும் தன்னையும் அழியாக் கடவுளுக்கு அர்ப்பணித்து விடுகிறார். கற்பில் சிறந்த பெண் எழு பிறப்பும் ஒரு கணவனுக்கே மனைவியாவேன் என்று கூறுவது தமிழ் இந்துக் கலாசார விழுமியமாக இருந்து வந்தது. ஆனால் காரைக்கால் அம்மையாரோ "அவர்க்கே எழு பிறப்பும் ஆளாவோம் மற்றொருவருக்கு ஆகாப்போம்." என்று கூறுகிறார். இந்த வித்தியாசம் எம்மைச் சிந்திக்க வைக்கிறது. கணவனை நான் இனி நாடமாட்டேன் என்று அழுத்திக் கூறுகிறார். அடிபட்ட பெண்மையின் வீரக்குரல் இது என்று நாம் கூறலாமா? கணவனை வெறுத்து ஒதுக்குகிறாரா? அந்த "மற்றொருவர்" என்று அவர் பாடலில் குறிப்பிடுவது அவள் கணவனாக இருக்கலாம்.

அவர் தனது பத்தாவது பாடலில் பின்வருமாறு அழுத்திக்கூறுகிறார்:

"எனக்கு இனிய எம்மானை, ஈசனை யான் என்றும்
மனக்கு இனிய வைப்பாக வைத்தேன் -எனக்கு அவனைக்

கொண்டேன் பிரானாகக் கொள்ளலுமே இன்புற்றேன்
உண்டே எனக்(கு) அரிய ஒன்று?

நூற்றொரு பாடல்களையும் படிக்கும் போது, சகலதையும் இழந்த ஓர் உயிர், தன்னை நிலைப்படுத்துவதற்கான மூலத்தையும், ஆதரவையும், பலத்தையும் தேடி அலைவது தெரிகிறது. தன்னுடையதென்று உரிமை கொண்டாடுவதற்கும், ஒன்றை அடைவதற்கும் அதனுள் தன்னை அடைக்கலப்படுத்திக் கொள்வதற்குமான பெருவேட்கை தெரிகிறது. அதன் மூலம் தான் படும் துன்பத்துக்கு நிவாரணம் பெற்று விடும் துடிப்பும் தெரிகிறது. இது கௌரவத்துக்கும் நிலையான ஒன்றுக்குமான தேடல். தன்மானத்தை நிலை நாட்டுவதற்குக் கௌரவமான ஒரு ஸ்திர நிலையை வேண்டி நிற்பதாகவும் தெரிகிறது. "இனிய வைப்பாக" தனக்கு இறைவனைக் கொள்ள நினைக்கும் ஆத்மா அரியதான ஒன்றைத் தேடுகிறது. துன்பத்தையும் அற்பமானவற்றையும் உலகில் கண்ட வெறுப்பு வெளிப்படுகிறது.

பேயுருவமும் எலும்புக்கூடான உருவமும்

அவரது மனவேதனையும் உடல் ரீதியான துன்பமும் அவரது ஸ்தூல உடலைப் பெரிதும் பாதித்தது. அவர் ஒரு எலும்புக் கூட்டின் தோற்றத்துக்கே மாறிவிட்டார். இதற்கு அவர் உணவை வெறுத்ததும் ஒரு காரணமாகலாம். யோகிகள் சிலரின் இத்தகைய தன்மைபற்றியும், ஆவியினால் பீடிக்கப்பட்டவர்கள் அறுபது இறாத்தல் வரை சொற்பகாலத்துக்குள் எடை குறைந்து எலும்புக்கூடான சம்பவம் பற்றியும் இலங்கையில் பெண் ஆத்ம சாதகர் பற்றி ஆய்வு செய்த ஒபயசேகரா (1981 : 77) கூறுவதையும் இதனுடன் ஒப்பிடலாம். இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. இறைவனால் அளிக்கப்பட்ட பேயுருவம் என்பது அவர் தன்னாலேயே தேடிக் கொண்ட உருவம் தான். உணவு ஏற்காமை, ஆழ்ந்த துன்பம் போன்ற காரணத்தால் மன நோய் பிடித்தவர்கள் இப்படி எலும்புக் கூடாக மாறுவதுண்டு.

மனித கண்களுக்கு வெறுப்பூட்டும்பேயின்தோற்றத்தை புனிதவதியார் பெற்றார். இத்தோற்றம் பெற்றதும் மகிழ்வுற்ற அவர் தன்னைக் "காரைக்கால் பேய்" என தனது பாடல்களில் குறிப்பிடுகிறார். சதையோடு இணைந்த தனது உடலை ஒதுக்கியதான அவர் செயல், தனது உடலிலும் பாலியலிலும் அவர் காட்டிய வெறுப்பின் குறியீடாக நிற்கிறது. அவருடைய அழகும் பாலியலும் அவளது கணவனால் ஒதுக்கப்பட்டன. இது உலகோடு சம்பந்தப்பட்ட தொடர்பின் குறியீடாகும். பெண்மை, பாலியல், அழகுத் தோற்றம் போன்ற மணவாழ்க்கையின் குறியீடுகளை ஒதுக்கி பேய், சுடுகாடு வெறுக்கத்தக்க உணர்ச்சிக் கோவைகள் என எம்மை பயமுறுத்தும் ஒரு அனுபவம் "மூத்த திருப்பதிகத்தில்" தரப்படுகின்றது. மூத்த திருப்பதிகத்தின் பதினோரு பாடல்கள் அதிர்ச்சிக்கும் பயங்கர உணர்ச்சிக்கும் எம்மை படிப்படியாக இட்டுச் செல்கின்றன.

அவர் அந்நியப்பட்டுவிட்ட நிலையை அப் பாடல்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன. அந்நியமாதல் ஏனைய மனித சமூகத்தோடும் தான்வாழும் சூழலின் இயல்பிலிருந்தும் விடுபட்ட தன்மையைக் காட்டி நிற்கும். அவருடைய அழகிய உருவமும், அறிவும் அவரிடமிருந்து அபகரிக்கப்பட்டு விட்டன. அதாவது உணர்ச்சி பூர்வமாகவும் வாழ்க்கை முறைகளினின்றும் வேறுபடுத்தப்பட்ட தன்னைத் தன்னிலிருந்து பிரித்த ஒரு அந்நியப்படுத்தல் (Alienation) என்ற நிலைக்கு அவர் தள்ளப்பட்டு விட்டதை நாம் இங்கு காணக்கூடியதாக இருக்கிறது. அவரைச் சூழவுள்ள அவரது கணவன், பெற்றார், உறவினர் ஆகிய மனித சமூகம் அனைத்தும் அவருக்கு அந்நியமாகிவிட்டன. அந்நியப்படுதல் என்பது அவரின் சுயத்தில் இருந்து அந்நியப்படுதலாகும். அவர் பெண்ணாய் பிறந்ததால் ஏற்பட்ட அந்நியப்படுதலாகும்.

இந்தப் பெண் தோற்றத்திற்குப் பதிலாக ஆணாக அவர் இருந்திருந்தால் பலவித மாற்றீடுகளை அவர் பெற்றிருப்பார். இரண்டாவது விவாகம் நடைபெற்றிருக்கலாம். ஆணுக்கென 'வைப்பாட்டி' வைத்திருக்கும் முறை இன்னொரு பெண்ணைச் சோடி சேர்க்க அனுமதித்திருக்கும். இவை பெண்ணுக்கு விலக்கப்பட்டவை. ஒரு பெண்ணுக்கு ஏற்படும் அவமானமும் கௌரவக் குறைவும் அவளது சொந்த இயலாமையால் ஏற்பட்டதென வியாக்கியானப்படுத்தப்படும் போது அது பாரதூரமான உளவியல் தாக்கங்களை ஏற்படுத்தும். "கணவனுக்கேற்ற மனைவியாக இல்லாத படியால்தான், தான் கைவிடப்பட்டேன்'. எனது இயலாமையே அவனை இன்னொரு மனைவியை நாடவைத்தது". இந்த ரீதியில் அவரைச் சிந்திக்க வைத்த நடைமுறை அனுபவங்கள் அவரை தன்னைத்தானே வெறுக்க வைத்துவிட்டன.

கணவனுக்கு இரண்டாம் மனைவி அளித்த வாரிசு அவரது இயலாமையை இன்னும் பன்மடங்காக்கியது. மனிதனுக்குப் பதிலாக பேய்களின் கூட்டத்தை தோழமை ஆக்கியதோடு தன் வதிவிடத்தையே மாற்றி பேய்கள் வாழும் சுடுகாட்டில் அவர் வாழ்கிறார். இது ஒரு மனக்குமுறலினால் ஏற்பட்ட ஒரு ஆத்திரத்தின் வெளிப்பாடு. தனது துன்பத்தை நீக்க முடியாத சகலதையும் ஒதுக்கும் ஒரு குறியீட்டு ரீதியான போக்கு. இவ்வாறுதான் சுடுகாட்டையும் அதுபற்றிய கசப்பான அனுபவங்களையும், சிவனைச் சூழவுள்ள பேய்க் கணங்கள் பற்றி அவர் கூறும் விஷயங்களையும் நாம் விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

பேய்கள் பற்றிய ஐதீகம்

இந்து சமயத்தில் பூதங்கள், பேய்கள், ஆவிகள் பற்றி புராணங்கள், கதைகள் வாயிலாகக் கூறப்படும் ஒரு மரபு உண்டு. பேய்களும் ஆவிகளும் மனிதரை ஆட்கொள்ளும் சந்தர்ப்பத்தில் அவை அதற்குரிய

மாந்திரீகர் அல்லது குருமாரால் வெளியேற்றப்படுவதுண்டு. அவை வழமையாகச் சுடுகாட்டில் வாழ்வதாகவும், இறந்துபோவோரில் சிலர் ஆவியாக, பேயாக மாறுவதாகவும் சொல்லப்படுவதுண்டு. இது மறுபிறப்புப் பற்றிய கொள்கையிலிருந்து வருவதாகும். ஆசைகள் தீர்க்கப்படாது இறப்பவர்களில் சிலர் பேயாக ஆவியாக மாறி தமக்கு விருப்பமானவர்களையும் நெருங்கியவர்களையும் துன்புறுத்துவதாகச் சொல்லப்படும் மரபுண்டு. சுடுகாட்டில் வாழும் சிவனார் இத்தகைய பேய்க்குழாம் சூழ இருப்பவராகக் கூறப்படுகிறது. சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படும் பேய் மகளானவள் போர்க்களத்தில் இறந்துபோனவரை உண்பதில் கழுகுகளோடும் குரங்குகளோடும் போட்டிபோடுவாள் என்று சொல்லப்படுகிறது. அவர்கள் மிகக்கொடூரம் மிக்கவர்களாகவும் சித்திரிக்கப்படுகிறது. கைகளில் பிணத்திலிருந்து பிய்த்தெடுத்த சதைகளோடு அவை பேயாட்டம் ஆடுகின்றன (மதுரைக்காஞ்சி). மேலும் அவை "செம்பட்டைத் தலையோடும், பற்கள் முன்தள்ளி நிற்க, வாய்பிளவுற்ற நிலையில் பச்சைக் கண்கள் கோபத்தில் உருண்டு திரள்வதும்" திருமுருகாற்றுப் படையில் (47- 51 வரிகள்) விபரிக்கப்படுகிறது. சங்க இலக்கியத்தில்வரும் ஒரு பெண் கவிஞர் 'பேய்மகளின் இளவேயினி' என்பாராகும். அவரது பெயருக்கு முன்வரும் அடை அவரின் அவலட்சனமான தோற்றத்திற்காக பின்வந்த ஒருவரால் சேர்க்கப்பட்டிருக்கலாம். காரைக்கால் அம்மையாரும், சங்க இலக்கியத்தில் இருக்கும் இப் 'பேய்களின்' கருதுகோளை எடுத்துத் தனது கோட்பாட்டிற்கிணங்க, உலகோடு தொடர்பு கொள்ளும் ஒரு குறியீடாகப் பாவிக்கிறார். இதன் முக்கியத்துவம் பன்முகப்பட்டது.

இந்து சமயப் புராணங்களில் சிவன் அழிக்கும் தொழிலையும், பிரம்மா சிருஷ்டித் தொழிலையும், விஷ்ணு காக்கும் தொழிலையும் செய்கின்றனர். அதர்மம், பாவும் அதிகரிக்கும்போது உருத்திர தாண்டவம் ஆடிச் சிவன் உலகை அழிக்கிறார். மீண்டும் உலகம் புதிய உயிர்களாலும், புதிய தர்மங்களோடும் பிரம்மாவால் படைக்கப்படுகிறது. இவ்வாறே இதன் சுழற்சிமுறை செல்கிறது. இந்த அழிப்புக்குரிய ஊழிநர்த்தனம் பேய்களும் ஆவிகளும் பார்வையாளர்களாக நின்று களிக்கும் சுடுகாட்டிலேதான் இடம் பெறுகிறது. காரைக்கால் அம்மையார் தேர்ந்தெடுத்த இறைவனது மூர்த்தம் உருத்திரதாண்டவம் ஆடும் சிவனாகும். உருத்திர தாண்டவம் அழிப்புக்குரிய கருதுகோள். அவர் சிவனை அந்நடனத்தை ஆடும் படி இறைஞ்சுகிறார். அவர் தன்னையும் உலகையும் அழித்துக்கொள்வதில் அவாக்கொள்கிறார். அழிப்புக்குரிய இடமாய் இருப்பது சுடுகாடு. அது தமிழில் 'ஏமப்புறங்காடு' எனவும் அழைக்கப்படுகிறது.

கள்ளிக் கவட்டிடை காலை நீட்டிக்
கடைக் கொள்வாங்கி மகித்து மையை
விள்ள வெழுதி வெடுவ டென்ன

த.வ.-5

நக்கு வெருண்டு விலங்கு பார்த்துத்
துள்ளிச் சுடலைச் சுடு பிணத்தீச்
சுட்டிட முற்றுஞ் சுளிந்து பூழ்தி
யள்ளி யவிக்கநின் றாடு மெங்கள
அப்பனிடந் திரு வாலங்காடே

(மூத்த திருப்பதிகம் - 2)

வாகை விரிந்து வெண் ணெற்றொ லிப்ப
மயங்கியருள் கூர்நடு நாளை யங்கே
கூகையொ டாண்டலை பாட ஆந்தை
கோட தன்மேற் குதித் தோட..

(மூத்த திருப்பதிகம் - 3)

மூத்த திருப்பதிகத்தின் முதல் பாடலில் அவர் தன்னைப்பற்றி பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

"மார்புகள் தொங்க, உடல் சுருங்கி, வெளிக்கிளம்பிய நரம்புகளோடு, கண்கள் குழி விழுந்து, பற்கள் வெளித்தள்ளி, வயிறு கோறை விழுந்து, முடி செம்படையுற்று, கால் நீண்டு, எலும்புக்கூடாய், பெண்பேய் உருவில் நிற்கும் நான், சுடுகாட்டில் பேய்கள் சூழநிற்க என் தந்தை ஆடும் ஆட்டத்தை ஆனந்தத்தோடு பார்க்கிறேன்". அவர் பேய் உருவத்தையும் சுடுகாட்டையும் ஊழி நர்த்தனத்தையும் ஒன்றாக இணைக்கிறார்.

ஏனைய நாயன்மாரின் பாடல்கள் கோவில்களிலும், பக்தர் கூடும் வணக்கத்துக்குரிய இடங்களிலும் இசையுடன் பாடப்பட அம்மையாரின் இறுதி இரண்டு பாடல்கள் அவற்றிலிருந்து நீக்கப்படுவதோடு பக்திப் பாடலாகக் கொள்ளப்படுவதுமில்லை.

தென்னிந்தியாவில் இடம்பெறும் தற்போதைய சமகாலப் போக்குப்பற்றி ராமானுஜரின் (1989) ஆய்வையும் இங்கு குறிப்பிடலாம். ஒரு ஆணால் ஏமாற்றப்பட்ட அல்லது தாக்கப்பட்ட பெண் அதன் விளைவாய் ஆத்திரத்தின் உச்சத்தை அடைகிறாள். இது அவளுக்குச் சக்தியைக் கொடுக்க அவள் ஒரு பெண் தெய்வமாக மாறுகிறாள். இப்பெண் தெய்வங்கள் விண்ணிலிருந்து இறங்குபவர் அல்லர். மனிதராய் இருக்கும் இவர்கள் தெய்வமாய் உயர்கின்றனர். சிலவேளை பேய்த்தெய்வமாக இவர் தோற்றம் கொள்கின்றனர். காரைக்கால் அம்மையாரின் போக்கிற்கிணங்க இருப்பதையும் அதன் ஒற்றுமைப் பண்புகளையும் நாம் அவதானிக்க வேண்டும். எதிர்ப்புக்குரலும், கிளர்ச்சியொலியும் சமயம் பக்தி போன்றவற்றினூடாக வெளிப்படல் இதன் ஒற்றுமைப்பண்பு.

ஏனைய நாயன்மாரோடு காரைக்கால் அம்மையாரும், அவரது எலும்புக்கூட்டுத் தோற்றத்தில் கோயில்களில் வழிபடப்படுகிறார்.

அநித்திய மானிடக் கணவனை நிராகரித்த கோதை

தமிழ் நாட்டின் பன்னிரு ஆழ்வார்களுடன் கிருஷ்ண பக்திக்குரிய மரபு ஏற்படலாயிற்று. வைஷ்ணவ சமயக் குரவர்களான இவர்கள், கூட்டாக ஆழ்வார்கள் என அழைக்கப்பட்டனர். அவர்கள் பக்தியின் ஆழத்துக்குச் சென்றனர் என்றபடியால் (ஆழ்ந்த) ஆழ்வார்கள் ஆனார்கள். இப்பன்னிருவரும் பாடிய பாடல்கள் விஷ்ணு பக்தர்களால் நாலாயிரத்திவ்விய பிரபந்தம்" என அழைக்கப்படுகிறது. ஆண்டாளின் உண்மையான பெயர் கோதை. ஆழ்வார்களுள் மூத்தவரும் "பெரியாழ்வார்" என அழைக்கப்பட்டவருமான விஷ்ணுசித்தரின் மகளே இவர். ஆண்டாள் ஒன்பதாம் நூற்றாண்டளவில் வாழ்ந்தவர். (இராகவ ஐயங்கார் 1931). அத்தோடு பன்னிரு ஆழ்வார்களுள் இவர் ஒருவரே பெண் ஆழ்வார்.

ஆண்டாளின் பிறப்புப் பற்றிய கதை மர்மம் சூழ்ந்தது. சீதையின் பிறப்போடு ஒத்த கதைப்போக்குடையது. அவர் பெண்கடவுளின் கொடையாகப் பூமியிலிருந்து வெளிப்பட்டார். அவரது தந்தையார் கோயிலின் பூசகராக இருந்ததோடு அவரே மிக்க பக்திமானாக கோயில் வேலையில் ஈடுபட்டிருந்தார். ஒருமுறை தெய்வத்துக்காக (விஷ்ணுவுக்கு) தன்னால் கட்டப்பட்ட மாலையை அணிந்தவாறு கோதை நிற்பதை அவர் கண்டுவிட்டார். இது ஒரு அபச்சாரமாகப் படவே அவரை அவர் கண்டித்ததோடு, அத்தகைய செயலைத் திரும்பவும் அவர் செய்யக் கூடாதென எச்சரித்தார். ஆயினும் இத்தகைய செயலை ஆண்டாள் தினமும் செய்து வந்தார் என்பது தெரிய வந்தது. கோதையால் அணியப்பட்ட மாலையை பெரியாழ்வார் இறைவனுக்கு அர்ப்பணிக்க விரும்பவில்லை. அவர் அதனால் குழம்பியிருந்தபோது, அவரது நித்திரையில் விஷ்ணு தோன்றி கோதையணிந்த மாலையையே தான் அணிய விரும்புவதாகக் கூறினார். இதனால் கோதை "சூடிக் கொடுத்த நாச்சியார்" என அழைக்கப்பட்டார். இதன் பின்னர் அவர் விஷ்ணுவின் அவதாரமான கிருஷ்ணனைத் தனது இறை நாயகனாகவும் அவனைத்தான் மணம் புரிய வேண்டுமெனவும் விரும்பினார். அதனால் மானிடனுக்கு தன்னை விவாகம் செய்து வைப்பதை அவர் விரும்பவில்லை. அவரது பக்தியானது "திருப்பாவை" ப் பாடல்களிலும், "நாச்சியார் திருமொழி" என்னும் பாடல் தொகுப்பிலும் வெளிப்படுகின்றது. இதில் ஓர் கன்னிப் பெண் காதலினால் வருந்துவதும், தன் காதலனோடு இணைவதற்கு இரங்குவதும் மிக அழகுற வெளிப்படுகிறது. ஆண்டாளை தந்தையார் மணப்பெண்ணாக அலங்கரித்து ஸ்ரீரங்கத்திலுள்ள விஷ்ணு கோயிலுக்கு அழைத்துச் செல்கிறார் என்றும் அங்கே அவர் கோயிலுக்குள் நுழைந்ததும் மறைந்துபோய் விஷ்ணுவிற்குப் பக்கத்தில் சிலையுருவில் அமர்கிறார் என்பதும் கதையாக நமக்குத் தரப்படுகிறது.

ஆண்டாளின் கிராமமான ஸ்ரீவில்லிபுத்தூரில் அவருக்காக ஓர் கோயில் அமைக்கப்பட்டுள்ளது. சில விஷ்ணு கோயில்களில் ஆண்டாள் நீண்ட மாலைகளோடு மணக்கோலத்தில் விஷ்ணுவுக்கருகே காணப்படுகிறார். அவரது திருப்பாவை விஷ்ணு கோவில்களிலும் வைஷ்ணவ வீடுகளிலும் நாளாந்தம் பாடப்படுகிறது. அவர் இயற்றிய நாச்சியார் திருமொழியோ பக்தி இலக்கிய மரபில் அதிகம் அறியப்படாததாக உள்ளது. அவை மணப்பெண்ணொருத்தியின் விரக உணர்வுப் படிமங்களைக் கொண்டவையாக இருப்பதினால் அப்பாடல்கள் பெரும்பாலும் மக்களிடமிருந்து மறைக்கப்பட்டு விட்டன. அதாவது கிருஷ்ணனை ஆண்டாள் மணந்துகொள்வதை சித்தரிக்கும் கனவுப்பாடலைத் தவிர ஏனையவை கோவில்களிலோ வீடுகளிலோ பாடப்படுவதில்லை.

ஆண்டாள் பற்றிய ஐதீகமும்,அதன் குறியீடுகளும்

ஆண்டாளின் தந்தையான விஷ்ணுசித்தருக்கு, ஆண்டாள் ஓர் தெய்வீகக் கொடையாகவும், வரப்பிரசாதமாகவுமே அமைந்தார். ஆண்டாள் தோன்றும் வரை தந்தை தனிமையில் வாடியிருந்தார் பின்பு தந்தை மகள் உறவு பரஸ்பர அன்பும், ஆதரவும் மிக்கதாய் இருந்தது. விஷ்ணுசித்தர் என்ற உருவம் கட்டளையிடும் தந்தையின் அதிகார உருவமல்ல, தாயற்ற ஆண்டாளின் வாழ்க்கையில் அன்பு சொரியும் தாயின் உருவமாகவே இருந்தது.

ஆண்டாள் சிறுவயதிலிருந்தே பக்தியோடு கூடிய கிருஷ்ண வழிபாட்டு முறையோடும், அதன் பல கிரியை முறைகளோடும், சம்பந்தப்பட்டிருந்தார். தந்தையார் கோவில் பூசகராக இருந்ததால் ஆண்டாள் அச்சூழலுக்குரிய பக்தி, சடங்குகள் என்பவற்றின் மத்தியில் வளர்ந்தார். பக்தி வழிபாட்டில் இறைவனுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையே ஏற்படும் உறவின் பாவங்கள் பலவிதமானது. ஆண்களுக்கு ஆண்டவன் கணவனாகவும் காதலனாகவும் மாறினார். அதனால் அவர்கள் கடவுளோடு இணைவுறத் தவிக்கும் மனைவியராகவும் காதலியாகவும் தம்மைக்கண்டனர். காரைக்கால் அம்மையாருக்கு சிவனே எல்லாமாக, பெரும் பிதாவாக இருந்தார். ஆண்டாளின் தந்தையாருக்கு கிருஷ்ணன் அன்புக்குரிய சிறுமகனாகத்தோற்றினார். அவனது குறும்புகளும், சுட்டித்தனங்களும் வியக்கப்பட்டு பக்திபாவத்தோடு அவரால் போற்றப்பட்டன.

விஷ்ணுசித்தர் நானூற்றி எழுபத்தி மூன்று பாடல்களில் விஷ்ணுவின் வாழ்க்கை வரலாற்றை மிகவிரிவாக எடுத்துக்கூறுகிறார். விஷ்ணு எடுத்த ஒவ்வொரு அவதாரமும் அதன் ஒவ்வொரு கட்டங்களும் மிகுந்த ஈடுபாட்டோடும் உணர்வோடும் அவரால் கூறப்படுகின்றன. இத்தகைய உணர்வுகள் உள்ளடக்கப்பட்ட அக்கதையானது ஆண்டாளிடம் பெரும் பாதிப்பை ஏற்படுத்தியிருக்கலாம் தந்தையால்

வர்ணிக்கப்பட்ட கிருஷ்ணனின் குழந்தைப் பருவம் ஆண்டாளின் மனவுலகில் புகுந்து அவளை ஆனந்தப்படுத்தியது. கிருஷ்ணனின் பல பெண்களை நேசிக்கும் போக்கும், அவன் கோபியரோடு வைத்திருந்த உறவும், அவனை மணம் முடிக்க அவர்கள் விரும்பியதும், அவர்கள் ஒவ்வொருவரையும் தான் மணம் முடிப்பதாக அவன் வாக்களித்து விளையாடியதெல்லாம் ஆண்டாள் மனதிலும் வேர் ஊன்றி, தன்னையும் ஒரு கோபியராகப் பார்க்க வைத்தது. அதனால் கிருஷ்ணனுக்காக தந்தையால் கட்டப்பட்ட மாலையைத் தான் அணியும் ஆவல் அவளுக்கு எழுந்தது. அது இயல்பாகத் தோன்றிய ஒரு காதல் உணர்ச்சி. இத்தகைய ஒரு கற்பனை விரியப் பெரியாழ்வாரே காரணமாகிறார். நாம் முன்னர் பார்த்ததற்கொப்ப ஆண்டாள் மேல் அவருக்கு அன்பு கூடியது. கிருஷ்ணனை மகனாகப் பார்த்த அவரது அதிதீவிர அன்பு மகளான கோதையில் இடம் மாறிற்று. அவர் ஆண்டாளை தெய்வ மகளாகப் பார்க்கத் தொடங்கினார். அவரை துதிக்கின்ற போக்கு அவர் மனதில் வளர்ந்தது. இத் தெய்வ மகள் பாவனை விரிந்து வளர்ச்சியடைந்த காலத்தில்தான் அதன் உளவியல் வெளிப்பாடாக அவருக்கு கனவு தோன்றிற்று. கிருஷ்ணர் கூறுவதாக ஆண்டாள் அணிந்த மாலையையே நான் அணிய விரும்புகிறேன்' என்னும் கனவுக் காட்சி அவரிடம் எழுந்தது. இதை அவரது பாடல் ஒன்றிலேயே காணலாம். அவர் அப்பாடலில் தாயாகத் தன்னை உருவகிக்கும் போது தனது மகளைக் கடவுளிடம் இழந்தமைக்காக வருந்துவது தெரிகிறது. இது அவரின் சொந்த இழப்பாகக் கருதுவதற்கு இடமுண்டு.

> "ஒருமகள் தன்னையுடை யேன் உலகம் நிறைந்த புகழலால்
> திருமகள் போல் வளர்த்தேன் செங்கண்மால் தான் கொண்டு
> போனான்."
>
> (திருமொழி - 4)

செங்கண்மாலுக்கு ஒத்த திருமகளாக அவர் கோதையைக் கண்டார். அப்படியே அவளை வளர்த்தார், திருமகள் பண்புகளை அவரில் ஏற்றினார். ஆண்டாளும் தன்னை அவன் காதலியாக்கி அவனை ஏற்கத் தொடங்கி விட்டாள். திருமகள் செங்கண்மாலுக்குத் தொடுத்த மாலையை அணிவதில் தப்பொன்றுமில்லையே! விஷ்ணுசித்தரது திருமகள் பாவனை ஆண்டாளையும் தாக்கி விட்டதில் வியப்பும் இல்லை.

பெரியாழ்வாரின் கனவும் அதன் பின்னர் தான் கிருஷ்ணருக்குக் கட்டும் மாலையை முதலில் ஆண்டாள் அணிய அனுமதி வழங்கியதும் மிகுந்த முக்கியத்துவம் உடையனவாகும். மாலைகளும் மலர்களும் இவ்வுலகின் மங்கள காரியமான விவாகத்தின் குறியீடாக நிற்பவை. அவை விவாக வாழ்க்கையின் மங்களத்தைக் குறிப்பன. ஒரு விவாகமான பெண் பூவை அணிவதற்குரியவள். கலியாணச் சடங்கின் போது மாலையை மணமகனோடு மாற்றிக் கொள்கிறாள்.

www.tamilarangam.net

விதவையானதும் ஒரு பெண் மலர்கள் சூடக் கூடாதெனத் தடை செய்யப்படுகிறாள். பெரியாழ்வார் கிருஷ்ணனின் மேல் இருந்த பக்தியின் காரணமாக தன் மகள் கோதையை அவனது தெய்வ மனைவியாக உயர்த்தி வைப்பதற்குக் காரணமாகிறார். "சூடிக்கொடுத்த நாச்சியார்" எனக் கோதைக்கு வழங்கப்பட்ட பெயர் பெரியாழ்வார் கண்ட கனவையும், கோதை மாலையை அணிந்து கொண்டமையையும் நிரூபிக்கின்றன. ஆண்டாளைப் பூந்தோட்டத்தில் கண்டெடுத்த பெரியாழ்வார் அவளைக் 'கோதை' எனப் பெயரிட்டதும் (கோதை என்பது மலரைக் குறிப்பதாகும்), அவர் தினமும் விஷ்ணுவுக்கு மாலைகட்டிக் கொடுத்த நாளாந்த சடங்கும் முக்கியத்துவம் மிக்க குறியீடாய் அமையும்.

இவ்வகையான தெய்வச் சூழலால் உருவாக்கப்பட்ட கோதையின் இளமைக்கால கற்பனைகளும் மலர்களினதும், மாலைகளினதும் அடையாளங்களும் அவர் அடிமனதில் பல உணர்வுகளை ஏற்படுத்தின. கோதையின் மனதில் கிருஷ்ணனைக் காதலனாகவும், கணவனாகவும் காணும் ஒருபோக்கை இவை வளர்த்தன. கிருஷ்ணன்மேல் கொண்ட காதல் மிகுந்த உச்சத்தைத் தொட்டபோது, அது பக்திப்பாடல்களாகப் பரிணமிக்கின்றன. அச்சந்தர்ப்பத்தில் எந்த மானிடனுக்கும் தான் மாலையிடப் போவதில்லை என்றும் தான் கிருஷ்ணனின் மணவாட்டியே என்றும் பிரகடனப்படுத்தும் ஆண்டாள், தான் மானிடன் எவரையாவது மணஞ்செய்யும் படி கட்டாயப்படுத்தப்பட்டால் தற்கொலை செய்து கொள்ளப் போவதாகவும் பயமுறுத்துகிறாள். இவ்விடத்தில் தமிழர் மரபான 'கற்பு' பற்றிய கருத்து ஆண்டாளிடத்தில் பெரிய தாக்கத்தை ஏற்படுத்துகிறது. அதுவே ஆண்டாள் ஏனைய கணவரை நிராகரிப்பதற்குக் காரணமாய் உள்ளது. தான் ஒரு சாதாரண பெண்ணல்ல என்ற நினைப்பும், தான் கண்ணனைக் காதலனாகப் பாவிக்கும் பக்தை என்ற எண்ணமும், அது இறுதியில் கிருஷ்ணனை விவாகம் செய்து கொள்வதிலேயே பூரணத்துவமுறும் என்ற கோதையின் பிடிவாதமும் வேறு எந்தக் கணவனையும் ஏற்றுக்கொள்ளாத நிலைக்கு அவளைத் தள்ளிவிடுகிறது.

பாடல்கள் மூலம் வெளிப்படும் ஆண்டாளின் பக்தி அனுபவம்

பல கவிஞர்கள் பெண்களின் உடலை அழகின் சொரூபமாகவே கண்டுள்ளனர். சங்கப்பாடல்களில் பெண்களின் உருவம் பல்வகை உருவகங்கள், உவமைகள் மூலம் இயற்கையோடு (தாவரம், பறவை விலங்குகள்) ஒப்பிடப்படும் சந்தர்ப்பம் அனேகம் உண்டு.

வரலாற்றின் அடுத்த கட்டம் பெண்களின் உடல் ஒரு பயமுறுத்தலாக அமைந்த காலமாகும். காம ஆசையை ஒறுத்து உலகைத் துறக்க விழைந்த பௌத்தர்களுக்கும், இந்துக்களுக்கும் அது ஒரு தீமையின் ஈர்ப்பு மையமாகவே இருந்தது. சமய

இலக்கியங்களிலும் கூட இத்தகைய உணர்வுகள் யாவும் கலந்திருந்தன. பக்தி வழிபாட்டில் பெண்மை உணர்ச்சி வெளிப்பாட்டுக்கு ஒரு உகந்த சாதனமாகக் கொள்ளப்பட்டது. சமயக்குரவர் பலர் பெண் உணர்வு கொண்டுதான் பக்திப்பரவசமாகப் பாடல்களை இயற்றி உள்ளனர். பெண்ணாக, காதலியாக உருவெடுத்துத்தான் இறைவனை, காதலனை கூட முயன்றனர். பேரின்பம் அடைய சிற்றின்பக் கோட்பாடுகளைத் தேர்ந்தெடுத்து அவற்றை பெண்மை மயமாக்கினர். பெண்ணாகவே பாடிய ஆண்டாள் உடல் சம்பந்தப்பட்ட தடைகள் யாவையும் தகர்த்துவிடுகிறாள்.

ஆண் பெண் எனப்பிரிக்கப்பட்டு, கட்டியெழுப்பப்பட்டிருந்த எல்லாக் கலாச்சாரக் கட்டுமானங்களையும் ஆண்டாள் தகர்த்தெறிகிறார். ஆண்டாளுக்கு அவளது உடல், உருவம், அது சம்பந்தப்பட்ட மனக்கோல ஆத்ம விசாரம் எல்லாமே பாலியல் பொருட்களாகவும், அவற்றின் அனுபவங்களும், அவற்றின் வழமையான வாழ்க்கையின் கோலங்களாகவே தெரிகின்றன. உடல் இன்பம் பற்றிப் பெண்கள் பேச மறுக்கும் தன்மை இங்கே இல்லை. அது இயற்கை என ஏற்கும் ஒருமனப்பான்மை இங்கு உருவாகிறது. அவளுடைய பக்தி, அவள் உடல் மூலமே வெளிப்பாடு கண்டது. ஆண்டாளுடைய அனுபவம் ஒரு எதிர்ப்பல்ல. அது ஒரு வேறுபட்ட மாறுபட்ட விதிக்கு விலக்கான அபிப்பிராயம் மட்டுமே. பெண் பாலருக்கு விதிக்கப்பட்டிருந்த கடுமையான ஒழுக்க நடவடிக்கைகளுக்கும் சமூகத் தடைகளுக்கும் எதிராக பிரக்ஞை பூர்வமாகக் காட்டப்படும் மீறல் என்றும் இதைச் சொல்லலாம். பாலியல் என்பதே மணம் முடிக்காத ஒரு கன்னிப் பெண்ணுக்கு விலக்கப்பட்ட ஒன்றாக இருக்கிறது. அது பற்றிப் பேசுவதும், அதனை விமர்சிப்பதும் அது மகிழ்சிக்குரியது என்று கொள்வதும், விவாகமான பெண்களுக்கு விலக்கப்பட்டவையாகும். அத்தகைய சுதந்திரம் தேவதாசிகளுக்கு மட்டுமே வழங்கப்பட்டிருந்தது எனலாம். அவ்விதத்தில்ஆண்டாளும் தனது பக்திபாவத்தின் மூலம் தேவதாசிகளின் எல்லைகளையே எட்டிப் பிடித்திருந்தாள். காரைக்கால் அம்மையார் பாலியலையே துறந்து, தனது அழகையும் உருவத்தையும் அழித்துக் கொண்டார். ஆனால் ஆண்டாளோ மணக்கோல ஆத்ம விசாரம் என்னும் ஒரு கோலத்தில், ஒரு பாவனையில் தன் பால் நுகர்ச்சியிலேயே ஆனந்தப்பட்டாள்.

"எனக்கு வெட்கம் என்பது தேவையில்லை."

(நாச்சியார் திருமொழி : 617)

என்று ஆண்டாள் மரபு ரீதியான கற்பின் இலக்கணங்களை உடைத்துக்கொண்டு கூறுகிறார்.

"கொங்கைத் தலமிமை நோக்கிக் காணீர்
கோவிந்தனுக்கல்லால் வாயில் போகா"

(நாச்சியார் திருமொழி : 620)

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

உள்ளே யுருகி நைவேனை யுளளோ விலளோ வென்னாத
கொள்ளைக் கொள்ளி குறும்பனைக் கோவர்த்தனனைக் கண்டக் கால்
கொள்ளும் பயனொன்றில்லாத கொங்கை தன்னைக் கிழங்கோடும்
அள்ளிப்பறித்திட்ட வன்மார்பி லெறிந் தென்னழலைத் தீர்வேனே."

(நாச்சியார் திருமொழி : 634)

இது கடவுளான கிருஷ்ணனோடு ஐக்கியப்படும் வேட்கையின் ஓர் அந்தரித்த நிலையாகும். கிருஷ்ணனோடு ஐக்கியமுறும் ஆவலைக்காட்டும் ஆண்டாளின் கவிதைகளிலும் வேட்கையிலும் அவனைத் தனக்கு ஒத்த சமநிலையில் வைத்து நண்பனாகவும் காதலனாகவும் அவள் காண்கிறாள். ஆண்டாள் கிருஷ்ணனை கேலி செய்கிறாள், கண்டிக்கிறாள், பரிகசிக்கிறாள், அவனது சிறுபிள்ளை சேட்டைகளை இருபொருள்பட குத்தலாகக் கதைக்கிறாள். கிருஷ்ணன் அவளுக்கு எஜமான் என்னும் படிமத்தில் அமையாதிருப்பது கண்கூடு.

ஆண்டாள் இப்பாடல்களை இயற்றவில்லை அவை விஷ்ணு சித்தராலேயே இயற்றப்பட்டன என்றும் ஒரு கருத்து நிலவுகிறது. ஒரு கன்னிப் பெண்ணால் வெளிக் கொண்டு வரப்பட்ட மரபுமீறிய காதல் உணர்ச்சிகளை ஏற்க மறுக்கும் மரபு வழிவந்த சிலரின் முயற்சியாக இக் கூற்று வெளிவந்திருக்கலாம்.

சமூக அமைப்போடு ஒத்துப்போகாத, ஒத்துபோக மறுத்த பெண் சமய குரவரை ஏன் இந்தச் சமூகம் ஏற்றுக்கொண்டது. ஏனைய சமய குரவரோடு சமமாக வைத்துப்போற்றியது வணங்கியது என்பதை அறிய வேண்டியது அவசியமாகிறது. சமூகத்தோடு ஒத்துப்போகாத ஏனைய சமயப் பிரிவைச் சேர்ந்தவர்களான பலர் உதாசீனப்படுத்தப்பட்டனர். தாந்திரீக, பாசுபத அமைப்பினருக்கு நடந்த கதி இவர்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்ப்பதற்குரியது. அவர்கள் மத எதிர்ப்பாளர்களாகப் பார்க்கப்பட்டதோடு, சமூகத்திலிருந்து அப்புறப்படுத்தப்பட்டு அழித்தொழிக்கப்பட்டனர்.

இவ்விரு பெண்களும் சமயாசார அம்சங்களுடன் ஏன் போற்றப்பட்டனர்? பல காரணங்களை நாம் முன் வைக்கலாம்.

முதல் காரணம் இலகுவில் விளங்கிக் கொள்ளக்கூடியது. அவர்கள் இருவரும் பக்தி வழிபாட்டு மரபுள் வீழ்ந்து கடவுளோடு ஐக்கியமுறும் வேட்கையில் திளைத்த அனாதரவான பிறவிகள். அவர்களது தனிப்பட்ட ஆளுமை மறைக்கப்பட்டு, அவர்கள் பெரும் சமயப் பெரியார்கள் என்னும் படிமம் எல்லாவற்றையும் மேவி எழுந்துநின்றது. இரண்டாவதாக தேசிய எழுச்சிக் காலமாகக் கணிக்கப்பட்ட இக்காலப் பகுதியில் தமிழ் மொழியின் இலக்கிய ஆக்கமும், அதன் விகசிப்பும் சமூக மட்டத்தில் ஒரு பாரிய

தாக்கத்தை ஏற்படுத்தின. பௌத்தத்துக் கெதிரான, இந்து சமயத்துக்குச் சார்பான எவையும், உற்சாகப்படுத்தப்பட்டு ஏற்றுக்கொள்ளப்பட வேண்டிய நிர்ப்பந்தமும் இருந்தது உண்மையே. மூன்றாவதாக, இதையும் விட முக்கியமானதாக இருப்பது, பக்தி இயக்கத்தோடு தொடர்புபட்டு வந்த, ஆண்மைக்கு எதிரான ஒரு போக்கு. ஆண்மையும் அதன் வீறும், ஆதிக்கமும் ஆண்சமய குரவராலேயே கைவிடப்பட்டு அவர்கள் தங்களைப் பெண்களாகப் பாவித்து, பெண்களது பாவனையையும், உணர்ச்சிகளையும் ஏற்றுக்கொண்டனர். கடவுளெனும் ஆண் தெய்வத்தோடு தம்மை ஒன்றறக் கலந்து விட, அதற்குத்தேவையான உணர்வும், காருண்யமும் தன்னிழப்புடைய பக்தியும், காதலும் கொண்ட பெண்ணுருவங்களாக, நாயகிகளாக, அடியார்களாக மாறினர். பெண்மை உயர்த்தப்பட்டு புகழப்பட்டு போற்றப்பட்டது. இதனால் கடவுளை அடைதற்குரிய ஒருவழியாக, பெண்மை பக்தி வழிபாட்டில் ஒரு மரபாக்கப்பட்டது. இந்த மரபு இந்தியாவின் ஏனைய பகுதிகளுக்கும் பரவியது. ராஜஸ்தானில் மீரா, கன்னடத்தில் அக்மாதேவி, காஷ்மீரத்தில் லால் திதி என்று இந்தியாவின் பல பாகங்களில் வெவ்வேறு காலங்களில் பெண் சமயகுரவர்கள் தோன்றியதும் இதனுடன் தொடர்புபடுத்தப்பட வேண்டும்

இதை ராமானுஜன் (1980 : 10) பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

"சமயகுரவர் என்பவர் மூன்றாம் பால் வகுப்பினராய் தோன்றியுள்ளனர். ஆண் - பெண் என்ற இருபாலரையும் பிரித்த இடைவெளி கடக்கப்படலும் பின் மீண்டும் கடக்கப்படுதலுமாகிய ஒரு தன்மை அவர்களது வாழ்க்கையில் நடைபெற்றுவிட்டது.(3)

பெண்களின் பக்தி இலக்கியம் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டதற்கு இன்னொரு முக்கிய காரணமும் உண்டென்று (1984:14) ராமானுஜம் கூறுகிறார். பெண் சமயக் குரவரின் போக்குகளும், பெறுமதிகளும், எதிர்ப்புகளும் ஒரு உறுதியான மாற்றுக் கலாச்சார வெளிப்பாடுகளுக்கு வழி அமைத்துக் கொடுத்து விடுமோ என்ற ஒரு அச்சத்தின் காரணமாகவே, இப் பெண் சமயக் குரவரின் மரபுக்கெதிரான போக்குகளும், சிந்தனைகளும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டன என்பது அவர் கருத்தாகும். அதனோடு ஒரு சமரசத்தைச் செய்து கொள்வதன் மூலம் அதன் தீவிர எதிர்ப்புப்போக்கை பலமிழக்கச்செய்து அதை வழமைக்குக் கொண்டு வந்துவிடவேண்டிய ஒரு கட்டாய தேவை அக்கால கட்டத்தில் இருந்தது. இவ்விரு தமிழ்ப் பெண் சமயகுரவரைப் பொறுத்தவரை இது உண்மையே.

மேற்குறிப்பிட்ட காரணங்களைத் தவிர, ஆண்டாளின் பாடல்களை ஏற்றுக்கொண்டதற்கு இன்னுமொரு முக்கிய காரணமும் உண்டு. பக்தியின் பாங்குகளை மீறி ஆண்டாளின் குரல் மேலெழுந்து பெண்மை வரம்புகளையும் கடந்து செல்கின்ற போதும், அவை

கல்யாணத்தை எதிர்பார்க்கும் ஒரு மணப்பெண் என்ற வரையறையுள் இருந்தே வெளிவருகின்றன. பெண்ணுக்குரிய விவாகம் என்னும் சமூக சமயத் தேவை, அவர் கிருஷ்ணனோடு மணம் புரியும் கனவுகள் மூலம் வெளிக்கொண்டுவரப்படுகிறது. இது ஆண்டாளை தேவதாசிகளின் தன்மையிலிருந்து வித்தியாசப்படுத்துகிறது. இருந்தாலும் ஆண்டாளின் இத்தகைய கனவுப் பாடல்களைத்தவிர ஏனையபாடல்கள், அவற்றின் பால் ரீதியான வெளிப்படையான படிமங்களின் காரணமாய் கோயில்களிலும் ஏனைய பொது இடங்களிலும் ஓதப்படுவதில்லை. ஆகவே அவை ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டதற்கு ராமானுஜன் கூறும் காரணங்களை நாம் ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டுமென்றே தோன்றுகிறது. ஆண்டாளும், காரைக்கால் அம்மையாரும் ஒரு மட்டத்தில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டவர்களாகவும், இன்னொரு மட்டத்தில் நிராகரிக்கப் பட்டவர்களாகவுமே தெரிகின்றனர். அவர்களை ஏற்றுக்கொள்ள வைத்த அதே போக்கு, அவர்களது பிரச்சினைக்குரிய பாடல்களை மிக நாசூக்காக பொது இடங்களில் எடுத்தோதாதபடி தடுத்துக்கொண்டதன் மூலம் அப்போக்குடன் சமரசம் செய்துகொண்டது. ஒரு விதத்தில் அவர்கள் இருவரும் மனம் கவர ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டனர். அதே ரீதியில் இன்னொரு மட்டத்தில் அவர்கள் நிராகரிக்கப்பட்டுள்ளனர். காரைக்கால் அம்மையார் ஆண்டாள் போன்ற மேதாவிலாசமுடைய, எதிர்ப்பையும் மறுப்பையும் ஒருங்கே காட்டிய பெண் குரவர் தோன்றாமைக்கும், அத்தகைய தொடர்ச்சி வரலாற்றில் நீடிக்காமல் போனதற்கும் இந் நிராகரிப்பே காரணமாகும்.

பக்தி வெளிக்காட்டல்கள் ஒரு வித எதிர்ப்பென்றும் (Gohain 1987 - 70), ஒருவித எதிர் அமைப்பென்றும் (Ramanujan 1989 : 10) சொல்லப்படுகிறது. பக்தி வழிபாடு, சமூகத்தில் புரையோடியிருந்த அதிருப்தியையும், அடக்குமுறைகளையும், பாரபட்சங்களையும் எதிர்த்து அவற்றுக்குச் சவால்விட்டு அவற்றை மாற்ற முயன்ற சக்தி மிகுந்த அமைப்பாக இயங்கவில்லை. இவ்விதத்தில் அவை புரட்சியாகவோ பெரும் எதிர்ப்பாகவோ உருக்கொள்ளவில்லை. பக்தி வெள்ளமானது கீழ்க்குலத்தவரையும் சமயப் பார்வையில் சமமானவர்களாய்த் தம்மோடு இணைத்துக்கொண்டது. பெண்களது சமய வெளிப்பாட்டில் பெண்ணினம் அனுபவித்த சமூக மறுப்புக்களையும் சமத்துவமின்மைகளையும் எதிர்த்து நின்ற ஒரு பாங்கு தெரிகிறது. அவை யாவும் தனிப்பட்ட துன்பங்களின் வெளிக்காட்டல்களாகவே வந்தன. அந்நிலையிலும் அவை அகரீதியாகவோ புறரீதியாகவோ ஓர் கருத்தின் அமைப்பாக இயங்கவில்லை. இத்தகைய தமது துன்பங்களை வெளிக்காட்டிய நிலையில் அவர்களது இயக்கமானது “தெய்வீக” வயப்பட்டே இருந்தது. அவர்கள் மரபு ரீதியாகவும் சமூக ரீதியாகவும் தமக்கு விதிக்கப்பட்ட சமய சமூகச் சட்டங்களுக்கு எதிராக இயங்கினர். பரந்த அடிப்படையில் பார்க்கும்போது பக்தி இயக்கமானது

நடைமுறையில் இருந்த பழைய சமய ஸ்தாபனங்களுக்கு எதிராகக் குரல்கொடுத்த, தனிக்குரல்களாகவே உள்ளன. வேதமரபின் புனிதத்தன்மை, சடங்குகளுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட முக்கியத்துவம், பிராமணர்களின் அதிகாரம், சாதி அமைப்புமுறை போன்ற வற்றிற்கும் சவாலாக பக்தி இயக்கம் நிற்கிறது. அத்தோடு அது பெண் தன்மையின் மேன்மையையும் தனக்குள் அடக்கிக்கொண்டது. இப்போக்கு பெண்களை எப்பொழுதும், குடும்பக்கட்டுக்குள் போட்டுவைத்து அவர்களை சமயத்துக்குள் காலடி எடுத்து வைக்காது, சமூகத்தில் தாழ்ந்தவர்களாகப் பார்க்க வைத்த, மனுதர்மத்துக்கும் எதிராகக் குரல் கொடுத்தது என்பதை நாம் மறுக்க இயலாது. ஆயினும் ஏனைய எதிர் அமைப்புகள் போலவே இதுவும் தற்காலிகமான ஒன்றாகவே இருந்தது.

பின்குறிப்புக்கள்

1. சமய குரவர்

பக்தி மரபில் வந்த அறுபத்து மூன்று நாயன்மார்களுள் மூவர் பெண்களாவர். பாண்டிய அரசனின் மனைவி மங்கையற்கரசியார், சுந்தரமூர்த்தி நாயனாரின் தாயாரான இசைஞானியார், காரைக்கால் அம்மையார் ஆகிய மூவருமே அவர்கள். தனது கணவனை சமண மதத்தின் பிடியிலிருந்து மீளவும் இந்து சமயத்திற்குக் கொண்டுவந்த பெரும் பொறுப்பை மங்கையற்கரசியார் மேற்கொண்டார். சமய, அரசியல் ரீதியான அகன்ற பின்னணியில் பார்க்கும்போது அவருடைய பங்கு வரலாற்று ரீதியான முக்கியம் வாய்ந்த ஒன்றாகச் சைவ சமயிகளால் கருதப்படுகிறது. சைவசமயம் அன்றைய காலகட்டத்தில் மங்கிப் போகாமல் அதன் உயிர்த்துவத்தையும், ஒளியையும் சமூகம் ஏற்கச் செய்து மேன்மையடையச் செய்த திருஞானசம்பந்தமூர்த்தி நாயனாருக்கு தூண்டுகோலாக இருந்து பணிபுரிந்த சிறப்பு இவ்வரசிக் குரியது எனக் கூறும் சிவபக்தர், அவருக்குரிய ஸ்தானத்தைக் கொடுக்கவில்லை என்பதே என் கருத்து. சுந்தரரின் தாயாரான இசைஞானியார் சாதாரண ஒருவராக இருந்த சுந்தரரை, ஆத்ம ஞானியாக்கிய பெருமைக்குரியவராவார். அதனால் அவரும் நாயன்மார்களில் ஒருவராகக் கொள்ளப்படுகிறார். இருந்தாலும் இவர்களால் தேவாரங்கள் எதுவும் பாடப்படவில்லை என்பதோடு இவர்கள் ஆத்மீகர்கள் என்பதற்குரிய சான்றுகள் எதுவும் இவர்களால் விட்டுச் செல்லப்படவில்லை. திருநாவுக்கரசு நாயனாரை சமணத்திலிருந்து சைவத்துக்குக் கொண்டுவந்த பெரும் பணியை அவரது சகோதரியான திலகவதியார் மேற்கொண்டுள்ளார். திருநாவுக்கரசு நாயனார் தீவிர சிவபக்தராகப் பின்னர் மாறியதோடு இனிமைமிக்க தேவாரங்கள் தந்தவராகவும் நிற்கிறார். அவர் நாயன்மார்களில் ஒருவராகத் திகழ்கிறார். ஆனால் அவரது சகோதரியார் திலகவதியார் நாயன்மார்களில் ஒருவராகக்

கொள்ளப்படவில்லை. தூண்டுகோல்கள் வரலாற்றில் மறக்கப்பட்டு விட்டனவா?

2. காரைக்கால் அம்மையார்

இவருடைய இயற்பெயர் புனிதவதி. இவர் காரைக்காலைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்டதால் இப்பெயர் பெற்றார். காரைக்கால் பல நூற்றாண்டுகளாகப் பெரும் வணிகத் துறைமுகமாக விளங்கியது. இதனைச் சூழ அனேக வணிகக் குடும்பங்கள் செழித்தோங்கி வாழ்ந்துவந்தன. இவர் தன்னைக் குறிப்பிடும்போது தனது ஊரின் பெயரை முன்னிறுத்தி "காரைக்கால் பேய்" எனக் குறிப்பிடுகிறார். ஒருவர் பிறந்த ஊரின் பெயரைத் தலைப் பெயராகக்கொண்டு அறிமுகப்படுத்தப்படுவது பண்டைய வழக்கு. இங்கு 'அம்மையார்' என்பது தாயைக் குறிப்பதாகும். அம்மையார் என்பதில் உள்ள 'ஆர்' விகுதி கௌரவத்துக்கு (மரியாதைப்பன்மை) உரியவர்களை அழைக்கும்போது சேர்க்கப்படுவதாகும்.

3. This process has been described by Ramanujan thus (1989 : 10)

"Saints have become a third gender, the lines between males and females crossed and re-crossed in their lives"

www.tamilarangam.net

நன்றி - நூலகத்திட்டம்

References

Chakravarti Uma. 1983. "The Development of Sita Myth. A Case Study of Women in Myth and Literature": in *Samyashakti* Vol. 1 No. July, Delhi

Chicherov, A.I. 1971. India, Ecomonic Development in the 16th and 18th Centuries, Moscow.

Gohain, G. 1987. "The Labyrinth of Bakti. On Some Questions of Medieval Indian History", *Economic and Political Weekly* Oct. 14,

Kosambi, D.D. 1962. Myth and Reality, Bombay, India

Obeysekere G. 1981. Medusa's Hair : an Essay on Personal Symbols and Religious Experience. University of Chicago Press.

Ramanujam, A.K. 1989. " Talking to God in the Mother Tongue". *Manushi*. Nos : 50 - 52

தமிழர் சமூக அரசியல் பின்னணியில் தேவதாசிகள் என்னும் படிமத்தின் உருமாற்றங்கள்

பெண்கள் பற்றிய இந்து சமய வரைவிலக்கணத்தை ஏறக்குறைய இரண்டாயிரம் வருட வரலாற்றுப் பின்னணியில் பொருத்திப் பார்க்கலாம். இந்து சமூகத்தில் ஏற்பட்ட பிரிவினைகள், அதன் வழிபாடுகள், மறைநூல்கள், அவை பற்றிய விளக்கவுரைகள், வியாக்கியானங்கள் யாவற்றையும் ஒருங்கு சேர்த்து நோக்கும் பொழுது பெண்கள் பற்றிய வரைவிலக்கணம் பல முரண்பாடுகளைக் கொண்டிருப்பது புலனாகும்.

பெண்களின் நடத்தையைச் சூழ்ந்துள்ள கருத்துக்களில் அமைப்பியல்ரீதியான முரண்நிலைகள் தலைதூக்கியுள்ளன. பெண் அனேகமாக எப்பொழுதும் எதிர் நிலைகளுக்கிடையில் வைக்கப்படுகிறாள். அவள்சக்தியாகவும் பலவீனத்துக்குரியவளாகவும் பார்க்கப்படுகிறாள். அவள் தூய்மையான சுமங்கலியாகவும் துடக்குடையவளாகவும் கருதப்படுகிறாள். அவள் ஆக்கத்துக்கும் அழிப்புக்கும் உரியவளாகவும் இருக்கிறாள். அவள் சிருஷ்டிக்கிறாள். சிருஷ்டிக்கும் போதே தீட்டுக்குரியவளாகவும் கருதப்படுகிறாள். அவளே தீயசக்தி, ஆனால் தாயான நிலையில் அவள் தெய்வம். இளமங்கையான நிலையில் அவள் பால் உணர்ச்சிமிகுந்த ஆபத்துப்பண்டமாகவும் விவாகமான நிலையில் தீங்கற்றவளாகவும், அமைதியானவளாகவும் கருதப்படுகிறாள். ஒரு தேவதாசி என்பவள் கூட பல்வேறுபட்ட முரண்பாடுகளுக்குரியவளே. அவள் ஒரு நித்திய சுமங்கலியாகவும் (Kersenboom Story ,1981) மங்கலம் பொருந்தியவளாகவும் கருதப்படுகிறாள். ஒரு பெண்ணுக்கு சுமங்கலித்தன்மையானது, விவாகம் செய்வதன் மூலம், கணவன் உயிரோடு இருப்பதனால் ஏற்படுகிறது. தாலி, பூ, தங்கம் நெற்றியில் இடப்படும் பொட்டு ஆகியவையே சுமங்கலியாய் இருப்பதன் அடையாளங்களாகும். சுமங்கலித்தன்மையானது

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

கணவனில் தங்கியிருப்பதோடு கணவனால் ஒரு பெண்ணுக்கு அளிக்கப்படுவதாகும். இது குடும்பவரையறைகளுக்கு உட்பட்டதாகும். கணவன் இறந்ததும் பெண்ணுக்கு அளிக்கப்பட்ட சுமங்கலி அடையாளங்கள் யாவும் அகற்றப்பட்டு அவள் அமங்கலத்திற் குரியவளாகப் பிரகடனப்படுத்தப்பட்டு, எல்லா சுபகாரியங் களிலிருந்தும் (திருமணம் போன்றவை) அப்புறப் படுத்தப்படுகிறாள். இவை கணவனின் இல்லற அந்தஸ்த்தையும், மனைவிக்கு அதனால் அளிக்கப்படும் சடங்கு ரீதியான முக்கியத்துவத்தையும் விளக்கும். ஆனால் தேவதாசியைப் பொறுத்தளவில், அவள் குடும்பம் என்னும் வட்டத்துக்குள் இல்லை. ஒரு ஆணுக்கு மனைவியாக்கப்படவில்லை. பல ஆண்களோடு உறவு வைத்துக் கொள்ளுபவள், இருந்தாலும் அவள் எக்காலத்துக்கும் சுமங்கலியாகக் கருதப்படுகிறாள். இந்த முரன்பட்ட கருதுகோளை விளக்குவது அவ்வளவு சுலபமல்ல.

'நித்திய சுமங்கலி' என்னும் தேவதாசி பற்றிய கருதுகோள், சொற்பிரயோக ரீதியில் விளக்கப்படக்கூடியதாயிருந்தாலும் இது மேலோட்டமானதாகவே இருக்கும். 'தேவரடியாள்' என்னும் தமிழ்ச் சொல்லின் சமஸ்கிருத மொழிபெயர்ப்பே தேவதாசியாகும். அதன் கருத்து கடவுளுக்கு அடிமையானவள் என்பதே. இங்கு அடிமை என்பது சடங்கு ரீதியான மனைவி என்பதையே சுட்டும். தேவதாசி என்பவள் ஒரு பெண்ணின் கல்யாணத்தின் போது இடம் பெறும் பல வகையான சடங்குகள் மூலம் கோயிலில் உள்ள கடவுளுக்கு அர்ப்பணிக்கப்படுகிறாள். அவள் கடவுளுக்கே விவாகம் செய்யப்படுவதால் கடவுளின் நித்தியத்தன்மை, அவளது, சுமங்கலித்தன்மைக்கும் நித்தியத்துவம் வழங்குகிறது. ஆனாலும் அவளது மங்கல இயல்பு வெறும் கருத்தளவிலானது அல்ல. அவள் உண்மையாகவே சுமங்கலியாகக் கருதப்படுகிறாள். ஆனால் இது வரலாற்றின் ஒரு காலகட்டத்தில் மட்டுமே இடம் பெறுகிறது.

இவ்வாய்வானது தேவதாசி பற்றிய கருத்தாக்கத்தை வரலாற்று ரீதியாகப் பார்க்க முற்படுகிறது. கடவுளுக்கு அடிமை என்னும் கருத்தாக தேவதாசி என்னும் பெயர் பெண்களில் ஒரு வகையினருக்கு, ஒன்பதாம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னரே கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. தேவதாசி என்னும் கருதுகோள் சங்ககாலத்திலிருந்து இன்றைய இலக்கிய ஆக்கங்கள், விவரணத் திரைப்படங்கள் வரை வெவ்வேறு வடிவங்களில் மாறி வந்துள்ளது. சங்ககாலத்திலிருந்து பாணர் மரபில் வந்தவர்களிடையே இருந்த விறலி, பாடினிஎன்ற பெண்கள் பாடகர்களாகவும், நாட்டியம் ஆடுபவர்களாகவும் இனம் காணப்பட்டுள்ளனர். இந்த விறலி, பாடினி போன்றவர்களே தேவரடியாளின் முன்னோடிகளாக இருந்திருக்க வேண்டும். சங்க இலக்கியத்தில், இத்தகைய கல்யாணம் ஆகாத குடும்பத்துக்கு வெளியே உடலுறவு வைத்துக் கொள்ள உதவிய பெண்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் உள்ளன. அவர்கள் பொருட்பெண்டிர், வரைவின் மகளிர் என அழைக்கப்பட்டதோடு, மற்றவர்களின் குடும்ப வாழ்க்கையைக் குலைப்பவர்கள் எனத் திருவள்ளுவரால் கண்டிக்கப்படுகின்றனர். நல்லொழுக்கமுள்ள குடும்பப் பெண் 'குலமகள்' எனவும் குடும்பப் பண்புகளுக்கு அடங்காத உடலை விற்கும் பெண்கள் 'விலைமகளிர்' எனவும் அழைக்கப்பட்டனர்.

பெண்களுக்கும் சமயச் சடங்குகளுக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருந்ததென்பதை அகவல் மகள், சாலினி என்னும் சொற்கள் சுட்டும் பாத்திரத்தன்மைகளால் அறியலாம். இதன் வளர்ச்சிப் போக்கு இப் பெண்களைக் கலை சம்பந்தப்பட்ட தொழிலில் ஈடுபடும் மரபை ஏற்படுத்தியிருக்கலாம். இசையும் நடனமும் அவர்களின் தனியுரிமையாயின. அடுத்தகாலகட்டம் (சிலப்பதிகாரக் காவியகாலம்) கலை வடிவத்தின் தனிச்சிறப்பையும், உச்ச வளர்ச்சியையும் கொண்டதாய் அமைகிறது. கணிகையர்குல மாதவி ஒரு நடனமாது. சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் அரங்கேற்றுகாதை, அவளது ஏழுவருட கால நடனப் பயிற்சியையும், கலை நுட்பவிதிகளையும், கலைப்பண்புகளையும் அதற்குத் தேவையான சிறப்பியல்புகளையும் வளர்ச்சிக் கிரமத்தில் கூறுகிறது. இதில் காணப்படும் பாணர் மரபியல்புகள் இதன் வளர்ச்சியையும் மாற்றத்தையும் காட்டுகின்றன. அவள் முதல் முதலாக அரசசபையில் தோன்றி அரங்கேறுகிறாள். அதனால் அவளுக்குத் தங்கப்பதக்கம் பரிசாகக் கிடைக்கிறது. அரசனின் கலை ஈடுபாடும் அவன் அதற்களிக்கும் நல்மதிப்பும் வரலாற்றில் தொடர்ந்து வந்த ஒரு பண்பாக இருந்தது.

சங்க காலத்திற்குப் பிந்திய காலத்தில் சமூக முறைகளில் ஒரு மாற்றம் ஏற்படுகிறது. குடும்பஸ்தனுக்கும் துறவிக்கும் இடையே கட்டமைப்பு ரீதியாக ஒரு பிரிவு தோன்றி ஒரு கடும் போக்கைத் தோற்றுவித்தது. சமூக ரீதியாக, அதன் பெறுபேறாகக் குடும்பம் என்னும் அலகு, துறவு வாழ்க்கைக்கு அடுத்தபடியாக வைக்கப்படுகிறது. இதற்குக் காரணம் அன்று செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த பௌத்த மதவாதிகளே. கிருஹஸ்த தர்மமே தர்மம் எனக்கூறிய பிராமணர் தமது தர்மத்தை பௌத்தத்துக்கு மேலானதாகக் கொண்டு வருவதற்கு குடும்பத்தைச் சமயமயமாக்க முயன்றனர். ஒரு உன்னத தர்மமாக பௌத்தர்களாலும் பிராமணராலும் ஒருங்குசேர்ந்து புதிதாக உருவாக்கப்பட்டதே இல்லற தர்மம். இம் முயற்சி குடும்ப வாழ்க்கையைச் சமயமாக்கியது. ஆனால் இதன் முக்கியமான வளர்ச்சி குடும்பவாழ்க்கையின் தார்மீக பாத்திரம் குடும்பப் பெண்கள் கையில் விடப்பட்டதேயாகும். குடும்பத்தின் தர்மம் மனைவியின் கையிலேயே என்று வலியுறுத்தப்பட்டது. சகதர்மினியாகிய அவளுக்கு வரம்புகள் கட்டப்பட்டன. கருத்தியல் ரீதியில் பாலுணர்ச்சியிலிருந்து மனைவி

த.வ.-6

www.tamilarangam.net

விடுவிக்கப்பட்டு தூய்மை யாக்கப்பட்டாள். பாலுணர்ச்சிக்கும் மனைவிக்கும் இடையில் ஒரு எழுதா இடைவெளி ஏற்படுத்தப்பட்டது. பாலுறவென்பது இனவிருத்திக்காக மட்டுமே என வரையறுக் கப்படுகிறது. இன்பம், போகம் என்பன குடும்ப எல்லைகளுக்கு அப்பாற்பட்டிருக்கும் இல்லத்தரசி அல்லாத "மற்றைய" பெண்களுக்குரியதென ஒதுக்கப்பட்டன. இப்படி ஒதுக்கப்பட்ட "மற்றைய" பெண்கள்தான் தேவதாசி எனப்படுவோர். அதனால் கருத்தியல் ரீதியாகவும், அமைப்பியல் ரீதியாகவும் இதிலிருந்து ஒரு ஒழுக்கப் பிரிவு தோன்றியது. குடும்பபாத்திரத்தை வகிக்கும் பெண் மனையாள் என்றும், குடும்பஸ்தனுக்கு போகத்தின் மூலம் மகிழ்ச்சியூட்டுபவளாக, குடும்ப எல்லைக்கு அப்பாற்பட்டிருக்கும் பெண் காமக்கிழத்தி என்றும் இரு பிரிவு எழுகிறது. குடும்பத்துக்குள் இல்லற தர்மத்துக்குரியவளாக இருக்கும் பெண் எந்த வித போக உணர்வும் இல்லாத சாந்தமானவளாக இருக்கவேண்டும். ஆணின் ஆதிக்கச் செயல்பாடுகளுக்கும் ஆண்மைத் தத்துவத்துக்கும் அடங்கிய, அடக்கமானவளாக அமைதியானவளாக, பதுமையாக பெண் இருக்க வேண்டும் என்றும் ஒரு கருத்தியலை இப் பிரிவு தோற்றுவித்தது.

சங்ககாலத்திற்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் இத்தகைய வளர்ச்சியானது குடும்ப எல்லைக்கப்பாற்பட்டிருக்கும் பெண்கள் பற்றிய சொல்லாக்கங்களை அவற்றின் கோட்பாட்டுப் பின்னணியோடு உண்டாக்கித்தந்தன. ஆண்களுக்கு போகம் மூலம் மகிழ்ச்சியூட்டிய பெண்கள் பரத்தை, விலைமாது, பொருட்பெண்டிர், கணிகையர், பொதுமகள் என்றெல்லாம் அழைக்கப்பட்டனர். மேலும் பரத்தையருக்குள் இற்பரத்தை, சேரிப்பரத்தை என இரண்டு பிரிவு ஏற்பட்டதுங்கூட ஒரு கருத்தியலின் பாற்பட்டதே. முன்னவள் ஆண்களால் வைப்பாட்டியாக நிரந்தரமாக வைக்கப்பட்டிருந்தாள். சேரியில் வாழ்ந்த இரண்டாம் வகையான சேரிப்பரத்தை என்பவள் இடைக்கிடை ஆண்களின் தொடர்புக்குரியவளாக இருந்தாள். திருமண உறவுக்கு அப்பாற்பட்ட உறவுமுறை சமூகத்தால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதோடு ஆண்களுக்குத் தேவையான ஒன்றாகவும் கருதப்பட்டது. விபச்சாரம் என்பது பெண்களின் ஒரு பகுதியினரை தரக்குறைவான பெயர்களோடு ஒதுக்கிவைத்து, ஸ்தாபன மயப்படுத்தியது. ஆனால் அதில் பங்கேற்கும் ஆணுக்குப் பட்டப் பெயர்கள் கொடுக்கப்படவில்லை. அவன் கணவனாக தந்தையாக இல்லற வரம்பிற்குள்ளேயே ஆண் என மதிக்கப்பட்டான். ஆண்மை அவனுக்குண்டு என்று ஏற்கப்பட்டான்.

பல்லவ காலத்தில் ஏற்பட்ட கலாச்சார மறுமலர்ச்சி, தமிழ்-சமஸ்கிருத சங்கமத்துடன் பரிணமித்தது. பக்தி உணர்வுக்கு இசை தேவைப்படுகிறது. கோயில் வழிபாடுதான் கோயிலைச் சுற்றிய ஒரு கலாச்சாரத்துக்கு ஆரம்பமாகவுள்ளது. இது சோழர் காலத்தில் செழித்து வளர்கிறது. மீண்டும் இக்காலத்தில் பெண்கள் பாடுபவர்களாகவும்,ஆடுபவர்களாகவும் காணப்படுகின்றனர். சமயப்பாடல்களும் இசையின்பால் கவரப்படுகின்றன. தேவாரங்களும், வைஷ்ணவ பாசுரங்களும் இசைக்குரியவையாகின்றன. பல்லவர் காலத்திலே கோயிலுக்கும் கலைப் பெண்களுக்கும் இடையே இருந்த தொடர்புக்கு ஆதாரம் இருக்கிறது. (Kersenboom Story 22-23). ஆனாலும் சோழர் ஏகாதிபத்தியத்தின் போதுதான் தேவரடியாள் முறை ஸ்தாபனமயமாக்கப்பட்டதற்குரிய ஆதாரங்கள் உள்ளன. ஆனால் இவர்கள் எப்போது கோயிலுக்குத் தம்மை அர்ப்பணித்துக் கொண்டனர் என்பதற்குரிய காலவரையறை இன்றும் விவாதத்துக்குரியதாகவே உள்ளது. இம்முறை ஸ்தாபனமயமாக்கப் பட்டதற்குரிய பல சாசன, இலக்கியச் சான்றுகள் இக்காலத்தில் காணப்படுவதால் நாம் இவற்றின் மூலம் இது பற்றி ஒரு நல்ல விளக்கத்தை மீளமைத்துக் கொள்ளலாம். மூன்றாம் குலோத்துங்கன் காலத்திலேயே (1184 கி.பி) இப் பெண்கள் 'தேவரடியாள்' என முதன்முதலாகக் குறிப்பிடப்படும் சாசனச்சான்று உள்ளது. இதன் மூலம் இவர்கள் கடவுளின் அடிமைகள் எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர் (நீலகண்ட சாஸ்திரி **1975 : 562**).

'தேவரடியாள்' முறையை அரசியல் ரீதியாகவும் பார்க்கவேண்டிய வரலாற்று நிர்ப்பந்தம் ஒன்றுண்டு. மக்கள் திரள் சந்திப்பதற்குரிய இடமாகக் கோயில் இருந்தது. பக்திப்பாடல்கள் பாடப்பட்டு பல வித சடங்குகளும் விழாக்களும் கோயிலில் இடம் பெற்றன. அரசனின் ஆட்சியின் மகத்துவத்தின் சாட்சிகளாக மக்கள் இருந்தனர். தமிழ் சமஸ்கிருத சங்கமத்தில் தோன்றி வளர்ந்த நுண்கலை, சிற்பக்கலை, போன்றவை கோயிலை மையமாகக் கொண்டே தோன்றி, வளர்க்கப்பட்டன. கோயில் தொடர்பு என்ற இவ்வம்சமானது நுண்கலையோடு தொடர்புடைய, கோயிலுக்குத் தம்மை அர்ப்பணித்த தேவதாசிகளோடு சம்பந்தப்பட்டதாகவும், சோழ வரலாற்றின் அரசியல் கலாசாரக் குறியீடாகவும் காலக்கிரமத்தில் ஒரு வளர்ச்சியைப் பெற்றது.

கோயிலோடு சம்பந்தப்பட்ட தேவரடியாள் முறை, சமூக கலாச்சார சம்பிரதாயங்களால் உருவாக்கப்பட்டு வந்த தமிழரின் நீண்ட வரலாற்றில் ஒரு முக்கிய முரண்பாட்டைத் தோற்றுவித்தது. இந்த வரலாறு ஒழுக்கம், தூய்மை, கற்பு, கௌரவம் மிக்க குடும்ப அந்தஸ்து, மொத்தத்தில் இவை யாவும் தெய்வீகத் தன்மையோடு இனங்காணப்படல் போன்ற கருத்துக்களால் உருவாக்கப்பட்டது. இந்தப் போக்கானது காதலையும் பாலுறவையும் பாவம் என்றோ, கெட்டதென்றோ கண்டிக்காவிட்டாலும், அவை பெண்களுக்குரிய விவாக முறை என்னும் எல்லைகளுக்குள் நெறிப்படுத்தப் பட்டவையாக இருப்பதையே அனுமதித்தன. இதில் அடங்காத மற்றப் பெண்கள் சீரழிவின் உருவாக்கமாகக் கருதப்பட்டு சமூக ரீதியாக ஒதுக்கப்பட்டனர்.

www.tamilarangam.net

இங்கு தான் "நித்திய சுமங்கலி" என்னும் பதம் அளிக்கும் அந்தஸ்தின் முரண்பாட்டைக் காணக் கூடியதாக உள்ளது. சோழர் காலத்தில் இவள் கோயிலின் புனித ஸ்தாபனத்துக்குரியவளாக எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டாள். சமூகரீதியாக ஒதுக்கப்பட்டவள் கடவுளை மணந்தவளாகக் கொள்ளப்டும் புதுமையான முரண்பட்ட கருத்தை விளங்கிக் கொள்ள அக்கால அரசியலை நாம் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். அரசியல்' ரீதியாகவே இதற்குரிய விளக்கத்தை நாம் காணவேண்டும். இவை பற்றிய விளக்கத்திற்கு முதல், தேவரடியாளின் சமூக அந்தஸ்தையும் அமைப்பு ரீதியாக அவர்கள் தம்மைக் கோயிலுக்கு அர்ப்பணித்தமையையும் முதலில் நாம் விளங்கிக் கொண்டால் தான் இதனால் எழுந்துள்ள முரண்பாட்டை விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

ஒரு இளம் தேவதாசி, சடங்குகள் அடங்கிய வைபவ முறையில் கடவுளுக்கு அர்ப்பணிக்கப்படுகிறாள். இதில் இடம் பெறும் சடங்குமுறைகள் பிராமணரது கல்யாணச்சடங்கு முறைகளை ஒத்ததாய் உள்ளன. அவள் கோயில் வளாகத்தில் சென்று வசிக்கிறாள். அவள்அநித்திய வாழ்வுடைய மனிதரை மணக்க அனுமதிக்கப் படுவதில்லை. அவளின் விவாகமாகாத நிலை சடங்கு ரீதியாக பிரமச்சாரினியாக இருக்கும் நிலைக்குச் சமமானதாகும். அவளுக்கு பாலுறவு அனுமதிக்கப்படுகிறது. பிள்ளைப் பேற்றுக்கும் தடையில்லை. நாட்டியத்திலும், இசையிலும் கடும் பயிற்சி பெறுவது அவளுக்கு அவசியமானது. அவளது தாயாராலோ பேர்த்தியாரலோ அவள் பற்றிய 'வரவு' சமூகத்துக்கு விளம்பரப்படுத்தப்படுகிறது. ஒரு ஆண் அவளின் காப்பாளராக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறார். ஆனால் அப்படி ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவர் விவாகமானவராய் இருக்க வேண்டும் என்பது மரபாகும். அவள் தன்னைக் கோயிலுக்கு அர்ப்பணித்த தன்மையே, அவளது சமூக அந்தஸ்தின் குறியீடாகும். எவ்வாறாயினும் அவள் தனது காப்பாளருக்கு மனைவிபோல் கடமை செய்ய எதிர்பார்க்கப் படுவதில்லை. அவளுக்கு இல்லற தர்மம் வலியுறுத்தப் படவில்லை. குடும்பம் என்ற ஸ்தாபனம் அவளைக் கட்டுப்படுத்தவில்லை. அவள் தன்னை இசைக்கும் நடனத்துக்கும் அர்ப்பணித்து விடுகிறாள். இத்தோடு அவள் கோயிலுக்கும் பல வித கடமைகளைச் செய்ய வேண்டியவளாகிறாள். விளக்கேற்றுதல், திருவிழாக் காலங்களில் தெய்வ உருவங்கள் ஊர்வலமாக வரும்போது நடனமாடுதல், சாமரைவீசுதல் போன்றவை அவள் கோயிலுக்குச் செய்ய வேண்டிய கடமைகளில் சிலவாகும்.

இதைச் சுருக்கமாகச் சொல்வதானால், எல்லோராலும் வெறுக்கப்பட்ட, சமூகரீதியாக ஒதுக்கப்பட்ட தாசி ஒருத்தி கலையை தொழிலாகக் கொண்டு ஆடம்பரமாகச் சடங்குகள், வைபவங்கள் சகிதமாகக் கோயிலுக்குள் கொண்டுவரப்படுகிறாள். இறைவனை மணந்தவளாக சுமங்கலி எனும் அந்தஸ்து அவளுக்கு கொடுக்கப்படுகிறது. இதன் அடுத்த கட்டமாக அவளது நடனமும் இசையும் நமது தூய கலாசாரப் பின்னணியின் ஒரு அம்சமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது.

அரசியல் கலாச்சாரமும் தேவதாசியும்

இங்கே நாம் ஆசாரமற்றதாகக் கருதப்பட்ட, தர்மத்திற்கு விலக்காகக் கொள்ளப்பட்ட ஒன்று புனிதமான ஒன்றுக்குள் புகுத்தப்பட்டதன் முக்கியத்துவத்தை விளங்கிக் கொள்ளவேண்டும். சோழராஜ்யத்தின் மகோன்னதம் அதன் அதிகார அமைப்பை கோயில்கள் மூலமாகவே பலப்படுத்திக் கொண்டது. கோயில்கள் கலாச்சார மகோன்னதத்தின் குறியீடாகவும் அதே நேரம் அரசியல் ஐக்கியத்தைக் குறிப்பனவாகவும் நின்றன. தஞ்சாவூரில் கட்டப்பட்ட கோயில்கள் சோழத் தலைநகரின் பெருமையைப் பேசின. கங்கை கொண்ட சோழபுரம் என்னும் கோயில் (கங்கையை சோழ சாம்ராஜ்யத்தோடு இணைத்ததைக் கூறுவது) அரசியற் கருப்பொருளைக் கொண்ட கலாசாரக் குறியீட்டைக் காட்டுவதாய் உள்ளது. முடிசூட்டுவிழாவை முன்னிட்டுக் கட்டப்பட்ட கோயில்களும் உண்டு. முடிசூட்டு விழாக்கள் நடத்தப்பட்ட கோயில்களும் உண்டு. சிதம்பரத்தில் உள்ள பிரபலமான கோயில் முடிசூட்டு விழாவை நடாத்துவதற்காகவே புனருத்தாரணம் செய்து பெரிதாக்கப்பட்டது. சோழ சாம்ராஜ்யத்தின் அரசசபைக், கோயிலை ஒத்ததாகவே இருந்தது. கோயில்களுக்கு ஏராளமான பணமும், காணிகளும் இருந்தன. கோயில் வருமானங்கள் மூலம் வைத்தியசாலைகள், ஆசிரமங்கள், கல்லூரிகள் நடத்தப்பட்டன. சோழ அரசரின் அரசியல் கொள்கையும் கோயில்களின் அமைப்போடு நெருங்கிய தொடர்புடையதாய் இருந்தது.

ஒதுக்கப்பட்டு வந்த ஒரு பகுதிப் பெண்களின் உயர் கலைத்திறமை அங்கீகரிக்கப்படும் தேவை ஏற்பட்ட போது, அரசியலோடு அது கலக்கப்பட்டது. இந்தப் போக்கை பின்வருமாறு சமன்படுத்தலாம். கோயிலை ஒத்த அரச பீடம், கலைகளின் பீடமாகக் கோயில், கோயிலுக்குள் நுழையவேண்டிய கலைப் பெண்ணான தேவதாசி, ஆகவே கோயிலுக்கு அவள் அர்ப்பணிக்கப் படுதல் அதை அரச ரீதியாகச் செயல்படுதல் என்பன இங்கு ஒன்றுடன் ஒன்று தொடர்பு கொண்டு ஒரு கிரமமுறையில் பின்னிப்பிணைந்துவிட்டன. தர்மவிலக்கு என்று கருதப்பட்ட ஒன்று கலையம்சத்துடன் தர்மத்துக்குள் புகுத்தப்பட்டுவிட்டது. கோயிலுக்குத் தம்மை அர்ப்பணிக்கும் தேவரடியாள் இந்த அமைப்புக்குள் நன்றாகவே புகுத்தப்பட்டனர். எவ்வாறு அரசனது அரசியல் ஆளுமையும், அதிகாரமும் கோயிலின் சடங்குகள் விழாக்களோடு சம்பந்தப்பட்டதாக இருந்ததோ (முடிசூட்டு விழா கோயிலில் நடைபெறுதல்), அவ்வாறே தேவரடியாரின் ஒழுங்கமைப்பும் அங்கீகாரமும் கோயில் மூலமாகவே பெறப்பட்டன. இவை அரசனது இணைப்பதிகாரத்தையும், கட்டுப்பாட்டையும் காட்டுவதாக இருந்தன. கோயில் சுற்றாடலில் தேவரடியார்களுக்கு தனியுரிமை இருந்தது. தேவரடியாரின் இறுதிச் சடங்குக்காகப் பூக்கள், சந்தனம், மாலை போன்றவை கோயில் தெய்வ மூர்த்தத்திலிருந்தே அனுப்பப்பட்டன. கொள்ளி வைப்பதற்குரிய நெருப்பும் கோயில் மடப்பள்ளியிலிருந்து அனுப்பப்பட்டதோடு, ஒரு நாள் துடக்கு கோயில் தெய்வத்தால் கடைப்பிடிக்கப்பட்டதோடு

www.tamilarangam.net நன்றி - நூலகத்திட்டம்

பூசைகளும் அன்று நிறுத்தப்பட்டன. (சிறினிவாசன் 1988 : 182). சோழர்காலத்தில் ஏற்பட்ட இதை புரட்சிகரமான கலாச்சார மாற்றமென்றே நாம் கொள்ளவேண்டும்.

கோயில் வாசிகளான தேவரடியாரின் பிரத்தியேகத் தன்மை, மிகுந்த நுணுக்கமாகக் கடைப்பிடிக்கப்பட்டது. ஒரு முறை இவர்கள் அரண்மனை வேலைகளில் ஈடுபட்டு அரண்மனைத் தாசிகளுடன் கலந்தபோது உடனே அரசன் இவர்களை இவர்களுக்குரித்தான கோயில்களுக்குத் திருப்பி அனுப்பி விட்டான். (சாசனம் : 7) சதூரன பண்டித மடம் என்னும் ஆசிரமத்தோடு சம்பந்தப்பட்ட வள்ளி என்னும் தேவதாசி பற்றிய குறிப்பிலிருந்து, இவர்கள் ஆசிரமங்களில் அனுமதிக்கப்பட்டனர் என்றும், கல்வி நிலையங்களால் வரவேற்கப்பட்டனர் என்றும் இவர்கள் தத்துவம் சம்பந்தப்பட்ட விசாரணையில் ஈடுபட்டனர் என்றும் தெரியவருகிறது (சாசனம் : 8).

மேலும் இவர்கள் உயர்சாதிக் குடும்பத்தினரால் நன்கு உபசரிக்கப்பட்டமை, அங்கு நடைபெற்ற திருமணங்களில் மணமகனை வரவேற்றல், மணமகனை ஆசீர்வதித்தல், திருமண வைபவங்களில் பாடுதல் போன்ற சுபநிகழ்ச்சிகளில் ஈடுபட்டதிலிருந்து தெரியவருகிறது. (சிறினிவாசன் 1988 : 18)

'விலக்கப்பட்ட பெண்' என்னும் குறைபாட்டு ரீதியான பரிணாமம் ஒன்று வரலாற்று ரீதியான ஒரு மாற்றத்திற்கு உட்பட்டது. சங்ககாலத்தில் அழகியல், கலை இவற்றோடு சம்பந்தப்பட்டிருந்த சுதந்திரமான பெண்களாக, அவர்களும் தமது காலத்துக்குரிய சடங்குகளோடு தொடர்புற்றிருந்தனர். கடைச்சங்ககாலத்தில் இவர்கள் யாராலும் வெறுக்கப்பட்டு, அவர்களது சாதிப் பெயராலேயே சமூகத்திலிருந்து ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டனர். இதன் பின்னர் அவர்கள் மீண்டும் அங்கீகரிக்கப்பட்டு அவர்களது கலாச்சாரம் மீட்டெடுக்கப் பட்டுக் கோயிலோடு சம்பந்தப்படுத்தப்பட்டது. அரசியல் அதிகாரத்தின் கலாச்சாரக் குறியீடாக அவர்கள் மாறினர். இவர்கள் தாய்வழியுரிமைக்குரியவர்களாகவும், குழந்தை ஒன்றை இந்து முறைப்படி தத்தெடுத்து வளர்க்கும் உரிமை பெற்ற பெண்களாகவும் இருந்தார்கள் இவ்வுரிமை குடும்பப் பெண்களுக்கு இருக்கவில்லை குடும்பக் கடமைகளோடு சம்பந்தப்படாத, தாய்வழிக் கலாசார முறைக்கு உட்பட்ட உரிமைகளும், சுதந்திரமும் உள்ள பெண்களாக இவர்கள் வாழ்ந்தது இவர்களது அமைப்பின் விசேட அம்சமாக இருந்தது. ஆயினும் அவர்களோடு சம்பந்தப்பட்ட சடங்குகளும் அவர்களது சமூக அந்தஸ்தும் சோழசாம்ராச்சியம் நிலைகுலையத் தொடங்கிய அதன் பிற்பட்ட காலத்தில் குறையத்தொடங்கின. இது ஏற்பட்ட போது இவர்கள் ஆண்களைக் கவர்ந்திழுக்கும் தாசிகளாக மாறி தமது பழைய அந்தஸ்தை இழந்தனர்.

அடுத்து வந்த இரண்டு வரலாற்றுக் காலகட்டங்களிலும் அரச ஆதரவு இன்மையால் இவர்களது நிலை வீழ்ச்சி அடைந்தது. இவர்களது இந்த அமைப்பு மிகச்சீரழிந்து, வெறும் விபச்சாரத்துக்குரியதாக மாறிற்று. இந்த அமைப்பு 1947ல் பிரித்தானியரால் சட்டரீதியாக அகற்றப்பட்டது. தேவதாசிகள் அமைப்பு இருக்கும்வரை இசையும், நாட்டியமும் இவர்களது தனியுரிமையாக இருந்தன. இக்கலைகள் அவர்களோடு சம்பந்தப்பட்டதால் ஏனைய பெண்கள் இதில் பங்கெடுப்பது அமைப்புரீதியாக தடுக்கப்பட்டிருந்தது. தேவதாசிகள், தேவதாசிகள் அல்லாதவர்கள் என்ற பிரிவு கலைத் தொழில்வரையும் நீடிக்கப்பட்டது.

கோயில் வழி அரச சபைக்கு வந்த தேவதாசிகள்

சோழர்காலத்தில் அரச சபையானது கோயிலோடு இனங் காணப்பட்டதையும், கோயில் அரசியலுக்கு குறியீடாகவும் அரசசபை கலாச்சாரத்தின் குறியீடாக மாறியதையும் விளக்கியிருந்தோம். தேவதாசிகள் என்பவர்கள் அரசியல், கலாச்சாரம் ஆகிய இரண்டினதும் குறியீடாக நின்றனர். இக்காலத்தில் அரசன் என்பவன் தெய்வ அவதாரத்துக்குச் சமமானவனாகக் கருதப்பட்டான். அதாவது கிருஷ்ண அவதாரமாகக் கொள்ளப்பட்டான். அவனைச் சுற்றி இடம் பெற்ற வைபவங்களும் சடங்குகளும் அவனை ஒரு மனிதக் கடவுளுக்குச் சமமானவனாகக் காட்டின. அரசனுக்குரிய வைபவங்களின் போதும் , அவனது ஊர்வலங்களின் போதும் தேவதாசிகள் முக்கிய பங்கு வகித்தனர். இது "அரசன் தெய்வத்துக்குச் சமனானவன்" என்னும் கோட்பாட்டின் அடிப்படையில் செய்யப்பட்டது. டொமிங்கோ பேய்ஸ் (Domingo Paes) என்பவரின் பிரயாண விவரணையில், "வெற்றி இல்லம்" என்னும் ஒன்பது நாள் விழாவின் போது, அரசனும் தெய்வமும் ஒரே நிலையில் வைத்துப் பார்க்கப்பட்டனர் என்றும், தேவதாசிகள் அன்று முழுநாளும் ஆடினர் என்றும் கூறப்படுகின்றது. (Kersenboom Story, 1987 : 35) மேலும் அரசனது ஊர்வலமானது தெய்வம் கோயிலிலிருந்து புறப்படும் ஊர்வலத்தை ஒத்திருந்தது. இக்காலக் கோயில் தேவதாசிகள் நாளாந்தம் விழாக்களின் போது அரசனுக்கு ஆராத்தி எடுப்பதற்காக அரசமாளிகையில் வேலைக்கமர்த்தப்பட்டிருந்தனர். அவர்கள் அரச மாளிகையில் பாடவும், ஆடவும் எதிர்பார்க்கப்பட்டனர். அரண்மனை நடன மாதரோடு தேவதாசிகளும் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டிருந்தனர். பன்னீராயிரம் பெண்கள் அரசமாளிகையில் இருந்தனர் எனக் கணிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அவர்களது கடமைகள் வாள், கேடயங்கள், மல்யுத்தம், யுத்தக்கருவிகள் போன்றவற்றைக் கையாள்வது வரை பரந்துபட்டதாக மாறி இருந்தது. ஆயினும் கோயில் தேவதாசிகள் கோயிலிலேயே தொடர்ந்து இருந்ததோடு கோயில் சடங்குகளிலும்

www.tamilarangam.net

ஈடுபட்டிருந்தனர். அவர்களது கோயிலுக்கே உரிய தனித்துவமான போக்கு, இடைக்கிடை அவர்கள் அரச சபையோடும் அரண்மனையோடும் தொடர்புபட்டுச் செயல்பட நேர்ந்ததால் மாற்றமடைந்தது.

நுண்கலை மரபைத் தொடர்ந்து பேண, தகுந்த போதனாசிரியர்கள் மூலம் விசேட கவனம் எடுக்கப்பட்டது. அத்தோடு ஒரு கால கட்டம் வரை தேவதாசிகளால் உயர்கலை மரபு பேணப்பட்டு வந்தது. நுண்கலை வளர்ச்சியானது பாதுகாக்கப்பட்ட போதும் இது கோயிலிலிருந்து அரசசபைக்கு மாற்றப்பட்ட போது தன் செல்வாக்கை இழந்தது. இந்த அம்சத்தை விளங்கிக் கொள்வதற்கு தேவதாசிகள் கோயிலோடு வைத்திருந்த தொடர்பு அரைக்கரைவாசி துண்டிக்கப்பட்டது பற்றி நாம் சரியாக அறிந்து கொள்ள வேண்டும். சோழர் காலத்தில் கோயில்கள் வெறும் வணக்கத்துக்கும், தியானத்திற்கும் உரியதாக மட்டும் இருக்கவில்லை. அவை கலைக் கோயில்களாகவும், அறிவு விசாரணைகளின் மையமாகவும் கல்வி, கலாசாரம், அழகியல் போன்றவற்றின் இருப்பிடமாகவும் (Thapar 1966 : 214 : 215) இருந்தன. கோயிலோடு இருந்த தொடர்பு தேவதாசிகளுக்கு கலைக்குரிய அர்த்தத்தையும், அரச சபையோடு ஏற்பட்ட தொடர்பு பாலியல் ரீதியான அர்த்தத்தையும் கொடுத்தது. அரண்மனை நிறுவனங்களில் தேவதாசிப் பெண்கள் தமது ஆடல், பாடல் திறமைக்காக மட்டும் தெரிவு செய்யப்படவில்லை. அவர்களது அழகுக்காகவும் இளமைக்காகவும் தெரிவுசெய்யப்பட்டனர். சில பெண்கள் வெளிநாடுளில் இருந்து இறக்குமதி செய்யப்பட்டனர். சிலர் யுத்தக் கைதிகளாகவும் இருந்தனர் (நீலகண்ட சாஸ்திரி 1966: 314). தமது ஆடல் பாடல் திறமையோடு அரச சபையின் நாட்டியப் பெண்களால் மாற்றப்பட்டிருந்த தேவதாசிகள் இளவரசர்களினதும் நிலக்கிழார்களினதும் வைப்பாட்டிகளாக மாறினர். அரசர்களின் அந்தப்புரங்களிலும் பெண்களுக்கு குறைவில்லை. தேவதாசிகளின் குடும்பப் பொறுப்பின்மையை சாதகமாகக் கொண்ட ஆட்சியாளர்கள் அவர்களது கோயில் தொடர்புடைய நிலையை மாற்றித் தமக்கேற்றவாறு அரண்மனை நிலைக்கு மாற்றிவிட்டனர். அவர்கள் வரவர தமது சுதந்திரமான தனித்தியங்கும் நிலையிலிருந்து விடுபட்டனர். தேவதாசிமுறை 19ம் நூற்றாண்டளவில் சீரழிவுக்குள்ளாகத் தொடங்கியதற்குரிய காரணம் அவர்கள் அரசசபையோடு கூடுதலான அளவுக்குத் தொடர்பு கொண்டதே. உண்மையான அதன் வீழ்ச்சி பிரித்தானியரின் ஆட்சிக்காலத்திலேயே ஏற்பட்டது. அதற்குரிய காரணங்கள் பலவுண்டு.

தேவதாசி முறையின் வீழ்ச்சியும் அதன் கருத்து வடிவமும்

தேவதாசி முறையின் வீழ்ச்சிக்குப் பல காரணங்கள் இருந்தன. சில கோட்பாட்டு ரீதியானவை. சில சமூக அமைப்பியல் சம்பந்தப்பட்டவை.

எப்பொழுதும் கோயில் நிர்வாகம் அரசால் கவனிக்கப்பட்டுவந்தது. அவ்வாறே கலாச்சார அபிவிருத்தியும் அரசினால் கவனிக்கப்பட்ட ஒன்றாக இருந்தது. பிரித்தானியர் நாட்டைக் கைப்பற்றியதன் பின்னர் கோயில்கள் அரசின் கவனிப்பிலிருந்து கைவிடப்பட்டன. இந்த வெற்றிடத்தை நிரப்புபவர்களாய், சடங்குகளையும் அதன் தூய்மையைப் பேணும் உரிமையையும் சாட்டாகக் கொண்டு பிராமணர்கள் கோயில் அதிகாரங்களைக் கைப்பற்றினர். இதற்கு உள்ளூர் நிலக்கிழார்கள் தமது சமூக, பொருளாதார ஆதிக்க அடிப்படையில் அவர்களுக்கு ஒத்துழைப்பு வழங்கினர். இதனால் தேவதாசிகள் இவர்களின் வைப்பாட்டிகளாக மாறினர். கோயில்கள் தேவதாசிகளைப் பராமரிப்பதை நிறுத்தி, அவர்களுக்கு வழங்கிய கொடுப்பனவையும் நிறுத்தியபடியால் அவர்கள் பிராமணர்கள், நிலக்கிழார்கள் ஆகிய இரு சாராரிலும் தங்கியிருக்கவேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்பட்டது. கோயிலோடு தேவதாசிகளுக்கு இருந்த தொடர்பு அறுபட்டு, அவர்கள் பிராமணரிலும் கலை பற்றிய அக்கறையில்லாத நிலக்கிழார்களிலும் தங்கியிருக்க வேண்டிய நிலை ஏற்பட்டதுமல்லாமல் இத்தங்கு நிலை அவர்களை வைப்பாட்டிகளாக மாற்றிவிட்டது. அவர்கள் தமக்குரிய சடங்குகளையும் சமூக அந்தஸ்தையும் இழந்தனர். இதனால் அவர்கள் ஆண்களின் காம இச்சையைத் தீர்க்கும் போகப்பொருள் என்னும் படிமத்தையே பெற்றுக்கொண்டனர். கலையின் காப்பாளர்களாக இருந்தவர்கள் தமது பங்கைச் செலுத்தாது கைவிட்டதும் இசை, நடனம் போன்றவற்றைப் போதிப்பதற்குரிய ஒழுங்கமைப்பு நிகழ்ச்சிகள் இல்லாமல் போயின. அனேகமான தேவதாசிகள் இப்போ அழகியலோ, சிறப்போ இல்லாத நெறிதவறிய ஆடல்களைக் கைக் கொண்டனர். மேலும் தேவதாசிகள் ஒரு கீழ் சாதிக்குரியவர்களாகக் கணிக்கப்பட்டு, அவர்களது எச் செய்கையும் “சாதிப் புத்தியை காட்டும்” வேலையென பழிக்கப்பட்டு அவர்கள் சமூகரீதியாக ஒதுக்கப்பட்டனர்.

பிரித்தானியரின் ஆட்சிக்காலத்தில் சுதேசிகள் மத்தியில் வாழ்ந்த உயர் குலத்தவர், தம்மிடையே இருந்த அடக்குமுறைப் பழக்கவழக்கங்களை ஒழித்து சீர்திருத்தங்களை கொண்டு வருவதற்கான முயற்சிகளில் ஈடுபட்டனர். தேவதாசிகள் பற்றிய பிரச்சினையில் மூன்று பகுதி மக்கள் ஒருங்கிணைந்து அவர்களது எதிர்ப்பைக் காட்டினர். ஏகாதிபத்திய பிரித்தானியர் உள்ளூர் மக்களை நாகரிகமுடையவர்களாக்கும் பணி தமக்கிருப்பதாகக் கருதினர். உள்ளூர் உயர் குழாத்தவர், தேசியவாதிகள், சமூக சேவையாளர்கள் ஆகிய மூன்று பகுதியினரும் தேவதாசிகள் என்னும் அமைப்பின் தேவை பற்றி கேள்வியெழுப்பியதோடு அது இந்திய பண்பாட்டிற்கொரு கறை என்ற கருத்தை முன்வைத்தனர். பாதிரிமார் அதை தீய ஒழுக்கத்துக்குரிய ஒன்றாகவே கண்டனர். ஏகாதிபத்திய வாதிகளும், உள்ளூர் பூர்ஷுவாக்களும் (மத்தியதரவர்க்கத்தவர்),

பாதிரிமாரும் விக்ரோறியா காலத்து கொள்கைகளால் பாதிக்கப்பட்டவர்களாய் இருந்தனர். தேவதாசிகள் விஷயத்தில் முரண்பாடுடைய கொள்கைகளை உடையவராய் இருந்த சகல வகுப்பினரும் ஒருங்கிணைந்ததால், அவர்களது நோக்கம் வெற்றி பெற்றது. இதனால் தேவதாசி முறை இல்லாமல் செய்யப்பட்டது. ஆனால் இது பிற சிக்கல்களை ஏற்படுத்திற்று.

தேவதாசிகள் சடங்குகளோடு சம்பந்தப்பட்ட அந்தஸ்தும், சமூக பொருளாதார நிலையில் தனியுரிமையும் சுதந்திரமும் உடையவர்களாக தேவதாசிமுறை ஒழிக்கப்பட்டதனால் வரலாற்றில் பெண்களுக்கென இருந்த ஒரு அரிதானதும் முக்கியத்துவமானதுமான அம்சம் இல்லாமல் போயிற்று. அவர்களிடம் அதிகாரம், அந்தஸ்து, சுதந்திரம், கலைத்திறமை, அதன் பூரணத்துவம் எல்லாம் முன்னர் இருந்தன. அவர்கள் தம்மை சமூக ரீதியாக ஒதுக்கப்பட்ட வீட்டுப்பணிக்குள்ளும், பிள்ளைப் பராமரிப்புக்குள்ளும் மட்டுப்படுத்திக் கொள்ளவில்லை. அவர்கள் சொத்துக்களுக்கு உரிமை உடையோராய் இருந்தனர். அவர்களது மகள் மார் அவற்றுக்குரிமையாகும் வம்சாவழி உருத்துப் பெற்றிருந்தனர். (சீறினிவாசன் 1987 : 187). தேவதாசி முறையை எதிர்த்தவர்கள் அது விபச்சாரத்துக்கு இடமளிப்பதாகக் கூறி அதை இல்லாமல் செய்தனர். அதனால் அது உடன்கட்டை ஏறுதல் (Sati), பெண் குழந்தைகளைக் கொல்லுதல், விதவைகளை ஒதுக்குதல் போன்ற சமூகக் கொடுமைகளோடு ஒன்றாக வைத்துப் பார்க்கப்பட்டு, இந்தியாவின் பிற்போக்கு முறைகளில் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டது.

அதன் ஒழிப்பு வேறு பல விளைவுகளுக்கும் காரணமாய் இருந்தது. தேவதாசிகள் இசை, நடனம் போன்றவற்றில் வைத்திருந்த தனியுரிமை மரபு உடைக்கப்பட்டது. இக் கலை வடிவங்களில் இருந்த கீழைத்தேயப் பண்புகள், அவற்றை மீட்டெடுத்த வேதாகமத்தினரால் (Theosophites) இனங்காணப்பட்டன. அன்றிலிருந்து தேவதாசி நடனம், பரத நாட்டியம் என்று மறு பெயர் தரித்தது. அத்தோடு கர்நாடக இசை கௌரவமானதும், தெய்வீகமானதுமாக குடும்பப் பெண்ணையும் சென்றடைந்தது. சூத்துரீதியாக நுண்கலைப் பெண்களையும் குடும்பப் பெண்களையும் பிரித்த இடைவெளி இதன் பின்னர் இந்தியப் பகைப்புலத்தில் இல்லாமல் போயிற்று. ஆனால் அது இன்னொரு துறைக்குள் நுழைந்தது. காலங்காலமாக இருந்து வந்த தேவதாசிக் கருத்தியல் தற்போது தமிழ்ச் சினிமா நடிகைகளைச் சென்றடைந்தது. பரதநாட்டியம் ஆடியவர்களும், கர்நாடக இசை பாடியவர்களும் மதிப்புக்கும், சமய ஆத்மீக விஷயங்களுக்கும் நெருக்கமானவர்களாகப் பார்க்கப்பட்ட அதே நேரத்தில் சினிமாவில் நடிகைகளாக வந்த பெண்கள், விஜயநகர காலத் தேவதாசிகள் எவ்வாறு தரக்குறைவானவர்களாக சமூக அந்தஸ்து இல்லாதவர்களாகக் கணிக்கப்பட்டார்களோ அவ்வாறே கணிக்கப்பட்டனர். இப்போக்கு சிறிதளவு சீர்ப்பட்டாலும், சினிமா

நடிகைகளின் படிமங்கள் ஒரு மட்டத்தில் லட்சிய வடிவங்களாகவும் ஒரு மட்டத்தில் கவர்ச்சிப் பண்டங்களாகவும், மலிவு பொருட்களாகவும் காட்சி தருகிறது.

இலங்கையில் தேவதாசிகளின் அமைப்பும் அதன் மரபுகளும்.

தேவதாசிகள் இலங்கைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டகாலம் இன்னும் சரியாகக் கணிக்கப்படவில்லை. தென்னிந்தியாவில் சோழர் ஆட்சியின் போதுதான் இலங்கைக்கு தேவதாசிகள் கொண்டு வரப்பட்டிருக்கலாம் என அனுமானிக்கலாம். ஒரு வேளை இது ஒரு பிரபலமான கோயில் சம்பந்தப்பட்ட சடங்குகளின்போது நிகழ்ந்திருக்கலாம். அதுவும் இலங்கை அரசனின் வேண்டுகோளுக்கிணங்க இந்திய அரசன் உத்தியோக ரீதியாக இதை நிறைவேற்றியிருக்கலாம். இன்னும் சோழ அரசர்கள் இலங்கையில் இந்துக் கோயில்களைக் கட்டுவதற்காகத் தம்மோடு தேவதாசிகளைக் கொண்டு வந்திருக்கலாம் என்றும், அதன் மூலம் கோயில் வழிபாட்டின் தேவைகள் நிறைவேற்றப்பட்டிருக்கலாம் என்றும் யூகிக்கலாம். இது சம்பந்தமான சாசன சான்றுகளோ இலக்கியக் குறிப்புக்களோ இல்லை. ஆனால் இலங்கையின் வடக்கிலும் தெற்கிலும் தேவதாசி முறை கோயிலையும், கோயில் சுற்றாடலைச் சுற்றியுமே இடம் பெற்றது

இப்ன்பாதுதா (Ibn Batuta) (1344 கி.பி) என்னும் மொறொக்கோ நாட்டுப் பிரயாணியின் கூற்றுப்படி, தேவிநுவரையில் உள்ள (தொந்தர) விஷ்ணு கோவிலில் நடந்த ஒரு வைபவத்தின் போது, ஐந்நூறு பெண்கள் ஆடலிலும் பாடலிலும் ஈடுபட்டதாக சொல்லப்படுகிறது (சிவசாமி 1988 : 52) . கந்தளாயில் உள்ள விஜயராஜேஸ்வரன்மாத் சிவன் கோவிலில் ஏழு தேவதாசிகள் இருந்ததாகச் சொல்லப்படுகிறது (சிவசாமி 1988 : 51). 14ல் இருந்து 15ம் நூற்றாண்டு கால இடைப்பகுதியில் சிங்களத்தில் எழுதப்பட்ட சந்தேசியக் கவிதைகளில் பராக்கிரமபாகு அரசனின் மாளிகையில் ஆடிய நாட்டியப் பெண்கள் பற்றியும் அவர்களின் அசையும் கண்கள் வண்டுகளின் வரிசைக்கு ஒப்பாய் இருந்தது பற்றியும் குறிப்பிடப்படுகிறது. மேலும் அப்பெண்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் அவர்கள் தம் ஓரக் கண்களால் பார்த்தனர் எனவும் வர்ணிக்கப்படுகிறது. இங்கு நாம் கவனிக்க வேண்டியது என்னவெனில் சடங்குரீதியாகக் கோயில்களுக்கு உரியவர்களான தேவதாசிகள் அரசர்களை மகிழ்விப்பதற்காக அரண்மனைக்குக் கொண்டுவரப்பட்டனர் என்பதே. இது எவ்வாறு இந்தியாவின் மரபுக்கமைய அரசின் முக்கிய நிகழ்ச்சிகளில் பங்கெடுத்துக் கொண்டனரோ அவ்வாறே இங்கும் செய்தனர் என்பதை விளக்குகிறது. பிறரைக் கவரும் வண்ணம் தமிழ்ப் பெண்கள் தமிழ் மேளங்கள் கொட்டியும், சங்குகள் ஊதியும், மணிகள் ஒலித்தும் புகழ் இசைபாடியும் வந்தனர் என செலலிஹினி சந்தேசய கூறுகிறது. செலலிஹனி சந்தேசய மேலும் கழனியிலுள்ள வீபீஷஸா

தேவாலயத்திலுள்ள பெண்கள் பற்றியும், அவர்கள் ஆடும் போது அவர்கள் கைகளின் அசைவிற்கேற்ப கண்கள் போய்வருவது பற்றியும் குறிப்பிடுகிறது. இப்பிரஸ்தாபங்கள் ஆடற்கலையின் சில அம்சங்கள் பற்றியும் அதன் கலை நுட்பம் பற்றியும் அதற்கு எத்தகைய பயிற்சி தேவைப்பட்டிருக்கும் என்பது பற்றியும் சுட்டுவனவாய் உள்ளன. சோழத் தலைநகராய் இருந்த பொலநறுவையில் உள்ள வானவன்மாதவி சிவன் கோவிலில் உள்ள நந்தா விளக்கை அக்கோயிலில் தங்கியிருந்த தேவதாசிகளே ஏற்றினர் என்பதை சாசனச் சான்றுகள் காட்டுகின்றன (சிவசாமி 1988).

தேவதாசிகள் இலங்கையில் இருந்தமை பற்றிய குறிப்புகள் சோழர்காலத்து நுண்கலை இங்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டமை பற்றிய வேறு வரலாற்றுத் தகவல்களைத் தருவதாயும் உள்ளன. வேற்று மதத்தைத் தழுவி வந்த ஒரு வகைக் கலை வடிவத்துக்கு அரச கௌரவம் சிங்கள அரசர்களால் எந்த வித தயக்கமும் இல்லாமல் அளிக்கப்பட்டது. இது இலங்கைக் கலை வடிவங்களில் இந்து சமயச் செல்வாக்குப் புகுந்ததையும் வெளிப்படுத்துகிறது.

பெண் வெறுப்பை வெளிப்படுத்தும் இலக்கியங்கள் இருந்தமைக்கு நிறைய சான்றுகள் உள்ளன. இத்தகைய இலக்கியங்களை சங்ககாலத்துக்குப் பின்னிருந்த தமிழ்ப் பௌத்த புலவர்கள் பலர் படைத்திருந்தனர். இப் பண்பு சிங்கள பௌத்தமத புலவர்கள் மனதில் அதிக தாக்கத்தை ஏற்படுத்தவில்லை. தேவதாசிகள் பற்றிய நேரடிக் குறிப்புகள் (சிங்கள இலக்கியத்தில்) உள்ளனவாயினும் இவை அவர்களின் கலைத்திறமை பற்றியனவாகவே உள்ளன. தேவதாசிகள் பற்றிய சந்தேசய கவிஞர்களால் பேசப்படுபவை அவர்களது உடலைப்பற்றியல்ல. தேவதாசிகள் சந்தேசய கவிஞர்களின் வெறுப்புக்குள்ளாகவில்லை.

தேவதாசிகள் கோயிலிலும், அரண்மனையிலும் காணப் பட்டார்கள் என்றும், அவர்களது நடனத்தின் வடிவம், நுட்பம் அவர்கள் உபயோகித்த கருவிகள் போன்றவை பற்றியும் சொல்லப் படுபவற்றைத்தவிர, தேவதாசி அமைப்புப் பற்றிப் பூரணமாக அறிந்து கொள்வதற்கான ஆதாரங்கள் எவையும் இல்லை. அவர்களை யார் பராமரித்தார்கள் அவர்களது வாழ்க்கை முறை, அவர்கள் சமூக அந்தஸ்து போன்ற விடயங்களுக்கு எந்தச் சான்றும் இருப்பதாய் தெரியவில்லை.

யாழ்ப்பாணத்து நிலை

தேவதாசிகள் யாழ்ப்பாணத்தில் மன்னர்களால் பராமரிக்கப் பட்டனர் என்ற ஒரு கருத்தை சிவசாமி முன்வைக்கிறாரே ஒழிய, அதற்கான சான்று எதையும் அவர் தரவில்லை. வையாபாடல், கைலாயமாலை போன்ற யாழ்ப்பாண இலக்கியங்கள், நடனம் பற்றியும், நடனமாடிய பெண்கள் பற்றியும் குறிப்பிடுகின்றன. இது முக்கியத்துவம் வாய்ந்த தகவலாகும். இதை விட முக்கியமானவை என்னவெனில் இவை பற்றிக் குறிப்பிடும் சொற்பதங்களாகும். வையாபாடல் நடனமாடும் பெண்களை “நச்சுவிழி நாட்டியம் செய்வோர்” எனக் குறிப்பிடுகின்றது. நஞ்சுடைய கண்களோடு நாட்டியம் செய்வோர் என்று நடனமாடுவோரைக் குறிப்பிடும் போது, நடனமாடுபவர் பாம்புக்கு ஒப்பிடப்படுகின்றனர். ‘கரவு மனத்து கணிகையர்’ என்றும் குறிப்பிடப்படுகிறது. இத்தகைய குறிப்புகள் தேவதாசிகளின் சீரழிந்து போன சமூக அந்தஸ்தைக் குறிப்பனவாய் உள்ளன. இத்தகைய சீரழிவுகள் அரசர்களால் இவர்கள் பராமரிக்கப்பட்ட காலத்திலேயே ஒத்து நிகழ்ந்ததா அல்லது வையாபாடல், கைலாயமாலை போன்றவை எழுதப்பட்ட காலத்தில் ஏற்பட்டதா என்பது பற்றித் தெரியவில்லை.

வண்ணார்பண்ணை, இணுவில், நல்லூர், மாவிட்டபுரம், அளவெட்டி போன்ற பிரதேசங்களை அண்டியுள்ள கோயில்களில் தேவதாசிகள் குடியிருந்ததுபோக, கோயில் திருவிழாக்களின் போது இந்தியாவிலிருந்து விசேட தேவதாசிக் குழுக்கள் கோயில் முதலாளிமாராலும், வியாபாரிகளாலும் கொண்டுவரப்பட்டனர். அங்கதச்சுவை நிறைந்த கனகிபுராணம் என்னும் நூலை அக்காலத்தில் நாட்டியம் பயிற்றுவிக்கும் ஆசிரியராக இருந்த சுப்பையா என்பவர் வண்ணார் பண்ணை வைத்தீஸ்வரன் கோயிலில் இருந்த கனகி என்னும் தேவதாசியை மையமாகக் கொண்டு பாடியுள்ளது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.

இப்பின்னணியில் 10-10-1877ல் இலங்கைநேசன் என்னும் பத்திரிகையில் வெளியான செய்தி ஒன்று யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்த தேவதாசிகள் அமைப்பு பற்றி எமக்கு எடுத்துக்காட்டும் ஒரு சுவையான சிறு வரலாற்றுச் சான்றாகும். ஆசிரியருக்கு எழுதும் கடிதவடிவில், ஒரு வாசகன், சஞ்சலசங்கதி என்ற தலைப்பில் எழுதியுள்ள விஷயம், ஒரு வேதனை தரும் சிறு செய்தியாயினும் முக்கியமான தகவலைத் தருகிறது. அது பற்றிய செய்தியை கீழே சுருக்கமாகத் தருகிறேன்.

பல வருடங்களுக்கு முன்னர் வைத்திலிங்கச் செட்டியார் என்பவரால் வண்ணார் பண்ணையில் சிவன் கோயில் ஒன்று ஸ்தாபிக்கப்பட்டது. அக்கோயிலுக்குத் தேவைப்பட்ட பொருட்களோடு, இசையிலும் நடனத்திலும் தேர்ச்சி பெற்ற சிலரையும் இந்தியாவில் இருந்து தருவித்தார். வைத்தீஸ்வரன் கோயிலில் தொடர்ந்து வாழ்ந்து வந்த இம்மக்கள் இங்கு நடனக்கலையில் ஈடுபட்டவர்களாய் இருந்ததோடு படித்தவர்களாகவும் இருந்தார்கள். அனேகமான இக்கணிகையர் கூட்டம் மிகத்திறமை வாய்ந்த நாட்டியக்காரர்களாகவும், இசைத்திறமை மிக்கவர்களாகவும் இருந்து வந்தனர்.

இக்கோயிலில் இருந்த தேவதாசிகள் வேறு கோயில் வைபவங்களின் போதும் கூலிக்கமர்த்தப்பட்டனர். இவர்களைப்

www.tamilarangam.net

பற்றிப் பத்திரிகையில் எழுதியவர் மேலும் விபரிக்கையில், நாகரத்தினம், கமலம், வேதக்குட்டி என்னோர் வடமராட்சியில் உள்ள விஷ்ணு கோயிலுக்குச் சென்றனர். நாகரத்தினம் அங்கு ஏதோ கொடிய நோய்வாய்ப்பட்டு இறந்துபோனார். ஒரு முக்கிய சமூகத் தகவலுக்கு முன்னுரையாக அமையும் இந்நிகழ்ச்சி இவ்வாய்வுக்குப் பொருத்தமானதாகும். இறந்து போன நாகரத்தினத்துக்கு அஞ்சலி செலுத்தும் அதேநேரத்தில் இக்கடிதத்தின் கடைசிப்பகுதி, பேத்தியார், சித்தி, சித்தப்பா, மகள்மார் ஆகியோரைக் கொண்ட அக்குடும்பம் எவ்வாறு மரணச்சடங்கின் போது அழுதது என்பது பற்றி விபரிக்கிறது. அம்மரணச் சடங்கில் அவளது தாயார் இல்லாமல் போனதற்குரிய காரணம் அவள் தாயாரும் அவளது சகோதரனும் வைசூரி நோயினால் சில வருடங்களுக்கு முன்னர் இறந்து போனமையாகும் என்றால் துக்கத்தில் பங்கு கொண்ட பிரதான உறவினர் கூட்டமானது தாய்வழி உறவை மையமாகக் கொண்ட இனக் கூட்டமாகும் என்பதையே இங்கு நான் வலியுறுத்த விரும்புகிறேன். இது தென்னிந்திய தாய்வழி வம்ச உரிமையைப் பேணும் தேவதாசிகளை நினைவூட்டுவதாகும். கடிதம் எழுதிய அந்தப் பிரமுகர், தேவதாசி நாகரத்தினத்தின் மறைவுக்காக வருந்தும் அதே நேரத்தில் அவளது உயர்குணங்கள் பற்றி பட்டியல் தருவதோடு, நடனத்தில் அவளால் பேணப்பட்ட உயர்கலைத்திறமை பற்றியும் பேசுகிறார். அவளது நடனத்தின் ஆடல்வகைத் தன்மை, கலை நுட்பங்கள் ஆகியவற்றுக்கு அவர் பாராட்டுத்தெரிவிக்கிறார். அவளைப்பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் "மாது சிரோன்மணி" என்றும் 'மங்கை நல்லாள்" என்றும் அவள் உயர் குணங்களையும், பண்புகளையும் காட்டும் வார்த்தைகளால் வர்ணிக்கிறார்.

இக்கடிதமானது கலையால் ஈர்க்கப்பட்ட கலை விமர்சகரது கலைச் சுவையைக் காட்டுவதோடு, அக்காலத்தில் தேவதாசியின் ஆடலுக்கிருந்த சமூக ஆதரவு பற்றியும் கூறுகிறது. பகிரங்கமாக ஒரு பத்திரிகையில் இவ்வாறு நடனம் பற்றிய நயத்திலும் அந்நடனத்தை அரங்கேற்றியவர் குணநலன்கள் பற்றி "மாது சிரோன்மணி" "மங்கை நல்லாள்" என்று போற்றுவதும் சமூகரீதியாக தேவதாசிகள் அக்காலத்தில் ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டிருந்தனர் என்பதையே காட்டுகிறது. ஆகவே கைலாயமாலை நூலில் "நச்சுவிழி நாட்டியம்" எனத் தரக்குறைவாக நடனமாதரைப் பற்றிக்கூறுவது, பின்னர் தோன்றிய ஒரு போக்காக இருக்கலாம் அல்லது இது பெரும் பாரம்பரிய மரபில் (Great Traditon) வந்த நூலாசிரியர் போக்காகவும் இருக்கலாம். இந்த ஆடல் பாடல்களில் ஈடுபட்ட இப்பெண்களின் கலை நுட்பம் உயரிய தரத்தை எட்டியதும் ஒரு முக்கியமான செய்தி.

ஆண்டாளும், காரைக்கால் அம்மையாரும் பெண் சமய குரவரின் மரபைத் தொடர, தேவதாசியர் லௌகீகக் கல்வி வளர்ச்சியின் முன்னோடிகளாய் இருந்தனர். இது யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்களைப் பொறுத்தவரையும் உண்மையானதே. சிவலிங்கராஜாவும் (1984 : 26)

இது பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். யாழ்ப்பாணத்தில் ஆரம்பத்தில் இருந்த கல்வி கற்ற பெண்கள், இசை, நடனம் இவற்றோடு தொடர்புடையவராக இருந்தனர் என்று அவர் கூறுகிறார். யாழ்ப்பாண வைபவ கௌமுதி சில கல்விகற்ற ஆண்கள் பற்றி பிரஸ்தாபிப்பதாகவும், அத்தோடு இரண்டு பெண்களைத் தவிர ஏனைய கல்வி கற்ற பெண்கள் என மிஷனரிமாரால் கண்டறியப்பட்டவர்கள் எல்லாம் ஆடற்கலை தெரிந்த பாடகிகள் என்றும் கூறுகிறார்.

ஆறுமுகநாவலரும் புரட்டஸ்தாந்து மத ஒழுக்கமும்.

இந்த வளம் மிக்க கலைவடிவமாகிய நடனம் இலங்கையில் வீழ்ச்சியடைந்துவிட்டதுபோல் தெரிகிறது. தேவதாசிகளின் நடனமாகக் கொள்ளப்பட்ட "சதிர்" வேறு; கோயில்களில் சோழர்காலத்தில் ஆடப்பட்டுவந்த நடனம் வேறு. 'சதிர்' என்னும் சொல் ஒரு சிறப்பற்ற ஆட்டத்தையே குறிக்கும். அரசர்கள் ஆதரவு இல்லாமல் போனதும், தொடர்ந்து இலங்கை போர்த்துக்கீசர், ஒல்லாந்தர், ஆங்கிலேயர் ஆதிக்கத்தின் கீழ் இருந்ததாலும் அது தன் கலாச்சார சீரழிவுக்குள்ளானது. கோயிலை மையமாகக்கொண்ட சடங்குகள் கிறிஸ்தவர்களாலும், கத்தோலிக்கர்களாலும் வெறுப்புணர்ச்சியுடன் நோக்கப்பட்டன. அவை யாவும் அர்த்த மற்ற மூடநம்பிக்கைகளாகக் கணிக்கப்பட்டன. பல அனர்த்த விளைவுகளின், மத்தியில் விக்ரோறியாக் காலக் கோட்பாடும், புரட்டஸ்தாந்து ஒழுக்கமும் யாழ்ப்பாணத்தவர் மனநிலைக்குள் புகுத்தப்பட்டன. இதன் பிரதான ஆதரவாளராக ஆறுமுகநாவலர் இருந்தார். சுதேச கலாச்சாரத்தை தூய்மைப்படுத்தும் அவரது போக்கானது மரபுக்குப் புறம்பான தன்மைகள் உடைய எவற்றையும் அப்புறப்படுத்தியது. இது சமயத்தை சீர்திருத்தியமைக்கு ஒப்பாகக் கொள்ளப்பட்டது. கிராம மக்களது சமயம், தாழ்த்தப்பட்ட மக்களிடையே காணப்பட்ட வழிபாட்டு முறைகள், பத்தினி வழிபாடு இவற்றோடு தேவதாசி முறையும் அவரது சீர்திருத்தத்தின் இலக்குகளாயின. இவையெல்லாம் அவரால் கீழ்த்தரமானவையாகக் கருதப்பட்டதால் அவை இந்துசமயத்திலிருந்து அமைப்புரீதியாகவும், கொள்கை ரீதியாகவும் அகற்றப்படவேண்டும் என நினைத்தார். சைவசமயமே அவரது இந்து சமயமாக இருந்ததால் அது புதிய ஒழுக்க இசைவேற்பாடுகள் மூலம் மேன்மைப்படுத்தப்பட வேண்டும் என நினைத்தார். சிறு பாரம்பரியமும் அதன் வழி வந்த '"கீழானதாகக்கருதப்பட்ட" கலைவடிவங்களும் சீரழிவைத் தருவனவாகப் பரிகசிக்கப்பட்டன. நாவலரின் சிந்தனையில் இரண்டு விதமான போக்குகள் காணப்பட்டன. தேவதாசி முறையையும், பெண் தெய்வவழிபாட்டு முறைகயையும் ஒழிப்பதில் மிகவும் கண்ணுங்கருத்துமாயிருந்தார். இதே போல உயர் சாதி வெள்ளாள மனப்போக்கும் அதனால் சிறு பாரம்பரிய கலை வடிவங்களை (சிறு தெய்வ வழிபாடு)யும், வழிபாட்டு முறைகளையும் குறைவாக

www.tamilarangam.net

மதித்து அவற்றை அகற்றுவதிலும் அவரது கவனம் சென்றது. கண்ணகி சமணப் பெண் எனவும் அவள் செட்டியார் குலத்தில் வந்தவள் என்னும் காரணத்தினால் கண்ணகி வழிபாடு அபச்சாரமானது எனவும் கூறினார். அவரது சிறு பிள்ளைகளுக்கான பாலபாடநூலில் தெருக்கூத்தை பார்க்க வேண்டாம் என்று சிறுவர்களுக்குப் போதிக்கிறார். இது பாவமான செயலாக அவரால் கருதப்படுகிறது. இது நேரடியாக புரட்டஸ்தாந்து மதத்தவரது ஒழுக்கக் கோட்பாடாகும். தேவதாசி ஒழுக்கமற்ற பெண் என்ற ஒருதரப்புவாதங்கள் அவரால் முன் வைக்கப்பட்டன. ஆண்களை அழிவுக்கு இட்டுச்செல்லும் வக்கிரமிக்க பெண்களாக தேவதாசிகள் குறிக்கப்படுகின்றனர்.

தேவதாசி என்பவள் ஆண்களை கீழான உணர்வுகளுக்கு வசியப்படுத்துபவள் என்னும் கருத்துவடிவம் யாழ்ப்பாணத் தமிழர் மத்தியில் பல விளைவுகளை ஏற்படுத்தியது. இதனால் தேவதாசிகள் நாட்டியமுறை மீளாக்கம் செய்யப்பட்டு எல்லோராலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு பரத நாட்டியமாக மாறிய பின்னரும் நாட்டியத்தில் ஈடுபடுவது ஒரு பகீரதப் பிரயத்தனமாகவே யாழ்ப்பாணப் பெண்களுக்கு இருந்தது. இந்தச் சமூகத்தடை அதிககாலம் நீடித்ததால் யாழ்ப்பாணத்தில் மேடையேற்றப்பட்ட நாடகங்களில் ஆண்களே பெண்வேடமும் தரித்தனர். தேவதாசி பற்றிய தரக்குறைவான கருத்துவடிவமே நாடகத்துறையைப் பாதித்தது. எல்லாவற்றுக்கும் தேவதாசிக் கருத்துவடிவமே மிகுந்த பாதிப்பைக் கொடுத்தது.

இதனாலேயே பரத நாட்டியத்தில் யாழ்ப்பாணப் பெண்களுக்கு ஆர்வமிருக்கவில்லை. ஆனால் கொழும்பில் வசித்த தமிழ்ப் பெண்களும், சிங்களப் பெண்களும் இத்துறையில் மிகவும் ஆர்வம் காட்டி அதனை முதலில் ஏற்றுக் கொண்டனர். தென்னிந்தியச் செல்வாக்கால் இவர்கள் ஈர்க்கப்பட்டனர். 1960 பின்னர் வேகமாக நிலைமை அபிவிருதியடைந்தது.

தற்போது அதன் வழிவந்த குடும்பங்களைத் தேடுவது கடினம். அவர்கள் யாழ்ப்பாணத்து மக்களோடு மக்களாய் கலந்து தமது சமூக அடையாளத்தைப் பேணும் முயற்சியை விட்டிருக்கலாம்.

ஆங்கில உசாத்துணை நூல்கள் (English Books)

Kersenboom, Story S.C . 1981. "Virali" in Journal of Tamil Studies. No. 19, June.

1987 Nithiyasumankali, Devadasi Tradition in South India. Motilal Banarisidass Delhi.

Meenakshisundaram, 1963. Philosophy of Tiruvalluvar. Madras University.

Nilakanta, Sastri. 1966. A History of South India. Oxford Univerisity press. Madras.

Nilakanta Sastri, K . A . 1975. Colas Second Edition, Madras.

Srinivasan, A . 1987 "Women and Reform of Indian Tradition Gandhian Alternative to " Liberalism" in Economic and Political Weekly December 19.

1988. "Reform or Conformity, Temple Prostitution and the Community in the Madras Presidency" in Structures of Patriarchy State Community and Household in Modernising Asia. Bina Agarwal Ed. Kali for Women, Delhi.

Thapar, 1966 . A History of India, Penguin Books, England.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

தமிழ் உசாத்துணை நூல்கள்

சிவசாமி . வி . 1988 பரதக்கலை புதிய ஈராவின் வெளியீடுகள், யாழ்ப்பாணம், இலங்கை.

சிவலிங்கராஜா, எஸ். 1984. வடமாராச்சியின் கல்விப்பாரம்பரியமும் இலக்கிய வளமும். திருமகள் அழுத்தகம், சுன்னாகம்.

ஆவணச்சான்றுகள்

1. A . R . E . 39 of 1925 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle. Government of Madras.

2. Epigraphia India Vol XXI PART V.P 193 Archives of Madras.

3. A.R.E 94 of 1926 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle. Government of Madras.

4. A.R.E. 17 of 1936 -7 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle, Government of Madras.

5. A . R . E . 39 of 1925 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle. Government of Madras.

6. A . R . E . 39 of 1925 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle. Government of Madras.

7. A . R . E . 156 of 1906 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle. Government of Madras.

8. S . I . T . I Vol XIII — South Indiah Temple Inscription, No 251, P 281 Archives of Government of Madras, Law Department, 1953-7.

9. A . R . E . 139 of 1934 , 137 - 138 of 1935 — Annual Reports of Epigraphical Department of the Archeological Survey Southern Circle. Government of Madras.

தமிழ் இலக்கியத்தில் பெண் வெறுப்பு : ஒரு விளக்கம்

பெண்மையை மாய மோகினியாகவும், மாயப் பிசாசாகவும் வர்ணிக்கும் மரபு சங்கமருவிய காலத்தே தோன்றியதாகும். இம் மரபினை அடியொற்றிய நாயனார் ஒருவர் பெண்ணைப் பயங்கர மோகினியாகக் காட்ட விழைந்தார். இக் காலப் பகுதியிலே முத்தி வழிக்குப் பெண்கள் முட்டுக்கட்டைகளென்று கருதப்பட்டனர். ஜீவாத்மா பரமாத்மாவுடன் சங்கமமாகி முத்தி பெறுவதற்குப் பெண்கள் இடையூறாக விளங்கினரென்று காட்டப்பட்டது. பக்திச் சுவைக்கும், சொல்லாட்சிக்கும் புகழ்பெற்றதான திருவாசகப் பாடல்களிலே பெண்களின் சாகசங்கள் உலக சிற்றின்பச் சுழலின் சின்னங்களென்று மாணிக்கவாசகர் சிந்தித்தார். பெண்களின் மாய வலையிலிருந்து தன்னை மீட்டருளுமாறு அவர் சிவனை இறைஞ்சுகிறார். பெண்ணின் அங்க அழகின் மாயையில் மயங்கிச் செய்வதறியாது தவிப்பதாகப் பிரலாபிக்கிறார். நீத்தல் விண்ணப்பம் அடைக்கலப்பத்து, அற்புதப்பத்து போன்ற திருவாசகப் பாடல்களில் காணப்படும் பின்வரும் அடிகள் இப் பண்பினைப் புலப்படுத்துகின்றன.

"கொள் ஏர்(பு) கள(வு) அகலாத் தடங் கொங்கையர்
கொவ்வைச் செவ்வாய் விள்ளேன் எனினும்.........."
(நீத்தல்விண்ணப்பம்)

"கொழுமணியோர் நகையார் கொங்கைக் குன்றிடைச்
சென்று குன்றி விழுமடியேனை,............."
(நீத்தல் விண்ணப்பம்)

"முதலைச் செவ்வாய்ச்சியர் வேட்கை வெந்நீரிற் கடிப்ப
மூழ்கி விதலைச் செய்வேனை................."
(நீத்தல் விண்ணப்பம்)

என வரும் வரிகள் இப் போக்குக்குச் சான்று பகர்கின்றன.

இவ்வாறே அடைக்கலப்பத்தில் :

"சுருள்புரி கூழையர் சுழலிற் பட்டுன் திறம் மறந்திங் கிருள்புரியாக்கையிலே கிடந் தெய்தனன்... " என்று குறிப்பிடுகிறார். பெண்ணின் அவயவங்களை அக்குவேறு, ஆணிவேறாகச் சித்திரிக்கும் பான்மை அவரை அச்சுறுத்தும் சிற்றின்ப மாயையைச் சுட்டிக்காட்டுவதாக விளங்குகிறது. இறைவனோடு இணையும் பேரின்பம் ஒரு புறமாகவும் பெண்ணின் சிற்றின்பம் மறுபுறமாகவும் ஒன்றுக்கு மற்றொன்று எதிரியாகக் காண்பிக்கப்பட்டுள்ளது.

பெண்ணை இவ்வாறு இழிவு செய்யும் திருவாசகம் சைவர்களின் வேதநூலாகக் கோயில்களிலும், வீடுகளிலும் ஓதப்படுகிறது. திருவாசகமும் ஏனைய பதிகங்களும் பாடவிதானத்தின் ஒரு பகுதியாக இந்து சமயம், தமிழ் இலக்கியம் ஆகிய வகுப்புகளிற் படிப்பிக்கப்படுகின்றன. ஆயினும் ஒரு முரண்பாட்டையும் இங்கு சுட்டிக் காட்டுதல் அவசியம். இலக்கிய நயம் மிக்க நூலாகக் கருதப்படும் திருக்கோவையாரிலே இதே மாணிக்கவாசகர் தம்மை ஒரு காதலியாகப்பாவனை செய்து இறைவனுடன் இணைந்து கொள்கிறார். விடுதலை தேடி அலையும் ஆதரவற்ற ஆன்மாவாக அவர் தம்மை உருவகிக்கின்றார். காதலியின் குணாதிசயம், பாசமும் உணர்ச்சிப் பிரவாகமும் கொண்டதாகும். பெண்மையின் மென்மையையும் உணர்வு நெகிழ்ச்சியையும் அங்கீகரிக்கும் மாணிக்கவாசகர் ஆன்ம விடுதலையை நாடும் போது அதே பெண்மையை மாயையாகவும் மாயப் பொறியாகவும் காட்டுகிறார். திருக்கோவையாரில் கற்புநெறி தவறாத காரிகையாகச் சித்திரிக்கப்பெறும் பெண், திருவாசகத்திலும் பதிகங்களிலும் பரத்தையாக இழிவுபடுத்தப்படுகிறாள்.

இதற்குப் பின் வந்த காலப் பகுதியிலே சித்தர்கள் என்னும் துறவிகள் சிலர் தோன்றினர். நிரானுகூலப் போக்குடைய இவர்களின் ஆக்கங்களை எவரும் முறையாக ஆராய்ந்ததாகத் தெரியவில்லை. இவர்கள் வாழ்ந்த காலமும் முறையாக நிர்ணயிக்கப்பட்டிலது. இவர்களின் வாழ்க்கை வரலாறுகள் மர்மம் சூழ்ந்தனவாயுள்ளன. பதிணென் சித்தர்களும் ஒரே வகையான அனுபவங்களைச் சித்திரிக்கும் பாடல்களை எவ்வாறு எழுதினர் என்பதும் வியப்புக்குரியதே. பதிணென் சித்தர் பாடல்கள் என்னும் தொகுப்பில் இடம் பெற்றிருக்கும் சில சித்தர்களின் பெயர்கள் சங்க கால, சங்கமருவிய காலங்களில் வாழ்ந்த புலவர்களின் பெயர்களை ஒத்தனவாயுள்ளன. இவர்களிற் சிலர் பண்டைய புலவர்களின் பெயர்களையே தாமும் சூட்டிக்கொண்டனர் போலும். பலருக்கு சித்தர் எனும் அடைமொழி, பாடல்களைத் தொகுத்தவர்களால் வழங்கப்பட்டிருக்கலாம் இச்சித்தர் பாடல்கள் அக்காலச் சமூக அமைப்பையும், சாதிமுறையையும், மறுபிறப்புக் கொள்கையையும் சாடுவனவாக அமைந்தன. சில பாடல்கள் நாத்திகத்தின் விளிம்பில் நின்று கடவுள் என்று ஒன்றில்லை என வாதிடுகின்றன.

ஒட்டு மொத்தமாகப் பார்க்குமிடத்து சித்தர்களின் கொள்கை, சமூக அமைப்பு, சடங்குகள், ஆசாரங்கள், வர்ணாசிரமம், பிராமண மந்திரங்கள், தொழுகை, ஆகமங்களுக்கு முரணான துறவறம் ஆகிய யாவற்றையும் வன்மையாகக் கண்டித்தன. சமூக அமைப்புகள் பகுத்தறிவுக்கு அப்பால் தர்க்க நியாயங்களை மீறிச் செயற்படுவதைச் சுட்டிக்காட்டும் பாங்கில் அமைந்த சித்தர் பாடல்களில் அங்கதச் சுவை விரவிக் காணப்படுகின்றது. இறைவனையும் முத்தியையும் அடைவதற்குப் புரோகிதர்களாகிய இடைத்தரகர்கள் அவசியமற்றவர்கள் என்றும் சமய ஆசார அனுட்டானங்கள் யாவும் பொய்யும் புனைசுருட்டும் மிக்கவை என்றும் சித்தர்களிற் பலர் வாதிட்டனர். பெண் வெறுப்பை இவர்கள் அவளின் காம உணர்ச்சியுடன் தொடர்புறுத்தினர். தீராத காமப் பசியுடையவர்களாகப் பெண்ணைச் சித்திரித்துக்காட்டினர். மாய வலை வீசும் பரத்தையரே மனித குலத்தின் துன்பத்துக்கெல்லாம் காரணமென்றும் முத்திவழிக்கு முட்டுக்கட்டையாக விளங்குவோரென்றும் கண்டனம் செய்தனர். எல்லாச் சித்தர்களும் இதே கொள்கைப் போக்குடையவர்களாகக் காணப்பட்டாலும் பட்டினத்தார் இவர்கள் எல்லோரையும் மிஞ்சியவராக விளங்கினார்.

பாம்பாட்டிச் சித்தர் என்பவர் பெண்ணாசை விளக்கம் என்னும் தலைப்பில் பெண்ணைக் கீழ்க்கண்டவாறு சித்திரிக்கின்றார்.

"வட்டமுலை யென்றுமிக வற்றுந் தோலை
மகமேரு என உவமை வைத்துக் கூறுவார்
கெட்ட நாற்றமுள்ள யோனிக் கேணியில் வீழ்ந்தார்
கெடுவர் என்றே துணிந்து ஆடு பாம்பே.

மலஞ்சொரி கண்ணை வடி வாழுக்கொப்பாக
வருணித்துச் சொல்வார் மதிவன்மை இல்லாதார்
சீலநலம் பேசுகின்ற கூகை மாந்தர்கள்
கும்பிக்கே இரையாவர் என்று ஆடுபாம்பே

சிக்குநாறுங் கூந்தலையே செமுமை மேகமாய்ச்
செப்புவார்கள் கொங்கைதனைச் செப்புக் கொப்பதாய்
நெக்கு நெக்கு உருகிப் பெண்ணை நெஞ்சில் நினைப்பார்.
நிமலனை நினையார் என்று ஆடுபாம்பே.

நாறிவரும் எச்சில்தனை நல்லமுதென்றும்
நண்ணுஞ்சளி நாசிதனை நற்குமிழ் என்றும்
கூறுவார்கள் புத்தியில்லாக் கூகை மாந்தர்கள்
கோன்நிலையை அறியார் என்று ஆடுபாம்பே".

பட்டினத்தார் பாடல்களோ பெண் மீது அவருக்கிருந்த அளவற்ற வெறுப்பைக் காட்டுகின்றன. காஞ்சித்திரு அகவல் என்ற பகுதியிலே பெண்ணைக் கீழ்க்கண்டவாறு இகழ்கிறார்.

"திருமால் பயந்த திசைமுகன் அமைத்து
வரும் ஏழ் பிறவியும் மானுடத் துதித்து
மலைமகள் கோமான் மலர் அடி இறைஞ்சிக்
குலவிய சிவபதங் குறுகாது அவமே
மாதரை மகிழ்ந்து காதல் கொண்டாடும்

மானிடர்க் கெல்லாம் யானெடுத் துரைப்பேன்
விழிவெளி மாக்கள் தெளிவுறக் கேண்மின்
முள்ளும் கல்லும் முயன்று கடக்கும்
உள்ளங்காலைப் பஞ்சென உரைத்தும்
வெள்ளெலும்பாலே மேவிய கணைக்கால்

துள்ளும் வரால் எனச் சொல்லித் துதித்தும்
தசையும் எலும்புந் தக்கபுன் குறங்கை
இசையுங் கதலித் தண்டென இயம்பியும்
நெடும் உடல் தாங்கி நின்றிடும் இடையைத்
துடிபிடி யென்று சொல்லித் துதித்தும்

மலமும் சலமும் வரும்பும் குரையும்
அலையும் வயிற்றை ஆலிலை யென்றும்
சிலந்தி போலக் கிளைத்துமுன்னெழுந்து
திரண்டு விம்மிச் சீப்பாய்ந்து ஏறி
உகிரால் கீறல் உலர்ந்து உள் உருகி

நகுவார்க்கு இடமாய் நான்று வற்றும்
முலையைப் பார்த்து முளரி மொட்டென்றும்
குலையும் காமக் குருடர்க்கு உரைப்பேன்
நீட்டவும் முடக்கவும் நெடும் பொருள் வாங்கவும்

ஊட்டவும் பிசையவும் உதவி இங்கியற்றும்
அங்கையைப் பார்த்துக் காந்தள் என்றுரைத்தும்
வேர்வையும் அழுக்கும் மேவிய கழுத்தைப்
பாரினில் இனிய கமுகெனப் பகர்ந்தும்
வெப்பும் ஊத்தையும் மேவிய வாயைத்

துப்பும் முருங்கின் தூய்மலர் என்றும்
அன்னமுங் கறியும் அசைவிட்டியங்கும்
முன்னிய பல்லை முத்தென மொழிந்தும்
நீரும் சளியும் நின்று நின்று ஒழுகும்
கூரிய மூக்கைக் குமிழ் என்று கூறியும்

தண்ணீர் பீளை தவிராது ஒழுகும்
கண்ணைப் பார்த்துக் கழுநீர் என்றும்
உள்ளுங் குறும்பி ஒழுகுங் காதை

வள்ளைத் தண்டின் வளம் என வாழ்த்தியும்
கையும் எண்ணையும் கலவாது ஒழியில்

வெய்த வதரும் பேனும் விளையத்
தக்க தலையோட்டில் முளைத்து எழுந்த
சிக்கின் மயிரைத் திரள்முகி லென்றும்
சொற்பல பேசித் துதித்து நீங்கள்
நச்சிச் செல்லும் நரக வாயில்

தோலும் இறைச்சியும் துதைத்து சீப்பாயும்
காமப் பாழி கருவிளை கழனி
தூமைக் கடவழி தொளைபெறு வாயில்
எண் சாண் உடம்பும் இழியும் பெருவழி
மண்பால் காமம் கழிக்கும் மறைவிடம்

நச்சிக் காமுக நாய்தான் என்றும்
இச்சித் திருக்கும் இடைகழி வாயில்
திங்கள் சடையோன் திருவருள் இல்லார்
தங்கித் திரியும் சவலைப் பெருவழி
புண்இது என்று புடவையை மூடி

உள்நீர் பாயும் ஓசைச் செழும்புண்
மால் கொண்டு அறியா மாந்தர் புகும்வழி
நோய் கொண்டு ஒழியா நுண்ணியர் போம்வழி
தருக்கிய காமுகர் சாரும் படுகுழி
செருக்கிய காமுகர் சேரும் சிறுகுழி

பெண்ணும் ஆணும் பிறக்கும் பெருவழி
மலம் சொரிந்து இழியும் வாயிற்கு அருகே
சலம் சொரிந்து இழியும் தண்ணீர் வாயில்
இத்தை நீங்கள் இனிது என வேண்டா
பச்சிலை இடினும் பத்தர்க்கு இரங்கி

மெச்சிச் சிவபத வீடருள் பவனை
முத்தி நாதனை மூவா முதல்வனை
அண்டரண்டமும் அனைத்துள புவனமும்
கண்ட அண்ணலைக் கச்சியிற் கடவுளை
ஏக நாதனை இணையடி யிறைஞ்சுமின்
போக மாதரைப் போற்றுதல் ஒழித்தே!"

இதனை அடுத்து வரும் திரு ஏகம்ப மாலையில் பிறிதொரு வகையாகப் பெண்ணை ஏளனம் செய்கிறார். அதன் சில அடிகள் வருமாறு :

"கைப்பிடி நாயகன் தூங்கையிலே அவன் கையெடுத்து
அப்புறந் தன்னில் அசையாமல் முன் வைத்து அயல் வளவில்
ஒப்புடன் சென்று துயில் நீத்துப் பின் வந்து உறங்குவ
எப்படி நான் நம்புவேன் இறைவா கச்சி ஏகம்பனே!"

"காதென்று மூக்கென்று கண்ணென்று காட்டி என் கண்ணெதிரே
மாதென்று சொல்லி வருமாயை தன்னை மறலி விட்ட
தூதென் றெண்ணாமல் சுகமென்று நாடும் இத்துர்புத்தியை
ஏதென் றெடுத்துரைப்பேன் இறைவா கச்சி ஏகம்பனே!"

"பெண்ணாகி வந்தொரு மாயப்பிசாசம் பிடித்திட்டென்னைக்
கண்ணால் வெருட்டி முலையால் மயக்கிக் கடிதடத்துப்
புண்ணாங் குழியிடைத் தள்ளி என் போதப் பொருள் பறிக்க
எண்ணாதுனை மறந்தேன் இறைவா கச்சி ஏகம்பனே!"

எனினும் பட்டினத்தார் கண்ட பெண்ணின் முழுமை யான உருவம் இதுவன்று. ஒரு தர்க்க ரீதியற்ற வாதங்களை பட்டினத்தார் முன் வைப்பதையும் நாம் அவதானிக்கலாம். பெண் பற்றிய அவரது வாதப் பிரதி வாதங்கள் அவரது ஸ்திரமற்ற மனப்போக்கைப் பிரதிபலிக்கின்றது. பெண்ணைத் தெய்வத் தாயாகவும் அவர் வந்தித்தார். நிந்தனைக்கும் வந்தனைக்கும் உரியவளாகப் பெண்ணை உருவகித்த முரண்பாட்டினை தாயாருக்குத் தகனக் கிரியை செய்யும் போது பாடிய வெண்பாக்கள் புலப்படுத்துகின்றன. அப்பாடல்கள் வருமாறு:

"ஐயிரண்டு திங்களாய் அங்கமெல்லாம் நொந்து பெற்றுப்
பையலென்ற போதே பரிந்தெடுத்துச்- செய்யஇரு
கைப்புறத்தி லேந்திக் கனகமுலை தந்தாளை
எப்பிறப்பில் காண்பேன் இனி"

"முந்தித் தவங்கிடந்து முந்நூறு நாள் அளவும்
அந்தி பகலாச் சிவனை ஆதரித்துத்- தொந்தி
சரியச் சுமந்து பெற்ற தாயார் தமக்கோ
எரியத் தழல் மூட்டுவேன்

"வட்டிலிலும் தொட்டிலிலும் மார்மேலும் தோள் மேலும்
கட்டிலிலும் வைத்தென்னைக் காதலித்து-முட்டச்
சிறகிலிட்டுக் காப்பாற்றும் தாய்க்கோ
விறகிலிட்டுத் தீ மூட்டுவேன்."

"நொந்து சுமந்து பெற்று நோவாமல் ஏந்திமுலை
தந்து வளர்த்தெடுத்துத் தாழாமே-அந்திபகல்
கையிலே கொண்டென்னைக் காப்பாற்றும் தாய்தனக்கோ
மெய்யிலே தீ மூட்டுவேன்."

"அரிசியே நான் இடுவேன் ஆத்தாள் தனக்கு
வரிசையிட்டுப் பார்த்து மகிழாமல்-உருசியுள்ள
தேனே அமிர்தமே செல்வத் திரவியப்பூ
மானே என அழைத்த வாய்க்கு"

"அள்ளி இடுவது' அரிசியோ தாய்தலைமேல்
கொள்ளிதனை வைப்பேனோ கூசாமல்-மெல்ல
முகமேல் முகம் வைத்து முத்தாடி என்றன்
மகனே என அழைத்த வாய்க்கு"

"முன்னை இட்ட தீமுப்புரத்திலே
பின்னை இட்ட தீ தென் இலங்கையில்
அன்னை இட்ட தீ அடி வயிற்றிலே
யானும் இட்ட தீ மூள்க மூள்கவே"

"வேகுதே தீயதனில் வெந்து பொடி சாம்பல்
ஆகுதே பாவியேன் ஐயகோ-மாகக்
குருவி பறவாமல் கோதாட்டி என்னைக்
கருதி வளர்த்தெடுத்த கை"

"வெந்தாளே சோணகிரி வித்தகா நின்பதத்தில்
வந்தாளோ என்னை மறந்தாளோ-சந்ததமும்
உன்னையே நோக்கி உகந்துவரம் கிடந்துஎன்
தன்னையே ஈன்றெடுத்த தாய்"

"வீற்றிருந்தாள் அன்னை வீதி தனில்இருந்தாள்
நேற்றிருந்தாள் இன்று வெந்து நீறானாள்-பால்தெளிக்க
எல்லீரும் வாருங்கள் ஏதென்று இரங்காமல்
எல்லாம் சிவமயமே யாம் "

இங்கு பெண்ணின் வயிறு, வாய், பெண்குறி, மார்பகம் யாவும் உயிர் கொடுக்கும் உறுப்புகளாகச் சித்தரிக்கப்படுகின்றன. அவளின் அன்பு தன்னலமற்ற, தியாக சிந்தையுள்ள அன்பாகக் காட்டப்படுகின்றது. தன் குழந்தைக்காக அவள் துன்பம் அனுபவிக்கிறாள் என்னும் உண்மை முழுமையாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. அவளின் மறைவை எண்ணி பட்டினத்தார் அழுது புலம்புகிறார். இந்தப் பாசமும் இந்த உடற் கூறுகளும் வீடுபேறடைவதற்கு இடையூறாகக் காணப்படவில்லை. மாறாக இங்கே பெண் மறைமுகமாகத் தெய்வாம்சம் பெறுகிறாள். இவ்விடத்தில் பெண்ணுறுப்பானது 'உள்நீர்பாயும் ஓசைச் செழும்புண்ணாக' இல்லாமல் உயிர் கொடுக்கும் அவயவமாக விளங்குகிறது. 'நகுவார்க்கு இடமாய் நான்று வற்றும் முலை' 'கைப்புளத்தில் ஏந்திப் பாலூட்டும் கனகமுலையாகிறது'.

இந்த முரண்பாட்டினை அறிவுபூர்வமாக விளக்குதல் சிரமம். எனினும் Kakar (1981) என்பாரின் கருத்து இவ்விடயத்திற் பொருத்தமுடையதாகத் தோன்றுகிறது. இந்து சமய இதிகாசங்களிலும் புராணங்களிலும் சூழ்ச்சிக்கும் காமந்தகாரத்துக்கும் பெண்ணே காரணமாகச் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளமையை இனங்கண்ட Kakar உளப்பகுப்பு மனோதத்துவத்தின் அளவு கோல் கொண்டு இந்த முரண்பாட்டை ஆராயமுற்படுகிறார். "மானிடவியல் வரலாறுகள், சமூகவியல் ஆய்வுகள், இதிகாசம், நாடோடிக் கதைகள், உளப்பகுப்புச் சிகிச்சை அனுபவங்கள்,வரலாற்றுச் சிந்தனைகள்" ஆகியவற்றிலிருந்து தமது முடிவுகளைத் தீர்மானித்ததாக அவர் கூறுகிறார் (Kakar 1981: 2). தமது முடிவுகளை அவர் ஏனைய நாட்டுக் கலாச்சாரங்களுடன் ஒப்பிட்டுச் சீர்தூக்கியுள்ள போதிலும் இந்தியப் பகைப் புலத்துக்கே அவை சிறப்பாகப் பொருந்துவனவாகும்.

இந்தியப் பெண்ணின் பாலுணர்வை அடித்தளமாக வைத்து அவர் தமது ஆய்வை ஆரம்பிக்கிறார். பெண்ணானவள் படிப்படியாகத் தன்னலத்தை மறக்கச் செய்யும் வகையிலே பாலுணர்வைக் கட்டுப்படுத்துவதற்குச் சமுதாயம் அவளை நிர்ப்பந்திக்கிறது. தன்குழந்தையைப் பராமரிப்பதில் முற்றுமுழுமையாகத் தன்னை ஈடுபடுத்தவேண்டுமெனச் சமுதாயமும், குடும்பத்தளைகளும் அவளுக்கு கட்டுப்பாடு விதிக்கின்றன. பிரசவத்தின் பின்னர் நெடுங்காலத்துக்குக் கணவனிடமிருந்து விலகியிருக்க வேண்டுமெனவும் சமூகக்கட்டுப்பாடு வலியுறுத்துகிறது.

இவ்வாறான பிரிவின் விளைவாக இளம் தாயானவள் தன் காம உணர்வுகளை ஆண் குழந்தையின் பால் திருப்ப நேர்கிறது. இவ்வாறாக கணவனிடம் காட்ட வேண்டிய தன் காம உணர்ச்சிகளை மகனிடம் வெளிப்படுத்துவதனால் அந்த ஆண்பிள்ளைக்கு ஏற்படும் பிரச்சினைகள் மிகச் சிரமமானவை என வைத்திய அனுபவங்கள் நிரூபித்துள்ளதாக Kakar குறிப்பிடுகிறார். தாயின் இந்த உணர்ச்சி வெளிப்பாடு தன்னைத் திக்குமுக்காடச் செய்வதாக அந்தச் சிறுபையன் கருதுகிறான். தாய்ப்பாசம் தன்னை விழுங்குவதாகக் கருதும் பிள்ளை தன்னைக் காப்பாற்றிக்கொள்ள வேண்டுமென எண்ணுகிறான் ("முதலை செவ்வாய்ச்சியர்,,,, தருக்கிய காமுகர் சாரும் படுகுழி" போன்ற வருணனைகள் இங்கு மனங்கொள்ளத் தக்கன.)

இந்தச் சிறுபராய எண்ணமே காலக்கிரமத்தில் "கண்ணால் வெருட்டி முலையாய் மயங்கிக் கூடி தடத்துப் புண்ணாங் குழியிடைத் தள்ளி....... போதப் பொருள் பறிக்கும் பெண்ணாகி வந்த ..... மாயப் பிசாசு " என ஆகிறது என்பது Kakar கருத்து. சிவ புராணக் கதைகள் பலவற்றில் இந்த அம்சம் குறிப்பிடத் தக்கதாகக் காணப்படுகிறது. இந்திய ஆண் மகனின் மனதிலே தாய்மையின் உருவகம் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்ட குணாம்சங்களைக் கொண்டதாக நிரந்தர இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது. அன்பைச்

www.tamilarangam.net

சொரிந்து அமுதூட்டும் தாயாக ஒரு சமயமும் "காதென்று மூக்கென்று கண்ணென்று காட்டி கண்ணெதிரே மாதென்று சொல்லி வருமாயை" யாக மற்றொரு சமயமும் பெண் அவனுக்குக் காட்சியளிக்கிறாள். பட்டினத்தார் தாயாருக்குத் தகனக் கிரியை செய்யும் போது பாடிய பாடல்களிலே பெண் "முட்டச் சிறகிலிட்டுக் காப்பாற்றிச் சீராட்டும் 'தாயாக" விளங்குகிறாள். "வட்டிலிலும் தொட்டிலிலும் மார்மேலும் தோள்மேலும் கட்டிலிலும் வைத்து .... காதலித்த தாய்" என்றும் குறிப்பிடுகிறார். இந்த அன்பு வெளிப்பாடுகள் யாவும் பட்டினத்தாரைத் திக்குமுக்காட வைத்து செய்வதறியா உணர்வு நிலையை உண்டாக்கிற்று என்று நாம் கொள்ளலாமா? இந்த உணர்வே "உள் நீர் பாயும் ஓசைச் செழும்புண்" என்றும், பேயென்றும், நரியென்றும் பலவாறாகப் பெண்ணை நிந்தனைசெய்யத் தூண்டிற்று என்று நாம் கருத இடமுண்டா?

அப்படியாயின் பெண்ணானவள் பிள்ளைகளைப் பெறுவதற்கே படைக்கப் பட்டவளென்று தள்ளி வைக்கும் ஆணாதிக்கமே மனித குலத்தின் முரண்பாடுகளுக்கும், இருமனப் போக்குக்கும் அடிப்படைக் காரணமென நாம் முடிவு செய்தல் வேண்டும். ஆணாதிக்கம் தன் தாய் மீது சுமத்திய பளுவின் விளைவாக எழுந்த எதிர்ப்பு அனுபவமாகவே பட்டினத்தாரின் பெண் நிந்தனைப் பாடல்களை நாம் நோக்க வேண்டும்.

இவை பெண்ணை இரு வேறுபட்ட குணாம்சங்கள் உடையவளாகச் சித்திரிக்கின்றன. ஒன்று, கற்பின் பிறப்பிடமாகவும் தாயாகவும் தோன்றும் கதாநாயகி ; மற்றயது மாதவியின் குணாம்சங்கள் பொருந்திய ஆணை அலைக்கழிக்கும் காமுகி. மொத்தத்தில் தமிழ் இலக்கியங்களும் திரைப்படங்களும் மேற் சொன்ன சிந்தனைப் போக்குகளின் விளைவு என நாம் கொள்ளலாம்.

References

Kakar, S. 1981. *The Inner World, A Psycho - Analytic Study of Childhood and Society in India.* Oxford University press, Delhi.

www.tamilarangam.net

முற்போக்குவாத, தேசிய பால்நிலை உருவாக்கங்களும் அவற்றின் முரண்பாடுகளும்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியையும் இருபதாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியையும் இந்தியாவின் நவீன யுகத்தின் ஆரம்பம் எனக் கொள்ளலாம். இக்காலப் பகுதியில் சமூக அரசியல் மாற்றங்கள் துரித கதியில் இடம் பெற்றன. இந்த அபிவிருத்தி ஒருங்கிணைவுகள் ஆண் பெண் உறவில் பல வேறுபட்ட கருத்தியல் தாக்கங்களை ஏற்படுத்தின. இந்த ஒருங்கிணைவுகள் சமூக அரசியல் நோக்குகளில் தளர்தியில் பல முரண்பாடுகள் தோன்றுவதற்கு இடமளித்ததோடு பின்னர் இருபதாம் நூற்றாண்டிலும் இந்தியர்களை மாறுபட்ட கருத்து நிலைகளுக்கு இட்டுச் சென்றன. பிரித்தானியரின் முற்போக்குக் கோட்பாடு சமூக, சமய நடைமுறைகளில் பல சீர்திருத்தங்களுக்கு இடமளித்தது. இவை சுதேசிய ஆய்வறிவாளர்களால் வரவேற்கப்பட்டன. ஆயினும் ஆங்கிலேயரால் ஏகாதிபத்தியரீதியில் முன்வைக்கப்பட்ட வாதங்கள் இந்திய கலாச்சாரத்தை பிற்போக்குத் தன்மை உடையதாகக்காட்டிற்று. இப்போக்கை சுதேச மக்கள் வெறுத்தனர். மேலும் சுதேசிகளை நாகரீகமுடையவர்களாக முன்னேற்றப் பாதையில் இட்டுச் செல்ல வேண்டும் என்று பிரித்தானியர் தமக்குத்தாமே ஒரு நிபந்தனையிட்டுச் செயற்படத் தொடங்கியதையும் சுதேசிகள் வெறுத்தனர். இத்தகைய முரண்பாடுகளுக்கு மத்தியிலும் சில சீர்திருத்தங்கள் நடைமுறைப் படுத்தப்பட்டன. உடன் கட்டை ஏறுதல் 1829 இலும் சட்டரீதியாகச் பெண்சிசுக்களைக் கொல்லுதல் 1870 இலும் தடை செய்யப்பட்டது. விதவைகள் மறுமணம் புரிதலை தடுத்த சட்டங்கள் 1856 ல் ரத்துச் செய்யப்பட்டன. அத்தோடு 1929 ல் பால்ய விவாகங்களைத் தடுக்கும் சட்டமும் கொண்டுவரப்பட்டது. பெண்களைப் பொறுத்தளவில் வெளிப்படையான ஒடுக்கு முறைகளெனத் தெரிந்த சில சமூக சமயப் பழக்கவழக்கங்களை சட்ட ரீதியாக ரத்துச் செய்ய முன் வந்தமை இக் கால கட்டத்தின் தேவையாக இருந்தது

முக்கியமான இரண்டாவது அம்சமாக மிஷனறிமாரின் (Missionary) செயற்பாடுகளை நாம் கூறலாம். அரசியல் ரீதியாக மக்கள் முற்போக்குக் கொள்கையை ஏற்றுக்கொண்டதும், சமயரீதியாக சிலர் கிறிஸ்தவத்தை ஏற்றுக் கொண்டதும் முக்கிய வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள் என நாம் கொள்ளலாம். மூன்றாவது முக்கிய அம்சமாக இருப்பது இந்தியாவின் ஆய்வறிவாளர்களின் புதிய சீர்திருத்தச் சிந்தனை மாற்றமும் விழிப்புமாகும். இந்நோக்கு ஆங்கில மொழியினூடாக வந்த சர்வதேசப் பார்வைப் பரப்பினால் பெறப்பட்ட ஒன்றாகும். சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம் ஆகிய கருத்துக்கள் ஆங்கில மொழியோடு வந்தவை. சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் இவை பிரஞ்சுப் புரட்சி, ரஷ்சியப் புரட்சி வழிவந்த கோட்பாடுகளாகும். தமிழ்க் கவிஞரான சுப்பிரமணிய பாரதியார், தனது “புதிய ரஷ்சியாவும் ஸாரின் வீழ்ச்சியும்” என்ற கவிதையில் ரஷ்சியப் புரட்சியை வரவேற்பதும் தென்னாபிரிக்கப் பெண்கள் விடுதலை பற்றிப் பாடுவதும் இப்போக்கிற்கு நல்ல உதாரணங்களாகும் (பாரதியார் : 1981 : 311-312, பாரதியார் 1986-88). பெண்கள் விடுதலைக்கான கோட்பாடுகளின் தொடர்புகளை இப்போக்குகளினூடாகத் தான் நாம் காண வேண்டும்.

பெண்கள் உரிமைகளைப் பொறுத்த விஷயத்தில் அரசியல் யாப்பு, சட்டவாக்கரீதியான மாற்றங்களுக்குத் தங்கள் ஆதரவை வழங்கிய ஆய்வறிவாளர்களில் சிலர், பெண்கள் பிரச்சினை சம்பந்தமாகவும் எழுதினர். எமது ஆய்வின் இப்பகுதி, அவர்களின் இப்பங்களிப்புகளைப் பரிசீலிப்பதோடு அதன் பெறுபேறாய் இக்காலத்தில் ஏற்பட்ட சிந்தனை எழுச்சியையும் பார்ப்பதாய் அமையும். அத்தோடு இவ்வாய்வு பெண்கள் சம்பந்தமாக ஒரு முரண்பாடற்ற முடிவுக்கு வரமுடியாமல் போன அவர்களது கருத்துப் பரிமாற்றங்களையும், பார்வைகளையும் சுட்டிக் காட்டுவதாகவும் அமையும். இந்தக் கருத்து முரண்பாடுகள் திரைப்படம், இலக்கியம் போன்றவற்றில் பெண்கள் பற்றிய பிரத்தியேகமான படிம உருவாக்கங்கள் தோன்றுவதற்கும் காரணமாக இருந்தன. இப்பின்னணியிலேயே பெண்கள் பற்றிய சமூக யதார்த்தத்தை நாம் விளங்கிக்கொள்ள வேண்டும். இந்தியாவின் தமிழ்ப் பகுதிகளில் பெண்ணிலைவாதம் பற்றிய எழுத்துக்களுக்கு ஆண்களே முன்னோடிகளாய் இருந்தனர் என்பது புதுமையானதே. சுப்பிரமணிய பாரதியாரோடு ஆரம்பித்த இப்போக்கு தொடர்ந்து சிறு துண்டுப் பிரசுரங்களாகவும், கட்டுரைகளாகவும் சொற்பொழிவுகளாகவும் வெளிவந்தன. இக் கருத்துக்கள் பெரும் புரட்சிக்குரியவையாக அக்காலத்தில் கருதப்பட்டன. அவை பொதுமக்கள் வாசிப்பதற்கேற்ற விதத்தில் நூலுருப் பெறாமல் நீண்ட காலம் கிடந்தன. இவைகள் பின்னர் சேகரிக்கப்பட்டுப் பிரசுரிக்கப்பட்டன. அவை முழுவதையும் உள்ளடக்கி வெளிவந்த அண்மைக்கால வெளியீடுகளில் இருந்து எனது தரவுகளை நான் பெற்றுள்ளேன்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பெண்ணிலைவாதக் கோரிக்கைகளும் அவற்றின் முரண்பாடுகளும்

சுப்பிரமணிய பாரதியார் (1882–1921) பெண்களது உரிமையற்ற நிலையயைப் பற்றி சிந்தித்தார். அவரது பரந்துபட்ட எழுத்துக்களிலும், கவிதைகளிலும், கட்டுரைகளிலும் பெண்ணுரிமை வலியுறுத்தப்பட்டது. சமூக பொருளாதார விஷயங்களில் சமவுரிமை, விவாகரத்துச் செய்வதற்குரிய சுதந்திரம், தமது கணவனைத் தெரிந்தெடுப்பதற்கான உரிமை போன்றவை பாரதியாரின் எழுத்துக்களில் வலியுறுத்தப் பட்டன (பாரதியார். 1981 : 241). ருது அடைவதற்கு முன்னர் நிகழ்த்தப்படும் விவாகங்களை பெரிதும் கண்டித்த பாரதியார், அவர்கள் மறுவிவாகம் செய்வதற்கு உரிமை கொடுக்கப்பட வேண்டும் என்றும், அவர்களுக்கு சொத்துரிமை வழங்கப்பட வேண்டும் என்றும் குரல்கொடுத்தார். இந்தியப் பெண்களை அவர் தென்னாபிரிக்க கறுப்பின மக்களோடு ஒப்பிடுகிறார். தனிமைப்படுத்தப்பட்டும் ஒதுக்கப்பட்டும் அடிமைகளாக வாழும் கறுப்பின மக்களைப் போலவே இந்தியப் பெண்கள் உள்ளனர் என்றார். ஆனால் இங்குள்ள ஒரு வித்தியாசம் என்னவெனில் தென்னாபிரிக்காவில் எதிரியாக உள்ளவர்கள் அந்நியர்கள். ஆனால் இங்கே எதிரிகளாய் இருப்பவர் நமது சகோதரர்கள், தந்தைமார், மாமன்மார், தாத்தாமார், கணவன்மார், காதலர்கள் ஆகியோரே. அதனாலேயே எமக்கு ஒரு தர்ம சங்கடமான நிலை. பாரதியார் போராட்டத்தை குடும்ப வட்டத்துக்குள்ளேயே, வீட்டுக்குள்ளேயே தொடங்கும்படியும் பெண்களைத் தூண்டுகிறார். அதை பின்வருமாறு எழுதுகிறார்.

> இன்றே, இப்பொழுதே தொடங்குங்கள், அடிமைகளாய் இருப்பதற்கு உடன்படாதீர்கள். ஆண்களுக்குச் சொல்லுங்கள், நாங்கள் உங்களோடு வாழ மறுக்கிறோம் என்று. எல்லாவிதத்திலும் நான் உனக்குச் சமமானவள் என சத்தமிட்டுச் சொல்லுங்கள். நீ என்னுடைய சமத்துவத்தை அங்கீகரித்தால் நான் உன்னோடு வாழ்வேன். இல்லையென்றால் நான் சமைக்கமாட்டேன். இவ் வீடு எனக்குமுரியது. ஆகையால் நான் வீட்டி லிருந்து வெளியேற மாட்டேன் (பாரதியார். 1981 : 251: 259).

நீண்ட கால வரலாற்று முக்கியத்துவம் கொண்ட கற்பொழுக்கத்தை பாரதியார் பரந்தளவில் கேள்விக்குள்ளாக்கினார். இதில் பொதிந்துள்ள இரட்டைத் தன்மைக்குரிய ஒழுக்கக் கோட்பாடுகளை அவர் பின்வருமாறு ஒப்பிடுகிறார். ஆண்களின் ஆணவத்தை பிரித்தானியரின் ஏகாதிபத்தியத்தோடு ஒப்பிடுமிவர் எப்படிப் பிரித்தானியர் இந்தியர்களை அடிமைப்படுத்திக்கொண்டு தமக்கு விசுவாசிகளாக இருக்கும்படி கேட்கிறார்களோ அவ்வரே ஆண்களும் பெண்களை சிறைவைத்துக் கொண்டு தமக்கு விசுவாசமாக

இருக்கும்படி கேட்கிறார்கள். பெண்களை அடக்கி வைத்துக் கொண்டே தங்களுக்கு விசுவாசமாக இருக்கும்படி கட்டாயப்படுத்தும் ஆண்களின் அறியாமையை அவர் கேள்விக்குள்ளாக்குகிறார். அவர் உபயோகிக்கும் மொழிநடை இந்நோக்கில் அவர் தெளிவு பெற்றவர் என்பதையும் அவர் இந்த இலட்சியத்திற்கு தன்னை அர்ப்பணித்வர் என்பதையும் வெளிப்படுத்துகிறது. தான் எடுத்துக் கொண்ட செய்தியை விளக்குவதற்கு அவர் எடுத்தாளும் தர்க்கமுறை அவரது மொழிநடையின் பொது அம்சமாகும். கற்பொழுக்கம் என்பது மட்டுமன்றி அச்சம், நாணம், மடம், பயிர்ப்பு என்னும் நால்வகைக் குணங்களையும் ஒழுக்கமுள்ள பெண்ணின் விசேட குணாம்சங்களாக தமிழர் மரபு கொண்டாடுகிறது. இக்கருது கோள்களைப் பாரதியார் தகர்த்தெறிவதோடு அவற்றுக்குத் தம்மை அர்ப்பணிக்கும் பெண்ணை அவர் நாய்க்குச் சமமானவர்களாகக் கருதுகிறார். பெண்ணுக்குரிய உண்மையான நல்லொழுக்கம் என்பது அவள் பெறும் அறிவும் சுதந்திரமும் என்பதே அவரது எண்ணமாகும்

சுப்பிரமணிய பாரதியாரின் தேசிய நோக்குக்காக அவர் போற்றப்படுகிறார், அதற்காகவே அவர் பிரித்தானியரால் கைது செய்யப்பட்டார். அவர் எழுதிய புரட்சிகரக் கருத்துகளுக்காகக் குற்றஞ் சுமத்தப்பட்ட போதும், தான் கொண்ட கருத்துக்களில் இருந்து பின்வாங்கி, இந்திய மரபுகளையும் பழக்க வழக்கங்களையயும், பாரம்பரியத்தையும் பேணுபவராகக்காட்ட அவர் எத்தனிக்கவில்லை. இந்தியப் பெண்களின் உரிமை விஷயத்தில் பல இந்திய தேசியவாதிகளிடையே காணப்பட்ட இரண்டகநிலையும் முரண்பாடுகளும் பாரதியாரின் கருத்துக்களில் காணப்படவில்லை என்பது கண்கூடு.

திராவிட இயக்கத்தின் பெண்ணிலைவாதக் கருத்தியல்.

ஈ.வே. இராமசாமி அவர்களின் பெண் விடுதலைவாதம் ஒரு பூரண விடுதலைக் கருத்தியலின் அம்சமாகவே கருதப்பட வேண்டும். 'பெரியார்' எனச் சகலராலும் அழைக்கப்படும் ஈ. வே. இராமசாமி அவர்களின் பெண்ணிலைவாதக் கருத்தியல் விரிவானதும் ஆழமானதுமாக இருப்பதை நாம் காணலாம். பெரியாரால் உருவ உள்ளடக்கம் கொடுக்கப்பட்டு உருவாக்கப்பட்ட திராவிட இயக்கம், இந்திய சுதந்திரப் போராட்டத்திற்குத் தலைமை தாங்கியவர்கள் கொண்டிருந்த சமூக, வர்க்கப் பிரச்சினை சம்பந்தமான சமரசக் கொள்கைக்கு பதிலளித்ததாகவே அமைந்தது. இங்கு குறிப்பிடப்பட்ட சமூகப் பிரச்சனைகள் பெண்கள் விடுதலையையும் உள்ளடக்குவதாகும். சமூக வரலாற்றாசிரியர்கள் பெரியாரை எப்பொழுதும் பகுத்தறிவு வாதியாகவும், தேசியவாதியாகவும், பிராமண எதிர்ப்பாளராகவும், நாஸ்திகராகவுமே கண்டுள்ளனர். ஆனால் பெண்ணிலைவாதியாகப்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

பெரியாரைக் கண்டோர் மிகச்சிலரே. பெரியாருடைய பார்வை சீர்திருத்தத் தன்மை வாய்ந்தது. அவருடைய பெண்ணிலைவாதப் பார்வை பகுத்தறிவு, நாஸ்தீகம் என்பவற்றின் மூலம் வெளிவருவது, காலத்துக்கொவ்வாத சமூகப் பழக்க வழக்கங்கள், சமய சம்பிரதாயங்கள், மூடநம்பிக்கைகள் என்பன அவரது தாக்குதலுக்கு இலக்காகின. இது அவரைப் பொறுத்தவரை தமிழ்க்கலாசாரம் "ஆரிய மய" மாக்கப்பட்டு விட்டதை எதிர்க்கும் ஒரு அம்சமாகவே அமைந்தது. இத்தகைய அவரது போக்கு தமிழ்ப் பெண்கள், பெண் சிசுக்கொலை, விதவைகள் விவாகத்தடை, விதவைகளை ஒதுக்கி வைத்தல்,பால்ய விவாகம் போன்ற சில ஸ்தாபன மயமாக்கப்பட்ட சம்பிரதாயங்களால் நசுக்கப்படுவதை இனங்கண்டது. இவற்றை அவர் மேல்சாதி எனப்படும் பிராமணரோடும் அவர்களது பழக்கவழக்கங்களுடனும் தொடர்புபடுத்தினார். சாதித்தூய்மை என்னும் கருத்தோடு இச்சம்பிரதாயங்கள் பிராமணர்களாலேயே தூக்கிப்பிடிக்கப்பட்டதை வெகு சாதுரியமாக பெரியார் விளங்கிக் கொண்டார்.

பிராமணரின் சமூக - பொருளாதார, சமூக சமய ரீதியான உயர் நிலையையும் அவர்கள் ஏனைய மக்கள் மேல் செலுத்திவந்த ஆதிக்கத்தின் தன்மையின் அடிப்படையிலும் இருந்தே பெரியாரின் மிகத் தீவிரமான பிராமண எதிர்ப்பை நாம் விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும். தமது வழமையான சமயப் பங்களிப்பு வேலைகளில் இருந்து விலகி பிராமணர்கள் பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர்களாகவும், உயர் அரச நிர்வாகிகளாகவும் சகல உலக விவகாரங்களுக்குரிய பெரும் வேலைகளை ஆக்கிரமித்துக் கொண்டனர். எந்த இயக்கமாவது சமூக சமத்துவத்துக்காகவும் சாதீய மேலாண்மைக்கு எதிராகவும் போராட முற்பட்டால் அது பிராமண மேலாதிக்கத்துக்கும் எதிரானதாகவே கட்டாயமாக அமையும் (ராம் 1979 : 379.). ஆரிய கலாச்சாரத்தை உள் வாங்கியதற்கும் அர்த்தமற்ற ஐதீகங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட புராண ரீதியான இந்து சமயத்தின் வேதங்கள், மனுதர்மசாத்திரம், மகாபாரதம், இராமாயணம் போன்றவை தமிழர்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதற்கும், பெரியார் பிராமணர்களையே பொறுப்பாளிகளாக்கினார். (பெரியார் 1974: 6 : 48: 1987 : 4 : 10 : 1959 111 11) அவர் இந் நூல்களை அறிவற்ற மூடநம்பிக்கைக்குரிய பழமைவாதங்கள் நிறைந்தவை எனக் கண்டித்தார். புராண இதிகாசங்களை உண்மையென நம்பி அதில் வரும் பாத்திரங்களின் தன்மைகளைக் கடைப்பிடித்து ஒழுகும் போக்கையும் அதன் அறிவுசாராத் தன்மையையும், அதையே தங்கள் சிந்தனை முறையாக ஏற்றுக்கொள்வதையும் கேள்விக்குள்ளாக்குவதே பெரியாரின் அடிப்படை நோக்காக இருந்தது. இந்நிலையில் அவரது பெண்நிலைவாதப் பார்வையும் ஒரு பாரிய குறிக்கோளை முன்னெடுத்துச் செல்வதின் ஒரு அம்சமாகவே இருந்தது. அவரது அனேக பிரசுரங்களில் பெண்களது நிலை, பெண்களுக்குச் சமயம், கலாச்சாரம் பெண்களுக்கு இழைக்கப்படும் மனிதத்தன்மையற்ற தீங்குகள் எல்லாம் பண்பாடு என்ற போர்வையில் இனங்காணப்பட்டுள்ளது.

"குடும்பத்திட்டம்", "பெண் ஏன் அடிமையானாள்" என்னும் இரண்டு வெவ்வேறான பிரசுரங்களும் பெரியாரின் பெண்கள் பற்றிய அறிவார்ந்த போக்கை தெளிவாகக் காட்டுகின்றன. திட்டமிடப்படாத குடும்ப வாழ்க்கையாலும், தொடர்ந்து வரும் குழந்தைப் பேற்றினாலும் பெண்கள் அதிகமாகப் பாதிக்கப்படுவதை மிகவும் வன்மையாகக் கண்டிக்கிறார். இவை எப்படிப் பெண்ணின் உடல் நலத்தைப் பாதிக்கிறது என்றும் குழந்தைப் பேறானது எப்படி அவர்களை வேறு தொழில் புரியவிடாமல் தடுக்கிறது என்றும் அவர் காட்டுகிறார். பெண் ஒடுக்குமுறை பொதுவாக அவள் தாயாக வகிக்கும் பாத்திரத்திலிருந்தே ஆரம்பமாகிறது என்பதே பெரியாரின் கருத்தாகும் (பெரியார். 1980 : 9-19).

பெண்களது கீழ்நிலை பற்றிய பொதுவான அம்சங்கள் மிகச்சிலராலேயே அறுதியிட்டுத் திட்டவட்டமாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. பெண்கள் பற்றிய சமகாலப் பிரச்சினையிலும் சரி, வரலாற்று ரீதியாக அவர்கள் எவ்வாறு கீழ்நிலைக்குள்ளாக்கப்பட்டார்கள் என்பது பற்றி அவர் தெளிவுபடுத்தும் போதும் சரி, அவரிடம் எந்த வித மயக்கமும் முரண்பாட்டு நிலையும் இல்லாதது கவனிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்றாகும். பெரியார் கூற வரும் செய்திகளில் உள்ள மிகத் தீவிரமான, அறிவார்ந்ததன்மையே அவற்றின் முக்கியத் துவத்தையும், அவசியத்தையும் அறிவுறுத்துப்வையாகும். தமிழர் கொண்டேத்தும் 'கற்பு' என்னும் கருதுகோளை தனது பகுத்தறிவுப் பார்வைமூலம் விளக்குகிறார். அது எவ்வாறு (மனைவிக்கு) பெண்ணுக்குரிய ஒன்றாகமட்டும் ஆக்கப்பட்டு அதிலிருந்து எவ்வாறு ஆண்கள் தவிர்க்கப்பட்டுள்ளனர் என்பதைக் கூறும்போது அங்கு தர்க்க வாதமே மேலோங்கி உள்ளது. கற்பென்னும் கருதுகோளின் அறிவுக்குப் புறம்பான தன்மையை மிக விரிவாகப் பார்க்கும் அவர் இது பற்றி தமிழிலும் (திருக்குறள்) சமஸ்கிருதத்திலும் (மனுதர்ம சாஸ்திரம்) விரிவாக எழுதியவர்களைத் தாக்குகிறார். திருக்குறளில் உள்ள வாழ்க்கைத் துணைநலம் என்னும் அதிகாரத்தை உதாரணமாக எடுக்கும் அவர் அதில் கற்பு என்பதற்குரிய வரைவிலக்கணத்தையும் மனைவியின் தொழுதெழும் மேலாண்மைப் பண்பையும், அத்தகைய பெண் மழையைக் கூட "பெய்யென"ப் பெய்விக்கக் கூடியவள் எனக் கூறப்படுவதையும் சுட்டிக் காட்டுகிறார். இதற்குச் சமமாக சமஸ்கிருதத்தில் உள்ள "பதிவிரதா" தர்மத்தையும் காட்டுகிறார். இதன்படி உண்மையில் கணவனுக்கும் மனைவிக்கும் இடையே இருக்கும் உறவு ஆண்டானுக்கும் அடிமைக்கும் இடையே இருக்கும்

www.tamilarangam.net

உறவைப் போன்றது என்றும் அத்தகைய உறவே (ஆண்டான் அடிமை) கணவனுக்கும் மனைவிக்குமிடையே எதிர்பார்க்கப்படுகிறது எனவும் கூறுகிறார். எங்களுடைய மொழிகளில் ஆண்கள் கற்பைப் பேணுவதற்கான சொற்கள் இல்லாமையே ஆணாதிக்க வழிவந்த எமது அமைப்பைக் காட்டுவதாக உள்ளதென அவர் கூறுகிறார். இத்தகைய அசமந்த போக்கு, பெண்களைப் போகப் பொருளாகப் பாவிக்கவும் அடிமைப்படுத்தவும் செய்கிறது என்கிறார். ஆண் பெண் இருபாலாருக்கும் இடையே சமத்துவம் நிலவாத நிலையினாலேயே, கற்பு இருபாலாருக்கும் உரியதாகப் பார்க்கப்படாமல் பெண்களுக் குரியதாக மட்டும் கொள்ளப்பட்டு, ஆண்கள் அதிலிருந்து விடுவிக்கப்பட்டதற்கு காரணம் என்கிறார். இது ஆண்களுக்கு அனுசரணையாகவே செய்யப்பட்டுள்ளது என்று கூறும் பெரியார், மனுதர்ம சாஸ்திரத்திலும் திருக்குறளிலும் கூறப்பட்ட இத்தகைய கருத்துக்களை ஒரு பெண் எழுதுவாரா என்ற கேள்வியுடன் இப்பகுதியை முடிக்கிறார். இதில் பெரியார் இன்றுள்ள பெண்ணிலைவாதக் கருத்துக்களைப் பிரதிபலிப்பதோடு எப்படி ஆண்கள் இலக்கிய ஆக்கங்கள் மூலம் பெண்களுக்கு எதிரான கொள்கைகளையும் கருத்துக்களையும் நிலை நாட்டியுள்ளார்கள் என்றும் கூறுகிறார். இதை எப்படி ஆண்களால் செய்யக்கூடியதாய் உள்ளது என்பதற்கு அவர், ஆண்கள் கையிலேயே பொருளாதார ஆதிக்கம் நிலவுகிறது என்றும் அவர்கள் பணவரவுதரும் தொழிலில் ஈடுபடுபவர்களாகவும் உடல்வலு உள்ளவராய் இருப்பதும் காரணம் என்கிறார். இவர்கள் ஒருவிதத்தில் "மூர்க்கர்களாகவே" இருக்கின்றனர் என்றும் இவர்களது உடல் சக்தியும் பொருளாதார ஆதிக்கமும் சேர்ந்து இவர்களை கற்பொழுக்கத்திற்குக் கட்டுப்படாமல் செய்வதோடு தங்களுக்குச் சார்பான சட்டங்களை வகுக்கவும் இடமளித்துள்ளது என்றும் கூறுகிறார்.

தலைக்கு முக்காடிட்டு (பர்தா) தலையையும் முகத்தையும் பெண்கள் மறைப்பது சம்பந்தமாகவும் பொதுவாக பெண்கள் புறக்கணிக்கப்படுதல், பெண்களுக்கு ஒருதாரமணம், ஆண்களுக்கு பலதாரமணம் போன்றவை பற்றியும் பெரியார் விவாதிக்கும் போது இவற்றுக்கெல்லாம் சட்டமும் சமயமும்தான் காரணங்கள் என்று மட்டும் கூறிவிடமுடியாது என்று அறுதியிட்டுக் கூறுகிறார். தமிழ்ச் சமூகத்தில் வாழும் பெண்கள் இத்தகைய வாழ்க்கை முறையை அங்கீகரிப்பதும், ஏற்றுக்கொள்வதும் அதை நியாயப்படுத்துவதுமே இப்போக்குகளைப் பலப்படுத்துபவையாகவும், நெறிப்படுத்துபவையாகவும் உள்ளன. இத்தகைய போக்கில் உள்ளோடும் உளவியலை தாழ்த்தப்பட்ட மக்களோடு ஒப்பிடுவதன் மூலம் அவர் விளக்குகிறார். தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் எப்படி தாம் உயர்சாதியினருக்கு அடிமைப்பட்டவர்கள் என்றும், சரிசமமாக நடத்தப்படுவதற்கு அருகதையற்றவர்களென்றும் நம்புகிறார்களோ

அவ்வாறே பெண்களும் தாம் ஆண்களுக்கு உரியவர்களென்றும், அவர்களின் ஆதிக்கத்துக்குக் கீழ்ப்பட்டவர்களென்றும் நம்புகிறார்கள். இதற்குக் காரணம் அவர்கள் சமூகரீதியாக வரும் சம்பிரதாயங்களைக் குருட்டுத்தனமாக ஏற்றுக்கொண்டு அத்தகைய ஒரு மனநிலைக் குள்ளாக்கப்பட்டுள்ளமையாகும். பெண்களை விழிப்படையச் செய்யும் "இன்றைய பெண்ணிலைவாத வழிமுறைகளையும் கருதுகோள்களையும் வெளிப்படுத்துவனவாக அவரது கருத்துக்கள் அமைகின்றன. "கற்பு" என்ற ஒன்றிற்காக கணவன்மாரின் மிருகத்தனமான நடத்தையைப் பெண்கள் சகித்துக்கொள்ளக் கூடாது. தம்மில் அன்பில்லாத கணவன்மாரோடு பெண்கள் தொடர்ந்தும் வாழக் கூடாது. இத்தகைய சமூக அடக்குமுறை அழித்தொழிக்கப்பட வேண்டியது" என்று கூறி பெரியார் இப்பகுதியை நிறைவு செய்கிறார். (பெரியார், 1987 : 14-15).

"சக்திமிக்க ஒரு கூட்டத்தாரால் சக்தியற்ற ஒரு கூட்டத்திற்கு எதிராக இயற்றப்பட்ட சட்டங்கள் ஒழிக்கப்படும்வரை உண்மையான விடுதலை, அன்பு, கற்பு என்பவை இருக்கப் போவதில்லை (பெரியார், 1987 : 16).

சமூகத்தைக் கட்டியெழுப்புவதற்காக அமைக்கப்பட்டதாகச் சொல்லப்படும் சமூக வழக்கங்களும் விலக்குகளும் போலியானவை யாகவும் முரண்பாடுடையன வாகவும் இருப்பதோடு ஒரு பாலாரையே பாதிப்பதாகவும் உள்ளன. பெரியார் சமூக முரண்பாடுகளில் ஒன்றை விளக்குகிறார். காதல் என்பது தெய்வீகமானது என்றும் இருமனங்களின் ஒருங்கிணைவு என்றும் தமிழ் இலக்கியத்தில் போற்றப்படும் அதே நேரத்தில், உண்மையான வாழ்க்கையில் ஆணும் பெண்ணும், குழந்தைகள் பெறுவதற்காகவும், உடல் உணர்வுகளைத் தணிப்பதற்காகவுமே பேசிமுடிக்கும் கலியாணம் மூலம் ஒன்று சேர்க்கப்படுகிறார்கள். பெண்களைப் பொறுத்தவரை இது வீட்டுக்குப் பணிபுரிவதற்காகவும் என்றாகிறது.

பொருந்தா வாழ்க்கையில், சந்தோசம் தராத திருமணத்திலிருந்து விடுபடுதல் சம்பந்தமாக பெரியார் குறிப்பிடுகையில், தமிழ் நாட்டில் உள்ள விவாக முறை மிகவும் குரூரமான அடக்குமுறை என்கிறார். உண்மையில் பெண்களை ஆண்களுக்கு அடிமையாக்குவதற்கே விவாகச் சடங்குகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. ஆனால் இது தெய்வீகமானது எனப் போற்றப்படுவதன் மூலம் பெண் ஏமாற்றப்படுகிறாள் (பெரியார், 1987 : 38- 41).

பெண்களுக்கான சொத்துரிமை, வேண்டாத கருவை அகற்றும் உரிமை பற்றியும் பெரியார் கவனத்திற்கெடுத்துக் கொண்டார் (பெரியார், 1987 : 62). பெண்களின் பால்ய திருமணத்திற் கெதிராக பிரித்தானிய அரசுக்கு சமர்ப்பிக்கப்பட்ட சாரதா சட்டம் உயர்குழாம்

தேசியவாதிகளால் எதிர்க்கப்பட்டது. இவர்களைப் பெரியார் சந்தர்ப்பவாதிகள் எனச் சாடினார் (பெரியார், 1987 : 72).

பெரியாரின் பெண்ணிலைவாதம் பிரான்ஸ் நாட்டைச் சேர்ந்த சமகாலத்து தீவிரவாத பெண்ணிலைவாதியான ஃபயர்ஸ்ரோன் (Firestone, 1970) போன்றோரின் கருத்துக்களோடு ஒத்துப்போவதாய் உள்ளது. அதாவது பெண்களின் கீழ்நிலைக்குக் காரணமாய் இருக்கும் முக்கிய காரணி அவர்கள் கருத்தரிக்கும் உடலமைப்பைக் கொண்டிருப்பது என்பது அவரது கருத்து. ஆகவே அவர்கள் இத்தகைய பிரச்சினை உருவாக்கத்துக்குக் காரணமாக இருக்கும் கருப்பையை இல்லாமல் செய்ய வேண்டுமென அவர் ஒரு வாதத்தை முன் வைத்தார். இதனை ஒரு மடத்தனமான கூற்றாகப் பலர் கருதக்கூடுமாயின், பெண்கள் உண்மையான விடுதலை பெற வேண்டுமானால் கருப்பையை அகற்றி விடுவதை விட வேறு வழி இருப்பதாய் எனக்குப்படவில்லை என்று ஆணித்தரமாகக் கூறும் அவரது கூற்றும் சர்ச்சைக்குரியதுதான். மேலும் இப்படிப் பெண்கள் தங்களது கருத்தரிக்கும் முறைக்கு எதிராக இயங்குவார்களேயானால் மனித சமுதாயம் அழிந்துபோகுமே என எதிர்க்கேள்வி தொடுப்போரிடம் பெரியார் கேட்கும் கேள்வி இது தான் "இப்படி மனித சமூகம் அழிந்தால் அது எப்படி பெண்களைப் பாதிக்கப்போகிறது?" (பெரியார், 1987 : 82).

கணவனை இழந்த பெண்கள் மறுமணம் செய்ய வேண்டும் என்பதற்காகவும் அவர்களை அடிமைப்படுத்தும் சமஸ்கிருத திருமணச் சடங்குவகைகளை அகற்ற வேண்டும் என்பதற்காகவும் பெரியார் பிரச்சாரத்தில் ஈடுபட்டார் என்பது யாவரும் அறிந்ததே. பெண்ணிலைவாதம் பற்றி பெரியார் ஓர் விரிவான கொள்கையை வைத்திருந்தார். அது இன்றைய பெண்ணிலைவாதக் கருத்துக்களை உள்ளடக்கியதோடு , தமிழ்க்கலாச்சாரம் வழிவந்த முக்கிய பண்பாட்டுக் கோலங்களுக்கு சவால் விடுவதாகவும் உள்ளது. அவர் சுயமாக இயங்கும் பெண்கள் குழுக்களாக இயங்கவேண்டுமென வாதாடியதோடு, தீவிர செயற்பாட்டுக்குரிய திட்டங்களையும் முன்வைத்தார். அவை பெண்ணிலைவாதம் பற்றி அவர் கொண்டிருந்த எண்ணக்கருத்துக்கள் ஒரு பூரண கோட்பாட்டுருவத்தைக் கொண்டிருந்ததை விளக்குபவையாக உள்ளன. (1)

பெண்மையின் மேன்மையின் புனிதம்

வி. கல்யணசுந்தரம் அவர்கள் பெண்கள் பிரச்சினை சம்பந்தமாக ஓரளவு வித்தியாசமான அணுகுமுறை ஒன்றைக் கொண்டிருந்தார். இந்திய தேசிய விடுதலைப் போராட்டத்தில் ஈடுபட்டதோடு கருத்து ரீதியாக பெண்கள் பற்றியும் தொழிலாளர் பற்றியும் அவர் பல கொள்கைகளையும் வாதங்களையும் பிரபலப்படுதினார். அரசியல்வாதியாக இருந்த அவர் இவ்விரு விஷயங்களையும்

அரசியல் மயப்படுத்தினார். அவரது கொள்கை பாரதியார், பெரியார் போன்றோர் கொள்கைகளிலிருந்து கருத்து ரீதியாக வேறுபட்டதாகும். கல்யாணசுந்தரம் அவர்களது எழுத்துக்களில் காணப்படும் பிரதான போக்குகளை நாம் இனம் காண வேண்டும். பின்னர் அவை கருத்து ரீதியாகப் பகுக்கப்பட்டு இன்றைய பெண்ணிலைவாதக் கருத்தியலோடு எப்படி வேறுபடுகிறது அல்லது ஒத்துப்போகிறது என நாம் ஒரு பரிசீலனையைச் செய்யலாம்.

பெண்கள் விடுதலை சம்பந்தமாக முக்கிய விடயங்களில் அடித்தளத்தில் அவர் முன்னவர்களோடு ஒத்துப்போனாலும் அவரது பொதுவான அணுகுமுறை வித்தியாசமானது. அவர் பெண்களை வேறு விதமான பார்வைக்குட்படுத்தினார். பெண்களிடம் காணப்பட்ட சில பண்புகளைத் தெரிந்தெடுத்து, அவை பெண்களுக்கே உரியவையாகவும், மகத்தான மேன்மைக் குணங்களாகவும் போற்றப்பட வேண்டும் என்றும் அவர் கருதினார். ஆண்களும் அவற்றைப் பின்பற்ற வேண்டும் என்றும் கூறினார். பொறுமை, தியாக மனப்பான்மை, அமைதியான இயல்பு, அடக்கம், தாய்மை, பராமரிப்பு, அமைதியான பழக்கவழக்கங்கள், மென்மையான வார்த்தையாடல் போன்ற "பெண்மைக் குணங்கள்" பண்பட்ட மனதின் வெளிக்காட்டலாகும் என்பது அவரது வாதம். இவை பலவீனத்தின் வெளிக்காட்டல் அல்ல, பேராற்றலின் வெளிக் காட்டலாகும். இவை தெய்வீகத் தன்மைபொருந்தியவை என்பது அவரது கருத்து. (கல்யாணசுந்தரம் 1953 ,4 : 25). இதை அவர் பெண்ணின் பெருமை என அழைக்கிறார். கூடவே இதன் தலைப்பிலேயே ஒரு நூலும் எழுதியுள்ளார். பெண்கள் பணிவுடன் இருப்பதற்குரிய காரணம், அவர்களுக்கு வாய்க்கப்பெற்ற அனுபவமுதிர்ச்சியாலும் மற்றவர் திறமைகளையும் உணர்வுகளையும் மதிப்பதாலுமேயன்றி, பயத்தினாலோ பலவீனத்தினாலோ அல்ல, அவர்களது அமைதியான பழக்க வழக்கங்கள், அவர்கள் பிறரை மதிப்பதாலேயே ஏற்படுகிறது (கல்யாணசுந்தரம் 1971, 121 : 122). பெண்களே பண்பாட்டின் ஊற்றுக்கண்ணாய் உள்ளனர், அனேக கவிஞர்களும், இசைக் கலைஞர்களும், ஓவியர்களும் இத்தகைய பெண்மைக்குரிய தன்மையைக் கொண்டுள்ளதால்தான் அவர்கள் கலைஞர்களாகப் பரிணமிக்கின்றனர் என்று கூறும் அவரும் மிகச் சாதுவான ஒரு ஆண் மகனே! ஆண்கள் அசுரகுணங்களை உடையவர், அவர்கள் பெண்களின் தெய்வீகத்தன்மையை தாங்களும் எடுத்துக் கொண்டு அவற்றை வளர்த்துக் கொள்ள வேண்டும் என்றும் ஒரு கருத்தை அவர் முன்வைத்தார்.

இவரது இக் கருத்து சம காலப் பெண்நிலை வாதத்திற்கும் பொருந்துவதாக உள்ளது. அது ஆண்களது ஆண்மைத்துவத்தால் ஏற்படும் ஆக்கிரமிப்பு வன்முறை, பலம், அகங்காரம் என்பவற்றுக்கு

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

எதிராக பெண்மையைப் போற்றுதலை வலியுறுத்துகிற ஒருகருத்தாகும் தற்கால Cultural Feminismஎன்று அழைக்கப்படும் பெண்நிலை வாதத்தின் முக்கிய கருதுகோளும் இதுவே ஆகும்.

பால்யவிவாகம், உடன்கட்டை ஏறல், விதவை மறுமணத்தடை போன்ற அடக்குமுறை ஸ்தாபனங்கள் பற்றிய நிலைப்பாட்டில் அவரும் பாரதியார், பெரியார் போன்றோரது கொள்கையையே பின்பற்றுகிறார். தேவதாசிமுறையை ஒழித்துக் கட்டுவதற்கும் தேவதாசிகளை ஆண்கள் மணந்து மனைவி என்ற ஸ்தானத்தைக் கொடுக்க வேண்டும் எனவும் அவர் தீவிரப் பிரச்சாரத்திலும் செயலிலும் ஈடுபட்டார். தேவதாசிகளின் சமூகநிலைக்கு முழுப்பொறுப்பை ஆண்களே ஏற்க வேண்டும் என அவர் கண்டிக்கிறார். தேவதாசி முறையை கொலைச் செயலோடு அவர் சமப்படுத்துகிறார். விலைமாதர் குலத்தை ஏற்படுத்தியமையைக் கண்டிப்பதோடு அவர்களைச் சுரண்டி வாழ்ந்த பிராமணப் பூசகர்களையும் சாடுகிறார் (கல்யாணசுந்தரம், 1937 : 45). தேவதாசிகள் பிரச்சினையில் அவரது ஈடுபாடு வேறு பல விடயங்களையும் முற்கொண்டு வந்தது. இவ்விஷயத்தில் மகாத்மா காந்தியிலிருந்து அவர் வேறுபடுகிறார். தேவதாசிகள் கலியாணம் செய்து கொள்வதை காந்தி ஆதரிக்கவில்லை. அவர் தேவதாசிகளை பாலுறவையும் திருமண வாழ்க்கையையும் துறந்து கதராடை நெய்வதில் ஈடுபடும்படியும் அதன் மூலம் பெறும் வருவாயில் சுதந்திர வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளுமாறும் கேட்டுக் கொண்டார். கலியாணசுந்தரம் அவர்களின் அணுகுமுறை போற்றத்தக்கது. தேவதாசிகளை ஆண்கள் மனைவிமாராய் ஏற்கவேண்டும், ஏனைய பெண்கள் அனுபவிக்கும் சமூக அந்தஸ்து அவர்களுக்கும் வழங்கப்பட வேண்டும். அவர்களை மனைவிமாராய் ஏற்றுக் கொள்வதற்கான வீரத்தையும் தெளிவையும் ஆண்கள் பெறவேண்டும் என அவர் வேண்டினார் (கலியாணசுந்தரம், 1982 : 600). தேவதாசிகள் தமது உபயோகமற்ற தொழிலை உதறிவிட்டு சன்னியாசிகளாக மாறவேண்டும் என்று காந்தி கூறியதை ஒப்பிடும் போது கலியாணசுந்தரமவர்களது கருத்துக்கள் தீவிரமானதாகவும் நடைமுறைச் சாத்தியமானதாகவும் இருக்கிறது என்றே கூற வேண்டும். விதவைகள் மறுமணம் பற்றிய கருத்திலும் அவர் காந்தியின் கருத்திலிருந்து மாறுபட்டவராகவே இருந்தார். காந்தி பாலுறவற்ற தன்னொறுப்பையே விதவைகளுக்குரியதாகக் கண்டார். விதவைகள் தாமே இசைந்து ஞான விழிப்புணர்ச்சியோடு விதவைத் தன்மையைப் பேணும் பாதையையே கைக்கொள்ள வேண்டும் என்றார் காந்தி. ஆனால் கல்யாணசுந்தரம் அவர்கள் சகல இளம் விதவைகளும் மறுமணம் செய்ய வேண்டும் என்று கூறினார். ஆனால் குழந்தைகள் உடையவர்கள் தம் விருப்பப்படி மறுமணம் செய்யாமலேயே இருக்கலாம் என்றும் கூறினார். ஆனால் இது பற்றிய முடிவை அவர்களே தேர்ந்தெடுக்க வேண்டும், அத்தகைய முடிவெடுப்பதற்குரிய உரிமை அவர்களுக்கு இருக்கவேண்டும் என்றும் கூறினார்.

முதலாளித்துவ அமைப்பின் கீழ் தொழிலாளர் நசுக்கப்படும் நிலைக்கு பெண்களது நிலையை ஒப்பிட்டார் கலியாணசுந்தரம் (1935 : 60). பெண்கள் தமக்கு சேவை செய்வதற்கே உண்டாக்கப்பட்டதாக ஆண்கள் நினைக்கின்றனர். இது ஒரு அசுரத்தனமான பார்வையாகும் (கலியாணசுந்தரம் 1936 : 61). சாதித்துவம் பெண்களை பல்வேறு சமூக நிலைகளுக்குள் தள்ளி விட்டதை சரியாகக் கண்டறிந்த அவர் பால்யத்திருமணம், விதவைகள் ஒதுக்கப்பட்டமை போன்றவற்றுக்கும் சாதித்துவ கருத்தியலையே காரணமாக்கினார் (கலியாணசுந்தரம் 1919 : 183). சாதித்துவ தூய்மை பேணப்பட வேண்டும் என்ற காரணத்தினாலேயே உயர் குடிப் பார்ப்னியப் பெண்களுக்கு விதவை மறுமணம் மறுக்கப்பட்டது. பால்ய திருமணங்களும் இதனாலேயே நடத்தப்பட்டன. ஆண்களை ஆளும் மத்தியதர வர்க்கப் பூர்ஜுவாக்களுக்கும் (முதலாளிகளுக்கும்) பெண்களை ஏழைகளுக்கும் ஒப்பிடுகிறார். ஆண் குடும்பத்தின் தலைவனாக, அதற்குரிய வருவாய் அனைத்தையும் தன்கட்டுப்பாட்டில் வைத்திருக்க அத்தகைய பொருளாதார ஆதிக்கம் தனக்கில்லாத பெண் அடிமைபோல் வாழநேர்கிறது என்கிறார் (கல்யாணசுந்தரம், 1935 : 78). மேற்காணும் அவரது ஒப்புமைகளும் விளக்கங்களும் அவரது சோஷலிஸ (சமதர்ம) பார்வையை வெளிக்காட்டுவதோடு அதே சமகால சோஷலிஸ பெண்ணிலைவாதப் பார்வையையும் காட்டி நிற்கிறது. பெண்களை போகப்பொருளாகவும் "பெண்மையை ஒரு மயக்கும் தீமை" யெனவும் கண்ட சமய குரவர்களையும் ஞானியரையும் கண்டித்ததோடு, பெண்கள் ஆத்மீக விடுதலைக்குத் தடையானவர்கள் என்று பெண்களை வெறுத்தவரையும் சாடினார் (கலியாணசுந்தரம், 1971 : 46). விடுதலைப் போராட்டத்தின் போது பெண்கள் பங்கு கொண்டமை வட இந்தியாவில் ஏற்படுத்திய தாக்கத்தைப் போல் தமிழ்ப்பகுதிகளில் ஏற்படுத்தவில்லை. இதற்குரிய பொறுப்பு தமிழ் ஆண்களையே சாரும் என்றும், அதனால் பெண்களை அடக்கி ஒடுக்க வேண்டாம் என்றும் அவர்களையும் தேசத்திற்குத் தொண்டு செய்ய இடமளிக்குமாறும் தமிழ் ஆண்களுக்கு வேண்டுகோள் விடுத்தார் (கல்யாணசுந்தரம், 1919 : 262).

விதவையரை ஒதுக்குதல் ,விலக்குதல், பால்ய விதவைகள், பெண்சிசுக்கொலை, கட்டாயத் திருமணம், விபச்சாரம், சீதனமுறை போன்றவை பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் பொதுவான சீர்திருத்த இயக்கத்தின் பலனாக தோற்றுவிக்கப்பட்ட சடங்குகளில் தங்கியிருக்க வேண்டாம் என்று அவர் பெண்களுக்கு ஆலோசனை கூறினார் (கலியாணசுந்தரம், 193 : 77 : 42). அவை பூரணமான திருப்தியைத் தரப்போவதில்லை, பெண்களாகவே முன்வந்து தமக்கு விதிக்கப்பட்ட

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தளைகளை அறுக்கவேண்டும் என்று அவர் கூறினார். ஆனாலும் இவற்றை ஒரு நிபந்தனையின் பேரிலேயே அவர் இங்கு முன்வைக்கிறார், அதாவது பெண்கள் தமது எதிர்ப்பைத் தமது தேசத்தின் தர்மத்துக்கு (அழுத்தம் ஆசிரியருடையது) குந்தகம் ஏற்படுத்தாதவாறு செய்ய வேண்டும் என்றார் (கல்யாணசுந்தரம், 1919 : 198 : 199) .

கலியாணசுந்தரம் அவர்களது கருத்தியலும், அவரது செயற்பாட்டுடன் கூடிய கொள்கைத் திட்டமும் முற்போக்கு இழையைக் கொண்டிருந்த போதும், ஒரு இருநிலைப்பட்ட தன்மைக் குட்பட்டிருந்ததென்றே கூறவேண்டும். பெண்களது பிரச்சினையைப் பின் தள்ளி இந்தியாவின் கலாச்சார பாரம்பரியத்தைப் பேணுவதை முன் வைக்கும் பண்பு ஒன்று அவரது போக்கில் ஆங்காங்கே காணப்படுவதைக் காணலாம். இவ்விஷயத்தில் அவர் பாரதியாரிடமிருந்தும் பெரியாரிடமிருந்தும் வேறுபடுகிறார். ஆனால் காந்தியோடு ஒத்துப்போகிறார். பெண்கள் பிரச்சினையை விட "இந்திய தர்மத்தி' லேயே அக்கறை கொண்டிருந்தார் என்பது கண்கூடு. இன்னோர் சந்தர்ப்பத்தில் அவர் பெண்களை மூன்று வகையாகப் பிரிக்கிறார். முதலாவது ரகத்தவர் மேல்நாட்டு சமூக விதிமுறைகளைக் கடைப்பிடிக்க முயல்பவர். அவர்கள் மரபு வழிவந்த பெண்களுக்குரிய குணங்களாகப் போற்றப்படும். அச்சம், நாணம், மடம், பயிர்ப்பு என்பவற்றைப் புறந்தள்ளுபவர். இவர்கள் ஆண்களுக்கும் பெண்களுக்கும் இடையே எந்த வித்தியாசத்தையும் பேணாதவர். ஆண்களைப்போல் எல்லாப் பொதுவிஷயங்களிலும் பங்குபற்றுபவர். இரண்டாவது ரகத்தவர் தமது பழக்கவழக்கங்களை விட்டுக்கொடுக்காது, மேல்நாட்டவரின் சிறப்பான பழக்கவழக்கங்கள் எனக்கருதியவற்றை மட்டும் தெரிந்தெடுத்து ஓம்புபவர். அவர்கள் சட்ட மன்றங்களுக்குத் தாம் செல்வதை விரும்பாதவர்கள், தாம் சரளமாக கையாளத் தெரியாத எந்த விஷயங்களிலும் தம்மை ஈடுபடுத்த விரும்பாதவர். அவர்கள் பொதுவேலைகளில் ஈடுபட்டுள்ள ஆண்களுக்கு உதவியாக இருப்பவர். மூன்றாவது ரகத்தவர் தமது பாரம்பரிய வாழ்க்கை முறையை முழுமையாகக் கடைப்பிடிப்பவர். இத்தகைய பெண்களையே ஆண்கள் தமது வேலைக்காரர் போல் நடத்துவர். இம்மூன்று ரகத்தவருள் கலியாணசுந்தரம் இரண்டாவது ரகத்தவரை சிறந்தவராகவும் இந்தியாவுக்கு மிகப் பொருத்த மானவராகவும் கொள்கிறார். இவர்கள் இந்தியாவின் கௌரவத்தைப் பேணுபவர் என்றும் கடவுளுக்கு ஒப்பானவர் என்றும் அவர் கூறுகிறார். முதலாவது ரகத்தவரை, அழிப்புக்குரியவராகச் சாடுகிறார். இவர்கள் தம்மை அழித்துக் கொள்வதோடு பிறரையும் அழிவுக்கு இட்டுச் செல்கின்றனர் என்கிறார் (கல்யாணசுந்தரம், 1919 : 208).

தேச தர்மத்தை தேச விடுதலைக்கான அக்காலக்கருத்தியல் அடிப்படையில் விளங்கிக் கொள்ள வேண்டும். இந்தியர் என்றாலே "நாகரிகமற்றவர்கள்" "பிற்போக்கானவர்கள்" அவர்கள் சீர்திருத்தப்பட

வேண்டியவர்கள் என்ற பிரித்தானிய ஏகாதிபத்திய பார்வைக்கு எதிராக வைக்கப்பட்ட தேசியவாதக் கருத்தாகவே இதனை நாம் பார்க்கவேண்டும் பெண்கள் அதன் அடிப்படையில் அவர்களுக்காக வகுக்கப்பட்ட தேசிய பண்பாட்டை கடைப்பிடிக்க வேண்டும் என்று வலியுறுத்தப்பட்டது. தேசதர்மக் கருத்தியலானது பெண்களுக் கெதிரானதாகவும் பெண்களை பாரம்பரியம், பண்பாடு என்னும் அளவுகோல்களுக்கிடையில் வைத்திருக்க வேண்டும் எனவும் வலியுறுத்தியது. இக்கருதுகோளினால் பால்நிலை சமத்துவம் (Gender Equality) பலவீனப்படுத்தப்பட்டது. எம்மவை மகத்தானவை, உன்னதமானவை, லட்சியமானவை என்ற தேசிய கருத்தியலுக்குட்பட்டு எமது பெண்களின் நடத்தையும் குணாம்சங்களும் கூட மேலானவை; அவை எமது நாகரிகத்தின் சாராம்சம் என்ற ரீதியில் வாதப் பிரதி வாதங்கள் எழுந்தது துர்ப்பாக்கியமே.

தேசிய பெண் பிம்பங்களும் பெண்களுக்கானவையென்று வலியுறுத்தப்பட்ட தேசியக் கருத்தியலும்.

காலனித்துவ காலத்திலும், அதற்கு பின்வந்த காலத்திலும் பெண்களுக்கான விடுதலைக் கருத்தியல் ஆண்களால் முன்வைக்கப்பட்ட போது, பெண் பலவித முரண்பட்ட பால்நிலை சம்பந்தப்பட்ட கருத்தியல்களுக்கு முகங்கொடுக்க வேண்டியவளாய் இருந்தாள். இவற்றில் ஒன்றே தேசியவாத எல்லைகளுக் குட்பட்டதுமாகும். இந்தியப் பெண்களது குணங்களும் செய்கைகளும் இந்திய சமூக, சமய பாரம்பரியத்தின் வெளிப்பாடுகள். இவை எமது நாகரிகத்தின் உன்னத வெளிப்பாடுகள், இந்திய தர்மத்தின் ஒட்டு மொத்தமான பிரக்ஞை. அவை மேலைத்தேய பண்பாட்டுக்கும் அதனை வெளிப்படுத்தும் பெண்களது பண்புக்கும் நேர் எதிரானவை. இந்திய எதிர்க்கருத்தியலானது, பெண்களையும் அவர்களது பெண்மைக்குரிய குணங்களையும் மேற்குலக நாகரிகத்துக்கு எதிரான, ஆனால் தாழ்வாகக் கருதப்பட முடியாத கீழைத்தேச சமூக , சமய பாரம்பரியத்தின் மேன்மைக்குரிய கூட்டு வெளிப்பாடு எனக் கொள்கிறது. இதனோடு ஒப்பிடுகையில் மேற்கத்தைய நாகரிகம் என்பது உயிரற்ற அறிவுவாதமாகும். இத்தகைய கருத்துடையோரில் காந்தியும் ஒருவராவர். அவர் தனது தேசிய விடுதலைக் கோட்பாடான அகிம்சையோடு பெண்கள் விடுதலையையும் சேர்த்துக் கொண்டார். அவரது மனைவியும், தாயாரும் அவரோடு முரண்படும் சமயங்களில் அவருக் கெதிராகப் பாவித்த அமைதியான அகிம்சை, ஒத்துழையாமை வழிகளின் தாக்கத்தின் வலுவை உணர்ந்தே காந்தி இத்தத்துவத்தைக் கடைப்பிடிக்க முற்பட்டார். பெண்மைக்குரிய குணங்களான தாழ்மையிலும், சகிப்புத்தன்மையிலும் ஓர் உயர்ந்த ஒழுக்க நெறியைக் கண்ட அவர், ஆண்கள் தம்மிடமுள்ள ஆக்கிரமிப்புத் தன்மையையும், வன்முறையையும் கைவிட்டு தம்மை கற்புடையவராக (பெண்மை)

மாற்றிக்கொள்ள வேண்டும் என்றார். இப் "பெண்மைப்படுத்தற் கொள்கை" (Feminization) (சிறீனிவாசன், 1987 : 22 - 26). தேசிய அடையாளமாகக் கொள்ளப்பட்டு விட்டது. அவர் காவியகால, புராணகால இந்தியப் பெண்களான சீதை, தமயந்தி போன்ற பெண்களைப் பாராட்டியதோடு அத்தகைய பெண்களையே எக்காலத்துக்கும் உரிய இந்தியப் பெண்களின் மாதிரிகளாகக் கொண்டார். அவர் அடிக்கடி கூறியது பெண்களின் பலம் அவர்களது தூய்மையிலும், கற்பிலுமே தங்கியுள்ளது என்பதே. அவருக்கு இவையிரண்டும் பிரிக்கமுடியாதவை. பெண் தனது கற்பை இழப்பாளேயாயின் அவள் தற்கொலை செய்து கொள்வதை விட உயர்ந்த பண்பு வேறில்லை என்றார் (காந்தி, 1958 : 338). மௌனம் அனுஷ்டித்து பொறுமை கடைப்பிடித்து நீண்டகாலத் துன்பம் அனுபவித்த சீதை காந்தியைப் பெரிதும் கவர்ந்தாள்.

காந்தியால் போற்றப்பட்ட, எதிர்ப்பைக் காட்டாத, வாய்பேசாத சீதையே இந்தியப் பெண்மைக்குரியவளாகவும் சகலராலும் பின்பற்றப்பட வேண்டியவளாகவும் கொள்ளப்பட்டது. பெண்மைக் கருத்தியல் ஒன்றை தோற்றுவித்து அதை நியாயப்படுத்தியும் உள்ளது. காந்தி பெண்கள் தேசிய விடுதலைப் போராட்டத்தில் ஈடுபடலாம் ஆனால் பாரம்பரியமாக இருந்துவந்த ஆண்,பெண் இருபாலாரது நடைமுறை விதிகளில் எதுவித மாற்றத்தையும் கொண்டுவரக் கூடாது என்பதில் மிகத்தீவிரமான ஒரு கொள்கையைக் கடைப்பிடித்தார். (கிஷ்வர், 1986 : 56).

கலாச்சார தேசிய அடையாளமும் பால் நிலைப்பாடும்.

இன மொழி ரீதியான தேசியத்தின் மைய நிலையாக விளங்கிய மதம், பெண்கள் சம்பந்தப்பட்ட விஷயத்தில் மிகப் பிற்போக்கானதாகவே இருந்தது. தேசிய இயக்கங்களின் உள்ளே, கலாச்சார ரீதியான விழிப்புணர்ச்சி என்பது பெண்களைப் பொறுத்தவரை பிற்போக்கான பாதிப்புக்களையே ஏற்படுத்திற்று. மிகக் கொடூரமான பழக்க வழக்கங்களான உடன்கட்டை ஏறுதல், விதவைகள் மறுமணம் செய்து கொள்வதற் கெதிரான தடை போன்றவற்றை மாற்றுவதற்கு சாஸ்திரரீதியான அங்கீகாரம் பெறவேண்டிய நிலையிலேயே இந்திய தேசிய போராட்ட ஆய்வறிவாளர் சிலர் இருந்தனர் என்றால் இது உண்மையில் ஒரு புதுமையான விஷயமே. சென்னையைச் சேர்ந்த வீராசலிங்கமும், வங்காளத்தைச் சேர்ந்த வித்தியாசாகரரும் தாம் சமயரீதியான அங்கீகாரம் பெறாத எந்த சீர்திருத்தங்களையும் கொண்டுவரப்போவதில்லை என பிரகடனப்படுத்தினர் (பனிக்கர் 1987 : 216) பெண்கள் விவாகத்திற்கான வயதெல்லையை கூட்டிய 1981 ம் ஆண்டு) சட்டத்திற் கெதிராக கிளம்பிய எதிர்ப்பு இப் போக்கின் தன்மையை விளக்கும். இந்திய தேசியப் போராட்டத்தின் முன்னணி வீரரான திலகர், மகத்தா என்ற சஞ்சிகையில் பின்வருமாறு

எழுதினார் (ஏப்பிரல் 12 : 1981).

"நாங்கள் உணர்ச்சி ரீதியாக தாக்கப்பட்டுள்ளோம். எங்கள் தேசியத்தன்மை தாக்குதலுக்குள்ளாவதை நாம் பொறுக்கப் போவதில்லை. பெண்கள் விவாகத்திற்கான வயதெல்லையை கூட்டிய சட்டம், இந்திய நாட்டின் சிறப்புக்கு கறைபூசியதென்றே கருத வேண்டும். இது எங்களது துன்பமயமான குறைபாடு. சட்டப்புத்தகத்தில் இருக்கும் இப்பகுதி எமது கீழ்த்தன்மைக்கு அளிக்கப்பட்ட ஒரு சான்றிதழாக இருக்கும்வரை நாம் அமைதி கொள்ளப் போவதில்லை".

இத்தகைய தேசியமும் இந்திய கலாசாரச் சின்னங்களைப் பேணுவதற்காக முன்வைக்கப்பட்ட வாதங்களும் கருத்தும் அன்றைய நிலையை வெளிக்காட்ட உதவும். திலகர் பெண்களது பால்யத் திருமணத்திற்கு எதிரான சட்டத்தை எதிர்த்ததன் காரணம் பிரித்தானியர் இந்தியக் கலாசாரத்தில் தலையிடுவதை விரும்பாததனாலேயே. பெண்களது அவலநிலை அர்த்தமற்ற ரீதியில் தேசியத்திற்காக கைவிடப்பட்டமை விந்தையே . சாதித்துவம், பெண்களுக்கெதிரான பாரபட்ச நிலைகள் போன்றவற்றை தேசிய விடுதலைப் போராட்டக் கருத்தியல் கவனத்திற்கு எடுத்துக்கொண்ட போதும், தேசியவாதிகள் குடும்பத்தில் நிலவும் அசமத்துவ நிலையை அகற்றுதல் சம்பந்தமான சட்டங்களை மாற்றவோ நீக்கவோ தங்கள் ஒத்துழைப்பை நல்கவில்லை என்பது வரலாற்றுண்மை. பெண்களுக்கு வாக்குரிமை கொடுக்க வேண்டும் என்று அவர்கள் ஆதரவு அளித்ததற்கும் வேறொரு காரணம் இருக்கவே செய்தது. பெண்களுக்கு வாக்குரிமை நல்குவது குடும்ப விஷயங்களுக்கு அப்பாற்பட்டதாக இருந்ததோடு, இந்திய மக்கள் ஆட்சிப் பொறுப்பை ஏற்பதற்கும் தங்களது தேசிய அபிலாசைகளை நிறைவேற்றவும் பெண்களது வாக்குரிமையும் உதவும் என்பதாலுமே அக்கோரிக்கையை ஆதரித்தனர். பெண்களுக்கு விவாகரத்துச் செய்யும் உரிமை, மறுவிவாகம் செய்யும் உரிமை, சொத்துரிமை போன்ற இந்து சமயாசாரங்களைத் தகர்க்கும் கோரிக்கைகள் முன்வைக்கப்பட்ட போதும் குடும்ப வட்டத்திலும் வீட்டிலும் பால்சமத்துவம் பேணப்படவேண்டும் என்ற வாதத்தை அடிப்படையாக வைத்து சட்ட மாற்றம் செய்ய முற்பட்ட போதும் அங்கு அவர்களின் ஆதிக்க உரிமைகளுக்குப் பங்கம் வந்து விடும் என்ற பயத்தில் அச்சட்ட மாற்றத்திற்கு தேசிய வாதிகள் எதிர்ப்பையே தெரிவித்தனர். சமயாசாரங்கள் அங்கு துணைக்கழைக்கப்பட்டன. ஆனால் உத்தியோகம், கல்வி, வாக்களிக்கும் உரிமை போன்றவற்றில் ஒரு வித சமவுரிமையை முன்வைக்கும் கருத்துக்கு தேசிய வாத ஆண்கள் ஆதரவு நல்கினர். ஆணாதிக்கத்தை நிலை நிறுத்துவதற்காக அவர்கள் தேசியம், தேசப்பற்று போன்றவற்றிலிருந்து காரணங்களைக் காட்டினர். அவர்களின் கருத்துப்படி இத்தகைய சீர்திருத்தங்களுக்கு ஆதரவாய் இருந்தவர்கள் மேற்குலகக் கல்வியால் பாதிக்கப்

www.tamilarangam.net

பட்டவர்களே, ஆகவே மேற்குலக நாகரிகத்தால் கவரப்பட்டவர்களை அவர்கள் ஏகாதிபத்தியத்தின் ஆதரவாளர்கள் என்றும் தேசப்பற்று அற்றவர்கள் என்றும் சொல்லப்பட்டது.

ஆனாலும் காலனித்துவ காலத்தில் தோன்றிய பெண்ணிலைவாத பிரக்ஞைதான், பால்சமத்துவ உணர்வுநிலை உருவாக்கத்தின் ஆரம்பமாகவிருந்தது. இது பலவித சட்டமாற்றங்களுக்குக் காரணமாய் இருந்ததோடு பால் ரீதியான சமத்துவப் போக்கை நோக்கிய முறையான சட்ட உருவாக்கங்கள் பிற்காலத்தில் ஏற்படவும் வழிவகுத்தது.

ஆனால் இக்கால கட்டத்தின் முக்கியமான ஒரு போக்கு கவனிக்கத்தக்கது. பெண்ணிலைவாத கருத்தாக்கங்களுக்கு ஆண்களும் தங்களது பங்களிப்பைச் செய்தனர். ஆகவே இச்சந்தர்ப்பத்தில் ஒரு கேள்வி எழுவது நியாயமே. ஏன் பெண்கள் இக்காலகட்ட பெண்ணிலைவாத எழுச்சிக்கு பங்களிப்பு செய்யவில்லை? இக் கேள்விக்கு விடையை வரலாற்று ரீதியாக அணுகவேண்டும்.

எந்த வித விழிப்புணர்ச்சிகளுக்கும் காலம், இடம், என்பன முக்கிய பாத்திரங்களை வகிக்கும். பிரித்தானியர்கள் இந்தியாவை (காட்டுமிராண்டித் தனமான, பிற்போக்கான நாடு) என்ற ஒரு பார்வைக்குள் திணித்தனர். உடன் கட்டை ஏறுதல், சிசுக்கொலை போன்றவற்றை ஆதரிக்கும் பிற்போக்குத் தன்மையை இந்தியாவுடன் இரண்டறக் கலந்த ஒரு தன்மை எனக் கருதினர். இன்னொரு நாட்டின் சமூக பொருளாதார கட்டங்களிலிருந்து பிரித்து தனிமைப்படுத்தி அதற்குரிய காரணிகளை அலசி ஆராயாமல் பிற்போக்குப்பட்டம் சூட்டுவது எவ்வளவுக்கு சரியான செயல் என்ற ஒரு கேள்வியை நாம் எழுப்பியே தீர வேண்டும். ஐரோப்பிய நாடுகளில் கூட இத்தகைய பிற்போக்குத் தனங்கள் அநேகம் இருந்தன என்பது வரலாற்றுண்மை. ஆகவே இந்தியர்களை காட்டுமிராண்டிப் பார்வையுள் திணிப்பது கூட ஒரு பேரினவாத செயலாகக் கருதப்பட வேண்டும். தாய்நாடாகிய இந்தியா பற்றிய ஏகாதிபத்தியர்களின் இத்தகைய பார்வை சுதேசிய ஆய்வறிவாளர்களைத் திடீரென விழிப்படையச் செய்தது. அவர்கள் மனச்சாட்சியையும் இது நெருடியதால் தமது கலாச்சாரத்தில் உள்ள அநீதியான போக்கை மீள் பார்வை செய்யத்தொடங்கினர். இதனால் இந்தியர்களே தங்களது குறைபாடுகளைக் களைந்தெறிய முன்வந்தனர்.

இதற்குரிய நடவடிக்கைகளை சுதேசிகள் மேற்கொள்ள ஆரம்பித்தபோது தமது அதிகாரத்திற்கும், ஆளுமைக்கும், ஆதிக்கத்துக்கும் பாதிப்பேற்படாத வகையில் அவற்றிக்கு ஆதரவு தருவதில் ஆங்கிலேயர் பின்நிற்கவில்லை. “குடியேற்ற நாடுகளை நாகரிகப்படுத்துவது எமது தலையாய கடமை” என்று பிரித்தானியர்

அப்பாத்திரத்தை ஏற்றுக் கொண்டனர். இந்தக் காலகட்டத்தில் தேசிய வாதிகள் பெண்கள் பற்றிய பிரச்சினையில் சம்பந்தப்பட வேண்டியவர்களாயினர். இச்சந்தர்பத்தில் கூட பெண்கள் தமது பங்களிப்பைச் செய்யாதிருந்தமைக்குக் காரணம் என்ன? பெண்கள் இச்சந்தர்ப்பத்திலும், பெண் என்ற நிலையில் போதிய விழிப்புணர்வு இன்றியே தேசிய இயக்கத்தில் ஈடுபட்டனர். தேசியவாத இயக்க மட்டத்தில் பெண்கள் சேர்ந்தது உண்மையாயினும் தங்களது அடிமை நிலை பற்றிப்போதிய விழிப்புணர்ச்சி அவர்களுக்கு தோன்றாமலேயே இருந்தது. காந்தி கண்ட சீதை என்ற கருத்தின் உள்ளடக்கத்திலேயே பெண்கள் தங்களைத் தேடினர். மௌனம், அகிம்சை, இன்னல், துன்பம் எல்லாம் சீதையின் அனுபவங்கள். இவையே பெண்மை எனப் போற்றப்பட்டதை தேசியப் போராட்டத்தில் ஈடுபட்ட சுதேசியப் பெண்களும் ஏற்றுக் கொண்டனர். அந்தக் கருத்துக்களுடனேயே அவர்கள் சுதேசிய இயக்கத்தில் ஈடுபட்டனர்.

பிற்குறிப்பு

பெரியார்

1. ராமசாமி என்ற பெயர் நாளடைவில் மறைந்துபோக பெரியார் என்ற நாம கரணமே நிலைத்து நின்றது. இவர் பெண்களை இந்தித் திணிப்புக்கு எதிராக அரசியல் போராட்டங்களில் ஈடுபடத்தூண்டுகோலாக இருந்தார் என்று கைது செய்யப்பட்டார். சிறையில் அடைக்கப்பட்டிருந்தபொழுது பெண்கள் கூட்டரங்கு ஒன்றே இவருக்குப் "பெரியார்" என்ற நாம கரணத்தைச் செய்தது என்பது ஒரு சுவாரசமான செய்தி.

தமிழ் மூல நூல்கள் (Primarv Sources)

பாரதியார் கட்டுரைகள். வானதிபதிப்பகம் சென்னை. 1981

பாரதியார் கவிதைகள். திருமகள் நிலையம், சென்னை. 1986

1980 பெரியார் குடும்பத்திட்டம் பற்றி. அறிவுக்கடல் அச்சகம், சென்னை.

1982 திரு.வி. க. வாழ்க்கைக் குறிப்புகள். சைவ சித்தாந்த நூல் கழகம், சென்னை.

தமிழ் உசாத்துணை நூல்கள்.

கலியாணசுந்தரம் வி.க, 1919. தேசபக்தாமிர்தம், பிரிடிஷ் இந்திய அச்சகம், சென்னை,

1935. தமிழ்ச்சோலை அல்லது கட்டுரைத் திரட்டு. சாது அச்சகம், சென்னை.

1937. சீர்திருத்தம் அல்லது இளமை விருந்து. சாது அச்சகம், சென்னை.

1953. பெண்ணின்பெருமை அல்லது வாழ்க்கைத்துணை. புனித நிலையம், சென்னை.

1971. தமிழ்த்தென்றல் அல்லது தலைப் பொழிவு. புனித நிலையம், சென்னை.

பெரியார். 1959. இராமயண,உண்மை வாசிப்பு. திராவிடன் அச்சகம் , சென்னை.

1971. சிந்தனையும் பகுத்தறிவும். அறிவுக்கடல் அச்சகம், சென்னை.

1974. இந்துமதப்பண்டிகைகள். அறிவுக்கடல் அச்சகம், சென்னை.

1987. மனுநீதி ஒரு குலத்துக்கொருநீதி. அறிவுக்கடல் அச்சகம், சென்னை.

1987. பெண் ஏன் அடிமையானாள்?. அறிவுக்கடல் அச்சகம், சென்னை.

பகுதி II

www.tamilarangam.net

யாழ்ப்பாண சமூகத்தில் கருத்தியலும் கட்டமைப்புகளும் நிர்ணயிக்கும் பால் நிலைப்பாடு

கட்டுரைத் தலையங்கத்தில் எடுத்தாளப்பட்ட சொற் பதங்களுக்கு முதலில் விளக்கவுரை ஒன்று தேவைப்படும் என்று எண்ணுகின்றேன். கருத்தியல் என்ற சொற்பிரயோகம் கருத்து நிலை என்று எடுத்தாளப்படுவதும் உண்டு. ஆனாலும் கூட்டு மொத்தமாக பல விடயங்களை உள்ளடக்கிய ஒரு தன்மையை உடையதால் இயல் என்ற சொல்லே பொருந்துமென்று எண்ணுகின்றேன். மாக்சிச சித்தாந்தத்தில் பயன்படும் Ideolog என்ற சொற்பிரயோகத்தையே கருத்தியல் என்று நான் இங்கு கூறுகின்றேன். Ideas என்பது கருத்து, எண்ணம், கோட்பாடு, கொள்கை, பாவனை போன்ற இன்னோரன்ன பல அர்த்தங்களை உள்ளடக்கிய சொல். இவை எல்லாவற்றையும் உள்ளடக்கிய science of ideas என்பதே ideology என்று பெறப்படும். இங்கு கருத்தியல் என்று நான் கூறுவது கருத்துக்கள், சொற்கள், கோட்பாடுகள், இலட்சியங்கள், பாவனை இன்னோரன்ன மனஉணர்ச்சிகளின் வடிவங்களாகப் பரிணமிக்கும் ஒரு தொடர்ச்சி நிலை. இவை சமயாச்சாரங்களிலும், சமூகச் சட்டங்களிலும், சமுதாய மரபு, (Traditions) விழுமியங்கள் (values) நெறிமுறைகள் (norms), விதிகள் (codes), குழு வழக்குகள் (folkways), மரபாண்மைகள் (ethos), அளிப்புக்கள் (sanction) பழக்க வழக்கங்கள் போன்றவற்றினூடாக வெளிப்படும். இவை வளரும், குன்றும், நீளும். தமிழில் இவை செந்தமிழ் இலக்கியங்களிலும், செம்மை மரபுகளிலும் நாட்டுப் பாடல்களிலும் பழமொழிகளிலும் செறிந்து நிற்கும்.

கட்டமைப்பு (structure) என்பது பல அலகுகளைத் தன்னகத்தே கொண்டு அந்த அலகுகளால் இயங்கும் ஒரு இயக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு ஸ்தாபனம், நிறுவனம், அமைப்பு, போன்றவற்றைக் குறிக்கும். வீடு, கோயில், பாடசாலை போன்றன மிக முக்கியமான அமைப்புகளாக விளங்குகின்றன. கோயில் பூசாரிகளும், பள்ளி ஆசிரியர்களும், வீட்டின் அங்கத்தவர்களும் அவர்களது கடமைகளும் செயல்களும் அலகுகளாகக் கொள்ளப்படும். கருத்தியலைப் பரவலாக்கும் சாதனங்களாக இவை அமையும்.

கலை, இலக்கியம் போன்ற ஊடகங்கள் பெரும்பாலும் ஆதர்சநிலை (idealistic) ஒன்றைக் கொண்டு மானசீகப்படுத்தப்பட்ட பண்பாட்டு நிலையைக் காட்ட, நடைமுறைப் பண்பாடு வேறானதாக இருக்கலாம். மாற்றுக் கலாச்சாரம் விளையும் ஒரு பண்பாட்டு நிலை இவ்விரண்டு நிலையிலும் வேறு பட்டதாக இருக்கலாம். "பெய்யெனப் பெய்யும் மழை" "யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்" "கொக்கென்று நினைத்தாயோ கொங்கணவா" என்பன செந்நெறி இலக்கிய, மானசீக ஆதர்ச நிலைப் பண்பாட்டுக் கோலங்களாக இருக்கும். சாதிப் பிரிவினைகள் நடைமுறைப்பண்பாடாகவும் கோலமாகவும் இருப்பது கவனிக்கப்பட வேண்டும்.

இவற்றில் கருத்தியலின் வெளிப்பாடு மிகத் துலாம்பரமாக விளங்குகின்றது. வாழ்க்கையை எப்படி ஒரு சமுதாயம் அர்த்தப்படுத்துகிறது என்பதுதான் பண்பாட்டு உருவாக்கமாகத் தோன்றுகின்றது. இந்த அர்த்தப்படுத்தல் மாறிக் கொண்டே போகும். ஆகையால் பண்பாடு என்பது ஸ்திரமான மாற்றமற்ற ஒரு வடிவம் என்று நாம் கூற முடியாது. கலாச்சாரப் பரிவர்த்தனை போன்றவை தவிர்க்க முடியாத தாக்கத்தை உண்டு பண்ணி விடும். இந்த மாறி வரும் பண்பாட்டுக் கூறுகளை முதலில் படம் பிடிப்பது மொழி. ஆகவே கருத்தியலின் மிக முக்கிய கருவறை மொழி. மாதவிடாய், மாதவிலக்காக மாறியதை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். யாழ்ப்பாண சமூகத்திற்குப் பண்பாடு எது என்று ஓர் கேள்வியை எழுப்புவது அபத்தம். அதன் பண்பாட்டுக் கோலங்கள் எப்படி மாறிக் கொண்டு சென்றன, செல்கின்றன, அதன் பரிமாணங்கள் யாவை, என்றுதான் நாம் எம் கேள்வியை மாற்ற வேண்டும்.

யாழ்ப்பாணத்து சமுதாயத்தை விளங்கிக் கொள்வதற்கு ஒரு முதல் நிலையாகச் சில விடயங்களைச் சிவத்தம்பி (1993) அவர்கள் அண்மையில் தனது சிறு பிரசுரம் மூலம் இனம் கண்டிருக்கிறார். இங்கு இவர் இரு வகைக் கருத்தியலை முன் வைத்து அவைதான் யாழ்ப்பாணத்தின் சமூக உருவாக்கத்தின் முக்கிய நிலைப்பாட்டை நிர்ணயித்தன என்று கூறுகிற கருத்தில் எனக்கு ஓரளவு உடன்பாடுண்டு.

அந்தக் கருத்தியலைச் சைவமும் தமிழும் என்றும், யாழ்ப்பாண இளைஞர் காங்கிரசினால் முனைப்புற முன்வைக்கப்பட்ட தாராண்மை வாத சீர்திருத்தக் கோட்பாடு என்றும் அவர் கூறுகிறார். அதேசமயம் சைவம் தமிழுடன் ஒன்றுபட்ட நிலையில் ஏனைய மதங்களை முற்று

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

முழுதாக நிராகரித்தது என்றும் கூறுகிறார். இந்தக் கூற்று இன்னும் நன்கு ஆராயப்பட வேண்டும் என்பது என் எண்ணம். கிறிஸ்தவம் தமிழுடன் ஒன்றுபட்டதும் கிறிஸ்தவர் தமிழுக்குச் செய்த தொண்டினை ஏற்று கிறிஸ்தவர்களை காலகட்டத்தில் தன்னுள் அடக்கிய ஒரு கருத்து நிலையும் பிற்காலத்தில் தோன்றியிருந்தபடியால் அதையும் நாம் கவனத்திற்கு எடுக்க வேண்டும். இளைஞர் காங்கிரஸில் (1) இருந்த கிறிஸ்தவர் தமிழுடன் ஒன்றுபட்டனர்.இது வரலாற்றுச் செய்தி. அதேபோல் கிறிஸ்துவ ஆசிரியர்களும், ஆசிரியைகளும் சமூக மேலாண்மையுள்ள குழுக்களாக யாழ்ப்பாணச் சமூகத்தில், அதன் உருவாக்கத்தில் பல அர்த்தமுள்ள போக்குகளை நடாத்தி வந்தனர் என்பதும், தமிழும் சைவமும் ஒன்றுபட்டு ஏனைய மதங்களை முற்றுமுழுதாக நிராகரித்தன என்ற கூற்றைக் கேள்விக் குள்ளாக்கும். ஆனல் ஆறுமுக நாவலரால் ஒரு கட்டத்தில் கிறித்தவ நிராகரிப்பு நடத்தப்பட்டது என்பதும் உண்மையே. அதே சமயம் அத்தகைய கருத்து ஒன்று நிலவி வந்தது என்பதையும் மறுக்க முடியாது. அது ஒரு மானசீக எதிர்பார்ப்பாக இருந்தது என்றும் கூறலாம். ஆனல் அது எவ்வளவுக்கு சரியானதென்பது மறுபரிசீலனை செய்யப்பட வேண்டும். இதை நான் இங்கு கூறுவதற்குக் காரணம் பால் நிலையில், பெண்களது சமூக நிலையில் கிறிஸ்த்தவர்கள் ஒரு பாரிய தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியுள்ளனர் என்பதை இத்துடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்க வேண்டும் என்பதாலேயேயாகும்.

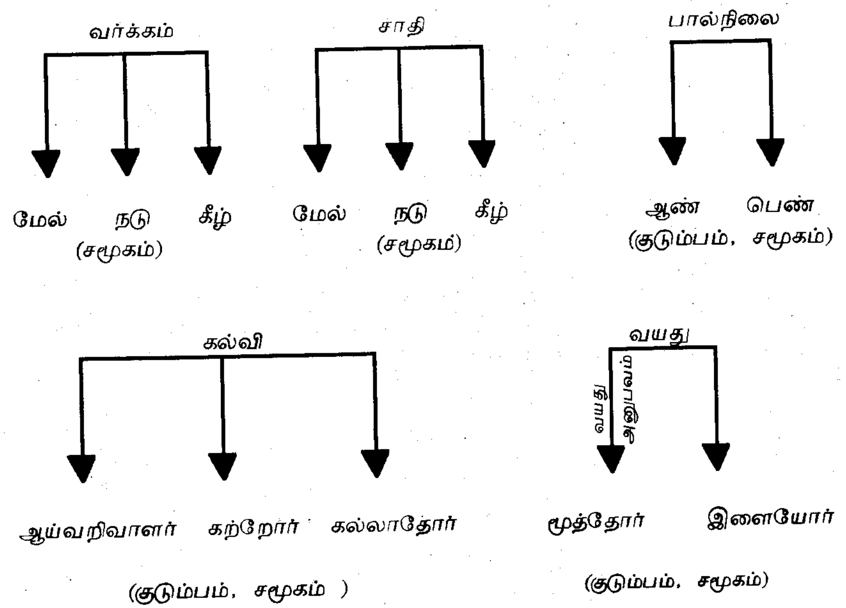
பெண்களது நிலை ஏனைய சமூகக் கட்டுக் கோப்புக்களிலிருந்தும் அவற்றின் பல்வேறு அலகுகளிலிருந்தும் ஒதுங்கி தனித்து நிற்பதல்ல. அது அவற்றுடன் இரண்டறக் கலந்து, அவற்றிலிருந்து பிரிக்க முடியாத நிலையிலேயே உள்ளது. ஆகவே அதற்கு ஒரு களம் அமைத்துத் தர வேண்டிய தேவை உண்டு. இரண்டாவதாக பெண்ணின் சமூக நிலைப்பாடு சாதி வர்க்க, மாவட்ட வாரியாக மிகவும் வேறுபடும் என்பதும் ஒரு முக்கிய அடிப்படை அம்சமாக ஏற்கப்பட வேண்டும். யாழ்ப்பாணச் சமூகத்திற்கு பல்வேறு மட்டங்களிலுமுள்ள அதிகாரப் படிநிலை முறையில் சில பிரத்தியேகத் தன்மைகள் உண்டு, சாதி, சாதிப்பிரிவினைக் குட்பட்ட அதிகாரப் படிநிலை முறை, அதற்குட்படாத வர்க்கநிலை, ஆண், பெண், மூத்தோர், இளையோர், ஆசிரியர், மாணாக்கர், கற்றோர், கல்லாதவர் போன்ற பல நிலைகளில் அதிகாரமும் அந்த அதிகாரத்தைச் சேர்ந்த ஆதிக்கம், வல்லமை, திறமை, ஆதிபத்தியம் போன்ற பண்புகளும் படிநிலை முறையில் வெவ்வேறு நிலையில் காணப்படும்.

இந்தப் பல்வேறு நிலைகளிலும் முறைமைகளிலும் பால் நிலை வேறுபட்டு நிற்கும். அதே போல இன்னுமொரு முக்கிய பண்பாக இச்சமூகத்தில் நான் பார்ப்பது கூர்மையான பாசப் பிணைப்புள்ள உறவு முறைகள். இந்த உறவு முறைகளுடன் ஒட்டிய கடமைகளும் உரிமைகளும் கூட ஒரு பிரஜையின் சமூக நிலையைச் சில சமயங்களில் நிர்ணயிக்கும்.

உதாரணமாக அப்பா, அம்மா, அக்கா, அண்ணன், தம்பி, தங்கை என்ற இரத்த உறவு முறைக்கப்பால் சித்தப்பா, பெரியப்பா, சின்னம்மா, பெரியம்மா ஆகியோரும் இவர்களின் பிள்ளைகளும் மாமன் மாமியரின் பிள்ளைகளும் பெறாமகள், பெறாமகன் என்றும் மருமகன், மருமகள் என்றும் மறு அவதாரம் எடுப்பவர்களாக இருப்பர். இங்கு கடமைகளும் உரிமைகளும ஒரே பாங்கில் நிர்ணயிக்கப்படுவதால், கொள்ளி வைக்கும் இறுதிக் கிரியைவரை கடமை என்பது நீடித்துச் செல்லும். இந்த உறவு முறை கூட ஒரு படிநிலை முறையிலே அமையும். கீழோர், மேலோர் என்பதை முறைப் பெயர்களே சுட்டிநிற்கும். இந்த அமைப்பு முறை அதிகாரப் படிநிலையின் தாக்கத்தை விளக்கும். பெண்ணுக்குப் பாதுகாப்பும், அடைக்கலமும் கொடுக்கும் நோக்குடன் உருவாக்கப்பெற்ற இந்த அமைப்பு முறை அவளது தன்னம்பிக்கை, சுயநிர்ணய உரிமை ஆகியவற்றை மழுங்கச் செய்வதுடன் தனித்தியங்கப் பயந்த, தன்னம்பிக்கையற்ற தன்மை போன்ற நிலமையையும் உண்டாக்கி விடுகிறது.

யாழ்ப்பாண சமுதாயத்தின் அதிகாரப் படிமுறை நிலையை ஒரு வரை படத்தின் மூலம் விளக்கலாம்.

யாழ்ப்பாணத்து அதிகாரப் படிமுறை நிலை



பொதுப் பண்புகள்

1. உயர் சாதிப் பெண்ணுக்குக் கட்டுப்பாடுகள் அதிகம். கண்காணிப்பு, பேசி முடிக்கும் மணம், கல்விக்குத் தடையில்லை, ஆனால் கட்டளைக்குக் கீழ்ப்படிதல், வீட்டுப் பொறுப்பு, குழந்தைப்பராமரிப்பு போன்றவற்றில் கூட்டாயத்தின் பெயரில் ஈடுபடுதல். வீடு பெண்மையின் மையமாக வலியுறுத்தப்பட ஏனையவை இரண்டாம் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டு விடும்.

2. உயர்சாதி + உயர்வர்க்கம் இதே நிலை.

3. உயர்சாதி கீழ்வர்கப் பெண்ணுக்கு உயர் சாதியினரால் பெண்களுக்கு விதிக்கப்பட்ட கட்டுப்பாடுகள் இருக்கவே செய்யும்.

4. சாதியிற் குறைந்த உயர் வர்க்கப் பெண்ணின் குடும்பம் உயர்வர்க்க சாதித் தரத்திற்கு உயர எத்தனிக்கும் பொழுது பெண்ணின் பால்நிலையே குறையீடாகக் கொள்ளப்பட்டு அவளது சுதந்திரம் கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொண்டு வரப்படும்.

குடும்பம் என்ற கட்டமைப்பு மேன்மை நிலையை அடையும் போது அதற்குள் அகப்பட்ட பெண் பலவகைகளில் குறியீட்டுப் பொருட்களாகக் கொள்ளப்படுகிறாள். தாய்மை, குழந்தை வளர்ப்பு, சமையற் கலை, வீட்டு நிர்வாகம் என்ற பல வாழ்க்கைத் துணை நலப் பண்புகளை அவளிடம் சுமத்தத் தொடங்குவர். ஒரு பாரிய கருத்தியலை உள்ளடக்கிய "வீடு" என்ற கட்டமைப்பின் சுமையை அவள் கடமையாக, மேன்மை பொருந்திய பங்களிப்பாக, ஒரு சுலபமான செய்கை என ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும்.

சாமியறை, நாற்சாரம் வெளி விறாந்தை, சமையற் கூடம், கொடி என ஒரு கருத்தியல் ரீதியில் திட்டவட்டமாகப் பிரிக்கப்பட்ட கட்டமாக வீடு மாறிய கட்டம், வரலாற்றில் பெண்கள் வீட்டுக்குள் புகுத்தப்பட்ட பொழுது தான் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். அதிகாரமும் ஆதிபத்தியமும் வீட்டின் வரைவுகளுக்குள் பரிவர்த்தனை செய்யவேண்டும். இந்த வரைமுறைகளில் சில பகுதிகள் பெண்களுக்கே உரியதாக அமைய சில ஆண்களுக்கே உரியதாகிவிடும். வீட்டிலே ஆண்களுக்குரிய உரிமைகள் பொதுவாக ஓய்ந்திருத்தல், உல்லாசமாக பொழுது போக்குதல், அரட்டை அடித்தல், சீட்டு விளையாடல் போன்றன. இவை வீட்டின் வெளி விறாந்தையில் நடைபெறும் வீடு, வளவு கூட்டுதல், சமைத்தல், உடை தோய்த்தல், வீட்டு விலக்குத் துடக்கு அனுட்டித்தல், குழந்தைக்குத் தாலாட்டுப் பாடல், நெல் குற்றல் போன்றன வீட்டின் ஏனைய பகுதிகளில் தொழில் மயப்பட்ட நடவடிக்கைகளாக இருக்கும். இவை பெண்களுக்குரிய பணிகளாக வகுக்கப்பட்டன. இவை பொதுவாக வர்க்க சாதிப்பிரிவுகளை கடந்த பொதுப் பண்புகளாக இருக்கும். துடக்கு என்ற கருத்தியலுக்குட்பட்ட சாதிப்பிரிவுகளும் கூட இவ்வரையறைகளுக்குட்பட்ட கோடியில் தான் அனுமதிக்கப்படுவர். துடக்காகி வீட்டு விலக்கு அனுட்டிக்கும் பெண்ணும் கோடியிலேயே இருக்கவேண்டும். இது பெண் தற்காலிகமாக சாதி நிலைப்படிமத்திற்குள் அடக்கப்படுவதைக் காட்டுகிறது.

கருத்தியலை வலியுறுத்தும் கட்டமைப்புகளில் குடும்பம் என்ற அலகு மிக முக்கியமானது. ஆண்களைக் கூடக் கட்டுப்படுத்துவதாக இது இருக்கும். உரிமைகளும் கடமைகளும் மாறி மாறி அலைக்கழிக்கும் குடும்பத்தின் ஸ்திரமான நிலை வேண்டி அதற்குக் கட்டுப்பட வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் உண்டாக்கப்பட்டு விடும். இதை நாம் பெண்களுக்கு அளிக்கப்பட்ட பாரபட்ச நிலை என்றே கருத வேண்டும்.

இதற்கு அடுத்த இரண்டு படி நிலைகளிலும் ஒரு வித்தியாசமான போக்கைக் காணலாம். ஒரு படித்த பெண்ணைப் படிக்காத ஓர் ஆணுடன் ஒப்பிட்டு நோக்கும் போது பொதுவான ஆண்பால் மேன்மை குறைக்கப்பட்டு அந்தப் பெண்ணிற்குரிய மதிப்பு அளிக்கப்படும். இவ்வாறு ஒரு ஆசிரியையும், குரு என்ற முறையில் ஆணுக்குக் கொடுக்கப்படும் மதிப்பையும், மரியாதையையும் பெறுகிறாள். சமூக மட்டத்தில் இப் பெண்களுக்கு கலாச்சார மேன்மை மிக எளிதில் பால் நிலையை மீறிக் கொடுக்கப்பட்டு விடும். இதற்குக் காரணம் இச் சமூகம் கல்விக்கும் பண்பாட்டுக்கும் கொடுக்கும் முதலிடமா என்பது ஆய்வுக்குரியது. ஆனால் இதற்கு எதிர்மாறான நிலைமை ஒன்று குடும்பம் என்ற கட்டமைப்பில் ஏற்படுவதைக் காணலாம். ஆண் என்ற மேலாதிக்க வரன்முறைக் குட்பட்டவராகிய தம்பிமாருக்கு அடங்கிய அக்காமாரும் மூத்த மகனுக்கு அடங்கிய தாய்மாரும் பால் நிலைப்பட்ட ஒரு படி நிலைக்குட்பட்டவர்களாக இருப்பதை எல்லாச் சாதி, வர்க்க முறைகளிலும் காணலாம். "சாண்பிள்ளை என்றாலும் ஆண்பிள்ளை" என்று ஆண்மேலாதிக்கம் கோலோச்சுவதை நாம் எங்கும் பரவலாகக் காணலாம். இது உள்ளுறவு முறையில் மாத்திரம் நடப்பதல்ல. பெரியம்மா, சின்னம்மா, மாமன், மாமி போன்றோரின் இளைய மகன்மாருக்கும் இந்த உரிமை அளிக்கப்படுகிறது.

கீழ்ப்படிதல் தன் கடமை என்று வயதில் மூத்த பெண் அதை ஏற்றுக் கொள்கிறாள். கைம்பெண்ணான ஒரு பெண் தன் தம்பியின் கட்டுப்பாட்டிலும் தனது கணவனின் தம்பியின் கட்டுப்பாட்டிலும் இருப்பதற்கு அவர்கள், தாங்கள் அவளைப் பாதுகாக்கவும், ஆலோசனை வழங்கவும் கடமைப்பட்டவர்களாக இருக்கின்றோம் என்று நினைப்பதும் ஒரு காரணம். கடமை செய்யும் உரிமையும் உதவி செய்ய வேண்டிய நிர்ப்பந்தமும் அடக்குமுறையாக மாறக்கூடும்.

இதில் விசித்திரமான இன்னுமொரு அவதானிப்பையும் சேர்க்கலாம். ஒரு சிறு சம்பவத்தைக் கூறி இதை விளக்குகின்றேன்.

பத்து வயதுச் சிறுமியாக நான் இருந்த பொழுது மாமரம் ஒன்றில் ஏறி மாங்காய் பறித்துக் கொண்டிருந்தேன். கீழே எனது தங்தையார் நான் கீழே எறியும் மாங்காய்களை சாக்கினால் ஏந்தி நிலத்தில் வீழ்ந்து விடாவண்ணம் பிடித்துக் கொண்டிருந்தார். பக்கத்து வீட்டுப் பெண்மணி இதைப் பார்த்து விட்டுப் படலை தாண்டி வந்து என் தந்தையும் நான் மரம் ஏறிய செயலுக்கு உடந்தை எனக் கண்டு கோபத்தோடு திரும்பிப் போய் விட்டார். ஆனால் அன்று மத்தியானம் மூன்று மணிக்கு திரும்பவும் வந்து, எனக்கு ஒரு உபதேசம் செய்து விட்டார். “பெண் அடக்கமாக இருக்க வேண்டும். மரமேறக் கூடாது. உயரத்திலிருந்து குதிக்கக் கூடாது. மரமேறுவதை அயலவர் பார்த்தால் எள்ளி நகையாடு வார்கள். குடும்ப கௌரவத்திற்கு இழுக்கு. உங்கள் தந்தைக்கு இதெல்லாம் தெரியாது.” என்று கடுமையாக எச்சரித்து விட்டுச் சென்றார். தாயில்லாமல் வளர்ந்த எனக்கு செல்லம் அதிகம். கடுமையான வார்த்தைக்கு பழக்கப் படாத சிறு பராயம். இச்சம்பவம் என்னை மிகவும் தாக்கிவிட்டது. இதை நான் இங்கு கூறுவதற்கு காரணங்கள் பல உண்டு.

1. ஒரு பெண்ணைக் கட்டுப்பாட்டிற்குள் வைப்பதற்கு மற்றொரு பெண் வேலி தாண்டி வந்தாள்.

2. சாதிமுறையில் குறைந்தவர் என்று சமுதாயத்தால் கணிக்கப்பட்ட அப் பெண் சாதி, வர்க்க வரம்புகளையும் மீறி, அவளிலும் வேறுபட்ட மத்திய தர வர்க்கப் பெண்ணான என்னிடம், பெண்மை சீர்குலைந்து விடக்கூடாது என்றாள். கடுமையாக எச்சரிக்கை செய்தாள். பெண் என்ற ரீதியிலும் வயதில் மூத்தவள் என்றதாலும், நான் “மாமி” என்று அழைத்ததின் பயனாகக் கிடைத்த உரிமையாலும் என்னைத் திட்டித் திருத்த அவருக்கு உரிமை உண்டு என்று அவள் நினைத்துச் செயற்பட்டாள். கடைசியாக “ஐயாவுக்கு இதெல்லாம் தெரியாது. பெண்பிள்ளை நீ கவனமாக இருக்க வேண்டும்”. என்று முடித்தாள். தான் பெண், அடுத்த வீட்டுக்காரி, வயதில் மூத்தவள் என்ற ரீதியில் தனக்கு உரிமை உண்டு என்று நினைத்துக் கொன்டாள். இது ஒரு பெண்ணுக்கு சமுதாயம் விதிக்கும் ஒரு கட்டளை, அடக்கு முறை. இங்கு சாதி, வர்க்க பாகுபாடுகளும் அதன் மேலாண்மைப் பாங்குகளும் உடைத்தெறியப்பட்டு கற்றுத் தெரிந்தவர் என்று கணிக்கப்பட்ட என் தந்தைக்கு நடைமுறைப்பால்நிலைத் தத்துவங்கள் புரியவில்லை என்று கூறுமளவுக்குப் பெண்மையின் சமூகப் பண்புகளுள் வரையறுக்கப்பட்டு விட்டது.

இந்த உண்மையைப் பிற்காலத்திலேதான் நான் உணர்ந்தேன். நான் ஓர் ஆண்பிள்ளையாக இருந்து வேறு பல சேஷ்டைகளைச் செய்திருந்தால் இந்த அயல் வீட்டு மாமி வயசுக் கோளாறு என்று பாராமுகமாக இருந்திருப்பார். இது ஆண், பெண் என்ற நாணயத்தின் மறுபக்கமாகும்.

யாழ்ப்பாண ஆண், பெண் நிலைமைகளை தமது ஆய்வுகளில் குறிப்பிட்டுள்ள பேரின்பநாயகம், (1982) தம்பையா (1973) (தம்பையா H.W.) ஆகியோர் பெண்களது மேன்மை நிலைக்குக் காரணமாக இரு கருத்துக்களை முன் வைத்தார்கள்.

1. தேசவழமைச் சட்டம் மேல்சாதிப் பெண்களுக்குப் பல உரிமைகள் கொடுத்திருக்கிறது.

2. பிராமண ஆதிக்கமற்ற சமூகச் சூழல்.

தமிழ் நாட்டிற்போல, பார்ப்பன ஆதிக்கத்துக்குட்பட்ட பெண் ஒடுக்கு முறைக் கருத்துக்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் வேரூன்றவில்லை. தலை மழித்தல், விதவைகளின் அவலம், மறுமண எதிர்ப்பு போன்றவை யாழ்ப்பாணத்து வழக்கில் மிக அருகியே இருந்தன. சொத்துரிமை யாழ்ப்பாணப் பெண்களுக்கு ஒரு வரப்பிரசாதம் என்பதை மறுக்க முடியாது. என்றாலும் இவை எல்லாச் சமூக மட்டத்திலும் பெண்களை முன்னேற்றி விட்டதா என்பது கேள்விக் குரியதாகும். என் தந்தையார் கூறிய இரு உண்மைக் கதைகள் நினைவுக்கு வருகின்றன. முதலாவது சண்டிலிப்பாயைச் சேர்ந்த உயர்சாதி ஆணைப் பற்றியது. அவருடைய மனைவி தான் கோயிலுக்குச் செல்ல வேண்டும் என உத்தரவு வேண்டி நின்றாள். வீட்டுக்கு அடுத்ததாகப் பெண் வெளியே செல்லும் இடம் பொதுவாக கோயிலாகவே இருந்து வந்தது. அதற்குப் பொதுவாகத் தடை இருக்கவில்லை என்றே நான் எண்ணியிருந்தேன். அந்தக் கணவனும் தன் மனைவியைக் குளித்து நல்ல சேலை கட்டி வரும்படி சொன்னார். அம்மாதும் அப்படியே அவர் முன் வந்து நின்றாள். உடனே அக்கனவான் வீட்டைச் சுற்றி இருக்கும் வாசல் எல்லாவற்றிலும் அவளை விழுந்து கும்பிடச் சொன்னாராம். இறுதியில் தன் காலிலும் விழுந்து கும்பிடச் சொன்னாராம். வீடே பெண்ணிற்கு கோயில், கொண்ட கணவனே கண்கண்ட தெய்வம் என்று அவளுக்குத் தான் போதித்து விட்டதாக அவரது அகங்காரம் அன்று குதூகலித்திருக்கும். ஆனாலும் தேசவழமை வழங்கும் பெண் உரிமைச் சரத்துக்களினால் பலன் ஏதும் இல்லை என்று கூற முடியாது.

விவாகரத்துக் கோரும் பெண்களுக்குத் தன் சொத்து தனக்கு திருப்பிக் கொடுக்கப்படும் என்ற நம்பிக்கை பலத்தைக் கொடுக்கும். துணிந்து தான் விரும்பாத மணவாழ்க்கையிலிருந்து விடுபடலாம். தன் காலிலே நிற்கலாம், விரும்பினால் மறுமணம் புரியலாம். அந்த மறுமணத்திற்கு அவளது குடும்பம் ஆதரவு தரும் என்ற எண்ணமும்

சமுதாயம் இம்மறுமணத்தை ஏற்கும் என்ற உண்மையும் அவளுக்கு என்றும் அநுகூலமாகவே இருக்கும். ஆனால் இதை மட்டும் வைத்து பெண்ணின் நிலை என்றும் மேம்பட்டு நிற்கும் என்று கூற முடியாது.

அண்டை வீட்டில் நித்தியம் கணவனால் அடி வேண்டி அழுது குளறும் மனைவியின் கூக்குரலையும், அழுகுரலையும் கேட்கச் சகிக்காமல் வீடு மாறிய அனுபவமும் சின்ன வயதில் எங்கள் குடும்பத்துக்கு ஏற்பட்டது. கணவனிடம் அடி, உதைவாங்கிய பெண்ணின் சிவந்து கறுத்துக் கன்றிப்போன அவயவங்களை நேரிற் பார்த்து வருந்திய அனுபவமும் எனக்கு உண்டு. இவை புறநடையாக இருப்பவையா அல்லது வீட்டுக்கு வீடு வாசற்படி தானா என்பது குடும்பம் என்ற கூட்டுக்குள் நுழைந்து ஆய்வு செய்தால்தான் தெரியும். ஆய்வுகளிற் கூட ஒரு பிரச்சினை உண்டு. "நான்கு சுவருக்குள் நடப்பவற்றை வெளியே சொல்லக் கூடாது" என்ற போதனைக்குள் வளர்ந்த பெண் பெரும்பாலும் அச் செய்திகளை வெளியிடமாட்டாள். குடும்ப கௌரவம் குலைவதை அவள் ஆதரிக்கமாட்டாள். ஆகவே அவள் இவ்வகைச் செய்திகளைப் பற்றிக் கதைப்பதை நாசூக்காகத் தவிர்த்துக் கொள்வாள். தமிழ் நாட்டில் நான் மேற்கொண்ட ஆய்வொன்றில் சிட்டத்தட்ட இரண்டு மணித்தியாலக் கலந்துரையாடலின் பின்பே தங்கள் அவல நிலையைப் பற்றிப் பெண்கள் பேச முன்வந்தனர்.

இந்த உண்மைக் கதையில் அவள் சீதனமாகக் கொண்டு வந்த சொத்தும், அச் சொத்திற்கு அவளது ஏகபோக உரிமையும், எந்த முறையில் அவளை ஒரு அவல நிலையிலிருந்து காப்பாற்றியது? அவள் விதவையாக வந்த பின் அவளுக்கு ஏற்படாது இருக்கும் ஒரு நிலைமை தற்போதைய அவளது மனைவி என்ற நிலையை எப்படி மாற்றி விடப்போகிறது. இவை காத்திரமான கேள்விகள். இதனால் நான் நிறுவ முனைவது சில உரிமைகள் இருந்தால் மாத்திரம் ஒரு பரிபூரண சுதந்திர சந்தோஷ வாழ்க்கையைப் பெண் பெற முடியாது என்பதே. ஆண்களின் தனிப்பட்ட மனோநிலை மாறவேண்டும்.

இதைப் போலத்தான் வட்டுக் கோட்டையைச் சேர்ந்த கல்வியில் சிறந்த உயர் அதிகாரி ஒருவர் தன் மனைவியை அவளுடைய தாய், தந்தை வீட்டிற்குச் செல்ல அனுமதி கொடுக்க மாட்டார். அப்படி அவள் கெஞ்சி மன்றாடிப் போனாலும் அரை மணிக்குள் வெளியில் நிற்கும் தனது காருக்குத் திரும்பி விட வேண்டும் என்பது நிபந்தனை. மனைவியைத் தனது உடைமைப் பொருளாக, ஒரு உயிரற்ற ஜடமாகக் கருதும் மனோநிலை எப்படி ஒரு தாய் வழிச் சமுதாயமாகக் கருதப்படும் யாழ்ப்பாணத்தில் தோன்றியது? மணம் முடித்து தாய் வீட்டு உரிமை அகலாமல் தாய் தந்தையருடன் சகோதர, சகோதரிகளுடன் அவர்கள் வீட்டில் வசிப்பதே யாழ்ப்பாண வழக்கு முறையாக இருந்தது. மனைவி கணவன் வீட்டாரின்

சொத்தாக மாறுவது பிராமணீய தர்ம சாத்திரமுறை என்பது எமது கணிப்பு. நடைமுறையில் எப்படி இப்படியான மாறுபாடுகள் தோன்றின? இத்தகைய நடைமுறைகளால் பாதிக்கப்படும் பெண்களின் எண்ணிக்கை யாது என்பதை அறிய களஆய்வு ஒன்று தேவை. அதன் பின்பே நிலமையை நிர்ணயிக்க முடியும்.

உரத்த பேச்சு, வன்சொற்பிரயோகம், கடுங்கோபம் போன்ற வற்றுக்குத் தாம் பலமுறை உள்ளாக்கப்பட்டதையும் கண்ணீருடன் கூறிய பெண்மணிகள் அநேகம் பேர் உண்டு. (ஆய்வொன்று செய்த பின்னரே இது பற்றி விளக்கமாகக் குறிப்பிட முடியும்)

வயதில் குறைந்தவள்,சமமாகப் பழகும் உரிமை அற்றவள், பணிவாக சேவை செய்ய வந்தவள், தனது உரிமைப் பண்டம், தான் மறுத்துப் பேசவோ சொல்வதற்கு எதிராகச் செயற்படவோ உரிமையற்றவள் என்ற அடிமை நிலையில் கணிக்கப்படுவதாலேயே ஒரு மனைவி அடிக்கும் வன்முறைக்கும் உட்படுத்தப்படுகின்றாள்.

போதிக்கப்படும் ஒரு செயல் முறையின் முக்கியத்துவம் இங்கு வலியுறுத்தப்பட வேண்டும். சமுதாய விழுமியங்கள், மரபுகள், நெறிமுறைகள், விதிகள் என்பனவற்றை ஒட்டியே மக்கள் நடக்க வேண்டும் என்று (socialisation) வீட்டில் தொடங்கும் போதனாமுறை (pedagogic process) அடுத்த கட்டமாகப் பாடசாலையின் புத்தகப் படிப்பாகவும், சமயாசார விதிமுறைகளாகவும் ஆசிரியரால் பயிற்றுவிக்கப்படும்.

எதிர்த்துப் பேசாதே. அடக்கமாயிரு, துள்ளாதே, ஏறாதே, பின்தூங்கி முன்எழு, வீட்டு வேலைகளை முடித்து விட்டுப்படி, படலை அருகே நிற்காதே, படிதாண்டாதே, சாண் பிள்ளையே ஆனாலும் அவன் ஆண்பிள்ளை, கோழி கூவி விடியாது, பெண் புத்தி பின் புத்தி, அண்ணாவும், தம்பியும் அதிகாலையில் எழுந்து படிப்பதற்கு நீயும் அதிகாலையில் எழுந்து கோப்பி போட்டுக் கொடு என்று வீட்டில் தாய் தந்தையரின் போதனை பாடசாலையில் சற்று செந்தமிழில் தொடரும். "தெய்வம் தொழாள் கொழுநன் தொழுதெழுவாள் பெய் எனப் பெய்யும் மழை" என்று கூறப்பட்டு சீதையும், கண்ணகியும் மாதிரி உருவங்களாக முன் வைக்கப்படும். இப்போதனாமுறை பெண்ணுக்கு ஒரு வகை "அடிமை " நிலையை ஒத, ஆணுக்கு "ஆண்டான்" என்ற மனநிலையை வளர்க்கும். இந்த இரு வேறுபட்ட மனநிலையை ஏற்று வளர்ந்து விட்ட ஆணும் பெண்ணும் வெவ்வேறு எதிர்பார்ப்புக்களை முன் வைத்து குடும்பம் நடாத்த தொடங்க, பெண்ணடிமை தொடர ஆணாதிக்கம் மேலோங்க அடுத்த தலைமுறையிலும் 'பழைய குருடி கதவைத் திறவடி' கதைதான். இப் போதனா முறையை முளையிலேயே கிள்ளி எறிய வேண்டும். என்பதே பெண்நிலை வாத மாற்றுக்கலாச்சாரம் முன் வைக்கும் முதற்படி.

இந்தப் போதனா முறையை யாழ்ப்பாணத்தில் உதித்த பல பெரியார்கள் அங்கீகரித்ததுதான் வரலாறாக இருக்கிறது. சாதிக் கட்டுக் கோப்பின் காவலராகவும், சைவசமய வளர்ச்சியில் தன்னை ஈடுபடுத்தியவருமான ஆறுமுக நாவலர் யாழ்ப்பாணப் பால்நிலைப் பாட்டில் சிறிதேனும் கவனம் செலுத்தவில்லை. பார் புகழும் கலாயோகி ஆனந்தகுமாரசுவாமி தனது Dance of Siva என்ற புத்தகத்தில் சீதையை இராமன் காட்டுக்கு அனுப்பியது சரி என்று வாதாடுகிறார். அவளது கற்பை சந்தேகித்த சமுதாயத்தின் ஆணையை மதிக்க வேண்டியது சிறந்த அரசனின் கடமை. சமுதாய அபிலாஷைகளை அங்கீகரிப்பதுதான் அரச தர்மம் என்று வாதாடுகின்றார். ஆகவே பெண்ணின் சொந்த விருப்பங்கள் அவளது கௌரவம், கண்ணியம், மேன்மை, எல்லாம் சமுதாயத்திற்காக் குழி தோண்டிப் புதைக்கப்பட வேண்டுமென 2000 ஆண்டுக்கு முன் போதிக்கப்பட்ட நீதி கற்றுத்தெளிந்த,அறிவாளிகளாற் கூட திரும்பவும் போதிக்கப்படுவது சமுதாய மரபுகள் எவ்வளவு ஸ்திரமாக இருக்கின்றன என்பதைக் காட்டுகிறது. தனிமனித விருப்புகளுக்கு இடமில்லை என்ற. ஒரு பாரிய தர்ம விதிக்குள் புதையுண்டு போவதும் நியாயப்படுத்தப் படுவதும் பெண் ஒடுக்கு முறைக்கு அளிக்கப்பட்ட பொன் முலாம் பூசிய ஒரு அநீதி முறையாகும்.

கலாயோகியின் பெண் ஒடுக்குமுறை இப்படிக் கலாச்சார ரீதியில் நியாயப்படுத்தப்பட அரசியல் ரீதியிலும் கூட இதே பண்பைக் காணலாம். இலங்கைக்கு சர்வஜன வாக்குரிமை அளிக்கப்படவேண்டும் என்பது தொடர்பாக வாதப், பிரதிவாதங்கள் முன்வைக்கப்பட்ட பொழுது ஒரு விசித்திரமான வாதம் எழுந்தது. தேசியத் தலைவர் எனக்கருதப்படும் சேர் பொன் இராமநாதன் வெள்ளாளர் அல்லாதோருக்கும், பெண்களுக்கும் வாக்குரிமை அளிப்பது ஒரு ஒழுங்கற்ற கலகக்காரக் கூட்டமொன்றின் ஆட்சிக்கு வழிகோலும் என்று கூறியுள்ளார் (ஜேன் ரஸ்சல்,1982 : 16).

கலாச்சாரத்துடன் இம்மறுப்பைத் தொடர்புபடுத்த எத்தனித்த இராமநாதன் அவர்கள், இது இந்துசமய ஒழுக்கங்களுக்கு ஒரு சாபக்கேடு என்றும் வலியுறுத்தியுள்ளார். இந்தப் போதனாமுறை எப்போதும் மேலாதிக்க முறைகளையும், கருத்தியலையும் பொறுக்கி எடுத்து ஸ்திரப்படுத்தும். அவையே சமுதாயப் பண்புகள் என்று ஒரு பிழையான கருத்தை முன் வைக்கும். அடக்குமுறைகளையும், ஒடுக்கப் பண்புகளையும் எதிர்க்கும் ஒரு மாற்றுக் கலாச்சாரம் ஓரம் கட்டப்பட்டு இளைஞர் வழக்காகக் கொள்ளப்பட்டு விடும். சுதந்திரமாக வெளியே செல்லும் பெண்ணும், எதிர்வாதம் செய்யும் பெண்ணும், தன் விருப்பப்படி மணாளனைத் தேர்ந்தெடுக்கும் பெண்ணும், எப்போதும் சமுதாய மதிப்பினில் குறைத்து மதிப்பிடப்படுவாள். அடங்காப்பிடாரிப் பட்டம் மிக எளிதில் அவள்மேல் போடப்பட்டு விடும். இந்தப் பட்டத்தை தவிர்க்கவே பெண் பெரும்பாலும் தன் சுய விருப்பங்களை வெளியிடாமலும், மறைத்தும், நல்ல பெண்மணிப் பட்டம் பெறுவதற்கு எத்தனிப்பாள். போதனா முறை இதற்கு தொடர்ந்து சேவை செய்யும். இவை யாவும் பேராசிரியர் சிவத்தம்பி கூறிய சைவமும் தமிழும் என்ற மாதிரியான பழைய மரபுகளைப் பாதுகாக்கும் ஒரு மனப்பான்மையை பிரதிபலிப்பதாக இருக்கும். மாற்றங்களை விரும்பாத ஒரு சாராரால் முன் வைக்கப்பட்ட வாதங்கள். பெண்ணைக் குறியீடாக வைத்து அவளைக் கட்டுப்பாட்டில் வைக்க விரும்பிய கருத்தியலை பிரதிபலிக்கும் செய்திகளாக இருப்பதை நாம் காணலாம்.

இந்தப் போதனாமுறையின் சில பகுதிகளைப் பழைய பத்திரிகை களிலிருந்து உதாரணத்துக்குத் தருகின்றேன். 19ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் பிரசுரிக்கப்பட்ட Hindu Organ ,The Jaffna Native Opinion என்ற பத்திரிகைகள் மரபு காப்பதை வலியுறுத்துவனவாக இருந்தன. மரபு காக்கும் இந்த மனப்பான்மை இதை எழுதியோர் மனப்பாங்கில் தேசியம் கலந்த விழுமியங்களாகவும் தேசிய வாதங்களாகவும் கருதப்பட்டன என்பதை உணர்த்துவதாக இதை எழுதியோர் எண்ணியிருந்தனர். Hindu Organ ல் (22/9/1897ல்) " தேசீய வாதி" எனக் கையொப்பமிட்டு ஒருவர் "கலியுகப் பெண்ணின் அலங்கோல உடை" என்ற தலைப்பில் ஒரு கடிதம் எழுதியிருந்தார். அக்கடிதம் அன்புள்ள சகோதரிகளை விளித்து, சட்டை போட வேண்டாம் என்று எச்சரித்து சாதிமரபுகள், தேசீயப்பற்று, மதக் கொள்கைகள் யாவும் இதனால் நிராகரிக்கப்பட்டு விட்டன என்று கூறுகிறது. மதம், சாதி, தேசீயம், பெண்களது உடை யாவும் ஒரே கணிப்பில் இடப்பட்டு இவை யாவும் பிறளக்கூடாது என்று கூறுகின்றார். மத வழிபாடு, சாதிக்கட்டுப்பாடு, பெண்களது உடை யாவும் கலாச்சாரத் தூய்மையை நிலை நாட்டும் பிறன் மனைவி நோக்காத கருத்தியலுடன் ஒப்பிடப்பட்டு தேசிய வாதத்திற்குள் அடக்கப்பட்டு விட்டது.

1900 த்தில் வெளி வந்த Hindu Organ, The Jaffna Native Opinion என்ற பத்திரிகைகளில் பிராமணீய பெண் வாதங்கள் முன் வைக்கப் பட்டிருப்பதைக் காணலாம். இரண்டு விதமான கருத்தியல்களை பத்திரிகை முன் வைத்துள்ளது. இதன் ஆசிரியருரை, சிறுகதை, கட்டுரை முதலியவற்றின் ஆய்வில் அவற்றை இனம் காணக் கூடியதாக இருக்கிறது. இல்லாளின் குணாம்சங்கள் சேவை, அடி பணிதல், தியாகம் என்ற மும்மரபுகளில் அடங்க வேண்டும் என்று வற்புறுத்தும் அதே நேரம் சேவையும் அடி பணிதலும் மாமன், மாமி, போன்ற கணவரது உறவினருக்கும் விஸ்தரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. தாய்வழிச் சமுதாயமான யாழ்ப்பாணத்துச் சமுதாயத்தில் தாய், தந்தையுடன் வசிக்கும் மனைவிக்கு இப்படி ஒரு கட்டளை போடப்பட்டது விந்தையே. ஆகையால் இது இந்திய பிராமணீய ஆதிக்க கருத்தியலின் திணிப்பு என்றே கொள்ளப்பட வேண்டும். இதே மாதிரி மனைவியின் கெட்ட குணங்களை 11/ 3/ 1907, 27/ 5/ 1907, 17/ 6/ 1907, 08/ 07/ 1907 தேதிகளில் வெளிவந்த பத்திரிகைகள் வரிசைப் படுத்தி உள்ளன. மனுதர்ம சாஸ்திரத்தில் கூறப்பட்ட பெண்

வெறுப்புக் கொள்கைகள் கூறுவதைப் பிராமணீய கருத்துக்களின் தாக்கம் என்று கூறலாம். எடுத்தாளப்பட்ட சொற் பிரயோகங்களின் ஒற்றுமை நம்மைப் பிரமிக்க வைக்கிறது. பெண்ணின் சபல புத்தி, கணவனுக்குத் துரோகம் செய்வது அவளது கூடப் பிறந்த குணம், புத்தியீனம், மந்த மூளை போன்றன தர்மசாஸ்திரத்தில் கடன் வாங்கப்பட்ட சொற் பிரயோகங்கள். பெண்ணின் கற்பினை வலியுறுத்துவதற்கு திருக்குறளும் ஆங்காங்கே உபயோகப்படுத்தப் பட்டுள்ளது.

Morning Star என்ற கிறித்தவ புதினப் பத்திரிகை விக்டோரிய (Victorian) கருத்தியல் என்று சொல்லக் கூடிய பல கருத்துக்களை பரப்பியது. இங்கும் பெண் குறியீட்டுப் பொருளாக வருவதை நாம் காணலாம். திருக்குறளும், மனுதர்ம சாஸ்திரமும் கற்பையும் மனைவிக்குத் தேவையான ஆசாரங்களையும் வலியுறுத்தியது. விக்டோரிய கருத்தியலின் முதற்படி தாய்மையாக Morning starல் வெளிவருவதைக் காணலாம். தாய்மை, தெய்வீகம் என்று கிறிஸ்தவ மத அனுட்டானங்களுக்கென்று பிரத்தியேகமாக ஒதுக்கப்பட்ட பகுதிகளில் பலமுறை கூறப்பட்டிருக்கிறது. (*27/ 01/ 1845, 13/ 3/ 1845, 25/ 9/ 1845*) தாய்மை, தெய்வீகம், அது கிறித்தவ மதப்பண்பு என்ற ரீதியில் கருத்தியல் ஒன்று முன்னோக்கிச் சென்று மதத்தன்மை பெறுவது கருத்தியலின் எளிதான உட்செல்லலை (Internalisation) விளக்கும். மதத்துக்குச் சமம் தாய்மை என்ற போதனா முறை பெண்ணை தாய்மைப் பண்புக்கு மிக இலகுவில் உடன்படுத்தி விடும்.

மனுதர்ம சாஸ்திரத்தின் அடிப்படைப் பெண்கொள்கை கற்பின் பாற்பட்டு விதவை மறுமணத்தை மறுக்கும் சமுதாயத்தைக் காட்டியது. விதவைகள் மறுமணத்தை ஆதரிக்கும் தேசவழமைச் சட்டத்தை ஏற்ற யாழ்ப்பாணச் சமுதாயத்துடன் அக்கொள்கை ஒன்றுபட்டதா என்ற கேள்விக்கு கண்ணகியின் வருகையையும் சேர்த்துத்தான் நாம் பதிலளிக்க வேண்டும். திருமணத்திற்கு முன் பெண்ணுக்கு கன்னித்தன்மையும் திருமணத்தின் பின் கணவனுக்கு நேர்மையாக இருப்பதையும் வற்புறுத்தும் யாழ்ப்பாண சமூகம், கணவன் இறந்த பின் மனைவி மறுமணம் செய்வதையும் பொருந்தாத கணவனுடன் வாழப்பிடிக்கா விட்டால் விவாகரத்து செய்வதையும் சட்ட மூலமாகவும் சமுதாய அங்கீகரிப்பாகவும் கொண்டுள்ளது. பெண்ணுக்கு கன்னித்தன்மையையும் கற்பையும் வற்புறுத்திய அதே நேரத்தில் ஆணுக்கு வைப்பாட்டியை அனுமதித்து தனது தேடிய தேட்டத்தில் அவளது பிள்ளைகளுக்கு சொத்துரிமையையும் வழங்கியுள்ளது. வைப்பாட்டிக்கு மனைவிக்குக் கீழான ஒரு அந்தஸ்து வழங்கப்பட்டது.

யாழ்ப்பாணத்தின் கல்வி மேம்பாட்டுக்கு பாதிரிமாரின் பங்களிப்பு ஒரு முக்கிய காரணம். இக்கல்வி ஆணுக்கும், பெண்ணுக்கும் காலக்கிரமத்தில் ஓரளவு சமமாகவே அளிக்கப்பட்டது. வீட்டைவிட்டு

வெளியே வந்து வெளி விவகாரங்களில் பெண் ஈடுபடுவதற்கு மூல காரணமாக இருந்தது இக் கல்வியே. கிறிஸ்தவப் பெண்கள் திருச்சபையுடன் தொடர்பு கொண்ட நடவடிக்கைகளில் ஈடுபடுவதற்கும் அங்கீகாரம் பெறத் தொடங்கினார்கள். இந்த இரு முனைத்தாக்கம் முதலில் கிறிஸ்தவப் பாடசாலைகளிலும் பின் கிறிஸ்தவப் பெண் பாடசாலைகளிலும் முதலில் தொடங்கியது. சைவத்துக்கு ஆபத்து என்ற குரல் எழும்பிய பின்பே இந்துக் கல்லூரிகளும் இந்துப் பெண்களும் இந்தக் கல்வி ஆதிக்கத்திற்கு உட்பட்டனர்.

கிறித்தவ கல்வியுடன் வீட்டு வேலை நுண்ணிய பிரிவினைகளைக் கொண்டு சமையற்கலை, பரிமாறல், தையல், வீட்டலங்காரம் (Home Science) என்று ஒரு மட்டத்தில் பெண்களை மேலும் மேலும் வீட்டுக்குள் தள்ள இன்னொரு மட்டத்தில் கல்வி அறிவு வளர்ச்சியும் ஏற்பட்டது. பெண்ணொருத்தி இந்த இரண்டையும் இணைத்து கல்வி அறிவில் மேம்பட்டாள் என்பது ஒரு சுவாரஸ்யமான செய்தி. பொதுவாக இரண்டையும் ஏற்றாள் என்றே அறிகிறோம். சைவமும் தமிழும் கிறித்தவத்துடன் ஒன்றிணைந்ததற்கு இதுவும் ஒரு உதாரணம்.

இவ் ஆய்வின் முடிவுரையாக நாம் சிலவற்றை நிறுவலாம். கருத்தியலின் தாக்கம் பெரும்பாலும் ஒரு நிலைப்பாட்டில் இருக்கமாட்டாது. பல கருத்தியலின் மோதல்கள் ஏற்படும் பொழுது சில பல காரணங்களினால் ஒன்று வலுவடையலாம். ஒன்று சிதறிப் போகலாம். ஆனாலும் மேலாண்மை பொருந்திய கருத்தியலுக்கு என்றுமே சமூக மதிப்புண்டு. யாழ்ப்பாணச் சமூகம் என்று தற்போதைய சமூகப் பண்புகளை ஆராயும் பொழுது கடந்தகால வரலாற்றிலிருந்து அதன் முக்கிய பண்புகளை ஆராய வேண்டும். சாதி மரபுகளும், வர்க்க நிலைப்பாடுகளும் ஆய்வுக்கு களம் அமைத்துத் தரும். பால் நிலையை ஒரு போதும் இவற்றிலிருந்து விலக்கித் தனித்து ஆய்வு செய்ய முடியாது. பெண் பெண்ணாகப் பிறப்பதில்லை, அவள் உருவாக்கப்படுகின்றாள். என்று சைமன் டி புவர் (Simon de Beauvoir) 1949ல் கூறியதின் பரிமாணங்கள் இன்றுவரை அகன்று நீடித்துச் செல்கின்றன. உடற் கூறுகளை முதன்மைப்படுத்தி சமுதாயம் பல உருவாக்கங்களைச் செய்துள்ளது. இது யாழ்ப்பாணச் சமுதாயத்திற்கும் பொருந்தும். தற்போது துவக்குத் தூக்கிய இயக்கப் பெண்ணையும் இந்நியதிக்குட்படுத்தி நோக்கலாம். தற்போது மேலாதிக்கம் செலுத்தும் தேசீயம் என்ற கருத்தியலுக்குட்பட்டதே இப் பாரிய மாற்றம். இத்தேசிய கருத்தியல் எவ்வளவுக்கு உற்பத்திச் சக்திகள், உற்பத்தி உறவுகள் ஆகிய சமூக கட்டமைப்பின் அடித்தளங்களின் பிரதி பலிப்பாயிருக்கிறது என்பது நமது கடந்த நாற்பது வருட கால வரலாறு.

ஆனாலும் பெண்ணடிமையும், ஆண் மேலாதிக்கமும் சாதி சமய, வர்க்க இனரீதியாகப் பிரிக்கப்பட்ட மானிடப் பகுப்புகளில்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

எங்கும் எப்போதும் கீழும் மேலுமாகவே இருந்தன என்பது பெண்ணிலைவாத மானிடவியலாளரின் முடிவு. ஆனால் அந்நிலையின் மட்டங்களிலும் தரத்திலும் வேறுபாடுகள் உண்டாகிய வண்ணமே இருக்கும்

பின் குறிப்புகள்

1. சிவத்தம்பி யாழ்ப்பாண சமூகத்தை விளங்கிக் கொள்ளுதல், அதன் உருவாக்க, இயல்பு, அசைவு இயக்கம் பற்றிய ஒரு பிராம்ப உசாவல். (பிரசுரம் : கொழும்பு தர்சனா பிரசுரம், 1993).

2. S.Handy Perinbanayagam, Memorial Volume என்ற புத்தகத்தில் தமிழும் கிறிஸ்தவமும் பல கட்டங்களில் இணைந்ததையும் அதன் பாரிய தாக்கத்தையும் சீலன் கதிர்காமர் எழுதி உள்ளார். Hindu Organ பத்திரிகையுடன் ஏற்பட்ட கருத்து மோதல்களும் ஆங்காங்கே தரப்பட்டிருக்கின்றது. மேலும் யாழ்ப்பாணச் சமூக உருவாக்கத்தில் கிறிஸ்தவ பாடசாலைகளின் தாக்கம் இன்னும் ஆராயப்பட வேண்டிய ஒரு விடயம்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net நன்றி - நூலகத்திட்டம்

உசாத்துணை நூல்கள்.

Perinbanayagam, R.S. 1992. The Karmic Theater, Self, Society and Astrology in Jaffna, The University of Massachusetts Press Amherst.

Tambiah S. J 1973. 'Dowry Bride wealth and Property Rights in South Asia' *in Bride Wealth and Dowry*. Jack Goody and S. J. Tambiah, ed. Cambridge University Press, London.

Jane Russell *1982*. Communal Politics Under the Donoughmore Constitution 1931 -1947 Tisara Publication Ltd Colombo.

Simone de Beauvoir 1953. The Second Sex NewYork

Tambiah, H.W. N.D The laws and customs of the Tamils of Jaffna ,The Times of Ceylon.

Kadirgamar .S . 1980. Handy Perinbanayagam, A Memorial Volume , The Jaffna Youth Congress and Selection from his Writing and Speeches, Sri lanka, Jaffna.

Ramanathan .P. 1934. Memorandum on the Donoughmore Constitution. London.

Sivathamby . K. 1993 Yalpana Samkuthai Vilankikollal, Uruvakkam, Iyalpu, Acaiviyakkam Pattia Or Piraramba Usaval.

பத்திரிகைகள்

Hindu Organ Jaffna (22 / 09 / 1897)

The Jaffna Native Opinion (11 / 3 /1907, 27 / 05 / 1907, 17 / 06 1907 08 / 07 /1907)

The Morning Star (27 / 01 /1845, 13 / 03 /1845, 25 / 09 /1845)

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

தேசவழமைச் சட்டத்தின் சமூகப்பரிணாமங்களும் யாழ்ப்பாணப் பெண்களின் சமூகப்பாங்கும்

ஒரே இனக் குழுமத்துக்குரிய மக்களாக இருப்பது மட்டும் அக்குழுமத்தினருக்கு ஒரே அனுபவங்களைக் கொடுத்து விடுவதில்லை. அவர்களுக்குரிய சாதி, வர்க்கம், இனம் என்பவற்றோடு அவர்கள் தழுவிநிற்கும் உபகலாசார (Sub Cultural) முறை, அதற்கே உரிய பிரத்தியேகமான அனுபவங்கள் போன்றவை அம் மக்கள் மீது வேறுபட்ட பாதிப்புக்களை உண்டு பண்ணும்.

இந்த ஆய்வுக் கட்டுரையில், தேசவழமையின் ஆளுகைக்குட்பட்ட இலங்கைத் தமிழர்கள், சிரமண மரபுக்கு (Sramana) உரியவர்கள் என்பதையும், தேசவழமையில் பிரதிபலிக்கப்படும் சமூகப் பண்புகள் இக்கூற்றினை விளக்கும் எனவும் கருதுகிறேன். றொமிலா தாப்பர் (Romila Thapar) என்பவர் சிரமண மரபுபற்றிக் கூறும்போது இது பிராமண (Brahmanical Tradition) மரபுக்கு எதிரானது எனக்கூறுகிறார். (தாபர், 1985). தர்மசாஸ்திரங்களையும், வேதங்களையும் அடிப்படையாகக்கொண்ட பிராமண மரபு மதகுருமாராகிய பிராமணராலேயே தீர்மானிக்கப் பட்டது. அரச குலத்தவரைச் சேர்ந்தவர்களால் போஷிக்கப்பட்டுவந்த இந்த மரபு, நெடுங்காலமாக சிரமண மரபுக்கு எதிரானதாகவே இருந்துள்ளது. சிரமண மரபு என்பது பக்தி வழிபாட்டு முறையையும் "சிறு பாரம்பரியம்" (1) (The Little Tradition) எனப்படுவதின் பெரும் பகுதியையும் உள்ளடக்கியது. சிரமண மரபின் ஒரு பகுதியாகக் கொள்ளப்படும் பக்தி வழிபாட்டு முறையும் தாந்திரீக வழிபாட்டு முறையும், எதிர்ப்பு இயக்கங்களாகவே கருதப்படவேண்டும்.

இந்த ஆய்வுக்கட்டுரை யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள முக்கிய சமூக சமய நிலைமைகளின் தன்மைகளை முதலில் இனங்காணுகிறது. தேசவழமைச் சட்டங்களோடு அவை இணைக்கப்பட்டு, அவற்றிடையே உள்ள தொடர்புகளை விளக்குகிறது. பெண்கள் வகிக்கும் அந்தஸ்தை இவ்வாய்வு மையமாகக் கொள்கிறது.

இலங்கையிலுள்ள தமிழர்கள் மூன்று தனிப்பட்ட பிரிவுகளாக வகுக்கப்படுகின்றனர். வரலாற்றின் ஆரம்பகாலகட்டத்தலிருந்து, இலங்கையின் பிரஜைகளாக இருந்துகொண்டே நாட்டின் பல பாகங்களிலும் பரவிக்கிடக்கும் தமிழர்கள் இலங்கைத் தமிழர்கள் என அழைக்கப்படுவர். எனினும் தமது பாரம்பரிய தாயகமாக வடக்கையும், கிழக்கையும் கொண்டிருக்கும் இத்தமிழர்கள் முறையே யாழ்ப்பாணத் தமிழர்கள், மட்டக்களப்புத் தமிழர்கள் என அழைக்கப்படுவர். ஆங்கியலேயரால் தேயிலைத் தோட்டங்களிலும், கோப்பித் தோட்டங்களிலும் வேலை செய்ய இந்தியாவிலிருந்து கொண்டுவரப்பட்டு தற்போது இலங்கையின் மத்திய மலைப்பகுதியில் வாழும் தமிழர்கள் இந்தியத் தமிழரென அழைக்கப்படுவர். கிழக்கு மாகாணத்திலுள்ள தமிழர்கள் அனேகமாக தாய்வழிமுறைமை பேணும் திராவிட ஆதிக்குடிகளின் சமயத்தைப் பின்பற்றுபவராகவும், தென்னிந்தியாவின் கேரள மாநிலத்தின் பூர்வ குடிகளாகவும் கருதப்படுகின்றனர் (ஒபேசேகரா : 1987). வடக்கு மாகாணத்திலுள்ள யாழ்ப்பாணத்துத் தமிழர்கள் சகலரும் தமிழ் நாட்டிலிருந்து வந்தவர்களாகவே பொதுவாகக் கருதப்படுகின்றனர். ஆயினும் சில ஆய்வாளர்கள் இவர்களையும் கேரளத்திலிருந்து வந்தவர்களாகவே கருதுகின்றனர் (எச் டயிள்யு தம்பையா). நானும் பின்னவர் கருத்தோடுதான் உடன்படுகிறேன்.

இலங்கைத் தமிழர்கள் அனேகமாக இந்துமதத்தவர் என்றே குறிப்பிடப்படுவர். பலவிதமான நம்பிக்கைகளும், வழிபாட்டு முறைகளும், தத்துவங்களும், நடைமுறைகளும் இந்துமதம் என்னும் ஓர் கொடிக்குக்கீழ் நிலைநாட்டப்பட்டுள்ளன. இந்துக்கள் எனச் சொல்லப்படும் இவர்களின் நம்பிக்கைகள், தத்துவங்கள், அன்றாட சமயப்பழக்க வழக்கங்கள் எல்லாம் இம்மக்கள் வேரூன்றியிருக்கும் 'உபகலாச்சாரத்துக்கு' ஏற்ப பகுதிக்குப் பகுதி வேறுபடும். இந்து சமயத்துக்குள் பல்வகைப்பட்ட சமயங்கள் உள்ளன. 'இந்துமதம்' என்பது கிறிஸ்தவத்திலிருந்தும், இஸ்லாத்திலிருந்தும், அதை வேறுபடுத்துவதற்கு கீழைத்தேசத்துறைகளின் அந்நிய ஆய்வறி வாளர்களால் உபயோகிக்கப்பட்ட ஒரு சொற்றொடர். இதன்மூலமே சுதேசத்துக்குரியவை அந்நியமானவை என சமயங்கள் வேறுபடுத்தப்பட்டன (தாபர் : 1985).

யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் இந்து சமயத்தின் பல்வேறு தத்துவங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட வேதாந்தம், லிங்காதயம், சாக்தம், வீரசைவம் போன்றவை எதுவித தாக்கத்தையும் ஏற்படுத்தவில்லை. யாழ்ப்பாணத்தில் தங்களை 'இந்துக்கள்' என்று கூறிக்கொள்பவர் எல்லோருமே சைவர்களாவர். அங்கு மிகச்சில வைஷ்ணவக் கோயில்களே உள்ளன. அக் கோயில்களுக்கு சைவர்கள்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

சென்று பிரார்த்தனை செய்கின்றனர். சைவசமயத்தின் தத்துவமாக இருப்பது சைவசித்தாந்தமாகும். ஏட்டில் போற்றப்படும் சமயம், சைவ சித்தாந்த தத்துவம், தமிழில் உள்ள புராணங்கள், பக்திக்குரிய தேவாரப் பாடல்கள், மாயை, ஆத்மா என்பவற்றின் தத்துவக் கருத்துக்கள் முதலியன படித்தவர்களுக்கும் பெரும் பாரம்பரியத்தைச் சார்ந்தவர்களுக்கும் உரியதாகவே இருக்கிறது (மக்கிம் மரியற் : 1955). (McKim Marriott) இத்தகைய, சைவ சமயத்தில் ஈடுபாடு கொண்டுள்ள படித்த உயர்சாதி, உயர்வர்க்கத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் எல்லாரும் சிவகுலக் கடவுளர் வழிபாட்டாளராகவே உள்ளனர். (சிவன், சிவனின் மனைவி பார்வதி, சிவனின் மக்களான பிள்ளையார், முருகன் போன்றோரின் வழிபாட்டாளர்கள்). இக்கோயில்களில் பூசைகள் யாவும் சமஸ்கிருதத்திலேயே செய்யப்படுகின்றன. செய்யும் சடங்குகளும் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்டுள்ளன. கிராமத்து நாட்டார் வழக்கில் விளைச்சல் வழிபாடு, பெண் தெய்வ வழிபாடு, பத்தினி வழிபாடு போன்றவை காணப்படுகின்றன. இவை சிறு பாரம்பரியத்துக்குரியவை.

வேதமரபு, வேதாந்தத்தை அடிப்படையாகக் கொள்ளாத மரபு, பிராமண மரபு, சிரமணமரபு ஆகியவற்றுள் ஆகம மரபு வேதமரபோடு சாஸ்திரரீதியாக சம்பந்தப்படாததாய் உள்ளதோடு உயர்ந்த பக்தியை அடிப்படையாகக்கொண்ட கோயில் வழிபாட்டைப் போதிக்கிறது. வேதச் சடங்குகளின் மையமாய் இருப்பது ஓமம் ஆகும். (புனித அக்கினி). எனினும் யாழ்ப்பாணத்தினர் கடைப்பிடிக்கும் தத்துவமானது வேதமரபோடு சம்பந்தப்படாத ஆகம மரபுக்குரிய தாகும். இந்த வித்தியாசத்தை நாம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும். இது பிராமண, இந்து தத்துவத்திலிருந்து வேறானதாகும். இது ஒரு முக்கியமான விடயம். யாழ்ப்பாணத்து மக்களிடையே தோன்றிய கலாச்சாரத்துக்கு அடிகோலியது இப்பண்பே. தீட்சை வைக்கும் முறையும் அதன் மூலம் உடலின் பதினாறு பகுதிகளில் வீபூதியால் மூன்று குறியிடுதலுமானது, சாதி வேறுபாடு பால்வேறுபாடு கடந்து எல்லாச் சைவர்களுக்கும் பொதுவானதாக அமைவதாகும். இது பிராமண மரபுக்கு எதிரானதாகவும் சிரமண மரபுக்குட்பட்டதாகவும் கொள்ளப்பட வேண்டும்.

இன்னொரு முக்கியமான அம்சம் என்னவெனில், கிறிஸ்தவம், பௌத்தம் ஆகியவற்றிலிருப்பது போல யாழ்ப்பாணத்தின். சைவ மதம் தனது கொள்கைகளைப் பரப்புவதற்கென விசேட குருமார் எவரையும் கொண்டிருக்கவில்லை. இந்தியாவில் சமய ஞானிகள் தலைமையில் இயங்கிய மடங்கள் போன்ற அமைப்புக்கள் யாழ்ப்பாணத்தில் இருக்கவில்லை. மேலும் இந்தியாவில் இருந்தைப்போல, இருக்கிறதைப்போல ஓர் ஆதிக்கமுடைய வட்டமாக இங்கு பிராமணர் இல்லாதிருந்தமை நிலைமையை இன்னும் வேறுபடுத்தியது. அவர்களின் கடமைகளும் உரிமைகளும் கோயிலுக்குள்ளேயே அடங்கிக்கொண்டன. இந்தியாவில் இருந்தது போல் அவர்களது செல்வாக்கு சமூக -அரசியல் தளங்களை நோக்கி விரியவில்லை.

நாவலரால் ஆரம்பிக்கப்பட்ட கலாச்சார மறுமலர்ச்சியும், சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட சடங்குகள் சமயத்துக்குள் புகுவதைக் குறைப்பதில் அக்கறைகாட்டியது. சைவ ஆலயங்களில் வேதவழிவந்த பிராமணர் பூசை செய்வதற்கெதிராக நாவலர் பிரச்சாரம் செய்தார். பிராமணரின் கையால் வீபூதி வாங்குவதை நாவலர் விரும்பாததோடு பிராமணரை வீடுகளுக்கு அழைத்துச் சடங்குகள் செய்யவேண்டாம் என்றும் பிரச்சாரம் செய்தார். மக்களின் ஆதரவற்று வாழமுடியாத பிராமணர் சிவாகமங்களில் விதிக்கப்பட்டிருந்த சட்டங்களுக்கு அமையப் பூசை செய்யத் தொடங்கினர் (சதாசிவம் : 1979). சாதி அடுக்குகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூக அமைப்பில் பிராமணர் சடங்குகள், கிரியைகள் புரிவோருக்குரிய அந்தஸ்தை வகிக்க, எல்லாவற்றுக்கும் மேலானதாகக் கணிக்கப்படும் சமூக - அரசியல் அந்தஸ்தை வெள்ளாளர் எனப்படுவோர் (கமக்காரர், ஏனைய தொழில்புரிவோர்) வகித்தனர்.

இந்தியாவிலிருந்த பிராமணப் பெண்களைப் பாதித்த கொடூரமான சில அடக்குமுறைகள் ஏனைய தமிழ்நாட்டுப் பெண்களையும் பாதித்தது போல யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்களைப் பாதிக்கவில்லை. விதவையரை விலக்கித் தனிமைப்படுத்தல், விதவை மணத்தைத் தடுத்தல், உடன் கட்டை ஏறல், பெண் சிசுக்களை கொல்லுதல் போன்றவை இவற்றில் அடங்கும். பிராமண இந்து சமயத்தோடு நெடுங்காலமாக நெருங்கிய தொடர்புடைய இச் செயல்களுக்கு பிராமணர்களின் மறைமுகமானதும் வெளிப்படை யானதுமான ஆதரவு இருந்தது. பிராமணர்கள் எழுதிய தர்மசாஸ்திரங்கள்(2), புராணங்கள் போன்றவை இவற்றை நியாயப்படுத்தின. கற்பு, கன்னிமை மீது இருந்த அளவுக்கு மீறிய அழுத்தங்கள் இத்தகைய குரூர செயற்பாடுகளின் வெளிப்பாடாகின்றன. கற்புள்ள பெண்களின், மேலான சிறப்புகள் பற்றிய எண்ணிறைந்த கதைகள் புராணங்களிலும், இதிகாசங்களிலும் நிறைந்துள்ளன. பெண்ணுக்கு இந்திய மரபுகள் அளிக்காத ஒரு சிறப்பையும் உயர்வையும் யாழ்ப்பாண மரபுகள் அளித்தன எனக் கூறலாம். தலை மழித்தலும், உடன் கட்டை ஏறுதலும் கற்பின் மகிமையை எடுத்தோதுவதற்காகவே நடைமுறைப்படுத்தப்பட்ட கொடூரங்களாகும் யாழ்ப்பாணத்துப் பிராமணப் பெண்கள் தலை மழிக்கப்பட வற்புறுத்தப்பட்டனர் என்பதற்கு வாய்மொழிச் சான்றுகள் உள. ஆனாலும் அது பெருவழக்காக மாறவில்லை.

இத்தகைய குரூர அடக்குமுறைகளால் யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்கள் பாதிக்கப்படவில்லை என்றால் அது ஒரு வரலாற்று விபத்தென்றே கூறவேண்டும். முக்கியமாக புவியியல் ரீதியாக தென்னிந்தியாவிலிருந்து யாழ்ப்பாணம் கடலினால் பிரிக்கப்பட்டுத் தனிமைப்படுத்தப்

பட்டிருந்ததால் இத்தகைய பெண்களைப் பாதிக்கும் கருத்துக்கள் யாழ்ப்பாணத்தினுள் நுழையாது தடுக்கப்பட்டன. இத்தகைய புவியியல் தனிமைப்படுத்தலால் யாழ்ப்பாணம் தனக்கே உரிய மொழி, கலாச்சார, சமூக பொருளாதார (இந்திரபால : 1968) சட்ட அமைப்புகளைக் (S. J தம்பையா : 1973) கொண்டு இயங்கத் தொடங்கிற்று. யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்களைப் பொறுத்தவரை இது ஒரு முக்கிய அம்சமாகும். பிராமணீய இந்து சமயம் யாழ்ப்பாணத்தில் இல்லாமல் போனதே இந்த கலாச்சார வளர்ச்சியின் முக்கிய அம்சம் என்றும் சொல்லலாம்.

சமயம் சம்பந்தப்பட்ட அம்சத்தை மிக முக்கியமான காரணமாகக் கொள்ளவேண்டும். இந்து சமயத்தைப் பொறுத்தவரை அது அனேகர் விளங்கிக்கொண்டது மாதிரி, லௌகீக வாழ்க்கைக்கு எதிரானது என்பது பிழையான கருத்தாகும். லௌகீகம் என்று நாம் கருதும் முழுவாழ்க்கைப் பண்புகளையும் உள்ளடக்கிய ஒரு கருதுகோளாகவே இந்து சமயத்தை நாம் கொள்ளவேண்டும். மகாபாரதம், ராமாயணம் என்பவை கூட வரலாற்றின் ஒரு காலகட்டத்து இலக்கியப் படைப்புகளாகவே இருந்தன. பின்னர் அவை சமயத்தின் தரத்துக்கு உயர்த்தப்பட்டு, அவற்றை ஓதுவது சமயச் சடங்குகளாக மாற்றப்பட்டது. தேவாரம் என்று அழைக்கப்படும் பக்திப்பாடல்கள், இஷ்ட தெய்வத்துக்காகப் பாடப்படுவதோடு நமது இலக்கியப் பாரம்பரியத்தின் ஓர் அங்கமாகவும் கொள்ளப்படுகிறது. பாடசாலை வகுப்பறைகளில் தமிழ் இலக்கியமாகவும் படிப்பிக்கப்படுகிறது. ஓவியம், சிற்பம் போன்றவையும் சமயக் கருப்பொருட்களையே வழமையாகக் கொண்டுள்ளன. அரசியலும் சமூக இயக்கங்களும் எப்பொழுதும் சமயக் கருத்துக்களையே உள்ளடக்கமாகக் கொண்டுள்ளன (தாபர் : 1985). சமயத்தோடு சம்பந்தமுடையதாகச் சொல்லப்படும் தர்மம் என்ற சொல்கூட எப்பொழுதும் சமய எல்லைகளைத் தாண்டியே செயற்படுகிறது. தர்மம் என்னும் சொல்லானது ஒருவர் செய்யும் லௌகீகக் கடமைகளையும் உள்ளடக்கியே நிற்கிறது. கள்வன் ஒருவனின் தர்மம் களவெடுப்பதாகும். ஒரு மனைவி என்பவள் சகதர்மினி, தர்மபத்தினி என்று சொல்லப்படுவதால் கற்பையே தர்மமாகக் கொண்டிருப்பவளாகவும் கருதப்படுகிறாள்.

பலவிதமான சட்ட நிர்ப்பந்தங்களைச் சமயத்தின் ஊடாக ஒரு பெண்மேல் சுமத்துவது மிக இலகுவான ஒன்றாகிவிட்டது. இத்தகைய விதிகளை சட்ட ரீதியானதாகச் செய்யவும், நியாயப் படுத்தவும் சமயத்தின் துணை கோரப்படுகிறது. மேலும் சமய கலாசார மறுமலர்ச்சிகள் தோன்றும் பொழுதும், போட்டிகள் பூசல்கள் ஏற்படும் போதும் பண்டைய மரபுகள் துணைக்கு இழுக்கப்படுகின்றன. கணவனை இழந்த பெண்ணொருத்தி தலை மழிக்கப்பட்டு, கையிலணிந்த காப்புகள் உடைக்கப்பட்டு, பொட்டு அழிக்கப்பட்டு ஒரு இந்துப் பிராமணனின் முன் விதவையாகப் பிரகடனப் படுத்தப்படுகிறாள். புனித சடங்குகள் வேதப்படிப்பு போன்ற வற்றிலிருந்து பெண்கள் விலக்கப்பட்டவர்களாகிறார்கள். சூத்திரருக்குச்

சமமான நிலையில் பெண்கள் கீழ்நிலையில் வைத்துப் பார்க்கப்படுவது இன்றும் இந்தியாவில் சங்கராச்சாரியார் போன்றவர்களால் நடைமுறைப்படுத்தப்படுகிறது. தர்மசாஸ்திரம் போன்ற மதநூல்களில் பெண்களுக்கு இடப்பட்ட கட்டளைகளும், உபதேசங்களும் யாழ்ப்பாணத்துச் சைவ சித்தாந்த மரபு வழிவந்த சமய நூல்களில் இல்லை.

மேற்கூறப்பட்டவற்றோடு ஒப்பிடும் போது இன்று யாழ்ப்பாணத்தில் நடைமுறையிலுள்ள வாழ்க்கை முறையைப் பார்த்தால், சமயத்தின்பால் ஒரு தீவிரத்தன்மையோ, சகலதையும் சமயமயப்படுத்த முனையும் போக்கோ இருப்பதாகத் தெரியவில்லை என்று நாம் திடமாகக் கூறலாம் (திருச்சந்திரன் : 1984).

இக்கூற்று, யாழ்ப்பாணத்தில் ஆரம்பிக்கப்பட்ட அரசியல் இயக்கங்ளை ஆய்வுக்கெடுக்கும் போது மேலும் நியாயப்படுத்தப்படும். இளைஞர் காங்கிரஸ் (Youth Congress) இந்து, கிறிஸ்தவம் எதையும் சாராத லௌகீகத் தன்மை கொண்டதாகவே இருந்தது. தமிழ்த் தேசியவாதம் போன்றவற்றுடன் ஆரம்பிக்கப்பட்ட சமஷ்டிக் கட்சிகூட (Federal Party) இந்து சமயத்தோடு தொடர்பை ஏற்படுத்தவில்லை. தனிநாடு கோரிய தமிழ் இளைஞர் இயக்கங்கூட இந்துமத சின்னங்கள் எதையும் முன்வைக்கவில்லை. இந்துமத அடிப்படைவாதம் யாழ்ப்பாணத்தில் ஒரு பிரச்சினையாகவே இருக்கவில்லை. இந்துமதத்தின் பொற்காலம் பற்றி அவர்கள் எந்தக் கருத்தும் கொண்டிருக்கவில்லை (பத்மநாதன்: 1986). சமய சாஸ்திரரீதியாக அறக் கட்டளையாக தடைகளும், அடக்கு முறைகளும் போதிக்கப்படவில்லை என்பதை விளக்கும் பொழுது இந்து சமய மயமாக்கப்படாத தன்மையை நாம் புரிந்து கொள்ளலாம். சரித்திர காலத்திலும் சரி இன்றும் சரி சமயமானது, அரசியல், சமூக பொருளாதார தளங்களுக்கு வெளியேதான் நின்றது. பிராமணீய அளவுகோல்களும், பெறுமதிகளும் பெரும்பாலும் யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்களில் செல்வாக்கை செலுத்தவில்லை என்றே சொல்லலாம். இவ்விடத்தில் மகாத்மாகாந்தி பொறுமை, வாய்பேசா மடந்தை, கற்பின் சின்னம் போன்ற பெண்மையின் இலட்சியங்களை உடைய சீதையை இந்தியப்பெண்களுக்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டாகக் காட்டியதை நாம் ஞாபகப்படுத்திக்கொள்ள வேண்டும்.

யாழ்ப்பாணத்து தாய்வழிச் சொத்து முறைமை, சமூக இயக்கச் செயற்பாடுகள், தேச வழமை எனப்படும் சட்டக்கோவை போன்றவற்றை ஆய்வு செய்த எச். டபிள்யூ. தம்பையா யாழ்ப்பாணத் தமிழர்கள், தென்னிந்தியாவிலுள்ள கேரளத்திலிருந்துதான் குடிபெயர்ந்திருக்கவேண்டும் என்று கூறுகிறார். சமூக பழக்க வழக்கங்கள், கலியாணச்சடங்குகள், (பழங்காலத்து கலியாணச் சடங்குகள்) சமயல் முறைகள் யாவும் தென்னிந்தியத் தமிழர்களோடு உடன்பாடு காண்பதைவிட கேரள மக்களோடுதான் அதிகம் உடன்படவைக்கிறது என்பது அவர் கருத்து.

www.tamilarangam.net

சமூக சமய நடத்தைகளை ஒருங்கிணைக்கும் தேசவழமை

யாழ்ப்பாண மக்களிடையே பாரம்பரிய ரீதியில் நடைமுறையில் இருக்கும் சட்டங்கள் தேச வழமைச் சட்டங்கள் என அழைக்கப் படுகின்றன. 'தேசத்தின் வழமைகள்" என்பதே அதன் கருத்தாகும். யாழ்ப்பாணத்தில் வாழும் மக்களின் முதுசம், சொத்துரிமை, சீதனம், தத்தெடுக்கும் சட்டங்கள், அடிமைச் சட்டங்கள், விவாகரத்து போன்றவை சம்பந்தமாகக் கொண்டுள்ள சட்டங்களின் தொகுப்பே தேசவழமையாகும். இது 1906 ல் ஒல்லாந்த ஆளுநர்களால் தொகுக்கப்பட்டு, உள்ளூர் முதலியார்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு, பின்னர் பிரித்தானியர்களால் நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டு இன்றுவரை சட்டரீதியாக நடைமுறையில் உள்ள சட்டத் தொகுப்பாகும். பொதுவாக தேசவழமை பெண்களின் உரிமையைப் பாதுகாக்கிறதென்றும், யாழ்ப்பாணத்திலுள்ள பெண்களின் தரத்தை பேணுவதில் அதன் பங்களிப்பு பெரிதாய் உள்ளதென்றும் கருதப்படுகிறது (S. J. தம்பையா: 1973 , பேரின்பநாயகம் : 1982). தாய் வழிமுறைமையை பேணும் தேச வழமை பற்றிய ஆய்வு யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்கள் பற்றிய நிலையை விளக்குவதாய் இருக்கும். தேசவழமையின் சிலபகுதிகள், பெண்களுக்கு சாதகமாய் உள்ள தாய்வழிச் சிந்தனை மரபைக் காட்டுவதாய் உள்ளன. தந்தைவழிச் சிந்தனை மரபைக்காட்டும் அதற்கெதிரான போக்கும் அங்கே காணப்படுகிறது. தேசவழமை, விவாகம் செய்து கொள்வதற்கு ஆணுக்கும், பெண்ணுக்கும் வயதுமுதிர்ச்சி (பக்குவம்) தேவை என்பதை வற்புறுத்துகிறது. தேசவழமைச் சட்டத்தின் பிரகாரம் பார்க்கும்போது முற்காலத்தில் எந்தவித விரிவான விவாகச் சடங்குகளோ, வைபவங்களோ இடம் பெறவில்லை; முக்கியமாக தாலிகட்டுவதே நடுநாயகமான நிகழ்ச்சியாகவும், அதைத் தொடர்ந்து பெரியோர்களால் செய்யப்பட்ட பிள்ளையார் பூசையுமே இடம் பெற்றன என்று தெரிகிறது. இன்று நடைபெறும் சமஸ்கிருத மந்திர உச்சாடனங்களோடு இடம்பெறும் ஹோமகுண்ட வைபவம் எல்லாம் அண்மைக்கால சடங்குகளாகும். ஹோமமும், அதைத் தொடர்ந்து இடம் பெறும் சமஸ்கிருத உச்சாடனமும் கன்னியை கையளித்தலும் (கன்னிகாதானம்), ஆறு வித தானமும் தமிழரின் ஆடம்பரமற்ற கலியாண வைபவத்துள் இன்று புகுத்தப்பட்ட ஆரிய மயமாக்கப்பட்ட சடங்குகளாகும் (எச் டயிள்யு . தம்பையா, n. d)

எச். டபிள்யூ. தம்மையா அவர்களின் கூற்றுப்படி, தமிழ் மக்கள் மத்தியில் இருந்த சம்பிரதாயபூர்வமான விவாகம், எளிமையானதாகவும் எந்தவித சமய சடங்குகள் அற்றதாகவும் இருந்தது. பண்டைய தமிழர் மத்தியில் இடம்பெற்ற கலியாண சடங்குகள் பன்முகப்பட்டிருந்தன. ஆனால் மணமகனால் தாலிகட்டப்படுவதையும் மணமகளுக்கு கூறைச்சேலை கொடுப்பதையும் பிரதான்மானவையாக அவை கொண்டிருந்தன. தேசவழமையும் இவற்றையே முக்கியமான சடங்குகளாக அங்கீகரித்தது.

இச்சடங்குகள் மாத்திரமே வெள்ளாளர் மத்தியில் ஒருகாலத்தில் கடைப்பிடிக்கப்பட்ட சடங்குகளாகும். (பார்க்கவும், Report of the Commissions Regarding the Marriage Ceremonies) இத்தகைய சடங்குகள் யாவும் இந்தியாவிலுள்ள தென்மேற்கு கரையோரத்தவர்களான, கேரள சமூகத்தவர்களுடையதை ஒத்திருந்ததாலும், கலியாண ஒப்பந்தங்களை இன்னும் யாழ்ப்பாணத்தில் 'சம்பந்தம்' (3) என்றே அழைப்பதாலும் எச். டபிள்யூ தம்பையா அவர்கள் யாழ்ப்பாணத்துத் தமிழர்கள் இந்தியாவின் தென்மேற்குக்கரையோர கேரள சமூகத்தோடு நெருங்கிய தொடர்புடையவர்கள் என்பதற்கு இதையும் ஒரு காரணமாக காட்டுகிறார்.

வெள்ளாளரின் திருமணங்களின் போது தற்போது இடம் பெறும் பல கலியாணச் சடங்குகள் பின்வந்த தமிழர்களால் யாழ்ப்பாணத்துக்குள் கொண்டுவந்து புகுத்தப்பட்டவையாகும். எவ்வாறாயினும் தர்ம சாத்திரங்களாலும், பிராமண குருமாராலும் அனுமதிக்கப்பட்ட கலியாணச் சடங்குகளின் அறிமுகம், பெண்களை கீழ்நிலைப்படுத்துவதற்கான நடைமுறைச் செயல்பாடுகளைத் தோற்றுவிப்பதில் வெற்றியடையவில்லை. சமஸ்கிருதத்தில் ஓதப்பட்ட மந்திரங்கள் அந்நிய மொழி என்பதனால் மணமகன் - மணமகளாலோ அல்லது அங்கு கூடும் கூட்டத்தினாலோ விளங்கிக்கொள்ள முடியாதிருந்தது. அது வெறும் பகட்டுக்காகப் பின்பற்றப்பட்டதே யொழிய கருத்துக்காகவல்ல. அது வெறும் உயர் சாதிக்குரிய குறியீடாகவும் சமூக ஒழுக்கமாகவும் மாறியதேயொழிய அவற்றின் பின்னிருந்த தத்துவக் கோட்பாடெதுவும் உள்வாங்கப்படவில்லை.

இந்துசமய கலியாண வைபவத்தின் போது, அம்மி மிதிக்கும் கலியாணச் சடங்கானது இதற்கு நல்லதோர் உதாரணமாகும். இச்சடங்கானது ரிஷியான கணவனுக்கு விசுவாசம் இல்லாதிருந்த பெண் கல்லாக மாற்றப்பட்டதனால் ஏற்பட்ட பெண்ணின் வீழ்ச்சிபற்றிக் கூறுவதாகும். இது ஒரு புராணக்கதையாகும். ஆயினும் மணச்சடங்கு என்ற இந்த அம்சத்தை மாத்திரம் வைத்துக் கொண்டு பொதுவாக யாழ்ப்பாணம் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்டுள்ளது எனக்கூற முடியாது. பிராமணீய வாழ்க்கை முறை யாழ்ப்பாண மக்களைக் கவரவில்லை. பெண்களைப் பொறுத்தவரை பிராமணீயப் பெறுமதிகளை நோக்கிய கருத்துரீதியான மனமாற்றம் ஏற்படவே இல்லை. பரந்த கண்ணைக்கவரும் காட்சிமிக்க நீண்ட சடங்குகளும் வைபவங்களும் நாடகம்போல் பார்வையாளர் முன் அரங்கேற்றப்படுகின்றன.

தமிழரின் வழமையான பாரம்பரியச் சட்டங்கள், வழமையான கலியாணங்கள் அதற்குரிய வயது முதிர்ச்சியின் (பக்குவம்) அடிப்படையிலேயே செய்யப்பட வேண்டும் என்பதை அழுத்துகிறது. இதிலிருந்து பால்ய திருமணங்கள் ஊக்குவிக்கப்படவில்லை என்பது தெரிகிறது. மனுதர்ம சாஸ்திரப்படி மகள்மார் ருது அடைவதற்கு

முன்னர் விவாகம் செய்து வைக்கப்படாவிட்டால் பெற்றார் கொடும்பாவத்திற்குரியவராவர் எனச் சொல்லப்படுகிறது.

தர்மசாஸ்திர விதிகளுக்கும் தேசவழமைச் சட்டங்களுக்கு மிடையே வேறுபல முக்கிய வித்தியாசங்கள் உள்ளன. பிராமணீயச் செல்வாக்கிற்கு உட்பட்ட ஆண்மகப் பேறற்ற இந்தியர்கள், தாம் இறந்த பின்பு தமக்கு ஈமக்கடன்கள் செய்வதற்காகவே ஆண் பிள்ளையொன்றைத் தத்தெடுத்துக் கொண்டனர். ஆனால் தேசவழமைச் சட்டப்படி ஆணோ,பெண்ணோ ஒரு பிள்ளையைத் தமக்கு பிற்சந்ததி ஏற்படுத்துவதற்காகவே தத்தெடுத்துக் கொள்ளமுடியும் (எச், டபிள்யு தம்பையா). மலட்டுத்தன்மையோ, ஆண்மகப் பேறின்மையோ விவாகரத்துக்குக் காரணமாக முடியாது.

தேசவழமை எப்படி பெண்களைப் பாதிக்கிறது என்பதைப் பற்றிய ஆய்வு முக்கியமானது. காரணம் அதிலிருந்தே அதன் முற்போக்கு தன்மைகள் பற்றியும் தந்தை வழிச் சாய்வு நோக்கிய அதன் ஊடுருவல் பற்றியும் தீர்மானிக்கலாம்.

தேசவழமையானது சொத்துக்களை, முதுசம், சீதனம்,(4) தேடிய தேட்டம் என்று மூன்று வகையாகப் பிரிக்கிறது. இதில் முதுசம் என்பது தகப்பனிடமிருந்து ஒருவன் பெற்றுக்கொள்வதைக் குறிக்கிறது. சீதனம் என்பது ஒரு பெண் விவாகம் செய்யும் போது பெற்றாரிடமிருந்து தன்னுடைய சொத்தாகப் பெற்றுக்கொள்வது. தேடியதேட்டம் என்பது ஆணும் பெண்ணும், கணவன் மனைவியாகத் தேடிக்கொண்ட சொத்தாகும். இம்மூன்று வகையான சொத்துக்களும் வெவ்வேறாக வைத்துக்கொள்ளப்படுகின்றன. சீதனம் சட்டரீதியாக மனைவிக்குரியது. முதுசம் கணவனுக்குரியது. தேடிய தேட்டம் சட்டரீதியாக கணவன், மனைவி இருபாலாருக்கும் உரியது. சொத்து ஆண்பிள்ளைகளுக்கும், பெண் பிள்ளைகளுக்கும் பின்வருமாறு பிரிக்கப்படுகின்றன. பெண்பிள்ளைகள் தாயின் சீதனத்தை பெறுகின்றனர். ஆண்பிள்ளைகள் தந்தையின் முதுசத்தைப் பெறுகின்றனர். தேடிய தேட்டம் இருபகுதியினருக்கும் சமமாகப் பங்கிடப்படுகின்றது. பெண்கள் விவாகம் செய்து கொள்ளும் போது தமது பங்கைப் பெறுகின்றனர். ஆண்கள் தமது தாய் தந்தையர் இறந்த பின்னரே தமது பங்கைப் பெறுகின்றனர். பெண்கள் அசையும் சொத்து, அசையா சொத்து ஆகிய எவ்வகை சொத்துக்களையும் தமக்காக்கி கொள்ளும் தகைமையுடையவர்களாகவே உள்ளனர். இந்திய தர்மசாஸ்திர விதிகளில் சொல்லப்பட்டிருப்பதை விட தேசவழமை பெண்கள் சொத்தைப்பற்றிஆணித்தரமான விதிகளைக் கொண்டுள்ளது என எஸ். ஜே. தம்பையாவும் கருதுகிறார் (1973).

ஒரு பெண் தனக்குப் பிள்ளைகள் இன்றி இறக்கும் போது அவரது சீதனம் அவரது சகோதரிகளுக்கோ சகோதரிகளின்

பெண்பிள்ளைகளுக்கோ அல்லது பேரப்பெண்களுக்கோ (பேர்த்திகள்) உரியதாகுமே ஒழிய கணவனுக்குச் செல்லாது. மனைவியின் சீதனமானது கணவனின் கடனை அடைப்பதற்கு ஏற்புடையதாகாது. அவளது சொத்தின் மூலம் வரும் வாடகை, லாபம் என்பன கூட கணவனின் கடனுக்குப் பாவிக்கப்படமாட்டாது. மனைவி இறந்தால் மனைவியுடைய தகப்பன் அவள் சொத்தின் உரிமைக்காரராக மாறுகிறார். புருஷன் பிள்ளைகளை விட்டிறந்தால் மனைவி தனது சீதனம் உட்பட முழுச்சொத்தையும் தனதாக்கிக்கொள்கிறாள். கணவன், மனைவியின் சொத்தை நிர்வகிக்கலாமே ஒழிய, அதைத் தனதாக்கிக்கொள்ளவோ, அதன் உரிமைக்காரராகவோ முடியாது. ஆகவே கணவன் மனைவி ஆகியோருடைய சொத்துக்கள் தனித்தனியாகவே வைக்கப்படுகின்றன.

ஒருவிதவை திரும்பவும் விவாகம் செய்தால், இரு கலியாணங்களாலும் கிடைத்த பெண் பிள்ளைகளுக்கு அவளுடைய சொத்து உரித்தாகிறது. ஒரு தாரமிழந்த ஆண் மீண்டும் விவாகம் செய்தால் அவர் தன்னுடைய மனைவியின் சீதனமும், தனது தேடிய தேட்டத்தில் ஐம்பது வீதமும் தன் பெண் பிள்ளைகளுக்கு சீதனமாகக் கொடுப்பதற்கு உறுதிப்படுத்த வேண்டும். மனைவி கணவனிடமிருந்து விவாகரத்துக் கோரினால், அவளுடைய சீதனத்தை திரும்ப பெறுவதோடு தேடிய தேட்டத்தில் அரைவாசியையும் இந்நிலையில் பெற்றுக்கொள்கிறாள்.

மேற்படி சட்டங்கள் ஒருங்கிணைக்கப்பட்ட காலத்தில் பெண்கள் எந்தவித லாபகரமான உத்தியோகமும் பார்க்கவில்லை என்பது சுவையான தகவலாகும். ஆவே தேடிய தேட்டத்தில் அவளுக்கு ஐம்பது வீதம் கொடுக்கப்பட்டதென்பது அவள் குடும்பப் பெண்ணாகவும், தாயாகவும் குடும்பத்தைப் பராமரித்த சேவைக்கே அளிக்கப்பட்டது எனலாம்.

சீதனம் என்பது ரொக்கப்பணம், நகை, காணி அல்லது வீடு என்று மூன்று வகையாகப் பிரிக்கப்படுகிறது. அசையும் சொத்தை மனைவி விற்கவோ, ஈடுவைக்கவோ அருகதையுடையவளாக இருக்கும் அதே நேரத்தில் அசையாச் சொத்தை கணவனின் அனுமதியோடுதான் அவ்ளால் விற்கவோ, ஈடுவைக்கவோ முடியும். தேடியதேட்டத்தையோ முதுசத்தையோ கணவன், மனைவியின் அனுமதியின்றி விற்கவோ ஈடுவைக்கவோ முடியும். மனைவிக்கு அவ்வாறு முடியாமல் இருப்பது அவளுக்கு சொத்தில் பூரண உரிமை இல்லை என்பதையே நிறுவுகிறது. இதற்குரிய காரணம் யாது? பெண்கள் பொதுவாக உலகறிவில்லாதவர்கள் என்பதனால் அவர்கள் பாரிய விஷயங்களை மேற்கொள்ளும்போது, கலந்தாலோசித்து அனுமதி பெறுவது மேலானது என நம்பப்படுவதினாலா. காணியை அல்லது வீட்டை ஒரு பெண் விற்பது ஆணுடைய கட்டுப்பாட்டின் கீழ் கொண்டுவரப்பட்டுள்ளது. தேசவழமைச் சட்டத்திற்கு ஆட்பட்ட

ஒரு விவாகமான பெண் கணவனின் விவாகரீதியாக வந்த அதிகாரத்துக்கு உட்பட்டவளாகிறாள். (சிறி ராமநாதன், 1972) மனைவியின் அசையாச் சொத்தை விற்பது அல்லது ஈடுவைப்பது சம்பந்தமாக கணவன் அனுமதி வழங்குவதென்பது அவனுக்கு விவாக ரீதியாக ஏற்பட்ட அதிகாரத்தினால் வருவதாகும். இப்பண்புகள் தேசவழமைச்சட்ட அடிப்படைக்கருத்தியலுக்கு முரணானவையாக இருப்பது நோக்கற்பாலது. இம்முரண்பாடு எதனால் ஏற்பட்டது?

அந்நிய கருதுகோள்களும் யாழ்ப்பாணக் கலாச்சாரமும்

தேசவழமை என்பது தாய்வழி, தந்தைவழி ஆகிய இருபகுதி வழக்கங்களையும் காட்டுவதாய் இருப்பதற்குக் காரணம் தேசவழமை ஒருங்கிணைக்கப்படுவதற்கு முன்னர் தர்ம சாத்திரக் கருத்துக்களும் அதற்குள் புகுந்தமையே எனலாம். அதில் வெளிப்படையாகத் தெரியும் றோமன் டச்சுச் சட்டமும் அது ஒருங்கிணைக்கப்படும் காலத்தில் சேர்க்கப்பட்டதாகவே இருக்கவேண்டும். தேசவழமை காலத்துக்குக்காலம் மாற்றியமைக்கப்பட்டுக்கொண்டே வந்தது. இன்று அதில் ஆங்கிலச் சட்டத்தின் செல்வாக்கும் தெரியவே செய்கிறது (எச். டபிள்யு தம்பையா) இத்தகைய ஊடுருவல்கள் பெண்களைப் பொறுத்தவரை பாதகமான விளைவுகளையே ஏற்படுத்தி உள்ளன.

பெண்களது உரிமைகளைப் பொறுத்தவரை கீழைத்தேய நாடுகளின் சமத்துவப் போக்குகளோடு ஒப்பிடும்போது, மேற்கத்தைய விக்ரோறியா ராணி காலக் கோட்பாடுகள் சில விஷயங்களில் முரண்பட்டு நின்றன. தாய்வழி உரிமை பெறல், பல கணவன் மாரைக் கொண்டிருப்பினும் சொத்துக்கு உரிமை கோரும் தனியுரிமை, அதிக இறுக்கமில்லாத விவாக பந்தங்கள், அதனால் அதிக சிரமமில்லாத விவாகரத்து போன்றவை இந்தியாவிலும், இலங்கையிலும் பெண்களுக்குச் சாதகமாக இருந்த சமூக ஒழுங்கமைப்புக்களாகும் (Obeysekere , 1969). 1803க்கும் 1833க்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் பிரித்தானியரால் புகுத்தப்பட்ட றோமன் டச்சுச் சட்டம், சமத்துவத்தை தமது இயல்பாய் கொண்டிருந்த மூன்று முக்கிய இடங்களில் மாற்றத்தை ஏற்படுத்திற்று. அவை ஒபேசேகராவால் இனங்காணப்பட்டன.

1. கலியாணத்தின்போது கணவனுக்கும், மனைவிக்கும் சொத்துரிமை பங்கிடப்படும் விதி புகுத்தப்பட்டதால், மனைவிக்கென தனியாய் இருந்த சொத்து, கணவனின் அதிகாரத்தின் கீழ் கொண்டு வரப்பட்டது. ஆண்களே மனைவிமாரின் சொத்துக்களின் சட்டரீதியான பாதுகாவலர்களாக்கப்பட்டனர்.

2. ஆண், பெண் என இருபகுதியினருக்கும் தனித்தனிச்சொத்தாயிருந்தவற்றில் மாற்றம் ஏற்படுத்தியமை.

3. சிங்களவர் மத்தியில் நிலவிய இலகுவான விவாகரத்து சட்டங்கள் மாற்றப்பட்டு, தந்தை வழி ஆதிக்கமுடைய ரோமன் டச்சுச் சட்டம் அமுலாக்கப்பட்டது. இதனால் விவாகரத்து என்பது துர்நடத்தை, புறக்கணிப்பு போன்ற காரணங்களுக்காகவே கோரப்படலாம் எனமாறிற்று.

வடபகுதித் தமிழரின் பாரம்பரிய சட்டக்கோவையான தேசவழமையிலும் இத்தகைய முரண்பாடுகள் இனங்காணப்பட்டன. தேசவழமைச் சட்டம் மனைவியின் சொத்தை நிர்வகிக்கும் உரிமையை கணவனுக்களித்த பண்பை 1705ல் கொண்டிருக்கவில்லை. ரோமன் டச்சுச் சட்டம் அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட பின்னரே மனைவியின் தனிச் சீதனச் சொத்து, கணவனின் மேற்பார்வை என்னும் அதிகாரத்தின் கீழ் கொண்டு வரப்பட்டது (எஸ், குணசேகரா : 1980).

பெண்கள் விவாகரத்துச் செய்யும் உரிமையும் கணவனிடமிருந்து பிரிந்து போகும் உரிமையும் தேசவழமைச் சட்டத்தின் தனித்துவப் பண்புகள். தேசவழமைச் சட்டத்தால் ஆளப்படும் ஒரு தமிழ்ப் பெண் விவாகரத்துச் செய்தாலும் சரி, பிரிந்து போனாலும் சரி, தனது முழுச் சீதனத்தையும் கணவனின் தேடிய தேட்டத்தில் அரைவாசியையும் தனக்கு உரிதாக்கிக் கொள்கிறாள். கணவன் மனைவியின் சீதனத்தை தனது நடத்தையால் அழித்தோ குறைத்தோவிட்டால் அதை அவனது தேடியதேட்டத்திலிருந்து அவன் ஈடுசெய்ய வேண்டும் என்பதே விதி (எச், டபிள்யு தம்பையா). தேடிய தேட்டத்தையும், சீதனத்தையும் அனுபவிக்க பெண்களுக்கு கொடுக்கப்பட்ட உரிமையானது, அவர்களைப் பிறரில் தங்கியிருக்கும் நிலையிலிருந்து விடுவித்ததோடு சமூகத்தில் பெண்களுக்கென தனித்துவத்தையும் ஏற்படுத்திற்று.

பெண்களுக்கென்ற தனியான சொத்துரிமையும், அவளுக்கென்ற தனிச் சொத்தும், வேறு பலாபலன்களுக்கும் வழி வகுத்துள்ளன. பெண்கள் மனைவிமாராய் கணவனோடு இருக்கும்போதே தமது சொத்திலேயே வாழ்கின்றனர். இது அவர்களை விவாகவழி வரும் மாமன், மாமி, மச்சாள், மச்சான் தலையீட்டிலிருந்து விடுவிக்கிறது. இந்தியாவில் காணப்படும் மாமியார் கொடுமை யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்களுக்கு ஒரு பிரச்சினையாய் இருந்ததில்லை. அவர்களிடையே முரண்பாடுகள் ஏற்பட்டால் அவற்றிக்கு காரணங்கள் வேறாகவே இருக்கும் மாமியாரின் ஆளுகைக்குட்பட்ட அடக்குமுறை என்று ஒன்றிருக்கவில்லை. தேசவழமையில் சொல்லப்படும் சீதனம், கேரள சமூகத்தில் காணப்படும் சீதனமுறையோடு அதிக ஒற்றுமையுடையதாய் இருக்கிறதே ஒழிய, தர்மசாஸ்திரத்தில் சொல்லப்படும் சீதனத்தோடு எந்த ஒட்டுறவும் கொள்ளவில்லை. தேசவழமை பெண்கள் சொத்து வைத்திருப்பதற்கு உரிமையையும் அதைப் பேணுவதற்குரிய உரிமையையும் கொடுக்கிறது. ஆனால் தர்மசாஸ்திரத்தில் பெண்களுக்கு சொத்தென்பது அந்நிய கோட்பாடாகவே கருதப்பட்டது.

த.வ.-11

தமிழரின் பாரம்பரியச் சட்டம் பெண்களின் பொருளாதாரச் சுதந்திரத்தை அங்கீகரிக்கிறது. அவளுடைய சீதனம், அவளுக்கு கிடைத்த நன்கொடை, அவளுடைய பரம்பரைச்சொத்து போன்றவை அவளுக்கெனப் பிரத்தியேகமாகப் பேணப்படுபவை. இவ்விதத்தில், மனைவிக்கெனத் தனிச் சொத்துக்கு இடமளிக்காத தர்மசாஸ்திர விதிகளைவிட, தமிழரின் பாரம்பரியச் சட்டங்கள் மேலானவையாய் உள்ளன.

விவாகரத்தும் மறுவிவாகமும்

தேசவழமையில் விவாகரத்துக்கான எந்தச்சடங்குகளும் சொல்லப்படவில்லை. அதேநேரம் கணவனோ மனைவியோ பிரிந்திருந்து மறுவிவாகம் பற்றி சிந்திக்கும்போது அவர்கள் சொத்துப் பிரிவினை பற்றிக் கூறுகிறது (Thes : Code Part IV Section I and Part I Section 10). தேச வழமைச் சட்டம் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டபோது, சில கிறிஸ்தவ, விக்ரோறியா ராணிகாலக் கருத்துக்கள் அதனுள் சேர்க்கப்பட்டதனால் கணவனால் விவாகரத்துச் செய்யப்பட்ட ஒரு பெண் சட்டரீதியாக மறுமணஞ் செய்வது பற்றி எதுவும் அதில் சொல்லப்படவில்லை.

அதே சமயம் அவள் திரும்ப விவாகம் செய்து கொள்ளும் பட்சத்தில் தனக்குரிய சீதனச்சொத்து முழுவதையும், தேடிய தேட்டத்தில் அரைவாசியையும் தன்னுடைய பெண் பிள்ளைகளுக்கு கையளிக்க வேண்டியவளாகிறாள் என்று தேசவழமை கூறுகிறது.

யாழ்ப்பாணத் தமிழரின் பாரம்பரியச் சட்டத்தை ஆய்வு செய்யும் ஒருவர், தமிழ்ச்சமூகத்தில் விவாகரத்துச் செய்யப்பட்ட ஒரு பெண் மீளவும் இரண்டாந்தரம் விவாகம் செய்து கொள்வது தடுக்கப்படவில்லை என்பதை அறிவார். தேசவழமை விதவைகள் மறுவிவாகம் செய்துகொள்வதை அனுமதிக்கிறது. இச்சட்டங்கள், விதவைகள் மறுவிவாகம் செய்வதையோ விவாகரத்து செய்வதையோ தடைசெய்யும் தர்மசாஸ்திரக் கொள்கைகளுக்கு எதிரானவையாகும். பிராமண சமூகத்தோடு தொடர்பற்ற கீழ்க் குலத்தவரிடையே விவாகரத்து, மறுவிவாகம் போன்றவை நடைமுறையில் இருந்தன, இருக்கின்றன. இந்தியாவில் தற்போது இவற்றுக்கெதிரான சட்டங்களும், சம்பிரதாயங்களும் சட்டரீதியாக இயற்றப்பட்ட பின்னரும், அவற்றுக்கெதிரான சமூக அபிப்பிராயங்கள் காரணமாக பெண்கள் மறுவிவாகம் செய்து கொள்ளத் தயங்குகின்றனர்.

பெண்களின் துன்பத்தை குறைப்பதில் பங்கு கொண்ட மேற்படி சட்டங்களையும், கருத்துக்களையும் தவிர, சில சமூக கட்டமைப்பு முறைகளும் இதற்கு உதவியுள்ளன. "தனித்துவமான திராவிடக் கலாச்சாரப் பண்புகள்" (ஒபேசேகரா : 1987) விட்டுச்சென்றுள்ள சில மரபுகள் பெண்களை நல்ல நிலையில் வைத்திருக்க உதவியுள்ளன.

தாய்மாமன், மாமி என்ற முறையில் வரும் மைத்துனரை ஒரு பெண் விவாகம் செய்து கொள்வதன் மூலம், அவள் கலியாணத்தினால் எந்த அந்நியமான நிலைக்குள்ளும் தள்ளப்படுவதில்லை. சிறுவயதிலிருந்தே பழக்கப்பட்ட மாமன், மாமி, மைத்துனன், கணவன் என்பவர்களே இப்போ அவளோடு புதிய உறவுமுறையில் காட்சி தருகின்றனர். ஒரு இளம் பெண் சுமூகமான உணர்ச்சிகளோடேயே தனது புது மணவாழ்க்கையைத் தொடங்குகிறாள். அச் சமயம் கலக்கமின்றி மிக இலகுவில் தனது புதிய மனைவியின் ஸ்தானத்திலிருந்து பங்குகளை ஏற்றுக்கொள்ள முடிகிறது. அவள், தன்னுடைய பரம்பரை வீட்டை விட்டு வெளியேறுவதில்லை. மாறாக கணவனே, அவள் வீட்டுக்குவந்து அவளோடு வாழ்கிறான். இந்த முறையானது தென்னிந்திய தமிழரிடையே காணப்படும் மாமியார், மருமகள் ஆகியோரிடையே காணப்படும் போட்டிக்கும், பொறாமைக்கும் இடமில்லாது செய்துவிடுகிறது.

பால்யத் திருமணத்தின் மூலம் சிறு பெண்பிள்ளைகள் மேல் குடும்பப்பாரத்தைக் குவிக்கும் பிராமண முறையானது யாழ்ப்பாணத் தமிழர் மத்தியில் இல்லை. அதிககாலம் திருமணமாகாது பெண்கள் விடப்பட்டால் தமது சாதிக்கப்பாற்பட்ட இடங்களில் ஒரு பெண் தனது துணையை தெரிந்தெடுத்துவிடலாம் என்பதாலும், அதிக காலம் விவாகமாகாது விடப்பட்டால் தனது கன்னித்தன்மையை இழந்து விடலாம் என்பதாலும் ருதுவடைவதற்கு முன்னர் பெண்கள் விவாகம் செய்து வைக்கப்படுவது பிராமண சமூகத்திடையே வழக்கமாயிற்று . இது பிராமண சாதிக்கப்பாற்பட்ட சமூகத்திடையேயும் பரவிற்று.

யாழ்ப்பாணத்தின் இன்றைய சமூக - பொருளாதார மாற்றங்கள் பெண்களைத் தமது பாரம்பரிய வதிவிடங்களிலிருந்து அப்புறப்படுத்தி, கணவன்மார் வேலைபார்க்கும் இடங்களை நோக்கி இடம் பெயர வைத்துள்ளன. உறவு முறைக்கப்பாலும் விவாகங்கள் அதிக அளவில் இடம் பெறத் தொடங்கியுள்ளன. ஆனால் இது அவர்களின் நிலையில் பாரதூரமான எந்தவித மாற்றத்தையும் ஏற்படுத்தி விடவில்லை. அவர்கள் தமது பெற்றார், சகோதரரோடு உணர்வு ரீதியான தொடர்பு கொண்டவர்களாகவே உள்ளனர். அது அவர்களுக்கு பலத்தை ஊட்டுவதாகவே உள்ளது. தாய் வீட்டு உரிமை விவாகத்துக்குப் பின்னும் தொடர்கிறது. அவள் தாய் வீட்டிலிருந்து அந்நியப்படுத்தப்படுவதில்லை. தாய்வழி உரிமை என்ற கருத்தியலின் தாக்கம் என இதை நாம் கொள்ளலாம். பொருளாதார மாற்றங்கள் ஏற்படுத்தப்பட்டிருந்தாலும் கருத்தியல் மாறவில்லை. இன்னோரன்ன கருத்தியல்புகளின் தாக்கத்தினால் தான் பெண்கள் சமூகத்தில் குறைவாக அழித்தொழிக்க வேண்டிய பண்டங்களாகக் கருதப்படவில்லை. இதனால் பெண் சிசுக்கொலை யாழ்ப்பாணத் தமிழர்களிடையே நடைபெற வில்லை. இதையும் ஒரு முக்கிய விடயம் என நாம் கொள்ளலாம்.

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

மட்டக்களப்பும் யாழ்ப்பாணமும்

மட்டக்களப்புத் தமிழ் வெள்ளாளரைவிட, யாழ்ப்பாணத்து வெள்ளாளத் தமிழர்கள் அதிகம் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட, பிராமணியச் செல்வாக்கு கொண்டவர்களாக உள்ளனர் என்று ஒபேசேகரா (1987) கூறுகிறார். மட்டக்களப்பில் பத்தினி வழிபாடு தனித்துவம் மிக்கதாயும் எங்கும் பரவலாகக்காணப்படுவதற்கும் இதுவும் ஒருகாரணமாகக் கொள்ளலாம் என்றும் அவர் கருதுகிறார்.

ஒபேசேகராவின் கருத்துப்படி "சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட வட பகுதியில்" (இங்கு இது யாழ்ப்பாணத்தைக் குறிக்கிறது) பிராமணீயப் பெறுமதிகள் அதிக அளவு வேர்கொண்டுள்ளன. இதனால்தான் இங்கு பத்தினி வழிபாடு அதிக செல்வாக்குப் பெறவில்லை. பிராமணீய மயப்படுத்தப்பட்ட யாழ்ப்பாணத்துப் பெண்களுடன் மட்டக்களப்புப் பெண்களை ஒப்பிட்டால் மட்டக்களப்பு பெண்களது சமூகநிலை மேம்பட்டு இருக்கிறது என்றும் அவர் கூறுகிறார். இக்கூற்று மீள் ஆய்வுக்குரியதாகும். வடக்கின் பிராமணீய மயப்படுத்தல் பெண்களைப் பாதிக்கும் அளவுக்கு பாரதூரமான மாற்றங்களைக் கொண்டு வரவில்லை. உயர்சாதியரின் கலாச்சாரப்பண்புகளை ஏற்று அவற்றைக் கடைப்பிடிப்பதிலும் சரி, பிராமணிய இந்து சமயக் கொள்கைகளின் ஊடுருவலினாலும் சரி, பெண்அடக்குமுறை வேரூன்றவில்லை.

பத்தினிவழிபாடு யாழ்ப்பாணத்தில் பிரபலமாகவில்லை என்பது வரலாற்றுண்மை. அதில் இரண்டு அம்சங்கள் உண்டு. சிலப்பதிகாரம் காவியரீதியாக, படித்தவர்களிடையேயும், பண்டிதர்களிடையேயும், பெரும் மதிப்புக்குரிய இடத்தை வகிக்கிறது. இந்த ரீதியில் கற்பொழுக்கம் என்பது சிறுமரபு, பெரும்மரபு ஊடாக நகரம், கிராமம் என்று எல்லா சாதிமக்களூடாகவும் நிலைநாட்டப்பட்டுள்ளது. பத்தினி வழிபாடு ஓரங்கட்டப்பட்டதற்குரிய காரணம் வேறு. கண்ணகி அம்மன், மாதா, மாரி அம்மன், முத்துமாரிஅம்மன் என்று பத்தினித் தெய்வத்திற்கு பலகோயில்கள் உண்டு. (ஆரோக்கியசாமி 1953). சைவ சமய மறுமலர்ச்சிக் காலத்தில் பாமர மக்களது சமயம் பற்றிக் கூறும் ஆறுமுக நாவலர், அதன் சடங்குகள் மரபுக்கெதிரானவை என்றும், அவை சைவ, ஆகம முறைக்கு எதிராக நடாத்தப்படுகின்றன என்றும் கருதினார்.

கண்ணகி வழிபாட்டை ஆறுமுக நாவலர் முற்று முழுதாக நிராகரிப்பதோடு கண்ணகியை "சமணப்பெண்" என்று கூறுகிறார். "பெண்பேய்" என்றும் வர்ணிக்கிறார். இதைத் தொடர்ந்து கண்ணகி, சிவனாரின் மனைவியாகவும், சரஸ்வதியாகவும் மாற்றப்பட்டு வழிபடப்பட்டது. சரஸ்வதி சமஸ்கிருத கல்வித் தெய்வமாகக் கொள்ளப்படுபவர் (Perinbanayagam : 1982). பத்தினி வழிபாடு சரஸ்வதி வழிபாடாக மாற்றப்பட்டதன் மூலம் பெண்பாலாரின் கல்வி மேம்பாட்டுக்கான கொள்கை உருவாக்கப்பட்டதோ என்பது

ஆராயப்படவேண்டியது. ஆனாலும் பத்தினி சரஸ்வதி மயமானது சமஸ்கிருத மயமானதிற்கு ஒரு உதாரணமாகவே எடுத்துக்கொள்ள வேண்டும். ஒரு பெண் தெய்வ வழிபாடு அகற்றப்பட்டு வேறுபல பெண் தெய்வவழிபாடுகள் தோன்றின என்பது தான் வரலாறாக இருக்கின்றது.

ஆயினும் ஒப்பீட்டளவில் இலங்கையின் கிழக்குப் பிரதேசப் பெண்களுக்கும் வடக்குப் பிரதேசப் பெண்களுக்கும் பலவேறுபாடுகள் உள்ளன. தாய்வழி உரிமை வடக்கை விடக் கிழக்கிலேயே ஒரு சமூகப் பண்பாக உள்ளது எனலாம். விவாகச் சடங்குகள் போன்ற பிராமணீய முறை மேல்சாதி வெள்ளாளரால் கடைப்பிக்கப்படுகின்றன. அச் சடங்குகள் கருத்தியல் ரீதியில் ஒரு மனைவியை கீழ் நிலைக்கு இட்டுச் செல்கின்றன. ஆனால் அதன் கருத்தியலுக்கும் செயல் முறைக்கும் இடையே இன்னும் வித்தியாசம் உள்ளது. கிறிஸ்தவ பிரித்தானிய கருத்தியல் தாக்கத்துக்கு தேசவழமைச்சட்டம் உட்பட்டது. இத்தாக்கம் மட்டக்களப்பு மக்களைப் பாதிக்கவில்லை. ஆனாலும் இது பிராமணீயத் தாக்கமல்ல அந்நியர் ஆட்சிக்குட்பட்டு அதனால் ஏற்பட்ட தாக்கங்கள்.

சண்முகலிங்கம் (1988) அவர்கள் தமது துர்க்கை அம்மன் கோயில் பற்றிய ஆய்வில், இன்னும் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட சடங்குகளால் கிராமப்புற நாட்டர் சடங்குகளை அகற்ற முடியவில்லை என்றே கூறுகிறார். இந்த ஆய்வில் அவர், யாழ்ப்பாணத்து புதுமையான வழிபாட்டு முறைகளையும் கண்டுபிடித்துள்ளார். பெண் தெய்வத்துக்கு தாலிப் பொட்டு வழங்குதலும் "சுமங்கிலி,சுபாசினி" (5) போன்ற சடங்குகளும் முறையே விவாகமாகாத பெண்கள், விவாகம் வேண்டியும் விவாகமான பெண்கள், நீண்ட சுமங்கலி வாழ்க்கை வேண்டியும் செய்யப்படுவனவாம். விவாகமான பெண்களாலும் விவாகமாகாத பெண்களாலும் கலியாணத்திற்காகவும், நீண்ட சுமங்கலி வாழ்வுக்காகவும் செய்யப்படும் இச்சடங்குகள் பிராமணீய நோன்புகளை நினைவுபடுத்துவனவாய் உள்ளன. இக்கோயிலின் இவ்வழிபாட்டு முறையானது தலைமைப் பிராமணரது மனைவியால் ஆரம்பித்து வைக்கப்படுகிறது. இவை பிராமணியத்தின் தாக்கங்கள் என்று கருதப்படுகின்றன. எல்லாச் சமயச்சடங்குகளிலும் ஆண்களால் தலைமை தாங்கப்படும் இத்தகைய புனித விஷயங்களில், பெண் புகுவது ஒரு முக்கியமானதும் சுவையானதுமான அம்சமே.

இந்தியாவில் நோன்பு பிராமணப் பெண்களால் நோற்கப்படுகிறது. இவர்களுக்கு விவாகரத்து, மறுவிவாகம் என்பவை தவிர்க்கப் பட்டவையாகும். அவர்களின் சமூக கலாச்சார வாழ்வுக்கு இன்றியமையாததாக இருப்பது தாலி. ஆகவே தாலி முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. இது நிச்சயமாக பிராமணீய வழிபாட்டு முறையின் ஊடுருவலாகும். ஆனால் இது சமூகத்தின் மேல்தட்டில் ஏறுவதற்காக மேல்சாதிக்காரரின் நடைமுறைகளையும், சடங்குகளையும் தங்களதாக்கிக் கொள்ளும் போக்கில் ஏற்பட்ட சமஸ்கிருத மயப்படுத்தலல்ல. இச்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

சடங்குகளில் பங்குபற்றும் பக்தர்களில் எண்பது வீதமானோர் பெண்கள். அவர்களுள் அறுபது வீதமானோர் விவாகமாகாத பெண்கள். (சண்முகலிங்கம் : 1988).

கடந்த தசாப்தங்களில் உள்நாட்டுப் போரினால் அதிகமான இளைஞர்கள் இறந்துபோனதால் அனேக பெண்கள் விவாகமின்றி உள்ளனர். தாலிப் பொட்டு, சடங்கின் தோற்றத்திற்கு இது காரணம் எனலாம். வேவ்வேறு அளவுகளில் விரக்தி மனப்பான்மையை ஏற்படுத்திய சமூக பொருளாதாரக் காரணிகளின் முக்கியத்துவத்தை நாம் உணரவேண்டும். சுமங்கலி, சுபாசினி போன்ற சமஸ்கிருதச் சொற்பிரயோகங்கள் எடுத்தாளப்பட்டாலும் இச்சடங்குகள் சமஸ்கிருதமயமாதல் என்று (Sanskartisation) சிறினிவாசனால் சொல்லப்பட்ட சாதிவர்க்க ஏற்றமல்ல. பிராமணர் சமூக பொருளாதார அந்தஸ்தும், ஆதிக்கமுமுடையவர்களாக இல்லாததினால் அவர்களை நோக்கி அவர்களது ஸ்தானத்துக்கு ஏற வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் யாழ்ப்பாணத் தமிழருக்கில்லை.

இந்த வித்தியாசத்தை அறிந்து கொள்வது முக்கியமாகும். இவை பிராமணீய நடைமுறைகளைப் பின்பற்ற வேண்டும் என்பதற்காக ஏற்பட்டவையல்ல. அரசியல் மாற்றம், அரசியல் கெடுபிடி போன்றவற்றால் ஏற்படுத்தப்பட்ட சமூக பொருளாதார காரணங்களுக்காக பிராமணிய நடைமுறைகள் பின்பற்றப்பட்டனவெனலாம். இவ் வேறுபாட்டை விளக்கிக்கொள்வது மிக முக்கியம். கல்யாணம் நடைபெறவில்லையே, அதற்குப் பல தடைகள் இருக்கின்றனவே என்ற விரக்தி மனப்பான்மையால் பெற்றோரால் திணிக்கப்பட்ட விரதங்களே இவை. மனக்கிலேசம் இறைவனைப் புதிய சமயச்சடங்குகளுடன் நாடவைத்த ஒரு வரலாற்றுச் சம்பவம் என நாம் இதைக் கொள்ளலாம்.

பின்குறிப்பு

1. “சிறு பாரம்பரியம்” “பெரும்பாரம்பரியம் ” என்னும் கருதுகோள்களை முதன் முதலாகப் பாவித்தவர் றொபர்ட் றெட்ஃபீல்ட் என்பவராவர். தென்கிழக்காசியாவின் சமயங்களுக்கிடையே காணப்பட்ட ஓர் இரட்டைப் போக்கை இனங்கண்டுகொண்டபோதே அவர் அவ்வாறு கூறினார். பாடசாலைகளிலும் கோயில்களிலும் பயிலப்பட்டுவந்தவற்றை “பெரும் பாரம்பரியம்” என்றும், கல்வியறிவற்ற சமூகத்தவரின் பண்பாடெனப் பழக்கத்திலிருந்தவற்றை “சிறுபாரம்பரியமென்றும்” அவர் இனங்கண்டார். பின்னர் மக்கிம் மறியற் (McKim Marriot : 1955) என்பவரும் மில்ரன் சிங்கர் (MiltonSinger : 1982) என்பவரும் இப்பாகுபாட்டை இந்தியப் பின்னணிக்குப் பாவித்தனர். “பெரும் பாரம்பரியமென்பது” பிராமணீய வழிவந்த இந்து சமயத்தின் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட சடங்குகள், வழிபாட்டு முறைகளை உள்ளடக்கியதாகும். “பெரும் பாரம்பரியமானது” கல்வி, எழுத்தறிவு என்பவற்றை தமது கட்டுப்பாட்டுக்குள் வைத்திருந்த படித்த மேல் சாதியினரால் பேணப்பட்டு வந்ததாகும். மக்கிம் மறியற் என்பவரின் கருத்துப்படி “பெரும் பாரம்பரியமானது” வேத சுலோகங்கள், பிராமணங்கள், உபநிஷத்துக்கள், இரு காவியங்களான மகாபாரதம் ராமாயணம் என்பவற்றில் ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ளதெனக் கூறப்படுகிறது (1955 : 181 : 197). சிறுபாரம்பரிய இலக்கியமானது, மரபு வழிவரும் கதைகளையும் பழமொழிகளையும் கொண்டுள்ளது. சிறுபாரம்பரியமென்பது பெண் தெய்வங்கள் , நிலவளம், நோய்தீர்க்கும் வழிபாட்டு முறை, உயிரற்ற பொருட்கள் சகலவற்றுக்கும் உயிரேற்றிப் பார்க்கும் முறை யாவற்றையும் கொண்டதாகும்.

2. தர்மசாஸ்திரங்கள் என்பன புராதன சமூக சட்ட நெறிகள், சமயத்தின் புனிதத்தன்மையோடு பேணப்பட்டு வருபவையாகும். இவற்றுள் மிக முக்கியமானது மனுதர்மசாஸ்திரமாகும்.

3. சம்பந்தம் என்பது அடிப்படையில் ஒரு உறவுமுறையைக் குறிப்பதேயன்றி சடங்குகளோடு சம்பந்தப்படாதது. அப்படியானால் இது சமூக ரீதியாக மணப்பெண்ணும், மணமகனும் முதியோரதும் பரந்த சமூகத்தினதும் ஆசீர்வாதத்தோடு ஒன்றுகூடும் ஒரு போக்கையே

www.tamilarangam.net நன்றி - நூலகத்திட்டம்

குறிப்பதாகும். விவாகம் என்பது குருக்கள்மார் சம்பந்தப்பட்ட, பலவித தொடர் சடங்குகளோடு நடாத்தப்படும் ஒன்றாகும். (விவாகம் என்பது திருமணத்தைக் குறிக்கும் சமஸ்கிருதச் சொல்.

4. சீதனம் என்பது சமஸ்கிருதத்தில் 'ஸ்திரிதனம்' என வழங்கிய சொல்லின் உருக்குலைந்த வடிவமே. இது பெண்களுக்குரித்தான சொத்துக்களைக் குறிப்பதாகும்.

5. *சுமங்கலி, சுபாசினி*

இது பெண்களின் மங்களத் தன்மையைப் பேணுவதாகும். இந்த மங்களத்தன்மை உயிரோடு இருக்கும் கணவனால் ஏற்படுகிறது. அதன் குறியீடாகவே பொட்டும், தாலியும் ஒரு பெண் அணிகிறாள். இந்த மங்களத் தன்மையை விவாகமாகாத பெண்களும் பெற்றுக்கொள்கின்றனர் என்று, அவர்களும் இதற்குள் அடக்கப்படுகின்றனர். நோன்பு என்பது பெண்கள் தமது விரதம் போன்ற சடங்குகள் மூலம் தமது கணவன்மாரின் நீண்ட ஆயுளுக்காகப் பிரார்த்திப்பதாகும். விவாகமாகாத பெண்களுக்கும் இப்பலன் ஏற்படுவதற்காக அவர்களும் இதற்குள் சேர்க்கப்படுகின்றனர்.

References

Arokiasamy, k., 1953, The cult of Mariamma the goddess of Rain" Tamil Culture (2) pp. 153-57.

Goonasekara Savitri, (1980) The legal Status of the female in the Sri Lanka Law in Family Relations, M.D. Gunasena & co. Ltd., Colombo 11 Sri Lanka

Indrapala, K., 1968 "Early Tamil Settelments in Ceylon" in Journal of the Ceylon Brach of the Royal Asiatic Society n.s 13:43-63

McKim Marriot, 1955 "Little communities in an Indigenous Civilization" in Village Indian Studies in the Little Community, American Anthropologist, Vol. 51 (3) , P.181

Obeysekere, G. 1976, Land Tenure in Village Ceylon : A Socilogical and Historical Study, Cambridge : Cambridge University press.

1987, The Cult of Goddess Pattini, Motilal Banarsidass, Delhi , India

Pathmanathan, S.,1986 "Religion and social change in northern Sri Lanka 1976 - 1875 Protestant Missionary activity and the Hindu response "in Modern Sri Lanka Studies, Vol. 1 No. 1(July).

Perinbanayagam, R.S., 1982, The karmic Theater ; Self, Society and Astrology in Jaffna, University of Massachussetts Press, Amherst.

Ramanathan, Sri T., 1972 Tecavalamai; the Laws and Customs of the Province of Jaffna, The Nadarajah Press, Colombo.

Shanmugalingam, N. 1988. "From Ghora to Bhoga : Role change and the Goddess Turkkai in Yalpanam" in Lanka No. 5, 1988 Uppsala University, Norway.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

Srinivas, M.N., 1952, Religion and Society Among the Coorgs of South India, Oxford University press.

Tambiah, H.W.n.d., The Laws and Customs of the Tamils of Jaffna, Colombo, The Times of Ceylon.

Tambiah, S.J., 1973, "Dowry and Bride Wealth and the Property Rights of Women in South Asia " in Jack Goody and S.J. Tambianh, Bride Wealth and Dowry, Cambridge, Cambridge University Press.

Thapar, Romila, 1985 ,Syndicated Moksha in Seminar, No 313 1985, pp 14 - 22.

Thiruchandran, N.S., 1984, The role of idelogy in the lives of women. A case study of Jaffna Tamil Women in Sri Lanka. M.A. Thesis (Unpublished) Institute of Social Studies, The Hague, The Netherlands.

பகுதி III

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

பெண்நிலைவாத இலக்கியமும் பிரச்சாரமும்

இலக்கியங்கள் சமூக தரிசனங்கள். சமூகக் கோட்பாடுகளை நிலைநிறுத்துவதாக வரிந்து கட்டிக்கொண்டு எழுதும் எழுத்தாளரும் உள். அதே போல சமூக அவலங்களை அவதானித்து அவற்றை அக்குவேறு ஆணிவேறாகப் பிரித்து உடைத்துத் துல்லியமாக்கும் எழுத்தாளர்களும் உளர். அவற்றை எள்ளி நகையாடி அங்கத (Satire) இலக்கியமாக்குவோர் சிலரும் உளர். ஆகவே இலக்கியம் தன்னளவில் ஒரு கோட்பாட்டுடனும் கொள்கையுடனும் ஒரு கூருத்தியலை (Ideology) மையமாகக் கொண்டு எழுதப்பட்டாலும் இதனால் பயன்பேறுகள் ஏற்படத்தான் செய்யும். சமுதாய மாற்றம் முதலியன இவ்வியல்கியங்களின் பயன்பாடுகள் என நாம் கொள்ளலாம். இதைவிடுத்து உள்ளதை உள்ளவாறு கூறுவது, வர்ணிப்பது போன்ற இலக்கியங்களும் உள்ளன. இவற்றுக்கு இன்ப நுகர்ச்சி என்ற பயன்பேறு உண்டு என நாம் கூறலாம். இலக்கிய கர்த்தாவின் நுண்ணிய அவதானிப்பு உவமை, உவமேயங்களின் ஒற்றுமைத்தன்மை, நடை சொற்றொடரின் அழகு என இனங்கண்டு அவற்றை வியந்தும் பாராட்டியும் இன்பம் காண்பதம் கூட ஒரு பயன்பேறு தான் ஆகவே எவ்வகை இலக்கியமானாலும் நல்லிலக்கியமாய் இது இருந்தால் அதற்குக் கட்டாயமாக ஒரு பயன் இருந்தே தீரும்

தற்போதைய காலகட்டத்தில் இவ்விலக்கியம் பல்வேறு கூறுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருப்பதை நாம் காணலாம். பழைய இலக்கியங்கள் செந்செநறி இலக்கியங்களாகவும், தற்போதைய இலக்கியங்கள் நவீன இலக்கியங்கள் எனவும் கூறும் ஒரு மரபு உண்டு. நாட்டுப்புறப் பாடல்கள் என சாதி, வர்க்கப் பாகுபாட்டில் கீழ்மட்டத்திலிருப்போரது வாய்மொழிப் பாடல்கள் வகுக்கப்பட்டு விட்டன. இவை காலவரைறைக்குள் அடங்குவனவாக இல்லை. பழைய நாட்டுப் பாடல்களும் உண்டு புதியனவும் உண்டு. இதைவிட மத, சாதி, வர்க்கமேலாண்மையைத் தகர்க்கும் நோக்குடன் எழும் இலக்கியக் கூறுகள் (சிறுகதை , நாவல், நாடகம், கவிதை புதுக்கவிதை) மாற்று (alternative)இலக்கியங்கள் எனக் கூறப்படும் இவை பெரும்பாலும் மறுக்கப்பட்ட உரிமைகளையும் மறைக்கப்பட்ட உண்மைகளையும் சாதி, சமய,இன, வர்க்க, ரீதியில் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களது பிரச்சனையையும் அடிப்படையாகக் கொண்டனவாகவும் இருக்கும். இவை இம்மக்களால் மட்டுமன்றிச் சமுதாய பிரக்ஞை, சமுதாயமேம்பாடு போன்ற உணர்ச்சி கொண்டோராலும் எழுதப்படுவதை நாம் அவதானிக்கலாம். இந்த வகையில் இப்பொழுது பெண்நிலைவாதிகள் பலர் இலக்கியம் படைக்க முன்வந்துள்ளார்கள். இவ்வகை இலக்கியங்களும் கூட மாற்று இலக்கியங்களாகவே கருதப்பட வேண்டும். மேலை நாட்டு பெண்நிலைவாத எழுத்தாளர் பலர் இம் முயற்சியில் ஈடுபட்டிருக்கிறார்கள். பெண்ணடிமையின் பரிணாமங்களை விளக்கும் பொருட்டு பல நடைமுறைச் சமூக பேதங்களை மையமாக வைத்து சிறுகதைகளும் நாவல்களும் இயற்றப்பட்டுள்ளன.

பெரும்பாலும் இப்படைப்புகள் பெண்ணினத்துக்கு இழைக்கப்படும் வன்முறைகளையும் பாலியல் வன்முறைகளையும் சாடுவனவாகவே உள்ளன. ஆண் ஆதிக்கமும் ஆண் மேலாண்மை சார்ந்த நிலைப்பாடுகளும் (Patriarchy) ஆண்களதும், பெண்களதும் பால் அடிப்படையிலேயே அமைந்துள்ளன என்ற ஒரு மேலோட்டமான கொள்கையைப் பெண்நிலைவாதிகள் ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள்.

சமூகப் பிரக்ஞையுடன் முன்வைக்கப்பட்ட ஒரு இலக்கிய வடிவில் இலக்கியத்தின் இலக்கணப்த்துக்குட்பட்ட கோட்பாடுகளையும் வரையறைகளையும் அவதானித்து இயற்றப்பட்டிருந்தால், நாம் அவற்றை நல்லிலக்கியம் என்றே கூற வேண்டும். இவ்வகைப்பட்டதே மாற்றிலக்கியங்கள். பிரச்சாரத்தன்னமை பூசி மெழுகப்பட்டு, கருத்தியல் ஒன்று புதைக்கப்பட்டு அழகான சிருஷ்டியாக இது இருத்தல் வேண்டும். அதை பிரச்சாரகர்களிடமே விட்டுவிடலாமே. அதை ஏன் இலக்கியப்படுத்த வேண்டும் என்ற கேள்வியும் கூட எழுப்பப்படலாம். இங்கு நாம் அரசியலை இலக்கியத்திலிருந்து பிரித்து மதிற்சுவர் எழுப்பி தனிமைப்படுத்த எத்தனிக்கிறோம். சமுதாயப் பிரச்சினைகளை, அதன் அவலங்களை அரசியேல கவனிக்கட்டும். இலக்கிய கர்த்தாக்கள் நல்ல காதல் காவியங்கள் படைத்து, இன்பலாகிரியில் சஞ்சரித்து, வெண்ணிலவின் அழகையும் அரச பவனியின் கம்பீரத்தையும் விபரித்துக் கொண்டிருக்கட்டும் என்று கூறுவது காலத்துக்கொவ்வாத வாதம். இதில் இரண்டு விடயங்கள் தொக்கி நிற்கின்றன. ஒன்று இலக்கிய கர்த்தாக்கள் அரசியலிலிருந்து விலகி ஒரு கூட்டுக்குள் வளரும் கூட்டுப்புளுக்கள் அல்லர், அவர்களுள் பலர் தங்களது இலக்கியங்களுக்கு ஊடாக தங்களது சமூகப் பிரக்ஞைகளை பரப்ப, சமுதாய அவலங்களைக்

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

கேள்விக் குறியாக்கி அவற்றுக்குப் பரிகாரந்தேட, மக்களை ஊக்குவிக்க பேரவாக் கொண்ட நன்மக்களாக இருப்பதால் அப்படி அவர்கள் எழுதுகிறார்கள். இரண்டாவதாக இப்படியான ஒரு கருத்தியலைச் சார்ந்த கொள்கைகளை வலிறுத்தும் இலக்கியப் படைப்புகள் பிரச்சார இலக்கியங்கள் அல்ல. வாக்குக் கேட்டு எழுதப்படும் அரசியல் கட்சிகளின் துண்டுப் பிரசுரங்களுக்கும் இவற்றிக்கும் வேறுபாடு உண்டா? என்று கேள்வி நாம் எழுப்பினால் ஆம் அல்லது இல்லை என நாம் ஒரே சொல்லில் பதிலளித்து விட முடியாது. ஏனெனில் இங்கு பிரச்சாரம், இலக்கியம் என்று ஒரு எதிரெதிர் கோட்பாட்டை நாம் எழுப்பிவிடுகிறோம். கருத்தியலில்லாத ஒரு சூன்யப் படைப்பு எங்கும் இருக்க முடியாது. நாம் பேசும் மொழியில், எடுத்தாளும் சொற்பிரயோகங்களில் கூட ஒரு கருத்தியிலன் சிறு சாயலையேனும் நாம் இனங்கண்டு விட முடியும். ஆகவே இலக்கியம் நல்லிலக்கியம் பிரச்சார இலக்கியம் எல்லாவற்றிலும் நாம் கருத்தியலை உள்ளடக்கியே இவற்றை வெளிப்படுத்துகிறோம்.

பிரச்சார இலக்கியம் என கொச்சைப்படுத்தப்பட்ட இலக்கியத்தில் கூட பிரச்சாரக் கருத்தியலின் பாற்பட்ட இலக்கியத்தன்மை மேம்பட்டிருந்தால், சீரபெற்றிருந்தால், வலிவு பெற்றிருந்தால் அதுவும் நல்லிலக்கியமே. ஒரு அரசியற்கட்சியின் துண்டுப் பிரசுரத்திலும் கூட, ஒரு வாக்குமூலத்தில் கூட, கருத்தின் வலிவு எடுத்தாளப்பபட்ட சொற்றொடர், எழுதப்பட்ட நடை போன்றவற்றை வைத்து அதில் இலக்கியத்தன்மை உண்டு என்று நாம் கூறலாம். இப்படியான வாக்குமூலமோ கட்சிப்பிரகடனமோ ஒரு கருத்தியலை முழுமையாகக் கொண்டு அதைப் பிரச்சரம் செய்யும் நோக்கிலேயே செய்யப்பட்டது. இரண்டாவதாக அவர்களும், அவற்றை வாசிப்போரும், வாசிக்க மறுப்போரும் உணர்ந்த பேரண்மை ஒன்று உண்டு. காத்திரமான எழுத்தால் மனமாற்றத்தையும் கருத்து மாற்றத்தையும் ஏற்படுத்தலாம் என்பதே. அது பேசி முடிந்தபின் உணர்ச்சிகளுக்கு வலுவிழந்து போகும் தன்மை இருக்கலாம். ஆனால் எழுத்து வல்லமையில் வாசிக்க வாசிக்கச் செயலூக்கம் பெறும் தன்மை உண்டு ஆகவே சமூகப் பிரக்ஞையுடைய ஒரு கருத்தியலை வைத்து மாற்றிலக்கியம் படைக்க முன்வருவோரைப் பிரச்சார இலக்கியம் படைப்போர் எனக்கூறி கொச்சைப்படுத்தக் கூடாது. இவ்வகை இலக்கியம் படைப்போர் முன்னிலையில் நடப்போர் என்பது வெள்ளிடைமலை.

பிரச்சாரம் பிரச்சாரத் தன்மை இழக்க வேண்டும். அழகிகலூடாக கையாளப்பட்ட கருத்தியலினால் வாசகரைச் சிந்திக்க செய்ய வேண்டும். சிந்தனைத் தூண்டுதலுக்கு வலுவான ஒரு கரு, ஆழமான ஒரு உரு, ஆழமான ஒரு நடை கட்டாயம் வேண்டும். தமிழ் இலக்கியங்கள் உமுந்த காலம் தொட்டே பெண்ணிலைவாதக் கருத்துக்களை ஆங்காங்கே அள்ளித்தெளித்த இலக்கியங்கள் இருந்து வந்தன. சாதி, வர்க்க சமரச மனப்பான்மை இலக்கியங்களில் தோன்றுவதற்கு முன்பே பெண்சமத்துவம் பேசும் இலக்கியங்கள் இருந்து வந்தன. இதற்கு இரண்டு முக்கிய காரணங்கள் உண்டு. ஒன்று ஆணாதிக்கம் காலப்போக்கில் இறுகிக்கொண்டு வந்தது. ஆண் ஒடுக்குமுறையும், அடக்குமுறையும் மிகக் குறைந்திருந்த காலத்தில் பெண்ணிலைவாதக் கருத்துக்கள் ஒரு மாற்று இலக்கியப் பகுதியில் அடக்கப்பட வேண்டிய தேவை இருக்கவில்லை. இந்தப் பெண் சமத்துவம் கோரி எழுதப்பட்ட இலக்கியங்கள் காலப்போக்கில் வரலாற்றிலிருந்து விலக்கப்பட, அவற்றை தேடிக் கண்டுபிடிக்கும் முயற்சியில் இப்பொழுது பெண்ணிலைவாதிகள் ஈடுபட்டிருக் கிறார்கள். பொதுவாக, இவை உலக மட்டத்தில் சமயச் சார்புடையனவாகவே இருக்கின்றன. உதாரணமாக பக்தி இலக்கியத்தையும் தாந்திரீக இலக்கியத்தையும் சொல்லலாம். இவை சாதிப் பாகுபாட்டை கூட எதிர்ப்பவையாகவே இருந்தன. இப்போதைய கண்ணோட்டத்தில் இவை மாற்று இலக்கியமாக வகுக்கப்படலாம். ஏற்றுக்கொள்ளப்படாத தாந்திரீகம் விலக்கப்பட அது ஓடி ஒளிந்த கொண்டது. இப்பொழுது அதை மறுபடியும் நிறுவ ஆராய்சிசயாளர் முனைகிறார்கள். சில சில மாற்று இலக்கியங்களும் கூட இலக்கியமாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. ஆனால் காலம் வளர வளர பல்வேறு ஆண்மேலாதிக்கக் கொள்ளைகளும், கோட்பாடுகளும் சமூக-சமயச் சட்டங்களாகவும், விழுமியங்களாகவும், நீதிச்சட்டங்களாகவும் (Laws) மாறிக்கொண்டு வந்து இப்போது ஒரு சமுதாய மாற்றம் தேவை என்ற நிலை உருவாகிவிட்டது. ஆண் பெண் சமரச, சமத்துவநிலை ஒன்று வேண்டும் என வேண்டி நிற்கும் பெண்கள் இந்த ஆணாதிக்க வளர்ச்சியையும் இறுக்கத்தையும் சமூக விஞ்ஞானக் கண்ணோட்டத்தில் அலசி ஆராய முற்பட்டுவிட்டார்கள். வரலாறு, மானிடவியல், சமூகவியல் போன்ற பல்வேறு அறிவியல் முறைகளிலும் நுண்ணிய ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுவிட்டன. இந்த ஆணாதிக்க தரிசனங்களை சமூகமட்டத்தில் இனங்கண்டு அவற்றை மையப்படுத்தி எழுதும் இலக்கியங்களே பெண்நிலைவாத இலக்கியங்கள் என்று வர்ணிக்கப்படுகின்றன.

ஆங்கிலேய, பிரான்சிய பெண்நிலைவாத இலக்கியங்கள் இன்று பெருவாரியாக எழுதப்பட்டு வருகின்றன. பாலியல் வன்முறை தொடங்கி, பெண்களின் பால்நிலை தொடர்பாக எழும் வக்கிரகங்கள் வரை கருப்பொருளாக எடுத்தாளாப்பட்டிருக்கின்றன. இருந்தாலும் இங்கு ஒரு முக்கிய கேள்வி எழுப்பாமல் இல்லை. இந்தக் கருத்தியல் ஒன்றை மையப்படுத்தி அதைப் பிரச்சனையாக்கி ஆணித்தரமான ஒரு நடைமுறையில் எழுதும் இவ்விலக்கியத்துக்கும் ஒரு பிரச்சார (Propaganda) துண்டுப் பிரசுரத்துக்கும் வேறுபாடு உண்டா? இப்படி எழுதுவதும் ஒரு பிரச்சாரம் தானே? இது ஒரு தனிப் பிரச்சாரமா? அன்றி பிரச்சார இலக்கியம் என்று கூறும் ஒரு தன்மை இதில் உண்டா? இலக்கியத்தன்மை ஏற்றப்பட்ட ஒரு வெறும் பிரச்சாரம் என்று நாம் இதை கொச்சைப்படத்தலாமா?

www.tamilarangam.net

இவையெல்லாவற்றையும் கேள்வியாக எழுப்பும் நான் உங்கள் சிந்தனையினை மட்டும் தூண்டவில்லை. எனது சிந்தனை உணர்வினையும் சிறிது தட்டிப்பார்க்கிறேன். இந்தப் பிரச்சாரத் தன்மைக்கும் ஒரு தூய இலக்கியத்துக்கும் முடிச்சுப் போட முடியாதா? முடியும் என்பதே விடை என்று நினைக்கிறேன். இலக்கியப் பண்புகள் யாவை? அவற்றை நாம் கருத்தியல்களின் மீது ஏற்றி அழகிய இலக்கியங்களைப் படைக்க முடியும் என்று கூறும் அதே சமயத்தில் நல்லிலக்கியம் என்றால் என்ன? ரசனையைத் தூண்டும் இலக்கியத்தின் பண்புகள் என்ன? என்பதையும் கூற முற்படுகிறேன். பெண்நிலைவாத இலக்கியத்தைப் பிரச்சாரம் என்று கொச்சைப்படுத்தியதைத் தவிர்த்து அவையும் பயன்படு நல்லிலக்கியங்களே என்று கூறும் எனது பொறுப்பை இறுதியில் இரண்டாவது கட்டாயமாக வைத்துக்கொண்ட நான் மேலே கூறியவற்றுடன் தொடர்புகொண்ட இன்னும் இரண்டு விடயங்களை இப்பொழுது கூறுவிரும்புகிறேன்.

முதலாவதாக இலக்கியம், சமூகதரிசனம் என்று நான் முன்கூறியதை விரிவுபடுத்தி அது ஒரு தனிப்பட்ட இலக்கிய நிகழ்வு அல்ல அது ஒரு சமூக இலக்கியங்களில் புறநிலையான விளைவே என நாம் கொள்ள வேண்டும் என வலியுறுத்த விரும்புகிறேன். இக்கூற்றுக்கும் பிரச்சாரத்துக்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. இக்கூற்று ஒரு வகை மாக்சிய சிந்தனையாளராலேயே முதன் முதலில் வைக்கப்பட்டது. (Frankfurt School) இதனின்று பெறப்படும் இன்னொரு மாக்ஸிய கருத்து, இலக்கியம் சமூகமாற்றத்துக்கானஒரு அம்சமாகவே இருத்தல் வேண்டும் என்பது இங்கு அதன் பெறுமானம் சமூகமாற்றத்துக்கான கருவியாக மாற்றப்பட்டு ஒரு யந்திரத்தன்மையைப் பெறுகிறது. (Tools) இங்கு தான் பிரச்சாரமும் தொடர்புபடுத்தப்படுகிறது. இங்கு இலக்கியத்தின் கலையம்சம் நிராகரிக்கப்பட்டு அது வேண்டாத ஒரு வீண் அலைப்பு ஆகிறது. அதன் மாய சக்தியை அகற்றிவிட்டால் இது ஒரு போலிவாதமே, போலி உணர்வே (Fals Consciousness) என்று கூறுப்பட்டுள்ளது.

சமுதாய மாற்றமே அதன் பெறுபேறாகும் என வாதிடும் மாக்ஸியவாதிகளால் தமிழ் இலக்கியத்துக்கு பாதகமான ஒரு விளைவு ஏற்பட்டது. இதற்கு நேர்மாறாக மாக்ஸியத்தை மறுக்கும் வேறு சிலர் இலக்கியம் ரசிப்பதற்கே இங்கு சமுதாயப் பண்பு சமுதாயப் பெறுமானம் என்றெல்லாம் பேசுவது அபத்தம் என்று கூறிடுவர். இலக்கியத்தில் மாத்திரமல்ல.கலை கலாச்சாரம் போன்ற அழகுணர்ச்சி சார்ந்த துறைகள், போலி உணர்வுகளை (False Consciousness) அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்றும், இவை எல்லாம் ஒரு அலங்கார மயக்கம் என்றும் வாதாடும் மாக்ஸியவாதிகள் சிலர் அவற்றை முக்கிய சமூக சம்பவங்களாக ஏற்றுக்கொள்ள மறுத்துவிடுவர். அவை ஒரு சமுகத்தின் பொருளாதார தளத்தின் வெளிப்பாடுகள் எனக் கொண்டு தன் ரசனை உணர்வுகளையும்

இலக்கியத் தன்மையையும் கணக்கிலெடுக்கார். இந்நிலையிலிருந்த மாறுபட்ட ஒரு நிலையும் உண்டு மாக்ஸியவாதத்தின் அடிப்படையிலிருந்து மாறுபட்ட ஒரு நிலையும் உண்டு மாக்ஸியவாதத்தின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகளை ஏற்றுக் கொண்டாலும் கூட அழகியற்பண்பை ரசித்து மகிழவும் அதனால் பெறும் இன்பத்தையும் இழக்கவும் சிலர் விரும்புவதில்லை. இவை போலி உணர்வுகளோ, மயக்கு மொழிகளோ அல்ல என்பதே அவர்களத வாதம்.

கலையின் சமூகத்தன்மையுடன் சமூகத்தன்மையுடன் அழகியலையும் இணைத்து நாம் காணும் ஒரு காட்சியே பெண்நிலைவாத இலக்கியமாகப் பரிணமிக்க வேண்டும் என்பதே எனது வாதம். பெண்நிலைவதக் கருத்தியலின் தோற்றம் அவற்றின் காரணிகள் அவற்றினூடாகப் பிரதிபலிக்கும் சாதி வர்க்கத்தன்மை, அதனால் ஏற்படவேண்டிய சமூக மாற்றம் படைப்பாளிகளின் சமூகப் பொறுப்பு போன்றவற்றை நிராகரிக்காமல் ஏற்றுக்கொண்டு இவற்றினூடாக இரண்டறக் கலந்து நிற்கும் இலக்கியத்தன்மை ஆக்கவியல் (Creativity) அழகியல் போன்றவற்றையும் நாம் ஏற்றுக்கொண்டு ரசிக்கத் தெரிந்திருக்க வேண்டும் கருப்பொருளின் தாற்பரியத்தை இழக்காமல், அது ஏதுவாக இருந்தாலும் அதை எடுத்தாளும் விதத்திலும் கூட அதன் தேவையின் நியாயம் உறுதிப்படுத்தப்பட வேண்டும் இங்கு கலையின் அம்சம் ஏன் தேவைப்படுகிறது என்ற ஒரு கேள்வி நியாயமானாலும் கலைப்பணியில் திளைத்த ஒரு கருத்தியலை ஏன் நாம் நிராகரிக்கவேண்டும் என்பது எனது கேள்வி. கவலையுடன் ஒன்றிய வாழ்க்கையை ஏன் நாம் நிராகரிக்க வேண்டும்? கலைப்பண்பு ஒரு ஆத்மாவின் வெளிப்பாடு. கலையுணர்ச்சி ஒரு உன்னத உயிர்த்துடிப்பு.

பெண்நிலைவாத கலை இலக்கியத்துக்குத் தேவையான தனிப்பண்புகள் யாவை? மொழிநயம் கட்டாயமாகத் தேவைப் பட்டாலும் ஜனரஞ்சகமாக எழுதுவதைத் தவிர்க்க வேண்டும். தமிழிலக்கிய பரம்பரையில் பெண்ணை பாதாதிகேசமாக வர்ணித்து உவமை உருவகங்களின் மூலம் அவளது உடம்பை, ரசிக்கும் ஒரு பொருளாக ஆக்கிய மரபு ஒன்று உண்டு. அவளது பாலியல் வலியுறுத்தப்படுவது. பெண்ணின் எல்லாமே அவளது உடற்பாங்கு தான் என்ற ஒரு இலக்கிய மரபைத் தோற்றுவித்து விட்டது. அவளது மின்னிடையும் காந்தள் விரல்களும் உருண்டு திரண்ட அங்கங்களுமே பெண்ணாக மாற்றப்பட இவற்றிக்குப் பின்னாலிருக்கும் அவளது உணர்ச்சிகளும் அறிவூட்டங்களும் மழுங்கடிக்கப்பட்டு பெண் என்றால் அவளது வெளிப்புற அங்கங்களே கருத்து நிலையை, அதாவது ஆண்பார்வையில் அவளை அவளின் உடல் அவயங்களின் அடக்கப்படும் ஒரு நிலை உருவாகி விட்டது. உள்ளத்தைத் கிளர்ச்சி செய்ய, பெண்ணின் உறுப்புக்களை மிக இலகுவான ஏதனமாக அமைத்து விடுகின்ற பண்பு தவிர்க்கப்பட வேண்டும். பெண்ணின் உடல் அமைப்பில் அழகு இல்லையா

த.வ.-12

என்பது ஒரு வேறு கேள்வி. வாசகர்களை உயர்பீடத்தில் வைத்து நாம் இலக்கியம் சமைத்தல் வேண்டும் அந்த அனுமானம் எங்களுக்கு வேண்டும். பிரச்சார மொழி நடை தவிர்க்கப்பட வேண்டும். இயல்பான நடை ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுக்க வேண்டும். வாழ்க்கையின் அவலங்களை வக்கிரகங்களைக் கூற வேண்டாம் என்பது நம் வாதம் . அல்ல. அவற்றைக் குறிப்புணர்த்துதல் (Suggestieness) மூலம் வெளிக்கொணருதல் நயமும் லலிதமும் விண்டு விரசமாகக் கூறுவதில் இல்லை. ஒரே வார்த்தைகளையோ சொற்றொடர்களையோ திரும்பத்திரும்ப உபயோகிப்பது தவிர்க்கப்பட வேண்டும் மிகைப்படுத்தி உணர்ச்சிகளை வார்த்தைகளில் கொட்டி வெளிப்படுத்துவதில் பிரச்சார உண்மை வெளிப்பட்டு விடும் கலையம்சம் ஒளிந்துவிடும். அழகியல் செயற்பாடு முதன்மை வகிக்க வேண்டும். அதே சமயம் ஒரு இலக்கியத்தில் தொழில் நுட்பமே அழகியலாக உருவெடுக்க வேண்டும். கரு முக்கியம் தன்பேறு மானிடரைச் சிந்திக்க வைத்தல் வேண்டும் . அழகுணர்ச்சியை ரசித்துவிட்டுப் போவது ஒரு தனிமனித இன்ப உணர்ச்சி என்பதை மறுக்காமல் ஒரு நல்ல பாரிய சிறப்பான கருவை எடுத்துக் கொண்டால் அதை விண்டு விடுவதால் சிந்தனையும், சிந்தனை மாற்றமும் ஏற்படலாம். எலும்புக்கூட்டுக்கு சதை ஊட்டிவிட்டால் பார்ப்பதற்கு அழகாக இருக்கும் அழகுருவத்தைப் பார்ப்போர் இதனுள்ளே இருக்கும் எலும்புக்கூட்டையும் உணர வேண்டும் இதற்குப் பின்னால் எழுத்தாளர்களது ஆத்மாவும் உண்டு. இது தான் உள்ளெழுச்சி. இது வெளிவரும் போது கரு தொழில்நுட்பம் போன்றவற்றின் சங்கமம் வெளிவரும். இப்படிப் பலவிதமான உத்திகள் உள்ளன. சித்திரிப்பு (Narrative) தொகுப்பு முறை என்றே அடுக்கிக் கொண்டே போகலாம்.

மாற்று இலக்கியத்தின் தேவையும் அதன் பண்பும்

மாற்று இலக்கியம் ஏன் தேவைப்படுகிறது என்று ஒரு கேள்வியை எழுப்பினால் மாக்ஸிய கோட்பாட்டின் ஒரு அம்சத்தை தன் வினாவாகக் கொள்ளலாம். பொதுவான வாழ்க்கை ஓட்டத்தில் ஓரங்கட்டப்பட்ட பல குழுக்கள் உண்டு. அவை வர்க்க பேதங்களையோ அல்லது சாதி பேதங்களையோ அன்றி பால் ரீதியான வேறுபாடுகளையோ (ஆண் பெண் என்ற ரீதயில்) அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைந்தனவாக இருக்கலாம். மேலாதிக்க நிலையில் (Hegemoni) உள்ள குழுக்கள் தங்களது உயர்நிலையை உறுதிப்படுத்தவும் நிலை நாட்டவும் பல முயற்சிகளை எடுக்கும். தொடர்பூடகங்களும் இலக்கியங்களும் பொதுவாக மேலாதிக்க நிலையை ஸ்திரப்படுத்தும் சாதனங்களாக அமைவதை நாம் அன்றாட வாழ்க்கையில் காணலாம். ஒடுக்கப்பட்ட ஓரங்கட்டப்பட்ட மக்களது உணர்சிகளுக்கும் ஏக்கங்களுக்கும் வடிகாலாக அமையும் இவ்விலக்கியங்களும் வரலாற்றில் இருந்து மறைக்கப்பட்டு

விடுகின்றன. வரலாறு எழுதுவோர் பெரும்பாலம் அவற்றை விலக்கி விடுவர் தற்போது அந்நிலமை மாறி விட்டது. தொடர்பூடக சாதனங்கள் நவீனமயமாக்கப்பட யாவரும் அதனை எழுதில் பெறலாம் என்ற நிலைமை வந்துவிட்டது. "செந்நெறி" இலக்கியத்துடன் "நாட்டார்" இலக்கியமும் படிக்கலாம். படிக்கப்பட வேண்டும் என்ற நிலமை மாறியதும் Subaltern Studies என்ற ஒரு பகுதியும் (சமுதாயத்தில் கீழ்மட்டத்தில் உள்ளோர் பற்றி ஆய்வு) தோன்றி விட்டது. இவற்றைப் பெரும்பாலும் அவ்வக்குழுக்களைச் சார்ந்தவர்களே உணர்ச்சியூர்வமாக எழுதக்கூடியவர்களாக இருப்பர். அவர்களது அனுபவங்களே அறிவர்.

கர்நாடக இலக்கியத்தில் தலித் இலக்கியம் என்றும் வசனகார இலக்கியம் (வசன இலக்கியமல்ல இது, கீழ் சாதி எனக்கூறப்படும் மக்களால் எழுதப்பட்டது) என்றும் பண்டைய இலக்கியம் என்றும் அழைக்கப்படும் மாற்று இலக்கிய வகைகள் தோன்றின. எப்படித்தான் கற்பனையில் அவர்களது உணர்ச்சிகளை மற்றவர்கள் எழுதினாலும் அனுபவரீதியாக்கப்பட்ட துன்பங்களை அவர்களே எழுதுவது போல இருக்காது. அனால் மற்றவர்களும் தங்களது நிறமையினாலும் யுக்தியினாலும் அவர்களைப் போலவே எழுதலாம் என்பதும் உண்மை. இந்த எழுத்து வன்மையையும் தன் பிரத்தியேக சக்தியையும் நாம் புறக்கணிக்க முடியாது. இது போலவே பெண்மையின் அவலங்களையும் ஆக்கங்களையும் கொடுமைகளையும் பெண் எழுத்தாளர்களைப் போல ஆண்களால் எழுதமுடியாது என்று நான் கூறவில்லை. ஆனால் பலாத்காரம் செய்யப்பட்ட ஒரு பெண்ணின் ஆத்திரமும் அவலமும் வன்செயலின் கொடுமையும் பலாத்காரம் செய்ப்பட்ட பெண் ஒருத்தியால் தான் வெளிக்கொணர முடியும். அந்த உந்தல் சக்தியுடன் எழுத்து வன்மையும் சேரவேண்டும். ஆகவே நான் இக்கட்டுரையின் மூலம் விளக்குவது என்னவென்றால் இலக்கியத்தரமுள்ள மாற்று இலக்கியம் வெறும் பிரச்சார இலக்கியமல்ல என்பதுதான்.

தற்தோதைய பெண்விழிப்புணர்ச்சிக் காலத்தில் பெண்கள் தரமுள்ள உணர்ச்சிகளை உயிர்ததுடிப்புடனும் உரிமைகளை ஆவேசத்துடனும் எழுதத் தொடங்கி விட்டார்கள். தமிழிலக்கியத்தில் இப் புதிய விழிப்புணர்ச்சி மிக அண்மையிலேயே தோன்றியது. அம்பை, (வீட்டின் மூலையில் ஒரு சமையல் அறை, சிறகுகளும் முறியும்), ராஜம் கிருஷ்ணன் (வீடு) போன்றோர் இம்முயற்சியில் ஈடுபட்டுள்ளனர். அறுபதுகளில் பவானி ஆழ்வாப்பிள்ளை எழுதிய சிறுகதைகளிலும் (கடவுளரும் மனிதரும்) இத்தகைய விழிப்புணர்ச்சி மேலோங்கி நிற்பதைக் காணக்கூடியதாகவுள்து. அண்மையில் வெளியான சுமைகள் என்ற சிறு கதைத் தொகுதி (முஸ்லிம் பெண்களினால் எழுதப்பட்டு முஸ்லிம் மாதர் ஆராய்ச்சி செயல் முன்னணியினால் பிரசுரிக்கப்பட்டது) இலக்கியத் தரத்தில் வைத்து மதிக்க முடியாவிட்டாலும் ஒரு புதிய முயற்சி என்று பாராட்டலாம்.

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

'சொல்லாத சேதி' செல்வியின் கவிதைகள், சிவரமணியின் கவிதைகள் என்று பல்முனைப்பட்ட அனுபவக் குவியல்கள் அழகுணர்ச்சியுடன் வெளிவந்துள்ளன. இவற்றுள் அனேக கவிதைகள் யுத்தகால இடர்களையும் உரிமை மீறல்களையும் கருவாகக் கொண்டு அதனால் பெண்மையின் மீதான பிரத்தியேகத்தாக்கங்களையும் விளக்குகின்றன.

இலங்கையில் இருந்து புலம் பெயர்ந்தோர் பலர் வெளிநாடுகளில் பல சிறு சஞ்சிகைகளை தோற்றுவித்துள்ளனர். அகதி வாழ்க்கை வாழும் இவர்களுக்கு பலமுனைப் பிரச்சனைகள் உண்டு. இவர்களது படைப்புக்கள் அவற்றிக்கு வடிகாலாக உள்ளன. 'கோசல்யா கவிதைகள்' என்ற ஜேர்மனியில் இருந்து வெளியான கவிதைத் தொகுதியும் 'மறையாத மறுபாதி' என்று பிரான்சிலிருந்து வெளியான கவிதைத் தொகுதியும் பெண்களுக்கு ஏற்படும் அநியாயங்களை வரிசைப்படுத்தியுள்ளன. இவ்வாக்கங்கள் அனைத்தும் வரவேற்கப்பட வேண்டியவை. மறையாத மறுபாதியின் முன்னுரையில் அதில் வரும் கவிதைகளின் கருக்கள் இனங்காணப்பட்டது. ஒரு முக்கிய அம்சம். இக்கவிதையின் அடிமைத்தனத்தை இனங்காணல், ஆணாதிக்க எதிர்ப்பு, சீதனம் அடிமைத்துவ கலாச்சார எதிர்ப்பு, புதிய சூழலில் பழமையின் பலவந்தம் போன்றவற்றின் வெளிப்பாடுகளாக உள்ளன என்று கூறப்பட்டுள்ளன.

பால்நிலைச் சமத்துவத்துக்கும் மரபு வழி நோக்கலுக்கும் உள்ள சில முரண்பாடுகள்

அபிவிருத்தி என்ற பெயரில் அபிவிருத்தித் திட்டங்கள் மனிதரை முன்னேற்றப் பாதையில் இட்டுச் செல்கின்றன என்ற பொதுவான ஒரு வாதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட அரசின் திட்டங்கள் பெண்களை முன்னேற்றத்திலிருந்து ஒதுக்குவதை நாம் காணலாம். சுதந்திர வர்த்தக வலயம் அந்நியச் செலாவணியை அள்ளித்தரும் ஒரு அபிவிருத்தித் திட்டம். அங்கு வேலை செய்யும் ஆயிரமாயிரம் பெண்கள் நீண்டநேர வேலையிலும் அலுத்து , சலிக்கும் நுண்பொருள் பாவிப்பு வேலையிலும் தொடர்ந்து ஈடுபடுவதனால் தங்கள் கண்பார்வையை இழக்கிறார்கள். உடலும் உள்ளமும் ஒருங்கே துவண்டுபோக அவர்களது வேலையின் தரம் கூட இரண்டாம் பட்ச வேலையாக மதிப்பிழக்கிறது. அதன் லாபம் போதியளவு அவர்களைச் சேர்வதில்லை. வேலையில் இருந்தும், அதனால் பெறப்படும் லாபத்திலிருந்தும் அவள் விலக்கப்பட்டு அந்நியப்படுத்தப்படுகிறாள். குறைந்த ஊதியமும் வலுவிழந்த, நோய்வாய்ப்பட்ட அவளது உடலும், ஆசைகள் நொறுங்கிய அவளது இதயமுமே அபிவிருத்தியின் பேறுக அவளுக்குக் கிடைக்க, அந்நியச் செலாவணி தொடர்ந்து அரசுக்குக் கிடைக்கிறது. ஆனால், பத்திரிகைகளில் கொட்டை எழுத்துக்களில் பெண்களின் வேலையில்லாத் திண்டாட்டம் இவ்வளவு சதவீதமாக இவ்வரசினால் குறைக்கப்பட்டுவிட்டது என்று வெளியான செய்தியை மத்தியதர, மேல்மட்ட பெண்களும் ஏனையோரும் அப்படியே ஏற்றுக்கொள்வார்கள். இதை விளங்கிக் கொள்ள அந்த பெண்களின் தொடர்பு, இந்தப் பெண்களுக்கு வேண்டும். இதற்கு ஆய்வுப் பரிவர்த்தனை வேண்டும். கருத்தரங்குகள் பிரசுரங்கள் மூலமாகவே இந்த ஆய்வுப் பரிவர்த்தனை நடக்கலாம்.

தற்போதைய இலங்கையின் அரசியல் தளத்தில் அறிவாளிகள் தாக்கப்படுவதும், இகழப்படுவதும் இலங்கையின் துரதிர்ஷ்டங்களுக்கு

எண்ணிக்கை இல்லையோ என்று எண்ண வைக்கிறது. அறிவாளிகள் வெளிப்பாடுகளின் மகிமையைக் காலம் நிர்மாணித்தாலும் அதன் இன்றைய தேவையை நாம் புறக்கணிக்கக் கூடாது.

இன்றைய காலகட்டத்தை வரலாற்றில் முரண்பாடுகள் நிறைந்த கலியுகம் என்று கூறத் தேர்ன்றுகிறது. மேலே கூறிய அபிவிருத்தியும் அவ்வபிவிருத்தியால் அல்லலுறும் பெண்ணும் இதற்கு ஒரு சான்று. இந்த முரண்பாடுகளுக்கு இன்னும் சில உதாரணங்கள் உள. கேரளநாட்டின் கல்விநிலை மிகவும் பாராட்டத்தக்கது. மகளிர் உரிமைகள் பாதுகாக்கப்படுவதும் அங்கு உண்டு. ஆனால் அண்மையில் நடந்த ஒரு சம்பவம் இந்த உயர்ந்த கல்விநிலையால் என்ன பயன் என்று கேட்க வைக்கிறது. 1986ல் சிரியன் கிறிஸ்தவப் பெண்களுக்கு சொத்தில் சரிபாதி கொடுக்க வேண்டும் என்ற உரிமை சுப்ரீம் கோட்டால் நிறுவப்பட்டது. இப்பொழுது கேரள அரசாங்கமும் கிறிஸ்தவப் பாதிரிமாரும் ஒன்றிணைந்து அவ்வுரிமையைப் பறித்து 1986க்கு முன்னிருந்த அசமத்துவ சொத்துரிமையை நிறுவ முன்வருவது கேலிக்குரிய விடயமாக எமக்குத் தோன்றினாலும், 21ம் நூற்றாண்டை எட்டிக் கொண்டிருக்கும் கல்வியில் உயர்ச்சி எய்திய ஒரு சமூகத்தில் இப்படி நடக்கிறது என்பது உண்மையே. இம்முரண்பாட்டுக்கு என்ன காரணம்? கல்வியின் குறைபாடா? ஆண் ஆதிக்கத்தின் பலப்பரீட்சையா? பின்னையதை முன்னையது தடுக்கிறதா? நிலையான நீதியை நிறுவ கல்வி பயன்படாதா? இது ஒரு முரண்பாடே.

இலங்கையில் பெண்களது நிலைமை எப்படி என்று வெளிநாட்டார் கேட்டாலோ, அன்றி வேறு அரச சார்புடைய நிறுவனங்கள் ஆய்வு செய்ய முற்பட்டாலோ பெண்களது வாழ்க்கைநிலை இங்கு மிகவும் மேம்பட்ட நிலையில் உள்ளது என்றும், அதை பெண்களின் எழுத, வாசிக்க தெரியும் அறிவுநிலை, சிசுக்களின் இறப்புவீதம் குறைந்திருத்தல், இலவசக் கல்வியினால் பால்ரீதியில் கட்டுப்பாடற்ற சமகல்வி பெறும் வாய்ப்பு போன்றவற்றை புள்ளிவிபரங்களில் காட்டி நிரூபிப்பர். ஆனால் புள்ளிவிபரங்களில் அடங்காத பெண்களின் கொடூர நிலையை தெரிந்தோ, தெரியாமலோ மறைத்துவிடுவர். மேற்கூறிய இயந்திர மயமாக்கப்பட்ட சுதந்திரவலயப் பெண்களது நிலையோ, அல்லது வீட்டுக்குள் நடக்கும் இரட்டைப் பளுவைத் தாங்கும் பெண்களோ, அவ்வீட்டில் நடக்கும் பாலியல் வன்முறைகளையும் அங்கு குய்யோ முறையோ என்று வலிதாங்காமல், அடிக்கும் கணவனை எதிர்க்கச் சக்தியற்ற அவர்களது முறைப்பாடுகளோ, தோட்டங்களிலும் வயல் வரப்புக்களிலும் அல்லலுறும் பெண்களது நிலையோ பெரும்பாலும் புள்ளிவிபரங்களில் அடங்குவதில்லை. இவை அரசியல் ரீதியில் மறைக்கப்பட, சமூகரீதியில் மக்கள் பார்வையில் இருந்து ஓரங்கட்டப்படுகிறது. பொதுவாக இப்பிரச்சினைகளை அரச சார்பற்ற நிறுவனங்களும் பெண்கள் இயக்கங்களுமே தங்களது பொறுப்பாக, தீர்க்கப்பட வேண்டிய நிதர்சனங்களாக எடுத்துக்கொள்கின்றன.

19ம் நூற்றாண்டில் எழுந்த தேசபக்தி, தேசாபிமானம் போன்ற சுயநிர்ணய உரிமையை அடிப்படையாகக் கொண்ட அரசியல் தத்துவங்கள் புரட்சிகரமானதாகவும், முன்னேற்றக் கொள்கைகளாகவும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன. இந்த முன்னேற்றத்தையும் சுயகௌரவத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட தேசியவாதம் பெரும்பாலும் பெண்களுக் கெதிராகவே அமைந்தது இன்னுமொரு முரண்பாடு. சிரியன் கிறிஸ்தவ சமூகத்தை சேர்ந்த பாதிரிமார்கள் சொத்தில் பெண்களுக்கு சமஉரிமை வழங்குவது (சிரியன்) சமூகத்துக்கு ஆபத்து, அபாயம் என்று கூறினா. "Community in Peril" என்று பாதிரிமார்களால் அந்தச் சட்டத்திற் கெதிராக ஒழுங்கு செய்யப்பட்ட கருத்தரங்கில் வாசிக்கப்பட்ட ஒரு கட்டுரையின் தலைப்பு இருந்தது எம்மை ஆச்சரியத்துக்குள்ளாக்கியதெனினும் அதன் பிற்போக்குத் தன்மை எம்மை ஆத்திரங்கொள்ளவும் வைக்கிறது. இந்தத் தேசபக்தி, தேசபிமானம் போன்றவற்றின் மறுகூறுக இருப்பது தங்களது மார்க்கத்தில் அல்லது சமயத்தில் வைக்கும் அதீத பக்தி. இந்த அதீத பக்தி ஒரு புனித நோக்கை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு புறநோக்கு. தங்கள் சமயமும் தங்கள் கலாச்சாரமும் உயர்ந்தது, புனிதமானது என்றுவாதிக்க முற்பட்டு அவற்றிற்குப் புறம்பானது எல்லாம் இழிநிலையில் உள்ள "மற்றையவை"-. அதாவது எம்முடையதல்ல. ஆகவே அவை புறக்கணிக்கப்பட வேண்டும் என்று தொடங்கிய வாதம் நீண்டது. இறுதியில் அவற்றை எமது சமயத்தின் பேரில் அழிக்கவும் செய்யலாம், எமது சமயத்துக்குச் செய்யும் புனிதப் பணிகளில் ஏனையவற்றை எள்ளி நகையாடுதல், புறக்கணித்தல், அழித்தல் என்பனவும் அடங்கும் என்ற நிலைக்குத் தள்ளப்படும் மானிட ஜன்மங்கள் இன்று மிருகங்களாகிக் கொண்டிருக்கின்றனர். இதில் பெண்களது நிலை என்ன என்பது ஒரு பொருத்தமான கேள்வியே. கலாசாரமும் சமயமும் எப்பொழுதுமே பெண்களுக்குத் தனிவிதிகளை அமைப்பதில் முன் நின்றன. பெண்ணை அடக்கி ஒடுக்குவதில்தான் பெண்ணின் புனிதம் நிலைத்து நிற்கிறது. பெண்களது புனிதமும் ,தூய்மையும் சமயத்துக்கும் கலாச்சாரத்துக்கும் துணைபோகும் தூண்கள். ஆகவே சமயத்தையும், கலாச்சாரத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட தேசாபிமானம், பெண்ணை மையமாக வைத்துத் தங்களது தனித்து விளங்கும் சிறந்த ஆசாரக் கோட்பாடுகளைப் பாதுகாக்க முற்படுகிறது. இதனால் கலாச்சாரத்தின் போக்கிற்கிணங்க தாங்களாகவும், சமூக நெருக்கடியாலும் காலப்போக்கில் களைந்தெறிந்த அடக்க ஒடுக்க ஆசாரங்களைப் பெண்கள் திரும்பவும் அனுசரிக்க வேண்டிய நிலை ஒன்று உருவாகிக் கொண்டிருக்கின்றது. இல்லாவிட்டால் எங்களது கலாச்சாரம் அதன் வீர்யத்தை இழந்து அந்நிய மாக்கப்பட்டுவிடும் என்ற வாதத்தில் "சதியும்" (உடன்கட்டையேறல்) மொட்டாக்கிடலும் தேசபக்தி மயமாக்கப்பட்டுவிட்டன.

அண்மையில் நடந்த ஒரு சிறு சம்பவம் எவ்வளவு கேலிக்குரியது என்பதையும் விளக்கிவைக்கிறேன். ஷப்னா அஸ்மி என்ற நடிகை

75 வயதான நெல்சன் மண்டேலாவுக்கு News maker of the year என்ற பட்டத்தை வழங்கும் போது கேப்ரௌனில் (Capetown) அவருக்கு முத்தம் கொடுத்து அந்தப் பரிசை அளித்தார். இந்தப் புனிதமான அன்பு, மதிப்பு போன்றவற்றின் வெளிப்பாடான முத்தம் -தந்தை ஸ்தானத்திலிருக்கும் அதுவது வயதும், பண்பும் மிகுந்த ஒரு வரலாற்றுப் புருஷனுக்கு அளித்த களங்கமற்ற ஒரு செயல் டெல்லியில் இந்தியப் பத்திரிகைகளில் ஒரு அவதாறுன சர்ச்சையைக் கிளப்பிவிட்டது. இது எம்மில் பலரை ஆச்சரியப் படவைத்ததும் அல்லாமல் அருவருக்கவும் வைத்து விட்டது. இந்தியப் பண்பாடு, (அந்த நடிகை இந்தியாவைச் சேர்ந்தவர். ஒரு ஆணாக இருந்தால் நான் அந்த நடிகன் ஒரு இந்தியன் என்று கூறியிருப்பேன் பெண்பாலாக இருப்பதால் இந்தியை அல்லது இந்தியள் என்று பெண்பாலாக்கும் மரபு தமிழில் இல்லாதபடியால் நீட்டிமுழக்கி இந்தியாவைச் சேர்ந்தவள் என்று கூறுவதும் ஒரு மொழியின் ஆண் ஆதிக்கக் கூறுகளை வெளிப்படுத்துகிறது என நாம் கொள்ளலாம்.) முஸ்லீம் ஆசாரம் (அவள் ஒரு முஸ்லிம் பெண்)ஆகியன அவளது செய்கையால் பண்பிழந்து மதிப்பிழந்துவிட்டது என்று ஒரு கூக்குரல், பட்டுறி இஸ்மாயில் என்னும் இந்தியனால் எழுப்பப்பட்டது. 'பக்கா' முஸ்லீமும் இந்தியனுமாகிய தனக்கு அவளது செய்கை அவமானத்தை உண்டாக்கியது என்று கூறும் இவர் அலிகார் முஸ்லிம் பல்கலைக் கழகத்தில் ஆசிரியராகக் கடமையாற்றுகிறர். இந்தியத்துக்கும் இஸ்லாத்துக்கும் எதிரானதும் முரணானதுமாகிய இச்செயல் அவளை நாளை தனது படுக்கை அறைக்கும் ஒருவனை அழைக்க வழிவகுக்கும் என்று கூறும் இவரது பண்பிழந்த வார்த்தைகளை நாம் கண்டிக்கிறேம். மானிட தர்மத்துக்கு முரணுன வன்முறைச் சொற்களை உபயோகிக்கும் இவர் மரியாதை தெரியாத மனிதன் எனக் கூறுவதில் தப்பில்லை.

இது ஒரு முஸ்லிம் ஆணை மாத்திரம் தாக்கிய ஒரு செயலாகப்படவில்லை. இந்து இந்தியன் ஒருவனும் (குமார்) இந்தப் பல்லவியை வேறு ராகத்தில் பாடுகிறான். அஸ்மி செய்தது உலக அரங்கில் இந்தியப் பெண்களுக்கு இருந்த ஒரு உன்னத நிலைக்கு களங்கத்தை ஏற்படுத்திவிட்டது என்பது அவரது வாதம். சீதையும், சாவித்திரியும் முன்காட்டிச் சென்ற வழியில் செல்ல வேண்டிய பெண் ஒருத்தி மாபெரும் தவறிழைத்து விட்டாள் என்று சாடும் இவர் இந்து முஸ்லிம் ஒற்றுமைக்கு அதாவது பெண்ணுக்கெதிராகக் குரல் எழுப்புவதற்கு மாத்திரம் தோன்றும் இந்த ஒற்றுமைக்கு, ஒரு உதாரணம் அமினா ஜயால் என்னும் பெண், பட்டுறி இஸ்மாயிலின் வாதத்துக்கு எதிராகக் குரல் எழுப்பியபோது இன்னுமொரு (விதண்டா) வேடிக்கையான வாதம் முளைத்தது. இஸ்லாம் மதத்தைச் சேர்ந்த அமீனா,இஸ்லாம் மதத்தைச் சேராத ஜயாலை மணமுடித்ததன் பேரில் இஸ்லாம் மதத்தினைப் பற்றிப் பேசும் உரிமையை இழந்து விட்டார் என்பதே அவ்வாதம்- ஆக ஆண்கள் தமது தேசத்தைச் சேர்ந்தவரும் தமது மதத்தைச் சேர்ந்தவருமாகிய ஒரு பெண்ணுக்கெதிராகப் பகிரங்கமாக வன்சொற்களை உபயோகித்து அவளை மனவருத்தமடையச் செய்வதற்கு அவர்களது இந்தியத்தன்மையும் மதச்சார்பும் துணைபோயின. மதப்பற்றும் தேசியப்பற்றும் தனது தேசத்தின் தூய்மையையும் மதத்தின் தூய்மையையும் பாதுகாக்க வேண்டி, தனது தேசப் பெண்ணையும் தன் மதப் பெண்ணையும் கூட அவதூறு செய்ய முற்படுவது விநோதமே.

பெண்மை வரையறைக்குள் இருந்தால் அது தேசீயத்திற்குள்ளும் மதப்பண்புக்குள்ளும் தெய்வீகமாக இருக்கும். அந்த வரையறையை அவள் உரிமை என்றும் மானிடதர்மம் என்றும் மீறமுற்பட்டால் அவளைத் தரங்குறைந்த விலைமாதாக்கிவிடும். தெய்வீகம் விலைமாதாக்கப்பட்டுவிடும். இந்த நடிகை தனது படுக்கை அறைக்கும் ஒருவனைக் கூப்பிடுவாள் என்று அவர் கூறியது இந்தியன் பீனல்கோட் 490 ஷரத்தின்படி சட்ட நடவடிக்கை எடுக்கப்படக்கூடிய ஒரு செயல். இது நீதி விவகாரம். இது மட்டுமல்ல இச்செயலின் தாற்பரியம் எப்படிப் பெண்ணொருத்தியின் பாலியல் பகிரங்கமாகப் பத்திரிகையில் இழுக்கப்பட்டு அவள் சொற்களால் மானபங்கப் படுத்தப்படுகிறுள் என்பதற்கும் இது ஒரு உதாரணம். மிக இலகுவில் காரணகாரியத் தொடர்புகள் எதுவுமின்றி பெண்ணொருத்தி பாலியல் பார்வையில் மாட்டப்பட்டு விடுகிறுள். அவளது மனம், அந்த மனதில் ஏற்படும் கிலேசங்கள், உணர்ச்சிக் கூறுகள் போன்றன பெரும்பாலும் கணக்கெடுக்கப் படுவதில்லை. அவள் ஒரு பாலியல் உருவம் என்பதே மேலோங்கிய எண்ணமாக இருக்கிறது.

தற்போதைய நடைமுறைச்செயல்களைப் பார்க்கும் பொழுது பெண்ணுக்கும் பெண்மைக்கும், இழைக்கப்படும் அவலங்களையும் அவலட்சணப் பார்வைகளையும் பார்க்கும் போதும் இன்னும் எவ்வளவு தூரம் நாம் நடவடிக்கை எடுக்கவேண்டும், ஒரு சமத்துவ சமரச கூட்டமைப்புகளையும் கருத்தியல்களையும் சமுதாயம் முழுவதும் பரப்பி தேசிய எல்லைகளைக் கடந்து பெண்களை இரண்டாம் பட்ச மானிடராக்குவதைத் தவிர்க்க எவ்வளவு தூரம் நாம் இன்னும் நடக்க வேண்டும் என்ற கேள்வி எம்மை மலைக்க வைக்கிறது. முளைக்கும் புதுப் பிரச்சினைகளும் இந்த முரண்பாடுகளும், கல்வியறிவு இருந்தால் மட்டுமோ அல்லது, புரட்சிகர இயக்கங்களில் பங்கேற்பதால் மட்டுமோ தீர்க்கக் கூடியவை அல்ல. இவற்றால் மட்டும் பெண் பூரண பெண் உரிமையைப் பெற்றுவிடமாட்டாள் என்ற பேருண்மையை நாம் உணர்ந்து கொண்டு புள்ளிவிபரங்களுக்கு அப்பால் இருக்கும் பூரண சமத்துவத்தைக் கண்டு பிடிக்க வேண்டும். இதற்கு நாம் எல்லோருமாகத் தேசிய, வர்க்க, மத வரம்புகளைக் கடந்து செயற்படவேண்டும்.

பெண்களது சமுதாய முன்னேற்றத்திற்கு மட்டுமில்லாமல், அறிவுபூர்வமான ஒரு நூலும், ஒரு சமூகவிஞ்ஞான நோக்கில்

தமிழில் வெளிவரவேண்டும். இதுவுமல்லாமல் தற்போது பல பல்கலைக்களகங்களால் அங்கீகரிக்கப்பட்ட மகளிர் கற்கை நெறி (Women's Studies) என்ற பாடத்திட்டத்திற்கு ஏற்றவாறும் ஒரு நூல் இருக்க வேண்டுமென்பதும் எமது ஒரு குறிக்கோள். இந்நிலையில் இப்படி ஒரு நூல் தேவைதானா? அறிவுபூர்வமான பிரசுரங்கள் இப்படி தனித்தவில் அடிக்க வேண்டுமா? என்ற கேள்விகளும் அக் கேள்விகளின் தாத்பரியமும் கூட எம்மை வந்து தாக்குகின்றன.

இவை என்றும் கேட்கப்படும் கேள்விகளாகவே இருக்கப் போகின்றனவா என்பதே எமது கிலேசம். இடது சாரி சஞ்சிகைகளும் தலித் இலக்கியங்களும் தோன்றிய பொழுதும் இக் கேள்விகள் கேட்கப்பட்டனவா? அப்படிக் கேட்கப்பட்டிருந்தால் இதுவும் நியாயமான கேள்விதான். அக் கேள்விகள் ஓய்ந்து விட்டன. இக் கேள்வியும் ஓய்ந்து விடும் என நாம் நம்புகிறோம்.

இதை விட தற்போது இன்னுமொரு குறுக்குவாதம் தோன்றியுள்ளது. சில வருடங்களுக்கு முன் இனத்துவ கற்கை நெறி (Ethnic Studies) ஒரு இலாபம் தேடும் உற்பத்தித் தொழில் (Ethnic Study Industry) என்று பலராலும் சாடப்பட்டது. தற்பொழுது மகளிர் கற்கை நெறி (Women's Studies) ஒரு உற்பத்தித் தொழில் அதாவது இலாபத்தை முன்னிட்டு செய்யப்படுகின்றது என்ற ஒரு கருத்தையும் நாம் கேள்வியுற்றோம். இங்கு முக்கியமான கேள்வி ஒன்று உளது. இது கூறப்பட்டது என்பதிலும் பார்க்க யாரால் கூறப்பட்டது என்ற கேள்வியே முக்கியமானது. இனத்துவ கற்கையால் மூடி மறைக்கப்பட்ட பல இனத்துவேஷத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட கருத்தியல்கள், செயற் திட்டங்கள், செயல் முறைகள் ஒரு இனத்தின் மேலாதிக்கம் போன்றன வெளிக்கொணரப்படுவதால் அவற்றை அலசி ஆராய்வதை, அவற்றை வாதப் பிரதிவாதங்களாக கருத்தரங்குகளிலும் ஏனைய பிரசுரங்களிலும் எடுத்தாளப்படுவதை சிலர் விரும்பவில்லை. அந்த உண்மைகள் மக்களிடம் சென்றடையாமல் இருப்பதை தடுப்பதற்கும், அவற்றைத் திசை திருப்பவும் சிலர் முயல்வர். உண்மை பல சமயங்களில் கசக்கத்தான் செய்யும். இந்த இனத்துவ ஆய்வுக்கு ஒரு சிலரே முட்டுக்கட்டை போட்டார்கள். ஆய்வு செய்வோரைக் கொச்சைப்படுத்த அவர்கள் தங்கள் சுயலாபம் கருதியே இவ்ஆய்வுகளைச் செய்வர் என்று கூறினர். அவர்களது கருத்தை நாம் கருத்தில் கொள்ளத் தேவையில்லை. இப்படிக் கூறுவோரில் பலர் இனத்துவேஷிகளாகவே இருப்பர்.

இதே போல, ஆய்வுகள் மூலம் ஆணாதிக்க கருத்துக்களும் நடைமுறைகளும் வெளிவருவதை விரும்பாத சிலர் இப்படிக் கூறி எம்மை இகழ்வது எம்மைப் பின்னடையச் செய்யாது. ஆதாயம் தேடிச் செல்லும் ஒரு பிழைப்பு அல்ல எமது முயற்சி ஒரு சிலர் இப்படிக் கூறி எம்மை இகழ்வது எம்மை சிந்தித்து தெளிவு

பெற வைக்கிறது. சூதுவாது அறியாத ஆறு வயதுப் பெண் குழந்தை ஒன்று கடத்தப்பட்ட கோரமும், அவள் பாலியல் நுகர்ச்சிக்கு பயன்படுத்தப்பட்ட வன்முறையும் பின் தன்னைக் காட்டிக் கொடுத்து விடுவாளோ என்ற பயத்தில் அவள் கொலைசெய்யப்பட்ட செய்தியும் 24ம் திகதி ஆங்கில தமிழ் தினசரிகளில் வெளிவந்திருந்தது. பின் அக்கொலையைச் செய்து அவளது உடலை மயானத்தில் ஒளித்தது அவளது உறவினர் ஒருவரே என்ற செய்தி (வீரகேசரி) 4ம் திகதி உறுதிப்படுத்தப் பட்டுவிட்டது. அச் செய்திகள் எங்களில் பலருக்கு அதிர்ச்சியையும், ஆத்திரத்தையும், ஆழ்ந்த துக்கத்தையும் உண்டு பண்ணிவிட்டது. அச்சின்னஞ்சிறு உடலும் உயிரும் என்ன பாடுபட்டிருக்கும்? அதில் வேடிக்கையான செய்தியும் ஒன்று புகுத்தப்பட்டிருந்தது. பொலிஸ் அதிகாரி ஒருவர் இது பாலியல் வன்முறைப்பித்தன் (Sex Maniac) ஒருவனால் செய்யப்பட்டதாக நம்பப்படுகின்றது என கூறியிருப்பது "பழைய குருடி கதவைத் திறவடி" என்பது போலவே இருக்கிறது. யார் இந்த பாலியல் வன்முறைப் பித்தன்? ஆறு பாலியல் வன்முறைப் பித்தர்கள் ஒன்று சேர்ந்து திட்டமிட்டு இந்தப் பெண்ணைக் கடத்தி பாலியல் ரீதியில் துன்புறுத்தி யிருக்கிறார்களா?

ஆண்களின் பாலியல் வன்முறைகள் பொதுவாக, sex maniac என்ற ஒரு மனோவியாதிக்குள் அடக்கப்படுவது மிகவும் சர்வசாதாரணம். இது ஒரு சப்புக்கட்டு என்பது அதைக் கூறும் அதிகாரிகளுக்கும் அதை வாசிப்போருக்கும் நன்றாகவே தெரிந்த விடயம். ஆனாலும் இவர்கள் இதைத் திரும்பத்திரும்பக் கூறித் தங்களையும் ஏனையோரையும் ஏமாற்றிக் கொண்டே இருப்பர்.

1995 ஜுன் 4ம் திகதி பத்திரிகை இன்னுமொரு வேதனையான செய்தியையும் வெளியிட்டுள்ளது. ஒரு வயதுப் பச்சைக் குழந்தை மண் நிலத்தில் அறையப்பட்டுச் சொந்தத் தகப்பனால் கொலை செய்யப்பட்டு விட்டது. இக் கொலை வெறிக்குக் காரணம், ஆத்திரம், ஆணாதிக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஆத்திரம். தனது மனைவி தனக்கு உணவு சமைக்காதபடியால் ஆத்திரங் கொண்ட கணவனின் அந்த ஆத்திரம் இடம் மாறி அந்தப் பச்சைக் குழந்தையை நிலத்தில் அறைய அவனைத் தூண்டி விட்டது. அவள் நேரத்துக்கு உணவு சமைக்காததிற்குக் காரணம் இந்தக் குழந்தையை அவள் பராமரிக்க வேண்டியிருந்ததுவா? இது தானா குழந்தையைத் தூக்கி எறியத் தூண்டிய அவனது கொலை வெறிக்கு காரணம் என்று எம்மை மலைக்கவைக்கிறது இச் சம்பவம். இப்படித் தினமும் நடக்கும் விடயங்களைக் கேட்டும் பார்த்தும்தானே சிலர் பெண்நிலைவாதிகளாக மாறி பெண்நிலை வாதம் பேசுகிறார்கள். இதை ஏன் ஆண்கள் கொச்சைப்படுத்து கிறார்கள்? ஏன் பெண்நிலைவாதிகளை அவதூறுக் குள்ளாக்குகிறார்கள்.? ஆண்கள் அத்தனை பேருக்கும் எதிரானது

அல்ல இப் போராட்டம். ஆண்கள் அத்தனை பேரையும் துவேசிக்கும் ஒரு இயக்கமல்ல இவ்வியக்கம்.

பெண்களுக்கு உரிமைகளையும் சமத்துவத்தையும் மறுக்கும் ஆண்கள் அத்தனை பேரையும் நீங்கள் மானிடராக நடக்கப் பழகுங்கள் என்றே அவர்கள் கூறுகிறார்கள். அடித்து, உதைத்து பழிவாங்கிக், கற்பழித்து மிருகங்களாகிக் கொண்டிருக்கும் பல ஆண்களையே இவர்கள் சாடுகிறார்கள். ஆணாதிக்கச் செயல்கள் சரியானவை அல்ல என்று கூற ஏன் ஆண்கள் தயங்க வேண்டும்? பெண்களே, பெண்நிலைவாதிகளே உங்களது யுத்தம் ஒரு தர்ம யுத்தமே, நாமும் அதை ஆதரிப்போம். உங்களுக்கு உதவுவோம் என்று ஏன் அவர்கள் கூற மாட்டார்கள்?

பொதுவாக எல்லாவித அடக்குமுறைகளும் சுதந்திர மறுப்புக்களும் உரிமை மீறல்களும் ஒருங்கிணைந்துதான் செயல்படும். ஒன்றின் தொடர்ச்சி மற்றதைத் தொடர ஒன்றின் தாக்கம் ஏனையதைத்தாக்க ஒரு முழுமையான சர்வாதிகார அடிப்படையில் அரசு அதிகாரத்தைப் பலப்படுத்தும். இத்தகைய ஒரு அரசே தற்போது மக்களின் சாத்வீக சுரங்களினால் முறியடிக்கப்பட்டு விட்டது. இனவொடுக்கமும் இலஞ்சம் வாங்கலும் கூட ஒருமைப்பட்ட வக்கிரபுத்தியின் பிரதிபலிப்புக்கள் தான். ஆத்மசுத்தி என்று வரும் பொழுது அது எங்கும் ஒரே தன்மையாகவே வெளிவரும். வர்க்க, இன, மொழி வேறுபாடுகள் நிதர்சனமான தரிசனங்கள். ஆனால் மேல், கீழ் என அவை வகுக்கப்படும் பொழுது எனது, உனது, அது மற்றையது, அந்நியப்பட்டது என்று ஓரங்கட்டப்படும் பொழுது தோன்றுவது தான் பகை உணர்ச்சி, குரோதம், பொறாமை போன்ற உணர்வுகளை அடிப்படையாகக்கொண்ட இனவாதம் இந்த ஒடுக்குமுறைக்கும் பெண் அடக்குமுறைக்கும் அதிக வித்தியாசம் இல்லை. அவள் பெண், கீழ்ப்பட்டவள், வேறுபட்டவள், அவள் ஒதுங்கி நடக்க வேண்டும், குனிந்து நடக்க வேண்டும், அடங்கிப் போக வேண்டும், அவள் எனது உடமை, சேவகி, அடிமை, அடித்தால் உதைத்தால் பணிந்தேற்க வேண்டும் என்பனவெல்லாம் இன, வர்க்க ஒடுக்குமுறைகள் அடங்கிய கட்டளைப்பட்டியலை ஒக்கும். இனரீதியிலும், வர்க்க ரீதியிலும் ஒடுக்கப்படும் ஆணும் கூட பெண்ணை ஒடுக்குவதில் தப்பைப் காணுவதில்லை. அதனால் பெண், தனிநாடு போல தன்னியக்கக் கொள்கைகளை முன்வைக்கும் பொழுது எள்ளி நகையாடப்படுகிறாள். ஆனாலும் தனிநாடு கோராமல் பூரண உரிமையுடன் சமாதானம் தான் வேண்டுகிறார்கள். அவர்கள் ஆயுதம் ஏந்தி யுத்தம் புரியவில்லை. நீதித் தூய்மையுடன் அர்த்தமுள்ள பல பரிமாணங்களை அடக்கி அறிவு சார்ந்த வாதங்களையே முன்வைக்கிறார்கள் செவிடன் காதில் சங்கு ஊதும் நிலைமை தொடரக்கூடாது.

குடும்பம்.

பெண்நிலைவாதம் சம்பந்தமான சில விடயங்கள் அதி தீவிரக் கொள்கைகளை அடக்கியவையாக வெளிவரத் தொடங்கி விட்டன. அதில் ஒன்று குடும்பம் என்ற அமைப்பு தேவைதானா என்பது. அதற்கு விடை கூறுவதற்கு முன்பும் இந்தக் கேள்வி சரிதானா என்று கேட்பதற்கு முன்பும், ஏன் இந்தக் கேள்வி எழுந்தது என்ற கேள்விக்கு விடை காணுவது முக்கியம்.

தெய்வீகக் குடும்பம் என்ற கட்டுக்குள்ளேயே, பெரும்பாலான வன்முறைச் செயல்களும் அடக்குமுறைகளும் கலாச்சாரம், மதஆசாரம், பண்பாடு, வழக்கு முறைகள், விழுமியங்கள் என்ற பெயரில் நடைபெறுகின்றன. இவற்றின் அழுந்திய பாரங்கள் பெண்ணை அலைக்கழித்து அவலங்கொள்ள வைத்ததின் பெறுபேறாக பல பெண்கள் வீடு என்னும் சிறைக் கூடத்திலிருந்து வெளிவந்துவிடவேண்டும் என்று துடித்தார்கள். இந்தத் துடிப்பை நடைமுறையாக்கினோர் சிலர். இதை ஒரு வேண்டுகோளாக வைத்தனர் வேறு சிலர். இதை பெண்விடுதலையின் ஒரு வாதமாக்கி பல்வேறு கருத்துக்களைக் கோவையாகத் தொகுத்தனர் சிலர். குடும்பமும் வீடும் ஒரு பிரச்சினையாகக் கூட வந்து விட்டது. குடும்பத்தைத் தொலைக்க வேணும் என்று ஒரு ஆவேசக்குரல் கூட ஒலிக்கத் தொடங்கியது. "தனிமனிதனுக்கு உணவில்லையெனில் ஜகத்தினை அழித்திடுவோம்" என்ற பாரதியின் ஆவேசக் குரலும் இதைப் போன்றதே. பல தனிமனிதருக்கு இன்னும் உணவு கிடைக்கவில்லை. ஆனால் ஜகம் தொடர்ந்து இயங்குகிறது.

நாம் எழுப்பும் கேள்விகள் அவை விடையாகக் கூட அமையலாம். இந்தக் குடும்பத்துக்கு ஒரு மாற்று கண்டுபிடித்து விட்டோமா? மனிதரின் அத்தியாவசிய தேவைகளையும் உணர்ச்சிகளையும் பூர்த்தி செய்ய, பகிர்ந்து கொள்ள வேறு ஒரு அமைப்பு உண்டா? குடும்பத்தை அது ஈடுசெய்யுமா? Communes என்று அழைக்கப்பட்ட ஒரு வித கூட்டுக்குடும்ப அமைப்பு உட்டோபியன் சோஷலிச வாதிகளால் முன்வைக்கப்பட்டது. என் குடும்பம், என் பிள்ளை, எனது உடைமைகள் என்றில்லாமல் எல்லாமே எல்லோருக்குமே பொது உடைமை. இங்கு பிள்ளைப் பராமரிப்பு, சமையல், கூட்டுதல் போன்ற சகல காரியங்களையும் பங்கு போட்டுப் பலராலும் பகிர்ந்து செய்யப்பட்ட ஒரு கூட்டுக்குடும்ப ஒழுங்குமுறை அனுட்டிக்கப்பட்டது. ஆனால் பல காரணங்களால் அவ்வமைப்பு தோல்வி கண்டுவிட்டது.

வாதங்களும், நியாயங்களும் பெரும்பாலும் நடைமுறை யனுபவங்களிலிருந்தே தோன்றுகின்றன. குடும்பம் கொடுமைகளின் இருப்பிடம், ஆகவே அதை நீக்க வேண்டும் என்ற கூற்று எனது அனுபவத்தில் ஏற்றுக் கொள்ளக் கூடியதொன்றாக அமையவில்லை. அன்பும், பண்பும் நிலவிய எனது சிறுபிள்ளைப் பராய குடும்ப

அமைப்பில் தந்தையில் தாய்மையைக் கண்ட (தாயில்லாதபடியால்) எனது அனுபவம் என்றென்றும் அந்த குடும்ப அமைப்பை நாடும். ஆனாலும் அக்கம் பக்கத்தில் நிலவிய சம்பவங்கள், அவற்றைப் பார்த்த அனுபவங்கள் குடும்பத்தின் அர்த்தமின்மையையும் அதே சமயம் புலப்படுத்துகின்றது. இதனால் பெறப்படுவது யாதெனில் வாதங்கள் ஒரு பிரத்தியட்ச பூரண உண்மை நிலையை எப்போதும் அடித்தளமாகக் கொள்வதில்லை. ஆனாலும் குடும்பம் என்பது என்றுமே எப்பொழுதுமே ஒரு இலட்சிய அமைப்பாக விளங்கும் என்று கொள்வது மூடத்தனம். அது கலையலாம், பின்பும் நிர்மாணிக்கப்படலாம். அதன் அங்கத்தவர்கள் மாறலாம், பிறர் சேரலாம் அதே போல அவ்வமைப்பு எப்பொழுது அக்கிரமங்களை உள்ளடக்கத் தொடங்குகின்றதோ, எப்பொழுது அவற்றை அகற்ற, மாற்ற இயலாது என்று ஒருவருக்குத் தோன்றுகிறதோ அப்பொழுது அவர் அதை விட்டு விலகலாம் என்ற எண்ணம் இலகுவில் ஏற்கக் கூடியதாக இருக்க வேண்டும். குடும்பம் என்ற கட்டுக் கோப்பு குலையக் கூடாதென்பதற்காக அதற்குள்ளிருந்து ஒருவர் அவஸ்தைப்பட வேண்டும் என்ற நியதி மாற வேண்டும். மானிடரின் சந்தோஷத்திற்காகவே கட்டமைப்புகளும் நிறுவனங்களும் இருக்க வேண்டுமே அன்றி கட்டமைப்புக்களினதும் நிறுவனங்களினதும் ஸ்திரநிலைக்காக மானிடர் தம் சந்தோஷங்களைத் தியாகம் செய்யக்கூடாது.

மதமும் பெண்ணும்

மாத்தளை திருச்சி சாமியாரின் ஏமாற்று வித்தைகளுக்கும் அவரது கீழ்த்தர செய்கைகளுக்கும் ஆளாக்கப்பட்ட பெண்கள் பற்றிய சமீபத்திய செய்திகள் பலரை அதிர்ச்சிக்குள்ளாக்கி விட்டன. பொதுவாக மதம், ஆன்மீகம், சடங்குகள், பூஜைகள் என்று பெண்கள் தங்களை அவற்றில் ஈடுபடுத்தி சாந்தி தேடுகின்றனர். தற்போதைய அல்லல், தொல்லைகள், வறுமை, விரக்தி போன்றனவும், குமர் கரையேற வேண்டும் என்ற வேணவா, சீதன நெருக்கடி போன்ற குடும்பப் பாரங்களும் பெண்ணைப் பிரத்தியேகமாகத் தாக்குகின்றன. இதனால் கோயில்களில் பெண்களின் கூட்டம் அதிகரிக்கின்றது. வீட்டின் சாமி அறையிலிருந்து வெளிப்பட்டு வீதி ஓரமிருக்கும் கோயிலுக்கு வரம் வேண்ட வந்த பெண்களுக்கு, புனித ஆச்சிரமங்கள் என்று நினைத்து உள்ளே நுழைந்த பெண்களுக்கு, சாமியார் வேடத்தில் பாலியல் துன்பங்கள்.... 'பாவியர் போகுமிடமெல்லாம் பள்ளமும் திட்டியுமாக இருக்கும்' என்பது பழமொழி ஆனாலும் அப் பெண்கள் ஏன் பாவிகளாக எப்பொழுதும் இருக்கிறார்கள்? புதுமொழி பல சொல்லி வைத்திருக்கிறார்கள் பலர். படியுங்கள் சிந்தியுங்கள். தெளிந்த மனங்களுடன் தெளிவுபடுத்துங்கள் மற்றையோருக்கும்.

"யுகாந்தா" (ஒரு யுகத்தின் முடிவு) என்ற புத்தகத்தில் ஐராவதி கார்வே மகாபாரதத்தை ஒரு புதிய கண்ணோட்டத்தில் ஆய்வு

செய்துள்ளார். சமூக அரசியல் நோக்கங்களில் மகாபாரதத்தின் கதைகளுக்கு சிறந்த வியாக்கியானங்களும் விளக்கங்களும் தந்துள்ளார். திரௌபதி, குந்தி, காந்தாரி ஆகிய பெண் பாத்திரங்களின் படைப்பை அவர் விளக்கியிருப்பது ஒரு சுவாரஸ்ய மதிப்பீடு.

அதே ரீதியில் பகவத்கீதை ஒரு முரண்பாடுகள் நிறைந்த குழப்பம் மிகுந்த, ஒரு உறுதியான நிலைப்பாட்டுக்கு இட்டுச் செல்லாத, வழி காட்டாத நூல் என்றும் கூறியுள்ளார். அது சாதித்துவத்தையும், உயர்ந்தோர் ஆதிக்கத்தையும், சமகால சமூகவர்க்க வேறுபாடுகளையும் நிலைநிறுத்தும் ஒரு நூல் என்றும் ஒரு கருத்து உண்டு. இத்தகைய மதிப்பீடுகள் தெளிவுக்கும், பகுத்தறிவுக்கும் ஒரு உதாரணம். பெண் எப்பொழுதும் ஒரு கருத்துடன் உடன்படும், ஒத்துழைக்கும் பதுமையாக இருக்கக்கூடாது. இந்நிலைமை அவளை தங்கி நிற்கும் ஒரு மனப்பான்மைக்கு இட்டுச்செல்லும். சுயகருமி என்ற நிலையிலிருந்து கருவியாக்கப்படுகிறாள். விழுமியங்கள், நிலைப்பாடுகள் என்று சிலவற்றை ஏற்கப் பழக்கப்படுத்தப்படும் பொழுது அவற்றை பகுத்து அறியும் அறிவும் மங்குகின்றது. அடிமை, சேவகன் போன்றோருக்கும் அதே மனப்பான்மை தான் ஏற்படுகிறது. பெண் தன்னைத்தானே அடிமையாக்கப் பழக்கப் படுத்தப்பட்டுவிட்டாள். வீட்டில் தொடங்கிய இந்தப் பாடம் இப்பொழுது வெளியேயும் வந்து விட்டது. இது அவளது "இயற்கை" என்ற நிலையும் தோன்றி விட்டது. எப்பொழுது தீரும் இந்த மயக்கநிலை?

www.tamilarangam.net

கற்பும் கண்ணகியும்

பொதுவாகத் தமிழ் கூறும் நல்லுலகில் கண்ணகி கற்பின் சின்னமாகவும் பதிவிரதா தர்மத்தின் பிரதிநிதியாகவும் பத்தினித் தெய்வமாகவும் கணிக்கப்படுவதை நாம் காண்கிறோம்.

ஆனாலும் இது கண்ணகியின் மேல் திணிக்கப்பட்ட ஒரு பார்வையாகவே தோன்றுகிறது. அதாவது வேறு சில பண்புகள் அகற்றப்பட்டு கற்பு என்ற பண்புக்கு முக்கிய இடம் கொடுத்திருப்பதாகவே தோன்றுகிறது. ஒரு ஆண் பார்வையில் உருவாக்கப்பட்ட இந்தப் பண்பு கண்ணகியின் கதாபாத்திரக் குணஇயல்புகளிலிருந்து சிறிது விலகியிருப்பதாகத் தோன்றுவது எப்படி என்று விளக்கி ஒரு வாதத்தை உண்டு பண்ணுவதே இச் சிறு கட்டுரையின் நோக்கம்.

அரசிளங் குமாரனாக இருந்து இளங்கோ வடிகளாக மாறிய இதன்ஆசிரியர், இக் காவியத்துக்கு சிலம்பு + அதிகாரம் = சிலப்பதிகாரம் என்றே நாமஞ் சூட்டியுள்ளார். இங்கு கற்பிற்கு முதலிடம் கொடுக்கப்படவில்லை என்பது கவனிக்கத்தக்கது. சிலம்புக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்ததற்குக் காரணம் இந்தச் சிலம்புதான் கவிதையை வளர்த்துச் செல்வதற்கும், கண்ணகியின் மகிமையை உலகிற்கு எடுத்துக் கூறுவதற்கும் காரணியாக இருந்தது என்பதில் சந்தேகமில்லை. ஆகையால் சிலம்புக்கு முதலிடம் கொடுத்தது சரியே. ஆனாலும் கற்புத்தான் கண்ணகியின் மகிமை என்று இளங்கோவடிகள் கருதியிருந்தால் கற்பின் குணாதிசயத்தையும் அந்தச் சிலம்புடன் சேர்த்திருக்க வேண்டும்.

கண்ணகியின். கற்பினை எடுத்துரைப்போர் கோவலனுக்கு அடங்கிப் போன தன்மையை எடுத்துக் கூறுவர். அதாவது தாசியுடன் நீண்டகாலமாகத் தங்கியிருந்து, செல்வம் முழுக்கத் தொலைத்த கோவலனை பொறுமை என்னும் அணி பூண்டு பொறுத்தது எல்லாங்கூட அவளது கற்பின் தன்மைத்தே என வாதாடுவர். பொறுமையும் கூட கற்பின் வரைவிலக்கணத்திற்குள் அடக்கப்பட்டுவிட்டது. கண்ணகிக்கு வேறு வழி ஏதும் இருந்ததா? என்பதும் ஒரு கேள்வியாக எழுப்பப்படவேண்டும். அந்தக் கால சமுதாயத்தில் ஒருவனுக்கு தாசியும், காமக் கிழத்தியும் , சேரிப் பரத்தையும், இல்பரத்தையும் சர்வசாதாரணம். அது ஒரு சமுதாயத் தேவை என அங்கீகாரம் பெற்றதை இலக்கியங்கள் காட்டுகின்றன. தலைவன், தலைவி, பிரிவு, ஊடல் என்ற நிகழ்வுகள் இலக்கியத்தில் சாதாரண நிகழ்வுகளாகவே காட்டப்பட்டுள்ளன. இந் நிலையில் கண்ணகி மாத்திரம் தான் கற்பின் பாற்பட்டு இந்நிலைமையை ஏற்றுக் கொண்டாள் என்று கூற முடியாது. இது ஒரு சமுதாய மரபாயிருக்கும் பொழுது கண்ணகியின் சிறப்புத் தன்மையாகக் கருத முடியாது. அடுத்ததாகத் தன் கணவன் கள்வன் எனக் குற்றம் சாட்டப்பட்டுக் கொலையுண்டான் என்ற செய்தி கேட்டவுடன் அவளது பாத்திரப் படைப்பு எப்படி இருந்தது என்பதை ஆராய்வோம். அவன் கொலையுண்டது மாதவியுடன் இருந்த காலத்தில் அல்ல. மாதவியுடன் ஊடி அவளைப் பிரிந்து இல்லக்கிழத்தியை நாடிய பொழுதே. அதாவது செல்வம் தொலைத்து, மனம் நொந்து மீண்டும் பணம்சேர்த்து இல்லறத்தில் ஈடுபடுவதற்கு கணவனும் மனைவியும் ஒன்றாகச் செயற்படத் தொடங்கிய பொழுது. இந்த நேரத்தில் தன்னுடைய சிலம்பே சந்தேகத்துக்கு இடம் அளித்தது. தன்னுடைய கனவுகள் எல்லாம் சிதைந்த ஆக்ரோசம், மறுபடியும் ஒன்று சேர்ந்த கணவனும் மனைவியும் சிறிது நாட்கள் கூட ஒன்றாக இல்லறம் நடத்தாத அவலம் போன்ற பல இன்னல்கள் சேர்ந்து ஒரு நியாயமான கோபவெறியாக அவளிடம் எழுந்தது. இது அவளது கற்பின் சீற்றம் என்று நாம் கூற முடியாது. எதிர்பார்ப்புக்கள் எல்லாம் அழிந்ததினால் ஏற்பட்ட சீற்றம். மாசாத்து வணிகனுடைய மகளாகிய கண்ணகிக்கு வர்க்க ரீதியில் ஒரு மேலிடம் உண்டு. ஏனையோரிடம் ஆதிக்கம் செலுத்திய வணிக வர்க்கமாக, செல்வம் நிறைந்த ஒரு கூட்டமாக, அடிபணிந்து அடிமைத்தொழில் செய்து பழக்கப்படாத ஒரு சமுதாய மட்டத்திலேயே அவள் தோன்றினாள். வளர்ந்தாள். இச் சீற்றம் ஒரு இயற்கைத் தன்மையின் பாற்பட்டதே அன்றி சிறப்பம்சம் பொருந்திய கற்பின் சீற்றமல்ல.

வீறு கொண்டு எழுந்த அவளது சீற்றம் பாண்டிய மன்னனைப் பார்த்து நீயா அரசன்? என்று கேட்கிறது. இங்கு நான் காண்பது நீதி கேட்கும் பண்பையே. நியாயமான வழியில் நீ வழக்கை விளங்கவில்லை அநியாயமான முறையில் எனது கணவனைக் கொன்றுவிட்டாய். ஆகவே உனக்கு நான் வழக்குரைக்க வந்து விட்டேன். இப்படிக் கூறும் கண்ணகியின் மகிமை நியாயத்திற்கும், நீதிக்கும்தான் நான் உன்னை நாடி வந்தேன் என்று கூறுகிறதே அன்றி எனது கணவனைக் கொன்று விட்டாய், கற்பின் பிறப்பிடமாகிய நான் ஏன் என் கணவனைக் கொன்றாய் என்று கேட்க வந்தேன் என்று கூறவில்லை. கோவலனின்

மனைவி என்ற ரீதியில் மட்டும் அவள் அரசனை நாடவில்லை. நாட்டின் பிரஜையாக அவள் அங்கு சென்றாள். நான் பூம்புகாரில் இருந்து வந்தேன் என்று கூறுகிறாள்.

கற்புக்கரசியையும் நீதிதேவதையையும் ஒன்றுக்கொன்று எதிராக வைத்து அவர்களின் பண்புகளை ஆராய்வதும் ஒரு சுவாரஸ்யமான ஒப்பீடாக இருக்கும். தொல்காப்பியரின் கற்பின் வரைவிலக்கணம் யாது? அச்சம்,மடம், நாணம், பயிர்ப்பு,கற்பு என்பன பெண்மைக் கிலக்கணம் (சூத்திரம் : 1045) என்று கூறும் தொல்காப்பியர் மூன்று வகையாக கற்புள்ள பெண்களைப் பிரித்துள்ளார். மூதானந்தம், புறங்காடு, தாபதநிலை ஆகிய மூன்று நிலைகளில் அப்பிரிவு கூறப்பட்டுள்ளது. மூதானந்தம் என்பது மிக உயரிய கற்புநிலை. தன் கணவன் இறந்தான் என்று கேட்டவுடன் உடனே இறக்கும் மனைவி இவ்வுயரிய கற்பை உடையவள். தன் கணவனுடன் ஈமப் புறங்காட்டில் உடன்கட்டை ஏறுதல் இரண்டாவது நிலையில் வைத்துக் கணிக்கப்படும். விதவைக்கோலம் பூண்டு, தலைமழித்து, ஆபரணம் களைந்து வாசனைத்திரவியம் தவிர்த்து சிறிய உணவு உண்டு, தவம்காத்தல் மூன்றாவது நிலை. இந்த மூன்றையும் கண்ணகி செய்யவில்லை.

சிலப்பதிகாரப் பாண்டிய மன்னனின் மனைவி ஒருத்தியே மூதானந்த நிலையை எய்திய தமிழகப் பெண் கதாபாத்திரம். அவளது கற்புநிலை கண்ணகியின் கற்பிலும் மேம்பட்டிருந்தாலும் அவளுக்கு கோயிலுமில்லை பத்தினிப்பட்டமும் சிலப்பதிகாரத்தில் அளிக்கப்படாதது மீண்டும் கவனிக்கத்தக்கது. ஆகவே இளங்கோ வடிகளுக்கு கற்பை விட நீதியே சிலம்பின் காவியப் பொருளாக அமையவேண்டும் என்ற ஒரு வேணவா இருந்திருக்க வேண்டும். கற்பின் பண்புகள் கண்ணகியிடம் ஏற்பட்டிருக்கவில்லை. சாவித்திரியைப்போல் யமனிடம் சென்று கணவன் உயிரை அவள் மீட்டுவரவில்லை. மூதானந்தம் அடையாமல் விதவைக்கோலம் பூணாமல் தன் ஆபரணங்களைந்து மொட்டைத் தலையுடன் செல்லாமல் தலைவிரி கோலத்துடன் செல்லுங் கண்ணகி ஒரு நீதி தேவதையாகவே காட்சியளிக்கின்றாள் என்பதே என் வாதம். நாணமும், மடமையும், அச்சம் நிறைந்த பெண்மையும், கற்பும் இங்கு வெளிப்பாடுகளாக இருக்கவில்லை. நீதியின் சக்தியாகவே தோற்றமளிக்கின்றாள். சதியாக இல்லை.

அவளது கற்பின் திண்மைதான் அவளது சக்திக்குக் காரணம் என்பது பொதுவான சாதாரண விளக்கமாக முன் வைக்கப் படுவதுமுண்டு. இச் சக்தி கற்பினுள் அடக்கப்பட்ட காலம் சிலம்பின் காலத்திலேயே தொடங்குகிறது. அச்சம், மடம், நாணம் ஆகிய சக்தியற்ற அபலைக் குணங்களே கற்பிற்குத் தேவையாக இருந்த காலம் மாறி கற்பின் சக்தி என்று சொல்லக்கூடிய ஒரு பதப்பிரயோகம் சிலம்பின் கண்ணகியால் வந்து விட்டதாகக் காணுகிறோம். இந்த

மாற்றமும் ஒரு தோற்றுவிக்கப்பட்ட விமர்சனப் பார்வையாக இருக்கலாம். நீதி தேவதை கற்பின் திருவுருவமாக மாற்றப்பட்டிருக்கலாம் என்பதற்கு இன்னும் சில ஆதாரங்களைக் காட்டக்கூடியதாக இருக்கின்றது.

பத்தினி என்ற சொற்பிரயோகம் எடுத்தாளப்பட்டிருப்பினும் அவள் பத்தினித் தெய்வமாக்கப்பட்டுவிட்டபின் இலங்கையில் சிங்கள மக்களிடம் அவள் நீதி தேவதையாக (Paragon of justice) ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதாகவே கணநாத் ஒபயசேகர கூறுவதும் ஒரு முக்கிய செய்தியாகக் கொள்ளப்பட வேண்டும் சிலப்பதிகாரம் எழுதியவர் ஒரு பௌத்த சமயத்தைச் சேர்ந்தவர். தர்க்கரீதியான ஒரு அணுகுமுறை (Rationality)பௌத்த சமயத்திற்கு நிறையவே உண்டு. அவர் நீதிக்கு முதன்மை கொடுக்க முற்பட்டு பத்தினித் தன்மையையும் ஒன்று சேர்த்துவிட்டாரா? சமஸ்கிருத இந்துக்காவிய மரபுகளிடமிருந்த கற்புப் பண்புக்கும் பத்தினித் தன்மைக்கும் ஏற்ப காவியப் பொருள் மாற்றப்பட்டுவிட்டதா? அதனாலேயே கற்பிற்கு முதலிடம் கொடுக்கப்பட்டு நீதித்தெய்வம் பத்தினித் தெய்வமாக மாற்றப்பட்டுவிட்டதா ?

கிழக்கிலங்கை கூட கண்ணகி வழக்குரை என்றே அதற்கு நாமகரணம் சூட்டியுள்ளது. கண்ணகியின் வழக்குரையே சிலம்பின் மூலாதாரம், கரு. அது அச்சம், மடம், நாணம் துறந்த பெண்மை. நீதி கேட்ட பெண்மை. கணவன் இறந்து விட்டான் என்பதிலும் பார்க்க கண்ணகியைத் துன்புறுத்திய செய்கை யாதெனில் அவள் கணவன் கள்வன் என்று குற்றம் சாட்டப்பட்டமையே. கணவன் இறந்ததும் தன் உயிரைப் போக்கிய பாண்டிமாதேவியின் கற்பு நடத்தைக்கும், கண்ணகியின் வீர, நியாய நடத்தைக்கும் மலைக்கும் மடுவிற்கும் உள்ள வித்தியாசம். கற்பிற்கும், நீதிக்கும் உள்ள வித்தியாசம், தனது கணவனின் அநியாய, நீதிக்குப் புறம்பான அட்டூழியங்கள் எல்லாவற்றையும் பொறுத்து மன்னித்து அவனை நீதியின் கைகளிலிருந்து காப்பாற்றித் தன் தாலிப்பாக்கியத்தை பாதுகாப்பதே கற்பு என்று தற்போது சிறு கதைகளும் தமிழ்த் திரைப்படங்களும் போதிக்கும் கற்பும் இத்தகையதே.

அறமும் அதன் நெறிமுறையும் வலியுறுத்தப்படுவதைக் கண்ணகியின் கூற்றாகவும் ஆசிரியர் காட்டுகிறார். சிலம்புடன் பாண்டியன் அரண்மனை வரும் கண்ணகி வாயிலோனை நோக்கி “அறிவறை போகிய பொறியறு நெஞ்சத்து இறைமுறை பிழைத்தோன்” என்று கூறுவதும் ஈண்டு நோக்கற்பாலது. என்னுடைய ஆருயிர் கணவன் இறந்து போனான், உன்னால் மரணித்தான் என்று கண்ணகி இங்கு கூறவில்லை. “அறிவறை போகிய இறைமுறை பிழைத்தோன்” என அரசனை சாடுகிறாள். அறமும், இறை முறையும் நீதியின் பாற்பட்டவை, தர்க்க ரீதியில் அணுகப்படுபவை. இங்கு அவளது துன்பத்திற்கு அழுது புரண்டு கண்ணீர் வடிக்கும் உணர்ச்சிமயமான பெண்மைக்கு இளங்கோவடிகள் முதலிடம் கொடுக்கவில்லை. கொலைக்களப்பட்ட கோவலன் மனைவி கண்ணகியென்பது என் பெயர் என்று பின்பு கூறுகிறாள். கண்ணகியின் வழக்குரை புறாவின் அல்லல் தீர்த்த சிபி,

கன்றை இழந்த மனுநீதிச் சோழனின் நீதி போன்றவற்றுடனேயே ஆரம்பிக்கின்றது. இப்படியாகப் பல முறைகளில் அறம் என்றும் முறை என்றும், நீதி என்றும் தர்க்கம் பேசிய கண்ணகி அடுத்த காதையில் கற்புடை மங்கையரைப் பற்றிப் பேசுகிறாள். இங்கும் ஒரு திணிக்கப்பட்ட தன்மையையே நாம் காண்கிறோம் என்று எண்ணுகிறேன்.

சீதை, திரௌபதி, அருந்ததி போன்ற வட நாட்டுப் பெண்களின் கற்பிற்கு இணையாக தென்னாட்டிலும் பெண்களிருக்கிறார்கள் என்று கூறுவதைப் போல தென்னாட்டுத் தமிழ்க் கற்பரசிகளின் ஏழு பேரைக் குறிப்பிடுகிறார். இதில் ஐவரது கதைகளில் தங்கள் கணவன்பால் கொண்ட அதீத அன்பையும், வன்னி மரமும் மடப்பள்ளியும் சான்றாக இருந்தமையும் கூறப்படுகின்றன. ஒருத்தியின் கதை தன் அதி தீவிர கற்புப் பண்பை வெளிப்படுத்துகிறது. தான் இன்னொருவரின் நெஞ்சத்தில் புகுந்ததற்கான தன் முகத்தைக் குரங்கு முகமாக்கிக் கொண்டாள். இன்னொரு பெண்ணின் கதையில் கற்பும், அறமும் (நீதி) மயங்கி வருவதைக் காண்கிறோம்.

தன் பிள்ளையுடன் விளையாடிக் கொண்டிருந்த மாற்றாள் பிள்ளை தவறி கிணற்றில் வீழ்ந்து விட்டது. தனது கவனக் குறைவால் இது நடந்தபடியால், தன் குழந்தையையும் அவள் கிணற்றில் தள்ளி விட்டாள். கன்றைக் கொன்ற மனுநீதிச் சோழன் தன் மகனைக் கொன்றதுடன் ஒக்கும் இச் செயலுங் கூட இங்கு கற்பின்பாற் போடப்பட்டமை, கற்புக்கும், அறத்துக்கும் உள்ள மயக்கு நிலையையே வெளிப்படுத்துகிறது. இதே பாணியில் தான் கண்ணகியின் அறநிலையும் கற்பின் மேல் போடப்பட்டு விட்டது.

பௌத்த துறவி இளங்கோ இந்து மத மேலாதிக்கத்திற்கு அடிபணிந்து தனது கண்ணகியை நீதி தேவதை ஸ்தானத்திலிருந்து இறக்கி பத்தினித் தன்மை ஏற்றப்பட்ட பெண்ணாக, தெய்வமாக ஆக்கி விட்டாரா? சீதையின் கற்பிற்கும் , சாவித்திரியின் கற்பிற்கும், பூரண இதிகாச கற்பியலுக்கும் நிகரான ஒரு பெண் கதாபாத்திரத்தை உருவாக்க வேண்டிய கட்டாயம் ஒன்று இளங்கோவடிகளுக்கு ஏற்பட்டுவிட்டதா? தமிழ் சமஸ்கிருத கலாசார சங்கமத்தில் உருவான, தமிழ்ப்பண்பாடு ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க ஒரு கதாபாத்திரப் படைப்பு ஒன்றைத்தர வேண்டிய கட்டாயத்துக்கு பௌத்த துறவியான இளங்கோவடிகளும் தள்ளப்பட்டுவிட்டாரா? கண்ணகியின் வீர, தீர, நியாய உணர்ச்சி அவனது கணவனால் அவளுக்களிக்கப்பட்ட ஒரு சக்தி. அதாவது அவள் அவனுக்கு அடங்கி, ஒடுங்கி கற்புள்ளவளாக இருந்தபடியால்தான்,அவளுக்கு கிட்டிய சக்தி எனக் கொச்சைப் படுத்தப்பட்டதும் ஒரு ஆணாதிக்க வெளிப்பாடுதானா? அல்லது பௌத்தம், இந்துமத ஆதிக்கத்துக்குட்பட்ட ஒரு நிலையின் வெளிப்பாடா? வரலாற்றிலிருந்து நாம் விடைகளைத் தேடவேண்டியுள்ளது.

வேழம்படுத்த வீராங்கனை : ஒரு நோக்கு

"வேழம்படுத்த வீராங்கனை" என்ற முல்லைமோடி வட்டக்களரி நாட்டுக்கூத்தை ஒளிப்பேழையினூடாகப் பார்க்கும் ஒரு சந்தர்ப்பம் அண்மையில் கிட்டியது. நாட்டுக்கூத்தின் வகைகளையோ அவற்றின் கூறுகளையோ நான் நன்கு அறிந்து அவை பற்றி ஆய்வுசெய்ய முன்வரவில்லை. அந்த நோக்கில் வேழம்படுத்த வீராங்கனையின் தகுதியையும், பெறுபேறுகளையும் விளக்க எடுத்த முயற்சியல்ல இது. அதே போல இக்கூத்தின் இசை, நடிப்பு, அரங்க முறைகளைப் பற்றியும் நான் விமர்சிக்க விரும்பவில்லை. என்றாலும் பள்ளி மாணவர்களின் ஒரு புது முயற்சி என்ற அளவில் அந்தமட்டத்திலேயே, இதன் கலைத்தன்மையும் அமைந்திருந்தது என்று சொல்ல விரும்புகிறேன். ஆனாலும் எனது கவனத்தை ஈர்த்த ஒரு முக்கிய அம்சம் பற்றியே நான் இங்கு கூறவிரும்புகிறேன். இந்தக் கதையின் கருவும் அந்தக் கதையின் வெளிப்பாடுமே எனது கவனத்தை ஈர்த்தன. இக் கூத்தைப் பார்த்த பொழுது ஒரு உருமாறிய கருவும், அதன் தாத்பரியமும் என்னை ஆழ்ந்து யோசிக்க வைத்தது. "வேலப்பணிக்கன் பெண்சாதி அரியாத்தை பேரில் ஒப்பாரி" என்பதே இதன் முதல் உரு. அது ஒப்பாரிக்கே முதன்மை கொடுக்கிறது. இந்த ஒப்பாரியின் பின்னணியில் அவளது அரியசாதனை, நஞ்சூட்டப்பட்ட நயவஞ்சகம், ஒரு ஆண் பெண்ணுக்கிழைத்த அநீதி, அதாவது தனக்குக் கிட்டாத பொருளை அழிக்க நினைத்த அவலம், ஆகிய கதையின் பரிமாணங்கள் வெளிப்படுவதைக் காணலாம்.

நீண்டகாலமாக அரியாத்தையை அடைய எண்ணிய நீலப்பணிக்கன் (அவள் மாமன் மகன்) அவள் தனக்குக் கிட்டவில்லை என்ற பொறாமையினால், கிடைத்த ஒரு சம்பவத்தை தனக்கு அனுகூலமாக்கி யானையை அடக்கக் கூடியவன் அரியாத்தையின் கணவன் அல்ல அவனது மனைவியே என்று இகழ்ச்சி தொனிக்கக் கூறுகின்றான். கிராமத்து மக்களது பயிர்களை அழித்த மதங் கொண்ட யானையை அடக்குவதற்கு யாது செய்யலாம் என சின்ன வன்னியன்

www.tamilarangam.net

சபையோரைக் கேட்ட பொழுது, வேலப்பணிக்கனே தகுந்த வீரன் என்று கணிக்கப்பட்டான். அந்த நேரத்திலேயே நீலப்பணிக்கன் மேற்கண்டவாறு கூறினான். அவன் மனைவியே இப் பணியைச் செவ்வனே செய்வாள் என்று கூறி வேலப்பணிக்கனை பேடி என கூறுவதன் மூலம் தனது நயவஞ்சகத் திட்டத்தை ஒரே சமயத்தில் நிறைவேற்றலாம் என அவன் நினைத்தான். அரியாத்தை வீறு கொண்டு வீரச்சொற்கள் பேசி வெளிப்படுகின்றாள் யானையை அடக்குவதற்கு. இது வரையில் கதையில் பிரச்சினை ஒன்றுமில்லை. யானையை அடக்க வெளியேறிய அரியாத்தை நெடிய ஈட்டி ஒன்றும், தடித்த கயிறும், வீராவேசம் பொருந்திய உடற்பாங்குடனும் செல்வதாகக் காட்டப்பட்டிருக்கும் படம் ஒன்று அழைப்பிதழில் உள்ளது. ஏறக்குறைய இதுவே சரியான பாடமாக இருந்திருக்க வேண்டும்.

வேழம்படுத்த அவள் சென்ற கோலம் இப்படித்தான் இருந்திருக்க வேண்டும். வீரங்கொண்ட பெண், தன்னை எள்ளி நகையாடிய தன் மாமன் மகனை நினைத்தெழுந்த வீராவேசம் இப்படித்தான் வெளிப்பட்டிருக்கவேண்டும். ஆனால் நமக்குக் காட்டப்பட்ட காட்சி வேறு விதமாக அமைந்துள்ளது. அரியாத்தை மென்மையான பதுமையாக கீழே விழுந்து யானைமுகனைத் தொழுது, பணிந்து, அவனது ஆசீர்வாதத்தை வேண்டி ஒரு அற்புதம் மூலமாக அந்த யானையை அடிபணிய வைக்கிறாள். இது ஒரு கருத்தியல் திணிப்பாக, மாற்றியமைக்கப்பட்ட ஒரு பண்பாட்டு வெளிப்பாடாக அமைவதைக் காண்கிறோம். இதை இந்து மயமாதல் (Hinduization) எனக் கூறலாம்.

பழங்குடிமக்களும் ஏனைய உயர்குடியைச் சேராத மக்களும் பெரும்பாலும் இந்து சமயக் கடவுளர்களை வணங்கும் வழக்கமில்லை. இந்துமயவாக்கம் இருவகைப்படும். ஒன்று அவர்களாகவே மேல் சாதியில் உள்ள இந்துக்களின் சமயக் கோட்பாடுகளையயும், சடங்குகளையும், வழிபாட்டு முறைகளையும் ஏற்றுக்கொள்வது. இரண்டாவது அவர்களது கதை, புனைகதை, கூத்து, நாட்டியம் போன்றவற்றில் நெறியாளர்களும், தயாரிப்பாளர்களும் தத்தமது கண்ணோட்டத்தில் அவர்களை இந்து மயமாக்கிவிடுவது. இது தமிழ்த் திரைப்படங்களில் பலசமயங்களில் வெளிப்பட்டுள்ளது. அரியாத்தை கூத்து, பின்னயதைச் சேர்ந்தது போல இருக்கிறது. கேரளத்திலிருந்து வன்னிப் பிரதேசத்துக்கு யானைகளை அடக்குவதற்கு கொண்டு வரப்பட்ட பணிக்கர் குலம், பிள்ளையார் வணக்கத்திற்குப் பழக்கப்பட்டுவிட்ட காலத்தின் பிரதிபலிப்பா அல்லது பிள்ளையார் வணக்கம் புகுத்தப்பட்ட இந்து மயவாக்கமா என்பது ஆராய்ச்சிக்குரிய விடயம். வேலைப்பணிக்கன் பெண்சாதி அரியாத்தை பேரில் ஒப்பாரியின் மூல வடிவம் எப்படி இருந்திருக்கும்? அதாவது, வாய்மொழிவடிவம் எப்படி இருந்தது என்பது தெளிவாக்கப்படல் வேண்டும்.

இரண்டாவது, வீறு கொண்டு எழுந்த பெண்மை ஏன் அடங்கி ஒடுங்கியது? வேலும், ஈட்டியும், உபயோகிக்கப்படாதது ஏன்? பெண்ணைப் பதுமை வடிவத்தில் பார்ப்பது மேல் குடி மக்கள் மரபு. இந்த மரபு அரியாத்தையின் மேல் திணிக்கப்பட்டுவிட்டது. இதை சமஸ்கிருதவாக்கம் (Sanskritisation) என்று சமூகவியலாளர் கூறுவர்.

மூன்றாவதாகத் திணிக்கப்பட்ட இன்னுமொரு பண்பு கற்பு என்ற திண்மை. கற்பும் அதன் வரைவிலக்கணமும் பெரும்பாலும் மேற்குடி மக்களது ஒரு பண்பாடாகவே பலகாலமிருந்து வந்துள்ளது. அறுத்துக்கட்டும் வழக்கம் அதாவது ஆணொருவனைச் சேர்ந்து வாழ்ந்து, அந்தச் சேர்க்கை சரிவர அமையாவிட்டால் பந்தத்தை முறித்து, விலக்கி இன்னொருவனை நாடி வாழும் பழக்கம் பெரும்பாலும் சமூக அங்கீகாரம் பெற்ற வழக்குமுறையாக பழங்குடி மக்களிடமும் சிறப்பாக கேரள நாட்டு உயர்குடி மக்களது சமுதாயப் பண்பாகவும் இருந்து வந்துள்ளது. வேலப்பணிக்கனின் மனைவி அரியாத்தை தன் கற்பின் திண்மையால் கண்ணகிக்கு ஒப்ப யானையை அடக்குகிறாள் என்று கூறுவதும் மேலிருந்து திணிக்கப்பட்ட ஒரு பண்பாட்டு மாற்றமாகவே தெரிகிறது. இங்கு அவளது தனிமனித வீரம் மழுங்கடிக்கப்பட்டு அவள் பதிவிரதையாக இருந்தபடியால் தான் யானையை அடக்குகிறாள் என்று கூறப்படுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

இதில் நாம் மீண்டும் ஆராய்ச்சிக்குட்படுத்த வேண்டியது யாதெனில் இந்து மயவாக்கம் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட பண்பாட்டு மாற்றத்தின் கால கட்டத்தை இது பிரபலிக்கிறதா? அன்றி கூத்து நெறியாள்கையின் நெறியாளர்களால் இம் மாற்றங்கள் செய்யப் பட்டனவா? எவ்வழி நடந்திருந்தாலும் அரியாத்தை என்ற வீரப் பெண்ணுக்குரிய அவளது சிறப்புத்தன்மை மழுங்கடிக்கப்பட்டு பத்தினியாக்கப்பட்டு பாவையாக்கப்பட்டு விட்டாள். (பத்தினித்தன்மை நல்லதா இல்லையா என்பதல்ல இங்கு கேள்வி, இல்லாததொன்று புகுத்தப்பட்டுவிட்டது என்பதுதான் இங்கு முக்கியம்) பெண்ணுக்கு தனது காதலிக்கு அல்லது மனைவிக்கு வஞ்சகம் செய்யாமல் எனக்கு அவள் ஒருத்தியே என்றுமிருக்கும் ஏகபத்தினிவிரத கணவனுக்கு, அந்தக் கற்பின் திண்மை எப்போதாவது ஏதேனும் ஒரு பயனைப் பெற்றுக் கொடுக்காத நிலையில் பெண்ணினது கற்புக்கும் அந்த வலிமை இல்லை என்பதே நியாயமானதாகப் பெறப்படும். இக் கூத்து பெண்களை மேம்படுத்தியுள்ளது. பெண்ணின் அரிய சாதனையைக் காட்டுகின்றது என்ற ஒரு குரலும் ஒலிக்கக் கேட்டேன். பெண்நிலைவாதக் கருத்துக்களை உள்ளடக்கியதாக இருக்கிறது என்ற கூற்றுச் சரியானதாக எனக்குப் படவில்லை. பெண்ணொருத்தி இங்கு சில சிறப்புக் குணங்கள், அதாவது அஞ்சா நெஞ்சமும் நிமிர்ந்த நேர்நடை போன்ற குணங்கள், அகற்றப்பட்டு ஒரு பாவையாக்கப் பட்டுவிட்டதும் ஆண்மகன் ஒருவனது உடைமைப் பொருளாக இருக்க மறுத்த பொழுது அந்த உடைமைப் பொருள் நஞ்சூட்டி அழிக்கப்பட்டமையும் இறுதியில் கதைப் பொருளாக வருவதை நாம் கவனத்துக்கு

எடுக்கவேண்டும். இத்தகைய ஒரு கருத்து பெண்நிலை வாதத்தின்பாற்பட்டது என்று கூறுவது எள்ளளவும் சரியல்ல.

நடந்த உண்மைச் சம்பவமே முதலில் வாய்மொழியாகவும் பின்பு கூத்தாகவும் மாறியதென்றால் அங்கு அற்புத அதிசயங்களுக்கு இடமில்லை. அரியாத்தை உண்மையிலேயே ஒரு வீரப் பெண்ணாகவே ஈட்டி கொண்டோ அன்றி வேறு விதமாகவோ யானையை அடக்கி இருக்க வேண்டும். அச்சம்பவம் இக் கூத்தில் மழுங்கடிக்கப் பட்டுவிட்டது. இந் நாட்டுக்கூத்து ஒரு இரவு முழுதும் தொடர்ந்து விடியும் வரையும் நடக்கும் ஒரு கிராமிய விழாவாகவே இருந்துவந்துள்ளது. இது குறுக்கப்பட்ட பொழுது, நவீன மயப்படுத்தப்பட்ட பொழுது இதன் கரு உருமாறியது என்று நாம் கூற முடியாது. ஆனாலும் எப்பொழுது இந்த கருத்தியல் மாற்றம் ஏற்பட்டது. என்பதை கூறுவதில் பொழுதைக் கழியாமல் மூலவடிவத்தில் இப்படி ஒரு மாற்றம் நடந்திருக்கிறது, இதனை சமூகவியல் நோக்கில் நாம் பார்க்க வேண்டும். இத்தகைய சமூகத் தன்மையை இந்த இலக்கிய வடிவத்தில் நாம் கண்டு தெளிய வேண்டும் என்பது தான் இச்சிறு குறிப்பின் நோக்கம்.

மாயை - ஒரு மீள் நோக்கு

அந்திப் பொழுதும் ஐந்தாறு கதைகளும்' என்ற சிறு கதை குறு நாவல் தொகுப்பின் 'மாயை' என்ற சிறு கதையே இங்கு கட்டுரைப் பொருளாகத் தேர்ந்தெடுக்கப் பட்டிருக்கிறது. மாதர் விடுதலை இயக்கத்தில் தீவிர் ஈடுபாடு கொண்ட ஒருத்தியைக் கதைத் தலைவியாகக் கொண்ட கதை இது. மாதர் விடுதலை இயக்கம் பலபேரால் பிழையாக விளங்கப்பட்டுவிட்ட ஒரு துர்ப்பாக்கிய நிலையை பல தரம் சந்தித்த அனுபவம் எனக்குண்டு. அவ்வியக்கம் சார்ந்த கொள்கைகள், நடப்புகள், ஆக்கங்கள், கொச்சைப் படுத்தப்பட்டும் உள்ளன. இக் கதையிலும் அதன் சாயல் தெரிவதாக நான் நினைக்கிறேன். மாயை என்ற தலைப்புக் கூட ஒரு ஸ்திரமற்ற நிலையற்ற ஓடி மறையும் ஒரு வஸ்துவை நினைவூட்டுவதாக அமைந்து விட்டதும் ஒரு உண்மையே.

பெண்நிலைவாதிகளது உடை, நடை, பாவனை, செயல்முறைகள் போன்றன பொதுவாக கண்டனத் திற்குள்ளாவதுண்டு. சம்பிரதாய, சமுதாய மரபுகளில் பெண்ணுக்கென்று வகுக்கப்பட்டனவற்றை எதிர்க்க முன்வரும் பெண்நிலைவாதிகளிற் சிலர், அவ்வெதிர்ப்பை சில சின்னங்கள் மூலமும்(Signs & Symbols) குறியீடுகள் மூலமும் வெளிப்படுத்துவர்.ஆறுமுழச் சேலையில் பெண்மை கட்டுப் படுத்தப்பட்டு விடுகிறது. துள்ளிக் குதிக்க முடியாமல் சைக்கிளை இலகுவாக ஓட்டமுடியாமல் சேலை கட்டுப்பாடு விதிப்பதை சில பெண்கள் விரும்பவில்லை. பெண்ணுக்கு சேலை மரபின் சின்னமாகவும் கலாச்சாரத்தின் பண்பாகவும் கொள்ளப்பட்டு விட்டபின் அவள் அச்சேலையைக் கட்டாயமாக உடுத்தவேண்டும் என்று வற்புறுத்தலும் பண்பாட்டு அடிப்படையில் அவளுக்கு இடப்பட்டுள்ளது. ஆண்மகன் தான் மாத்திரம் வேட்டி கட்டாமல் கால் சட்டை அணிவதை தனது சுதந்திரமாக எடுத்துக் கொள்வதை ஒரு தலைப்பட்சமான ஒரு நடைமுறை என்று பெண்நிலை வார்திகள் தட்டிக் கேட்க ஆரம்பித்தார்கள். ஆண்களைப் போல தங்களுக்கும் உடைச் சுதந்திரம் வேண்டும் என்பதையே ஒரு சின்னமாகக் காட்ட அவர்கள் ஜீன்சும், கால் சட்டையும் அணியத் தொடங்கினர். நாளடைவில் அது ஒரு இலகு உடையாகவும், சௌகரியமாகவும்

www.tamilarangam.net

தோன்றத் தொடங்கிற்று. நாளடைவில் பெண் நிலைவாதியென்றால் வேறுபட்ட மாறுபட்ட உடையில் தோன்றுவாள் என்ற ஒரு (stereo typical) கருத்தைத் தோற்றுவித்து விட்டது. அதுவுமல்லாமல் எள்ளல் தொனியும், நகைப்பும் ஒருங்கே தோன்ற அவள் ஒரு காட்சிப் பொருள் போல கணிக்கப்படுவதும் சகஜமாகியது. பண்பிழந்த, பவித்திரமிழந்த ஒரு உருவம் என்ற ஒரு கருத்தும் இதனோடு இணையத் தொடங்கி விட்ட்து.

சில சமூக மரபுகள் பெண்ணுக்கென்று ஒதுக்கப்படுவதையும் அவை பெண்களின் சுதந்திரத்தைக் கட்டுப்படுத்துவதையும் எதிர்க்க முன் வந்த பெண்கள், அந்த எதிர்ப்பைக் காட்ட உடை, நடைமுறை போன்றவற்றை மாற்றிக் கொண்டனர். ஐரோப்பிய உடையணிவது காலனித்துவ அதிகாரத்தை ஏற்றுக் கொள்வது போலாகிவிடும் என்று சுதேசிகள் சுதேச உடையில் தோன்றுவதும் கடுங்குளிரில் கால்சட்டை மேற்சட்டை அணியாமல் வந்திருந்த காந்தியைப் பார்த்து "அரை நிர்வாணப் பக்கிரி" என வின்ஸ்ரன் சர்ச்சில் சொன்னதும் தற்போது வரலாற்றுச் செய்தியாக புரட்சியின் சின்னமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுவிட்டது. இதே நடைமுறையைப் பெண்கள் பின்பற்றும் போது அங்கே புரிந்துணர்வு இல்லாமல் போய்விட்டது விந்தையல்ல. ஏனென்றால் பெண்ணுக்கு ஒரு நீதி, ஆணுக்கு ஒரு நீதி என்பது இன்னும் உடைத்தெறியப்படவில்லை. இத்தகைய ஒரு பட்ச மனப்பான்மை மானிடரின் அக உணர்வில் மிகமிக ஆழமாக வேரூன்றிவிட்டது.

கதாநாயகி சங்கரி புகை பிடிப்பது, நைட் கவுனில் இருப்பது, படுக்கை அறைக்கு அவனை வரச் சொல்லி அங்கு அவனை வரவேற்பது, கொச்சையாகப் பேசுவது எல்லாம் பெண்நிலை வாதிகளைக் கொச்சைப்படுத்தும் முயற்சிகள். பெண்நிலைவாதி என்றால் இப்படித்தான் இருப்பாள். இப்படித்தான் அவள் இருக்க வேண்டும் என்ற ஒரு எண்ணக் கருத்தை வலியுறுத்துவதாக அக்கதாபாத்திரத்தை ஆசிரியர் படைத்திருக்கிறார்.

எக் காரணத்தினாலும் ஒரு பெண்நிலைவாதி ' நைட்' கவுனில் அந்நியர் முன் தோன்றி இதோ நான் பெண்நிலைவாதி எனக்கு அச்சம், மடம், நாணம் இல்லை என்று தனது உடை மூலம் பறைசாற்ற மாட்டாள். படுக்கை அறையில்தான் அந்நியர்களை அவள் வரவேற்க வேண்டும் என்பது போன்ற ஒரு " புரட்சியை" அவள் செய்யமாட்டாள். புகை பிடிக்கிறேன் நான், ஏனென்றால் நான் பெண்நிலைவாதி என்று கூறமாட்டாள். பெண்நிலைவாதியாக இல்லாதோரும் பலர் இதைச் செய்யலாம் ஆகையால் பெண்நிலைவாதிக்கு கட்டாயமாக இப்படி ஒரு நடை, உடை, பாவனை, செய்கை இருக்கவேண்டும் என்ற நியதி இல்லை. ஆனாலும் சில செய்திகளை அவள் செயல் மூலம் உணர்த்தக்கூடும். அவற்றைப் புரிந்து கொள்ள விசால மனப்பான்மை, புரிந்துணர்வு போன்றன தேவைப்படும். பவித்திரம் இழந்த ஒரு பெண்தான் பெண்நிலைவாதியாக இருக்க முடியும் என்று கூறாமல் கூறும் கூற்றுக்கு வரைவிலக்கணமாக ஒரு கதாபாத்திரத்தை யோகநாதன்

இங்கு படைத்து விட்டது விசனத்துக்குரியது. ஆகவே பலர் யோகநாதனின் விமர்சனப்பார்வையையும். "தெளிந்த ஞானத்தையும்" சிலாகித்துப் பேசும் பொழுது எம்மில் சிலர் இத்தகைய ஒரு கதாபாத்திரப் படைப்பை ஏற்றுக் கொள்ளாது அவரைக் குற்றஞ்சாட்டுகிறோம். ஒரு எழுத்தாளனின் சமூகப் பிரக்ஞையில் நாம் குற்றங்காண்பது ஏன் என அவர் புரிந்து கொள்வார் என நம்புகிறோம்.

கணவி என்னும் சொற்பிரயோகம்

கணவி என்னும் சொற்பிரயோகம் சரிதானா? என்ற கேள்வியுடன் 09.04.94 வீரேகசரியில் பேராசிரியர் உவைஸ் அவர்களின் சிற்றுரை ஒன்று வெளிவந்தது. இறுதியில் இச் சொற்பிரயோகம் நியாயமானது எனத் தோற்றுகின்றது அல்லவா! என்ற கேள்வியுடனும் நியாயமானதுதான் என்கிற அர்த்தம் தொனிக்கும் முடிவுடனும் கட்டுரையை முடித்துள்ளார். அச் சொல் சரிதானா என்ற கேள்வியை எழுப்பி நியாயமானது அல்லவா என்று முடித்திருப்பதில், சரி என்பதற்கும் நியாயம் என்பதற்கும், நுண்ணிய வேறுபாடு இருப்பதாக உணர்த்துகிறாரா? அன்றி நியாயமும் சரியும் ஒன்றுதான் என்று பேராசிரியர் நினைக்கிறாரா? ஆனால் எடுத்த எடுப்பிலேயே அது சரியல்ல, நியாயமும் அல்ல என்று கூறி விடலாம் என்று தோன்றுகிறது.

மொழி என்பது இலக்கணத்துடன் சந்திசேர்த்து வெளிப்படும் சொற்பிரயோகங்களைக் கொண்டதுமாத்திரமல்ல. மொழி அதற்கும் அப்பால், சமூக கலாச்சார விழுமியங்களையும், நியதிகளையும், நடைமுறைகளையும் பிரதிபலித்து அவற்றை வெளிக்கொணரும் ஒரு சாதனமாகவே இருக்கும்.

பெரும்பாலும் சொற்பதங்கள் ஒரு நியாயமான அர்த்தப்படுத்தும் நியதிமுறையைக் கொண்டிருக்கும். இது மாற்ற முடியாத உண்மை. தலைவன் - தலைவி, துணைவன் - துணைவி, அரசன்- அரசி, இறைவன் - இறைவி, என்ற சொற்பிரயோகங்கள் கிட்டத்தட்ட ஒரு சமத்துவ நிலையைக் குறிப்பன. தலைவன், தலைவி என்பது தமிழில் பெரும்பாலும் சங்க இலக்கியத்தில் எடுத்தாளப்பட்ட கதைத்தலைவன், கதைத்தலைவி என்ற கதாபாத்திரங்களையே குறித்தன. Hero, Heroine என்ற ஆங்கிலப்பதங்களை ஒக்கும் நிலையையே அவைகாட்டின. அதே போல துணையாக இருப்பவள் துணைவி எனவும் துணையாக இருப்பவன் துணைவன் எனவும் ஏற்பட்ட சொற்பிரேயாகம் சரியாகவும், நியாயமாகவும் இருக்கின்றன.

இப்படியே அரசனுக்கு அரசி, இறைவனுக்கு இறைவி என்ற பெண்பாற் சொற்கள் ஏற்கப்பட்டன. இறை + வ் + அன் இறைவனாகவும் இறை + வ் + வி, இறைவியாகவும் மாறின. (இ ஈ ஐ முன் உயிர் வர யகரமாக மாறியது.)

ஆனாலும் சில பெண்பாற் சொற்களுக்கு இதே விதியில் ஆண்பாற் சொற்கள் தோன்றவில்லை. ஏற்கப்படவில்லை. கணவி மாதிரி தோற்றுவிக்கப்படவுமில்லை. உதாரணமாக மனைவி, இல்லாள் பெண்சாதி (பேச்சுவழக்கில்) என்ற சொற்களுக்கு மனையன் என்றோ இல்லான் என்றோ ஆண்சாதி என்றோ கணவனைக் குறிக்கும் சொற்கள் வழக்கில் இல்லை. இதற்குக் காரணம் உண்டு. வீட்டுக்கும், இல்லத்துக்கும் உரியவள் பெண். வீட்டிலிருந்து குடும்பத்தைப் பராமரிப்பவள், சமைப்பவள், குழந்தைகளைப் பேணுபவள் என்றும் வீட்டோடும், மனையோடும், இல்லத்தோடும் பல விதங்களில் சம்பந்தப்பட்டவள் பெண்ணாக இருந்ததால் பெண்ணைக் குறிக்கும் மனை + இ, மனைவி என்றும் இல்+ஆள், இல்லாள் என்றும் மனை + ஆள், மனையாள் என்றும் சொற்கள் தோன்றின. பெண் வீட்டுக்குள் அடக்கப்பட்ட வரலாற்றையும் இச் சொற்றொடர்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இல்லான் என்ற சொல் பொருள் இல்லாதவன் என்று அர்த்தப்பட இல்லாள் வீட்டுக்குரியவள் என அர்த்தப்பட்டது. அதே ரீதியில் கணவி என்ற சொல், மனைவன் என்ற சொல் ஏற்கப்படாத அதே காரணத்தால் ஏற்கப்படக்கூடியதொன்றல்ல. காரணத்தை விளக்குகிறேன்.

கணவன் என்பதன் அர்த்தம் கணங்களுக்கு தலைவன் என்பதே. குழுக்களுக்கு, குலங்களுக்கு முதன்மையாக இருந்தவன், அதிபதி, அதிகாரமுடையவன், நடத்திச்செல்பவன் என்ற கருத்தே கணங்களையுடைய தலைமைத்துவத்துக்கு இருந்தது. Patriarch என்ற ஆங்கிலச் சொல்லுக்கும் கணவன் என்ற தமிழ்ச் சொல்லுக்கும் அநேக ஒற்றுமை உண்டு. Patriarch என்பதற்கு குடும்ப ஆட்சித் தலைவன் என்றும், இன (கணம்) ஆட்சித் தலைவர் என்றும், குலபதி என்றும், குடி முறைத் தலைவன் என்றும் பொருள் உண்டு. கணங்களை குலங்களை அடக்கி அதிகாரம் பெற்று தலைமைத்துவம் பெற்ற பின்பே வரலாற்றுரீதியாக சமுதாயத்தில் குடும்பம் என்ற அலகு தோன்றியது. இக் காலகட்டத்தின் பின்பே வர்க்க முறையும் சாதி முறையுமாக சமுதாயம் பிளவுபட்டது. அதே தலைமைத்துவமும், அதிகாரமும், அடக்கு முறையும் குடும்பத்துக்குள் வந்த பொழுது அந்தக் கண + அன் இங்கும் கணவனாக மாறுகிற வரலாற்றுச் செய்தியையே கணவன் என்ற சொற்றொடர் குறிக்கின்றது.

இவ்வரலாற்றை நாம் தவிர்த்து விட முடியாது. சொல்லாக்கத்துக்கு வரலாற்றுக் கூறுகளும் முக்கிய பங்கு வகிக்கின்றன. கணவி என்ற சொல் மனைவியைக் குறிப்பதாக ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது.அப்படி நாம் அதை ஏற்றால் அவள் தலைமைத்

துவமுடையவளாக, இனத்துக்கு, கணத்துக்கு தலைவியானவளாக அதிகாரமுடையவளாக இருக்கிறாள் என்பது அதனால் பெறப்படும். மனையன் என்ற சொல் எப்படித் தோன்றவில்லையோ, ஏற்கப்படவில்லையோ அதே ரீதியில் காரண காரியத் தொடர்பின்றி கணவியும் ஏற்றுக் கொள்ளப்படமாட்டாது. ஏனெனில் பெண்ணுக்கு அத்தகைய ஒரு தலைமைப்பீடம் எப்பொழுதாவது சமுதாயத்தில் இருக்கவில்லை. தற்போதைய பெண்நிலைவாதிகள் வேண்டுவதும் சமத்துவமே அன்றி ஆதிக்கமும், அதிகாரமும் நிறைந்த தலைமைத்துவம் அல்ல. பேராசிரியர் உவைஸ் இவற்றை ஏற்றுக்கொள்வாரா? கணவி என்ற சொல் இலக்கியத்தில் அரங்கேற்றப்பட்டதை எதுகை மோனை வேண்டி எடுக்கப்பட்ட Poetic licence என்று தான் நாம் கொள்ள வேண்டும்.

அ

அக்மாதேவி 58
அக்கினிதேவன் 19
அக்குவேறு ஆணிவேறு 86,157
அகத்தினை 14
அகத்துறைக்கவிதைகள் 40
அகதிவாழ்க்கை 165
அகநானூறு 4,33
அகப்பாடல்கள் 5,17
அகம் 2,3,4
அகவல்மகள் 66
அகிம்சை 108,112
அங்கதச்சுவை 78,87
அங்கை 88
அச்சாணி 32
அசமந்தப்போக்கு 101,110
அசுரகுணங்கள் 104,106
அசையாச்சொத்து 143,144,145
அசையும்சொத்து 143,144
அசைவுஇயக்கம் 132
அஞ்சாநெஞ்சம் 184
அட்டில் 24
அடக்குமுறை 102,105,122,123,127,138,140,146,149,160,173,174
அடங்காப்பிடாரி 127
அடித்தளங்கள் 130,175
அடிபணிதல் 22,41,128,178,181
அடிமைச்சட்டங்கள் 44,141
அடிமைத்துவக்கலாச்சாரஎதிர்ப்பு165
அடியார்கள் 58
அடைக்கலப்பத்து 85,86
அணங்கு 7,8
அதர்மம் 50
அதிகாரப்படிநிலை 119,120
அதிபதி 190
அதீதபக்தி 168
அந்தப்புரம் 73
அந்திப்பொழுது 186
அந்திபகல் 90
அந்நியசெலாவாணி 166
அந்நியமொழி 142
அநாதை 20,37
அபலைக்குணங்கள் 179
அபினி 46
அபிவிருத்தி 81,166,167
அம்பை 164
அம்மிமிதித்தல் 142
அமங்கலம் 44,65
அமினா ஜயால் 169
அயல்வீடு 124,125
அரங்கேற்றுகாதை 66
அரசசபை 66,72,73
அரசசபைக்கோயில் 66.70,73
அரசசார்புடைய நிறுவனங்கள் 167
அரசபவனி 158
அரசபீடம் 70
அரன்மனை 71,72,73,76,77,180
அரியாத்தை 182,183,184,,185
அருந்ததி 181
அரைநிர்வாணப்பக்கிரி 187
அலங்காரம் தவிர்த்தல் 12
அலங்கார மயக்கம் 161
அலிகார்முஸ்லீம்-பல்கலைக்கழகம் 169
அவலட்சணம் 50,170
அழகானசிருஷ்டிப்பு 158
அழகியல் 20,71,73,74,159,162
அளிப்புக்கள் 117
அற்புதத்திருவந்தாதி 42,46
அற்புதப்பத்து 85
அறக்கட்டளை 140
அறத்துப்பால் 17
அறநூல்கள் 16,22
அறம் 7,16,18,22,180,181
அறிஞர்கள் 2,7
அறுத்துக்கட்டும்வழக்கம் 184
அறுபத்துமூன்று நாயன்மார்கள் 41,61
அறுபது 48,151,164

ஆ

ஆக்கவியல் 162
ஆக்ரோசம் 178
ஆகமம் 87,137,149

www.tamilarangam.net

ஆங்கிலப்பதங்கள் 32,189,190
ஆங்கிலேயர் 80,95,111,136
ஆச்சிரமம் 16,70,71,175
ஆசாரங்கள் 23,33,87,129
ஆடவன் 10
ஆண் ஒடுக்குமுறை 160
ஆண்சமயக்குரவர் 40,58
ஆண்சாதி 190
ஆண்சார்பு 14
ஆண்டாள்37,39,52,53,54,55,56,57,58,59,79
ஆண்டான் 9,44,100,101,126
ஆண்மகப்பேறின்மை 143
ஆண்மை 58,67,104
ஆத்தாள் 91
ஆத்மீகம் 37,38,41,42,75,106
ஆதர்சநிலை 118
ஆதிபத்தியம் 119,121
ஆய்ச்சியர் 5
ஆராத்தி 72
ஆராய்ச்சி 160,183,184
ஆரியமயம் 99,141
ஆரோக்கியசாமி 149
ஆவி 49,50
ஆழ்வார்கள் 52
ஆறுமுகநாவலர் 80,119,127,138,149
ஆறுமுழச்சேலை 186
ஆறுவிததானம் 141
ஆன்மீகக்காதல் 18

இ

இசைக்கலைஞர்கள் 26,104
இசைஞானியார் 41,61
இடதுசாரிச்சஞ்சிகைகள் 171
இடைத்தரகர்கள் 87
இணுவில் 78
இதிகாசங்கள் 92,99,138
இந்திய எதிர்க்கருத்தியல் 108
இந்தியத்தமிழர்கள் 136
இந்தியப்பெண்கள்92,97,98,108,109,140
இந்தியப்பெண்தெய்வங்கள் 8
இந்திரபால 139
இந்துமத சின்னங்கள் 140
இந்துமயமாதல் 183,184
இப்னுபாதுதா 76
இரகசியக்காதல் 5
இரண்டகநிலை 98
இரண்டாம்பட்சம் 166,170
இராகவஐயங்கார் 52
இராமாயணம் 99,139,152
இருமனப்பெண்டிர் 13
இருமுனைத்தாக்கம் 130
இல்லக்கிழத்தி 30,178
இல்லம் 190
இல்லறத்தான் 17,18
இலக்கியகர்த்தா 157,158
இலங்கைத்தமிழர்கள் 12,135,136
இலங்கைநேசன் 78,
இலஞ்சம் 173
இலவசக்கல்வி 167
இலட்சியங்கள் 98,117,140,175
இலாபம் 144,166,171
இளங்கோவடிகள் 177,179,180,181
இளைஞர் காங்கிரஸ் 118,119,140
இற்பரத்தை 13,67,178
இறைவன் 38,47,48,50,52,53,56,69,86,87,151,189,190
இனஆட்சித்தலைவர் 190
இனத்துவக்கற்கைநெறி 171
இனத்துவேஷம் 171
இஷ்டதெய்வம் 39,139
இஸ்லாம் 136,169

ஈ

ஈட்டி 183
ஈடுவைத்தல்183,184, 185,
ஈமக்கடன்கள் 143
ஈமப்புறங்காடு 179
ஈ.வே. ராமசாமி 98,113

உ

உடற்பாங்கு 183, 162
உடன்கட்டை ஏறுதல் 8,11,12,105,109,111,138,179
உடைமைப்பொருள் 125,184
உத்திகள் 163
உந்தல்சக்தி 164
உபகலாசாரமுறை 135,136
உபதேசம் 123,140
உபநிஷத்துக்கள் 152
உபரிப்பொருளாதாரம் 39
உயர்குழாம் தேசியவாதிகள் 102
உயர்பீடம் 163
உயிர்த்துடிப்பு 164
உயிரற்ற அறிவுவாதம் 108,125
உரு 159,182
உருத்திரதாண்டவம் 50
உவமை 55,157,162
உவைஸ் 189,191
உள்ளூர்நிலக்கிழார்கள் 74
உள்ளூர்விவாகம் 43
உள்ளூர் முதலியார்கள் 141
உளவியல் 101
உற்பத்தி 2,30,31,39,130,171
உறவினர் 38,42,49,79,128,172

ஊ

ஊசிமுனையில் நடத்தல் 159
ஊடல் 178
ஊர்வலம் 69,72
ஊழிநர்த்தனம் 50,51
ஊற்றுக்கண் 104

எ

எச். டபிள்யு தம்பையா 124,136,140,141,142,143,145,146
எதிர்வாதம் செய்தல் 127
எதிரெதிர் கோட்பாடு 159
எதுகை 191

எயிற்றியர் 5,6
எருது 44
எலும்புக்கூடு 48,51,163
எள்ளல்தொனி 187
எள்ளிநகையாடுதல் 123,157,168,173,183
எஸ் . ஜே தம்பையா 139,141,143
எஹரன் ஃபெலஸ் 2

ஏ

ஏகபத்தினி விரதம் 184
ஏகபோகஉரிமை 125
ஏகாதிபத்தியம் 68,74,95,97,108,111
ஏடு 137
ஏதனம் 162
ஏமப்புறங்காடு 50
ஏலாதி 26,33

ஐ

ஐங்குறுநூறு 33
ஐதீகம் 41,49,53,99
ஐயிரண்டு திங்கள் 90
ஐராவதி கார்வே 175
ஐரோப்பியஉடை 187

ஒ

ஒத்துழையாமை 108
ஒப்பாரி 182,183
ஒபயசேகரா 48,136,145,147,149,180
ஒருதலைப்பட்சம் 186,187
ஒருதார மணம் 101
ஒரே இனக்குழுமம் 135
ஒல்லாந்த ஆளுநர்கள் 80,141
ஒழிப்பேழை 182

ஓ

ஓதுதல் 59,86,139,142
ஓரங்கட்டப்படல் 27,28,149,163,167,173
ஓவியம் 43,139

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

ஔ

ஔவையார் 5,37,38

க

கங்கைகொண்ட சோழபுரம் 70
கட்சி 159
கட்டமைப்பு 175
கட்டாயத்திருமணம் 106
கட்டுரைகள்96,97,117,135,164,168,186,189
கட்டுவிச்சி 4
கடவுள் 18,46,47,57,72,86,89,164
கண்ணகி 10,81,126,129,149,177,178,179,
180,181
கண்ணகி வழக்குரை 180
கணங்கள் 190,191
கணவி 189,190,191
கணிகையர் 13,20,26,29,66,67,78
கதராடை 105
கதாபாத்திரங்கள் 177,179,181,189
கதாநாயகி சங்கரி 187
கதைத்தலைவி 189
கமக்காரர் 138
கமலம் 79
கர்நாடக இலக்கியம் 164
கரு உருமாறுதல் 185
கருத்தரங்கு 166,168,171
கருத்துமோதல்கள் 132
கருப்பை 15,103
கருப்பொருள் 160,162
கருவளச்சடங்கு 21
கருவளம் 4,21,25
கருவுறும் ஆற்றல் 3
கல்யாணசுந்தரம் 103,104,105,106,107
கல்லூரிகள் 70
கல்விநிலை 152,167,170
கலாயோகிஆனந்தக்குமாரசுவாமி 127
கலித்தொகை 3,33
கலியுகம் 128,167
கலைகள் 25,26,27,29,30,44,66,69,74,
160,161,162
கலைப்பெண்கள் 26,68
கவிஞர்கள் 10,18,37,38,55,104
கழுநீர் 88
களங்கம் 169
களவுக்காதல் 5,9
கற்படுக்கை 12
கற்புடைப்பெண்டிர் 29
கன்னடம் 58
கன்னிகாதானம் 9,141
கனகிபுராணம் 78
கனவுப்பாடல் 53,59

கா

காஞ்சித்திருஅகவல் 87
காடுகெழுசெல்வி 4
காதல் 14, 17,18,27,40,47,54,55,57,58,
68,88,102
காதல்காவியங்கள் 158
காதை 181
காந்தள்விரல்கள் 162
காந்தாரி 176
காப்பாளர் 69
காமக்கிழத்தி 13,17,20,67,178
காமத்துப்பால் 16,17
காரைக்கால் அம்மையார் 37,39,41,43,
46,47,50,51,53,56,59,61,62
காரைக்கால் பேய் 48,62
காலணித்துவ காலம் 108,111
காலத்துக்கொவ்வாத வாதம் 158
காலப்போக்கு 160
காவிய காலம் 109
கானமர் செல்வி 3,4
காஷ்மீர் 58

கி

கிண்டி 5
கிரகஸ்தம் 16
கிராமியவிழா 185
கிருஷ்ணன் 52,53,54,55,57,59
கிருஹஸ்த தர்மம் 66

கிழக்கிலங்கை 180
கிறிஸ்தவப்பாடசாலைகள் 130,132
கிறிஸ்தவப்புதினப்பத்திரிகை 129
கிறிஸ்தவம் 18,80,96,129,130,132,136,137

கீ

கீழைத்தேய சமூக.சமய.பாரம் பரியம்
108

கு

குடிமுறைத்தலைவன் 190
குடியேற்ற நாடுகள் 111
குடும்பத்திட்டம் 100
குந்தி 176
குரவை 27
குரு 122
குருமார் 137
குலபதி 190
குலமகள் 27,66
குறமகள் 4
குறிஞ்சி 5,6
குறிஞ்சிப்பட்டு 33
குறிப்புணர்த்துதல் 163
குறுக்குவாதம் 171
குறுந்தொகை 33
குறைந்த ஊதியம் 166

கூ

கூட்டுவெளிப்பாடு 108
கூட்டுப்புளுக்கள் 158
கூடல் 14
கூத்து 26,28,183,185
கூழையர் 86
கூறைச்சேலை 141

கே

கேப்டௌன் 169
கேரளம் 136,140,142,146,167,183,184
கேரளநாயகர் சமூகம் 2

கை

கைமைநோன்பு 11,12
கைமைத்துறவு 12
கைலாயமாலை 77,78,79

கொ

கொங்கணவன் 118
கொச்சைப்படுத்துப்படல் 159,160,171,
172,186
கொழுநன் 10
கொள்ளிவைத்தல் 70,120
கொற்றவை 3,4,7,20

கோ

கோசல்யா கவிதைகள் 165
கோசாம்பி 15,39
கோடி 121,122
கோதமனார் 12
கோதாட்டி 91
கோதை 52,54,55
கோப்பித்தோட்டங்கள் 136
கோபியர் 54
கோயில்பூசாரிகள் 118
கோயில் மடப்பள்ளி 70
கோவர்த்தனன் 57
கோவலன்177,178

ச

சக்களத்தி 45
சகதர்மினி 66,139
சங்கப்புலவர்கள் 5
சங்கமம் 67,68,163
சங்கமருவிய காலம் 4,15,16,19,22,25,
85,86
சங்ககாலப்பிற்பகுதி 4,7,10,11

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

சங்கராச்சாரியார் 140
சஞ்சல சங்கதி 78
சஞ்சிகை 165
சட்டம் 147,160
சடங்கு 4,21,27,53,55,60,65,66,68,69,70,
71,72,74,75,138,141,142,147,149,150,151,152
சதி 168
சதிர் 9
சதூரனபண்டிதமடம் 71
சந்தேசியக்கவிதைகள் 76
சம்பந்தம்142,152,
சம்பிரதாயங்கள் 141, 147
சமணர்கள் 16,21,22,40,41
சமத்துவம் 2,3,28,46,96,97,101,108,
111,145,160,166,173,189,191
சமதர்மம் 110
சமயக்குரவர்கள் 46,56,57,58,61,106,137
சமஸ்கிருதம் 40,68,100,137,138,141,
142,149,150,151,152,153
சமூகசேவையாளர்கள் 74
சர்வகலாசாலைகள் 171
சரஸ்வதி 149,150
சன்னியாசிகள் 105

சா

சாத்தும் 136
சாசனம் 71,76,77
சாண்பிள்ளை 122,126
சாத்வீகக் கரங்கள் 173
சாமரைவீசுதல் 69
சாமியறை121, 175
சாரதா சட்டம் 102
சாலினி 4,66
சான்றோன் 14,20

சி

சிங்களமக்கள் 146,180
சிசிறோவ் 39
சிதம்பரம் 70
சிந்தனை* 159,161
சிந்துவெளிநாகரிக காலம் 2
சிபி 180
சிரமணமரபு 135,137
சிரியன் கிறிஸ்தவப் பெண்கள் 167
சிலப்பதிகாரம் 4,10,11,66,149,177,180
சிலம்பு 132,177,179,180
சிவத்தம்பி 118,128,182
சிவத்தொண்டு 41,42
சிவபக்தர் 41,61
சிவரமணியின் கவிதைகள் 165
சிவனடியார்கள் 42,43
சிற்பக்கலை 68,139
"சிறகுகளும் முறியும்" 164
சிறினிவாசன் 71,75,151
சிறுகதை 158,164,186
சிறுபஞ்சமூலம் 23,33
சிறுபராயம் 45,92,123,174
சிறுபாரம்பரியம் 20,21,28,29,30,135,
137,152,
சிறுமரபு 149
சிறைக்கூடம் 174
சின்னங்கள் 110,140,186,187
சின்னவன்னியன் 182
சினிமா உலகு 27
சினிமாநடிகை 75,76

சீ

சீதனம் 106,125,141,143,144, 146,
147,153,165,
சீதை 52,109,112,126,127,140,169,181
சீலன்கதிர்காமர் 132

சு

சுடுகாடு 48,49,50,51,
சுதந்திரம் 5,20,27,28,29,37,38,45,71,73,
75,96,98,105,125,147,186
சுதந்திரவர்த்தக வலையம் 166,167
சுதேசஉடை 187
சுதேசிகள் 74,95,111,187
சுந்தரமூர்த்திநாயனார் 61
சுப்பிரமணியபாரதியார் 96,97,98,104,
107,114,174
சுப்பையா 78
சுப்ரீம் கோட் 167
சுபநிகழ்ச்சிகள் 65,71
சுபாசினி 150,151,153
சுமங்கலி 64,65,69,150,151,153
சுமைகள் 164
சுயநிர்ணய உரிமை 168

சூ

சூடிக்கொடுத்த நாச்சியார் 52,55
சூத்திரம் 179
சூத்திரர் 139
சூன்யப்படைப்பு 159

செ

செங்கண்மால் 54
செட்டியார் குலம் 81
செந்நெறி 27, 157, 164
செல்வம் 22, 43,45,177
செல்வி 4,
செல்வியின் கவிதைகள் 165
செலலிஹினி சந்தேசய 76
சென்னை 109,114,115

சே

சேர்க்கை 184
சேர் பொன் இராமநாதன் 127
சேரிப்பரத்தை 13,67,178
சேவகன் 176

சை

சைமன் டி புவர் 130
சைவசமயக்குரவர் 37
சைவசமயம்
61,80,118,127,128,130,137,149

சொ

சொத்து 5,75,125,126,143,144,145,146,
147,15,
சொத்துரிமை 3,32,97,102,110,124,129,
141,146,167
சொல்லாதசேதி 165

சோ

சோழர்காலம் 67,68,69,71,72,73,77,80
சோழராச்சியம் 70,71
சோஷலிஸப் பார்வை 106

டொ

டொமிங்கோ பேய்ஸ் 72

த

தகனக்கிரியை 90,93
தங்கம் 64,66
தஞ்சாவூர் 70
தத்தம் 8
தத்தெடுத்தல் 141
தந்தைவழிக்கலாச்சாரம்12,15
தபுதாரநிலை 11,
தமயந்தி 109
தமிழ் 5,8,18,33,36,40,68,100,118,119,128
தமிழ் இந்து சமயம் 40
தமிழ்த்திரைப்படங்கள் 183
தமிழ்த்தேசியவாதம் 40
தமிழ் நாடு 9,37,52,102,124,136,
தமிழ்- பௌத்த இலக்கியம் 23,
தர்மபத்தினி 139
தலித் இலக்கியங்கள் 164,171
தலைப் பெயல் நிலை 11
தலைமழித்தல் 12,124,138,139,179
தலைமைத்துவம் 190,191
தலைவன்178,189,190
தலைவி 178,189,191
தலைவிரிகோலம் 179

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net நன்றி - நூலகத்திட்டம்

தவம் 21, 179
தளைகள் 107
தற்கொலை 55, 109
தனியுடைமை 30,
தனித்தவில் 171
தனிநாடு கோரல் 140

தா

தாசி 69,71,177,178
தாந்திரீகம் 57,135,160
தாபநிலை 11,179,
தாய்த்தெய்வம் 3,4,5,9,14,20,21
தாய்மாமன் 2,148
தாய்வழி முறைமை 5,20,140,141,150
தாய்வீட்டு உரிமை 2,125,145,148
தாயம் 5
தார்மீகம் 43,66
தாலி 64,150,153,180
தாலிகட்டுதல் 141
தாலிப்பொட்டு 150,151

தி

திசைமுகன் 88
திராவிட இயக்கம் 98
திராவிட ஆதிக் குடிகள் 136
திருஇரட்டை மணிமாலை 46
திரு ஏகம்பமாலை 89
திருக்குறள் 9,10,13,15,16,18,19,20,24,25,30,34,100,129
திருக்கோவையார் 86
திருச்சந்திரன் 140
திருச்சபை 130
திருஞானசம்பந்த மூர்த்தி நாயனார்61
திருடாமை 15
திருநாவுக்கரசு நாயனார் 61
திருப்பாவை 52,53
திருமகள் 54
திருமுருகாற்றுப்படை 4,50
திருமொழி 54,
திருவள்ளுவர் 14,16,17,24,66
திருவாசகப் பாடல்கள் 85,86
திருவாலங்காடு 51
திரௌபதி 176,181
திலகர் 109,110
திலகவதியார் 41,61

தீ

தீங்கு 22,100,
தீட்சை 137
தீட்டு 22

து

துடக்கு 64,70,121,122
துணங்கை 27
துல்லியமாக்குதல் 157
துவக்குத் தூக்குதல் 130
துறவு 12,16,21,22,23,25,26,38,66
தூண்கள் 25,168
தூண்டல் 159,
தூண்டுகோல்கள் 62, 113
தூயகலாச்சாரப் பின்னணி 69,

தெ

தெய்வத்தலையீடு 38,39
தெய்வம் 10,70
தெய்வமூர்த்தம் 70
தென்கிழக்காசியா 152
தென்னாட்டுத் தமிழ்க் கற்பரசிகள் (ஏழு பேர்) 181
விடுதலை 96

தே

தேசதர்மம் 107,108,
தேசவழமைச்சட்டங்கள்129,135,141,143,144,145,146,147
தேசிய வாதி 74,98,110
தேடிய தேட்டம் 129,143,144,146,147
தேயிலைத் தோட்டங்கள் 136
தேவதாசிகள் 29,56,59,64,65,67,68,69,70,71,72,73,74,75
தேவாரங்கள் 61,68,137,139
தேவிநுவரை 76

தை

தையல் 130
தையல் சொற்கேளேல் 30

தொ

தொடர்பூடகங்கள் 163,164
தொல்காப்பியச்சூத்திரம் 9,11,34
தொல்காப்பியர் 8,10,11,13,179
தொல்புறத்திணையியல் 21
தொல் பொருள் 9,10,11
தொழில் நுட்பம் 163
தொழிலாளர் 106

ப

'பக்கா' முஸ்லீம் 169
பக்தி இலக்கியம் 160
பகவத்கீதை 176
பகுத்தறிவுவாதி 98,176
பச்சோஃபன் 2
பட்டினத்தார் 87,90,91,93
பட்டுறி இஸ்மாயில் 169
படலை 123,126
படிதாண்டல் 126
படைப்பாளி 162
பண்பில் மகளிர் 13
பணிக்கர் குலம் 183
பத்திரிகை 128,132,134,166,169,170,172
பத்தினித்தெய்வம் 10, 150, 177,180
பதிசேவை 19
பதிகங்கள் 86
பதினெண்கீழ்க்கணக்கு 16,33,34
பதினெண் சித்தர்கள் 86
பதிவிரதா தர்மம் 100,177
பதுமை 20,67,176,183,184
பந்தம் 184
பயன்பேறு 157,163
பயிர்ப்பு 98, 107, 179
'பர்தா' 101
பரத்தையர் 13, 67, 86,,87
பரத்தையர் சேரி 14
பரதநாட்டியம் 75,81
பரதவர் 6
பரம்பரை 29
பராக்கிரமபாகு அரசன் 76
பரிமாறல் 130
பல்லவகாலம் 68
பலசாசன இலக்கியச் சான்றுகள் 68
பல தார மணம் 45,101
பலாத்காரம் 164
பவானி ஆழ்வாப்பிள்ளை 164
பவித்திரமிழத்தல் 187
பழங்குடியினர் 136,183
பழையோள் 3
பன்னிருஆழ்வார்கள் 52

பா

பாசுபத அமைப்பு 57
பாடினி 65
பாண்டியன் மனைவி 11,61,179,180
பாணர் குழுக்கள் 6,65,66,
பாணினி 6
பாதாதிகேசம் 162
பாதிரிமார் 74,75,129,167,168
பாதுகாவலர்கள் 145
பாம்பாட்டிச்சித்தர் 87
பார்ப்பனியப் பெண்கள் 106
பார்வதி 20,137
பாரம்பரியம் 98,107,108,109,136,139,141,142,146, 147,148
பால்நிலை 13,108,109,119,121,127,130,166
பால்யவிதவைகள் 106
பால்ய விவாகம் 95,99,102,105,106,110,142,148

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net நன்றி - நூலகத்திட்டம்

பாலியல் வன்முறைப் பித்தன்172
பாவை 184

பி

பிசாசுத்தன்மை 22
பிதா 53
பிதாமகர் 47
பிரச்சாரம் 103,105,138,157,158,159,160,161,166
பிரசுரங்கள் 96,100,132,159,160,171
பிரம்மா 50
பிரமச்சாரினி 69
பிராம்ப உசாவல் 132
பிராமண மேலாதிக்கம் 99
பிரான்ஸ் 103,165
பிரித்தானியர் 72,73,74,95,97,98,102,110,111,141,
பிரெஞ்சுப் புரட்சி 96,
பிள்ளையார் 137, 183,
பிறர் பொருளாள் 18
பிறன் இயலாள் 18,
பிறன் வரையாள் 18,
பிறனில் விழையாமை 14

பீ

பீனல் கோட் (499) 170

பு

புத்தசமயம் 20,23
புத்ததர்மம் 20
புத்தர் 22
புதல்வர் 15,19
புதல்வி 7
புதுக்கவிதை 158
புரட்சி 41,59,71,96,98,168,170,187
புரட்டஸ்தாந்து மதம்80,81
புராணங்கள் 49,50,92,138,142
புராதன வழிபாட்டு முறை 21
புருஷார்த்தம் 22
புரோகிதர்கள் 87
புலம்பெயர்ந்தோர் 165
புலவர்கள் 22, 24,77,86
புலிக்குகை 15
புள்ளிவிபரங்கள் 167,170
புறக்கணிப்பு 101,146,168
புறங்காடு 11,179
புறநானூற்றுப் பாடல் 15,34
புறம் 7,9,,10,11,12,14,86
புறமுதுகுகாட்டல் 15
புனருத்தாரணம் 70
புனித அக்கினி 137
புனித ஆற்றல் 6,7,8
புனிதப் பெண்மை 8
புனிதம் 70,103, 152, 168
புனிதவதியார் 41,42,43, 44, 45,46,62
புனிறு 6
புனைகதை மரபு 19, 183

பூ

பூ54, 64, 70
பூசகர் 52,53, 105
பூசை 71, 137, 138,141,175
பூதகணங்கள் 42,49
பூம்புகார் 179
பூர்ஜீவாக்கள் 74,106

பெ

பெண்ஆத்மசாதகர் 48
பெண் ஆழ்வார் 52
பெண் உரிமைச் சரத்துக்கள் 124
பெண் கலைஞர் 25,26,50
பெண் சமய குரவர்கள் 37,39,40,57,58,59,79
பெண்சாதி 182
பெண்சிசுக்கொலை 75,95, 99,106,111,138, 148
பெண்புரோகிதர்கள் 4,5,14
பெண்ணடிமை 126,130,158
பெண்ணாசைவிளக்கம் 87
பெண் தெய்வம் 150, 152

பெண்ணின் பெருமை 115
பெண்மதக்குருக்கள் 4,24,
பெண்மைக்குணங்கள் 104,108
பெண்வழிச்சேரல் 24
பெண்விடுதலை 98,104,108
பெரியபுராணம் 4
பெரியார் 98,99,101,101,102,103,104,105,113
பெரியாழ்வார் 52,54,55
பெருங்காட்டுக்கொற்றி 3
பெரும்பாணாற்றுப்படை 5,21,34,
பெரும்பாரம்பரியம் 79,137,152
பெருமரபு 149
பெற்றார் 5,8,14,49,143,148,151
பெறாமகள் 120

பே

பேடி 183
பேய் 24,42,48,4950,51,93
பேய்த்தெய்வம் 51
பேய்மகளின் இளவேயினி 5
பேர்த்திகள் 69,79,144

பொ

பொட்டு 64,139,153
பொது உடைமை 174
பொதுமகளிர் 13,23,67
பொருட்பெண்டிர் 13,65,67
பொருள் 22,190
பொலநறுவை 77
பொற்காலம் 140
பொன்முலாம் பூசுதல் 127

போ

போகப் பொருள் 74,101,106
போதனைகள் 38,125,126
போதி சத்துவம் 39
போர் 7,19,40
போர்க்களம் 15,26,50
போர்த்துக்கீசர் 80
போலிவாதம் 161
போர்க்களம் 15,26,50
போர்த்துக்கீசர் 80

பௌ

பௌத்தகாவியம் 24
பௌத்தசமண சமயம் 12,15,25,40,41,58
பௌத்ததுறவி 181
பௌத்தபிக்கு 12
பௌத்தம் 12,23,24,38,39,66,137,181
பௌத்தர் 16,21,55,180

றொ

றொபர்ட் றெட்ஃபீல்ட் 152
றொமிலா தாப்பர் 135,136,139

றோ

றோமன் டச்சுசட்டம் 145, 146,

ர

ரஷ்சியப்புரட்சி 96

ரா

ராம் 99
ராமானுஜர் 15,51,58,59
ராஜம் கிருஷ்ணன் 7,8,19,36,164
ராஜஸ்தான் 58

ரி

ரிஷி 142

ரு

ருது 97,142,148

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

ஞா

ஞானயோகம் 39,
ஞானவிழிப்புணர்ச்சி 105
ஞானி 37, 106

ந

நச்சினாக்கினியர் 11,21
நச்சுவிழி நாட்டியம் 79,79
நஞ்சூட்டப்படல் 182
நடத்தை 30,38,64
நடனமாது 66,79
நடிகை 27,75,168,169,170
நந்தாவிளக்கு 77
நயவஞ்சகம் 182
நல்லதங்காள் 10
நவீனஇலக்கியம் 157
நவீனயுகம் 95

நா

நாகரத்தினம் 79
நாகரீகத்தின் சாராம்சம் 108
நாச்சியார் திருமொழி 52,53,56,57
நாட்டியம் 72,78,81,183
நாட்டுக்கலை 29
நாடகம் 25,26,158
நாணம் 10,11,24,98,107,179,187
நாத்திகம் 86,99
நாமகரணம் 180
நாயகிகள் 58
நாயன்மார் 41,51,61
நாலடியார் 23,34
நாலாயிரத் திவ்விய பிரபந்தம் 52
நாவல் 158,186
நாற்சாரம் 121
நான்மணிக்கடிகை 23

நி

நித்திய சுமங்கலி 64,65,69,
நிலக்கிழார்கள் 73,74,
நிறுவனங்கள் 13,15,16,73,117,175

நீ

நீத்தல் விண்ணப்பம் 85
நீதி 160,170,173,180,181,187
நீதி தேவதை 179,180
நீலகண்ட சாஸ்திரி 68,73
நீலப்பணிக்கன் 182,183

நு

நுண்கலைத்துறை 27,68,73,75,77
நுண்ணிய வேறுபாடு 189

நூ

நூல்கள்2,4,9,16,33,35,36,78,82,83,96,99,104

நெ

நெல்சன் மண்டேலா 169
நெறியாளர்கள் 183

நோ

நோய் தீர்க்கும் வழிபாட்டு முறைகள் 152,
நோன்பு 12,150,153

நை

நைட்கவுன் 187

ம

மக்கிம் மரியற் 137,152
மகட்பாற்காஞ்சி 7
'மகத்தா' 109
மகளிர் கற்கை நெறி 171
மகாத்மாகாந்தி 105,107,108,109,112, 140,187
மகாதேவி அக்கா 39
மகாபாரதம் 99,139,152,175
மங்களம் 54,64,65,153
மங்கை நல்லாள் 79
மங்கையற்கரசியார் 41,61
மட்டக்களப்புத் தமிழர்கள் 136,149
மடங்கள் 137
மடப்பள்ளி 70,181
மடம் 10,98,107,179,187
மணக்கோலம் 56
மணமகன் 141,142,152
மணவாட்டி 55,59,141,142,152
மணிமேகலை 3,20,23,24,34
மதப்போராட்டம் 23
மதம் 9,30,77,109,118,129,170,174,175
மதிற்சுவர் 158
மதுரை 10
மதுரைக்காஞ்சி 50
மந்தமூளை 129
மந்திரங்கள் 4,11,141,142
மயக்குமொழிகள் 162
மயில் 43,44
மருமகன் 120
மல்யுத்தம் 72
மலைபடுகடாம் 5
மறுக்கப்பட்ட உரிமைகள் 158
மறுமணம் 29,97,103,105,110,124,125, 129,147,150
மறுமணஎதிர்ப்பு 124
மறை நூல்கள் 64
மறையாத மறுபாதி 165
மனுதர்மம் 60
மனுநீதிச் சோழன் 181
மனைமாட்சி 18,19
மனையாள் 67,190
மனோவியாதி 172

மா

மாக்சிஸ சித்தாந்தம் 117,161,163
மாசாத்து வணிகன் 178
மாணிக்கவாசகர் 85,86
மாத்தனைத் திருச்சிச்சாமியார் 175
மாதர் 25,72,88,89,124
மாதர்விடுதலை இயக்கம் 186
மாதவி 20,66,93,178
மாதவிடாய் 6,118,
மாதா 149
மாதுசிரோன்மணி 79
மாந்திரிகர் 50
மாம்பழம் 42,44
மாமி 120,122,123,24,128,146,48
மாயமகளிர் 13
மாயமோகினி 85
மாயை 22,25,86, 37,186
மாரி அம்மன் 149
மாலை 52,54,55,70
மாவட்டவாரி 119
மாவிட்டபுரம் 78
மாற்றாள் பிள்ளை 181
மாற்று இலக்கியங்கள் 158,160,163,164
மானிட இலட்சியம் 22
மானிடப்பகுப்பு 130
மானிடவியல் 92

மி

மில்ரன் சிங்கர் 152
மின்னலிடை 162
மிஷனறிமார் 80.96

மீ

மீரா 58

மு

முக்காடிடல் 101
முடிசூட்டு விழா 70
முதலாளித்துவ அமைப்பு 78,106
முதியோள் 3
முதுகோதை 3
முதுசம் 141,143

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net
நன்றி - நூலகத்திட்டம்

முருகன் 20,137
முல்லைமோடி வட்டக்களரி 182
முற்போக்கு இழை 107
முறை 181
முஸ்லீம் ஆசாரம் 169
முஸ்லீம் மாதர் ஆராய்ச்சி செயல் முன்னணி 164

மூ

மூடநம்பிக்கை 99
மூத்த திருப்பதிகம் 46,48,51
மூதானந்தம் 11,179
மூர்க்கர்கள் 101
மூன்றாம் குலோத்துங்கன் 68

மெ

மென் சொல் 9

மே

மேல்நாட்டு சமூக விதிமுறைகள் 107
மேற்குலக நாகரீகம் 108,111

மொ

மொட்டாக்கிடல் 168
மொழிநயம் 162,189
மொறோக்கோ 76

மோ

மோனை 191

ய

யமன் 24,179,184

யா

யாழ்ப்பாணத்துத் தமிழர்கள் 81,136, 140,142,147,148,149,151,
யானை 183,185
யானைமுகன் 183

யு

யுக்தி 164
யுகம் 24
யுகாந்தா 175
யுத்தக்கருவிகள் 72

யோ

யோகநாதன் 187,188
யோகிகள் 48

ல

லலிதம் 163

லா

லால்திதி 58

லி

லிங்காதயம் 136

லீ

லீக்கொக் 25

லெ

லெச்சிக்கன் கற்பு 8

லௌ

லௌகீகம் 37,39,47,49,139,140

வ

வக்கிரங்கள் 160,163
வங்காளம் 109
வசைச் சொற்கள் 14
வட்டில் 90,93
வட்டுக்கோட்டை 125
வடிகால்கள் 163,165
வணிகசமூகம் 23,39,40,41,62
வம்சாவழி 75
வர்க்கமேலாண்மை 158,
வர்ணாசிரமம் 87
வர்த்தகம் 23,39
வரப்பிரசாதம் 53,124
வரலாற்றுச் சிந்தனைகள்
வரலாற்றுப் புருஷன் 169
வரையறை 158,170
வரைவின் மகளிர் 13,65
வலிமை 7
வள்ளி 71
வன்முறைகள் 158,164,172,174
வன்னிப் பிரதேசம் 183
வஸ்து 186

வா

வாக்குமூலம் 159
வாக்குரிமை 110,127
வாசகர் 159,163
வாடாவள்ளி 21
வாணிபம் 15
வாய்பேசாமடந்தை 140
வாய்மொழிச்சான்றுகள் 138,157,183, 185,
வாயிலோன் 180
'வாழ்க்கைத் துணை' 115
வாழ்க்கைத் துணைநலம் 18,100,121
வாள் 72
வான்மீகியார் 12
வானவன் மாதவி சிவன் கோயில் 77

வி

விக்ரோரியா ராணி காலத்துக் கொள்கைகள் 75,80,129,145,147
விடுதலைப் போரட்டம் 106,109,110
வித்தியாசாகரர் 109
விதண்டாவாதம் 169
விதவைகள் மறுமணம் 12,95,105,106, 109,129,138
விதவையர் 7,12,55,75,99,105,106,124, 125,138,139.144,147,179
விதி 117,126,143,145,146,
விபச்சாரம் 67,72,75,106
விரதங்கள் 151,153
விருந்தோம்பல் 16,18
விலக்கப்பட்ட பெண் 71
விலைமகளிர் 13,27,66,67,105,170
விவரணத்திரைப்படங்கள் 65
விவாகம் 38,54,55,59,64,65,68, 102,109,110,141,143,144,145,147,148,150,
விவாகரத்து 97,110,124,129,141, 143, 146,147,150
விழுமியங்கள் 117,126,160,174,176
விளக்கேற்றுதல் 69
விளைச்சல் வழிபாடு 137
விளையாட்டு 30
விறலி 6,65
வின்ஸ்ரன்சர்ச்சில் 187
விஷ்ணு சித்தர் 52,53,54,57
விஜயநகரகாலத் தேவதாசிகள் 75
விஜயராஜேஸ்வரன் மத் சிவன் கோவில் 76

வீ

வீட்டலங்காரம் 130
வீபீஷஷா தேவாலயம் 76
வீபூதி 137,138
வீரச்சொற்கள் 183

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

வீரகேசரி 172,189
வீரப்பெண் 183,184,185,
வீரயுகம் 14,20
வீறு 178,183,184

வெ

வெண்ணிலவு 158
வெண்பாக்கள் 90
வெந்துயர் மாற்றுவான் 47
வெள்ளாளர் 80,138,142,149,150
வெள்ளிடைமலை 159
வெள்ளையாடை 12
வெளிநாடுகள் 165
வெளிவிறாந்தை 121
வெற்றி இல்லம் 72
'வெறியாட்டு' 4
வெறும்பிரச்சாரம் 160

வே

வேசியர் 26
வேட்டையாடுதல் 3,5,6
வேதக்குட்டி 79
வேதங்கள்99,135
வேதநூல்கள் 86
வேதாகமத்தினர் 75
வேதாந்தம் 39,40,137
வேல் 184
வேலப்பணிக்கன் 182,183,184
வேலையில்லாத் திண்டாட்டம் 166
வேழம்படுத்த வீராங்கனை 182

வை

வைத்தியசாலைகள் 70
வைத்திலிங்கச் செட்டியார் 78
வைத்தீஸ்வரன் கோவில் 78
வைப்பாட்டி 13,27,29,49,67,73,74,129
வைபவம்69, 71,72,76,78,141 142,
வையாபாடல் 77,78
வைஷ்ணவ ஆழ்வார் 37
வைஷ்ணவ பாசுரங்கள் 68

ஃ

ஃபயர்ஸ்ரோன் 103

வடமொழி எழுத்து வரிசையில்
வரும் சொற்கள்

ஹோ

ஹோமகுண்ட வைபவம் 141
ஹோமம் 137,141

ஜ

ஜகம் 174
ஜடம் 125,162
ஜயால் 169
ஜனரஞ்சகம் 162
ஜன்மங்கள் 168
ஜீன்ஸ் 186

ஜெ

ஜெர்மனி 165

ஜே

ஜேன் ரஸ்சல் 127

ஸ்

ஸ்தாபகர் 22,30,
ஸ்தாபனம் 16,45,60,67,68,69,99,
105,117,169,181
ஸ்தாபித்தல் 78
ஸ்தானம் 61,148,169,181
ஸ்திரநிலை 118,122,127,163,175
ஸ்திரிதனம் 153
ஸ்தூல 48

ஷ

ஷப்னா அஸ்மி 168,169
ஷரம் 170

ஸ்ரீ

ஸ்ரீரங்கம் 52
ஸ்ரீவில்லிபுத்தூர் 53

ஹா

ஹார்ட் 6,7,8,9

தமிழ்த் தேசிய ஆவணச் சுவடிகள்

www.tamilarangam.net

இந்நூல் வரலாறு, மானிடவியல், சமூகவியல் என்ற பல் சங்க கற்கை நெறிப் பாங்குடைத்தாயிருப்பதை அவதானிக்க லாம். மாக்சிச அடிப்படை ஒன்று இருந்தாலும் அதை மீறிய ஒரு தேடலும் உண்டு. சமூகப் பரிமாணங்களை, பொருளாதார அரசியல் உருவாக்கங்களினூடாக விளக்க முற்படுகிறது. அதே சமயம் வர்க்கம் சாதி என்ற பிரிவுகளுக்கூடாகக் கலாசார கட்டுமானங்களை இனம் கண்டு அரசியல் பொருளாதார உருவாக் கங்களுக்கும் கலாசார கட்டுமானங்களுக்கும் உள்ள தொடர்பி னையும் தொட்டு நிற்கிறது. தமிழ் கலாசார இயல்புகளையும் நியதிகளையும் கட்டவிழ்த்து ஆண்சார்ந்த நோக்கினையும் ஆணை மேல் நிலைப்படுத்திய ஆதிக்க அதிகார சமூக கட்டுமானங்களை யும் கருத்தியலையும் தொடர்புபடுத்துகிறது. வரலாற்றையும் மானிடவியலையும் இணைத்து மாக்சிச நெறிமுறையில் பெண் நிலை நோக்கில் செய்யப்பட்ட இவ்வாய்வு ஒரு முதல் நிகழ்ச்சியா கவே கொள்ளப்பட வேண்டும்.

செல்வி திருச்சந்திரன்: இலங்கையின் யாழ் மாவட்டத்தில் மானிப்பாயைப் பிறப்பிடமாகக் கொண்ட இவர் தனது கலைமா னிப் பட்டத்தினை இலங்கைப் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்தி லும், கலாநிதிப் பட்டத்தினை அம்ஸ்டாம் இல் உள்ள Vrije பல்லைக் கழகத்திலும் பெற்றார். தற்போது கொழும்பிலுள்ள பெண்கள் கல்வி, ஆய்வு நிறுவனத்தின் நிறைவேற்று இயக்குன ராய் பணிபுரிகின்றார். 'நிவேதினி' என்னும் பெண் நிலைவாத சஞ்சிகையின் ஆசிரியருமாவார். பெண்ணடிமையின் பரிமாணங்க ளும் பெண்ணுரிமையின் விளக்கமும்; Ideology, Caste, Class and Gender; The Politics of Gender and Women's Agency in Post Colonial Sri Lanka என்பவை இவரின் பிற நூல்களாகும்.