தமிழியல்

Journal of Tamil Studies
December 2013

திருவள்ளுவராண்டு
2044
(கார்த்திகை - மார்கழி)

உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்
INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

84

INTERNATIONAL INSTITUTE OF TAMIL STUDIES

Board of Governors

DECEMBER 2013

CHAIRMAN

Thiru. K.C.VEERAMANI

Hon'ble Minister for School Education, Tamil Official Language, Archeology and Tamil Culture, Govt. of Tamil Nadu.

VICE-CHAIRMAN

Vice-Chancellor
University of Madras, Chennai

Vice-Chancellor
Annamalai University, Annamalai Nagar

Vice-Chancellor
Madurai Kamaraj University, Madurai

Vice-Chancellor
Tamil University, Thanjavur

MEMBERS

Dr.F.GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondicherry (IATR-Representative)

DIRECTOR
Central Institute of Indian Languages, Mysore

SECRETARY TO GOVERNMENT
Tamil Development and Information Department, Govt. of Tamil Nadu.

SECRETARY TO GOVERNMENT
Finance Department, Govt.of Tamil Nadu

MEMBER SECRETARY
Dr.G.Vijayaraghavan
Director, International Institute of Tamil Studies, Chennai

தமிழியல்

JOURNAL OF TAMIL STUDIES

84

DECEMBER 2013

Articles in the Journal of Tamil Studies do not necessarily represent either the views of the International Institute of Tamil Studies or those of the Board of Editors

BOARD OF EDITORS

Dr. F. GROS
Former Director, French Institute of Indology, Pondicherry

Dr. G.L. HART
Dept. of South and South East Asian Studies, University of California, U.S.A.(Retd.)

Dr. A. VELUPILLAI
Former Professor of Tamil, University of Jaffna, Srilanka

Dr. S.N. KANDASAMY
Former Professor of Tamil, Tamil University, Thanjavur

Dr. Pon. KOTHANDARAMAN
Former Vice-Chancellor, University of Madras, Chennai

Editor-in-Chief
Dr. G. VIJAYARAGHAVAN

Associate Editor
Dr. S. THAMARAIPANDIAN

CONTENTS

1. ஔவைக்குறளும் திருக்குறளும்

மலையமான் 1

2. ஒற்று மிகுதியும் சாரியை மிகுதியும்

இரா. கோதண்டராமன் 5

3. மலையக வாய்மொழிப் பாடல்களில் வரலாற்றுப் பதிவுகள்

இரா.குறிஞ்சிவேந்தன் 15

5. தொல்காப்பியர் காட்டும் சுட்டுகளும் சுட்டுப் பெயர்களும் - ஒரு மொழியியல் சமூகவியல் வரலாற்றாய்வு

ச. மனோகரன் 23

6. வழக்காறும் வரலாறும்

சு. தாமரைப்பாண்டியன் 51

7. Musical Phonetics in Tolkappiam

S.A. Veerapandian 81

8. Translation Studies: Germs of Theories to the Practice

Mohanan V.T.V 89

9. Testing the Language competence of Saurashtra Children in Tamil

K.K. Lakshmipriya 93

10. Ancient Chinese Literature and Sankam Poetry: A Comparative Study

A. Benita 105

11. Nomads and their artistic expressions: An overview of the performing art forms of the Bhum Bhum Mattukarar Community

A. Dhananjayan 109

OUR CONTRIBUTORS

Dr. Malaiyaman	*Professor* A6(63) Dr. Rangacharya Street Beemannanpet Chennai - 600 018
Dr. R. Kothandaraman	*Fellow* Central Institute of Classical Tamil IRT Complex, Tharamani Chennai - 600 113
Dr. R. Kurinjivendhan	*Assistant Professor* Bharathidasan Govt. Women's College Pondicherry
Dr. S. Manoharan	*Fellow* Dept. of Lexicography Central Institute of Classical Tamil IRT Complex, Tharamani Chennai - 600 113
Dr. S. Thamaraipandian	*Senior Research Fellow* Faculty of Tamil Literature and Manuscriptolog International Institute of Tamil Studies Tharamani, Chennai - 600 113
Dr. S. A. Veerapandian	Course Director Adjunct Faculty, School of Computing Sastra University, Tanjore
Dr. V.T.V. Mohanan	*Assistant Professor* Department of Hindi Sir Syed College, Kerala - 670142
K.K. Lakshmipriya	*Research Scholar* Dept. of Linguistics Madurai Kamaraj University Palkalai Nagar, Madurai - 21
Dr. A. Benita	*Assistant Professor* Kalasalingam University Krishnan Koil, Srivillipputhoor (Taluk) Virudhunagar
Dr. A. Dhananjayan	*Emeritus Fellow* Dept. of Folklore St. Xavier's College (Autonomous) Palayamkottai

ஔவைக்குறளும் திருக்குறளும்

மலையமான்

திருவள்ளுவர் சிக்கனப் பண்பு கொண்டவர். அது பலநிலைகளிலும் புலனாகும். குறுவெண்பாட்டு என்று தொல்காப்பியர் சொன்னதைத் திருவள்ளுவர் குறள் என்று சுருக்கமாகச் சொன்னார். ஒன்றே முக்கால் அடி கொண்ட பாட்டால் தம் நூலைப் பாடினார். திருவள்ளுவரைப் பிற்காலப் புலவர்கள் பின்பற்றினார்கள். அவருடைய அடிச்சுவட்டைப் போற்றிச் சிலர் திருக்குறள் அமைப்பில் நூல் படைத்தார்கள். அமரன் என்ற பாவலர், அமர நீதி என்ற குறள் யாப்பு நூலை எழுதினார். பெரும் பாவலர் புரட்சி தாசன் ஐயம் திரிபு அற ஆறாயிரம் குறள் என்ற நூலை வெளியிட்டார். இடைக்காலத்து ஔவையார், திருக்குறள் வடிவமைப்பில் நூல் ஒன்றை எழுதினார். அது ஔவைக் குறள் என்று சொல்லப்பட்டது.

சைவசித்தாந்தம் பேரின்பநிலை பெறுவதற்கு நான்கு படிநிலைகளைக் கூறுகிறது. அவை சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என்பன. இவற்றில் யோகம் பற்றி ஔவைக் குறள் கூறுகிறது. இந்த நூல் தோன்றிய காலம் கி.பி. 10 ஆம் நூற்றாண்டு என்று சொல்லப்படுகிறது. இந்த நூல் சித்தர் பாடல்களில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. தாரணை (மனத்தை ஒரு வழி நிறுத்துதல்), மூச்சுக் காற்றைக் கட்டுப்படுத்துதல், மும்மலம் அழித்தல், இறைவனை வழிபடும்முறை, மறுபிறப்பை நீக்கும் முறை, உள்ளத்துள் ஒளிகாணுதல், குருவை வணங்குதல், உயர்ஞானம் பெறுதல், தாதுக்கள், நாடிகள், இராசயோகம், சிவனின் சிறப்பு முதலியவை இந்நூலில் கூறப்படுகின்றன.

ஔவைக்குறள், அமைப்பு முறையில் திருக்குறளைப் போன்று உள்ளது. திருக்குறளில் அறம், பொருள், காமம் என்ற பெயரில் மூன்று பகுப்புகள் உள்ளன. ஔவைக்குறளில் வீட்டு நெறிப்பால், திருவருட்பால் தன்பால் என்ற மூன்று பகுப்புகள் உள்ளன. திருக்குறளில் இருப்பது போல், ஔவைக் குறளில் ஒவ்வொரு அதிகாரத்திலும் பத்துக் குறட்பாக்கள் உள்ளன. திருக்குறள் பொருட்பாலில் தெரிந்து தெளிதல் என்ற அதிகாரம் உள்ளது. ஔவைக் குறளிலும் திருஅருட்பால் என்ற பகுதியில் தெரிந்து தெளிதல் என்ற அதிகாரம் உள்ளது. திருக்குறளின் முதல் பாடலில் உள்ள சில சொற்கள் ஔவைக் குறளின் முதல் பாடலில் இடம் பெற்றுள்ளன.

அகர முதல எழுத்தெல்லாம் ஆதி
பகவன் முதற்றே உலகு (கு.1)

ஔவைக் குறளின் முதல் பாடல்:

ஆதியாய் நின்ற அறிவுமுதல் எழுத்து
ஓதிய நூலின் பயன் (ஔ.கு.1)

இவ்விருபாடல்களிலும் ஆதி, முதல், எழுத்து ஆகியவை இடம் பெற்றுள்ளன.

ஆனால் திருக்குறளில் 1330 குறட்பாக்கள் உள்ளன. ஔவைக் குறளில் 310 குறட்பாக்களே உள்ளன. திருக்குறள், தனி மனித வாழ்க்கை, சமுதாய வாழ்க்கை, குடும்ப வாழ்க்கை என்பவற்றைப் பற்றி விரிவாகக் கூறுகிறது. ஔவைக் குறள் யோக நெறி பற்றி மட்டுமே உரைக்கிறது. திருக்குறளின் கடவுள் வாழ்த்தில் எந்தக் கடவுளின் பெயரும் குறிப்பிடப்படவில்லை. ஔவைக்குறளில் கடவுள் வாழ்த்து என்ற தனி அதிகாரம் இல்லை. முதல் அதிகாரமான பிறப்பின் நிலைமை என்பதில், திருமால், பிரமன், உருத்திரன், மகேசன், சிவன் ஆகிய கடவுள்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். (ஔ.கு.6) அடுத்த பாடலில் திருமாலின் மனைவியான இலக்குமி, பிரமனின் துணைவியான கலைமகள், தீக்கடவுள் (அக்கினி), சூரியன், நிலா, மலைமகள் (உமை) ஆகியோர் சொல்லப்படுகின்றனர். (ஔ.கு.7) திருக்குறளில் வரும் அதிகாரத் தலைப்புகளிலிருந்து தெரிந்து தெளிதல் என்ற ஒன்றைத் தவிர, மற்றவை யாவும் முற்றிலும் வேறுபடுகின்றன. ஔவைக் குறளிலுள்ள அதிகாரங்கள்: பிறப்பின் நிலைமை, உடம்பின் பயன், உள்உடம்பின் நிலைமை, நாடி தாரணை, வாயு தாரணை, அங்கி தாரணை, அமுத தாரணை, அர்ச்சனை, உள்உணர்வு, பத்திஉடைமை ஆகிய 10 அதிகாரங்களும், முதலாவதான வீட்டுநெறிப் பாலில் உள்ளன. அருள் பெறுதல், நினைப்புறுதல், தெரிந்து தெளிதல், கலைஞானம், உருவொன்றி நிற்றல், முத்தி காண்டல், உருவாதீதம், பிறப்பறுதல், தூய ஒளிகாண்டல், சதாசிவம் ஆகிய 10 தலைப்புகள் இரண்டாவதான திருஅருட்பாலில் உள்ளன. குருவழி, அங்கியிற் பஞ்சு, மெய்யகம், கண்ணாடி, சூனிய காலம் அறிதல், சிவயோக நிலை, ஞான நிலை, ஞானம் பிரியாமை, மெய்ந்நெறி, துரியதரிசனம், உயர்ஞான தரிசனம் ஆகிய 11 பிரிவுகள் மூன்றாவதான தன்பாலில் உள்ளன.

காய் முற்றினால் பழம் ஆகிறது. அன்பு முற்றினால் அருள் ஆகிறது. இந்த அருளைத் திருவள்ளுவர் உயர்வாக உரைக்கின்றார். அவர் அருளைச் செல்வம் என்கிறார். அருள் தங்கி வாழும் மனம் உடையவருக்கு இருள் சேர்ந்த இன்னா உலகம் புகும் கொடுமை இல்லை என்று கூறுகிறார் (கு.243). ஔவையார் அருளைப் பற்றிப் பின் வருமாறு சொல்கிறார்:

இறைவனின் அருள் இல்லாமல் மனத்தின் கண் விளங்கக் கூடிய அறிவு இல்லை. அந்த அருளால் மும்மலங்கள் அறுபடும் என்று அவர் கூறுகிறார்.

அருளினால் அன்றி அகத்தறிவு இல்லை
அருளின் மலம்அறுக் காலம் (ஔ.கு.101)

என்பது அவருடைய குறட்பா.

வாய்மை என்பது சிறந்த பண்பு. அந்த வாய்மை என்பது என்ன என்ற வினாவுக்கு விடை சொன்னார் புரட்சிப் பாவலரான திருவள்ளுவர். எத்தகைய தீமையும் இல்லாத சொல்லே வாய்மை என்றார் அவர் (கு. 291). வாய்மையின் பயன் என்ன என்ற வினாவுக்கு விடை சொன்னார் அறிவுசான்ற ஔவையார். வாய்மை என்பது மாசில்லாத தூய்மை. அது ஈசனின் அருள் என்றார் அவர்.

வாய்மையால் பொய்யா மனத்தினால் மாசற்ற
தூய்மையாம் ஈசன் அருள் (ஔ.கு. 103)

என்பது அவருடைய பாடல்.

அருளாளர்களுக்குத் துன்பமே வருவதில்லை. இது பெரும்புலவர் திருவள்ளுவரின் கருத்து.

அல்லல் அருள் ஆள்வார்க்கு இல்லை வளிவழங்கும்
மல்லல் மாஞாலம் கரி (கு.245)

என்பது பாடல்.

ஒழியாத சிவனருளைப் பெற்றால், நீங்காத இன்பம் பெறலாம். இது சிவநெறிப்பாவலர் ஔவையாரின் கருத்து.

ஓவாச் சிவனருள் பெற்றால் உரையின்றித்
தாவாத இன்பம் தரும் (ஔ.கு. 110)

என்பது பாட்டு.

பிறப்பு ஒக்கும் எல்லா உயிர்க்கும்

என்றார். குன்றின் மேலிட்ட விளக்குப் போன்ற திருவள்ளுவர்.

எல்லா ஆன்மாக்களுக்கும் சிவம் ஒன்றே பொதுவானது. இதை உணர்ந்த அனைவருக்கும் பிறவி இல்லை என்றார். தேயா ஒளி கொண்ட ஔவையார்.

எல்லார்க்கும் ஒன்றே சிவமாவது என்றுணர்ந்த
பல்லோர்க்கும் உண்டோ பவம் (ஔ.கு. 124)

என்பது பாடல்.

நான், எனது என்ற ஆணவத்தை விட்டவர் தேவரினும் மேலான புகழுலகம் அடைவர் என்றார், வாழும் வழிமுறை அறிவித்த வள்ளுவர் (கு. 346).

தம்மை முழுவதும் பற்றற உணர்ந்தால், தம்மால் செய்யப்பட்ட (நல்) வினைத்தொடர்புகள், பொன்போல் ஒளி பெற்று விளங்கும், என்றார் யோகமுறை போதித்த ஔவையார்.

தாம் செய் வினைஎல்லாம் தம்மை அறஉணரில்
காஞ்சனமே ஆகும் கருத்து (ஔ.கு.135)

என்பது அவரின் வாய்மொழி.

இறைவனின் அடிசேர்பவர் பிறவிப் பெருங்கடலை நீந்துவர் என்றார், மேலை நாட்டவரும் போற்றிய மேன்மைப் பாவலர், திருவள்ளுவர் (கு.10)

தன்னைத் தானே அறிகின்ற உணர்வை - அறிவை- பெற்றால் பிறகு பிறப்பு இல்லை என்றார் சிவனடியார் போற்றும் சிறந்த புலவர் ஔவையார்.

தன்னை அறியும் அறிவு தனைப்பெறில்
பின்னைப் பிறப்பில்லை வீடு (ஔ.கு. 171)

என்பது அவருடைய பொய்யாமொழி. திருமந்திரம் தந்த திருமூலரின் கருத்தும் இதனை ஒத்துள்ளது.

தன்னை அறியத் தனக்கு ஒருகேடும் இல்லை
தன்னை அறியாமல் தானே கெடுகின்றான் (திருமந்.2355)

என்று அவர் எடுத்துரைக்கின்றார்.

குண்டலினி சக்தி மூலம் தனக்குள் ஒளிபெற முடியும் என்று பெருஞானி திருமூலர் தெரிவித்தார்.

உள்நாடி உள்ளே ஒளிபெற நோக்கினால்
கண்ணாடி போலக் கலந்து நின்றானே (திருமந். 603)

என்று அவர் அறிவித்தார்.

கண்ணாடியில் தோன்றும் ஒளியைப் போல் உடம்பினுள் ஒளிமயமான சிவம் ஒளிந்து கொண்டிருக்கிறது. அது குண்டலினிக்குள் நின்ற ஒளி என்று, சிவநெறி ஒன்றிய ஔவையார் சொன்னார்.

கண்ணாடி தன்னில் ஒளி போல் உடம்பினுள்
உண்ணாடி நின்ற ஒளி (ஔ.கு. 231)

என்பது ஔவைக் குறள்.

அடியார்களைப் போற்ற வேண்டும். அப்படிச் செய்யாமல் அவர்மனம் கலங்கும்படி செய்தால் தேசமும் நாடும் சிறப்பும் இழந்துவிடும் என்று எச்சரிக்கை செய்தார், உச்சிமேல் வைத்துப் போற்றப்படும் திருமூலர்.

ஈசன் அடியார் இதயம் கலங்கிடத்
தேசமும் நாடும் சிறப்பும் அழிந்திடும் (திருமந்.534)

என்று அவர் பாடினார்.

அடியார்களுக்கு அடியாராய்ப் பக்தியால் உருகி மனத்தின் கண் உள் உலகங்களில் கலந்து உணர்ந்து கொள்க என்பது ஔவையாரின் கருத்து.

அடியார்க்கு அடியராய் அன்புருகித் தம்முள்
படியொன்றிப் பார்த்துக் கொள் (ஔ.கு.97)

என்பது குறட்பா.

திருமூலர், நந்தியைத் தம் குருவாகக் கொண்டார். அவரைப் போற்றினார்.

நந்தி வழிகாட்ட நான் இருந்தேனே (திருமந். 68)

என்றார்.

ஔவையாரும் குருவைப் போற்ற வேண்டும் என்றார். குருவை வணங்கினால் தான் சிவம் புலப்படும் என்றார்.

குருவின் அடிபணிந்து கூடுவது அல்லார்க்கு
அருவமாய் நிற்கும் சிவம் (ஔ.கு.203)

என்பது பாடல். ஔவைக் குறளில் சில சிறந்த உவமைகளும் உள்ளன. பழத்தில் சாறு எங்கும் பரவி இருப்பது போல் ஈசன் நிலை எங்கும் பரவி நிற்கும் என்பது சோற்றுப்பதமாக அமையும் (ஔ.கு. 144) ஔவைக் குறளில் திருக்குறளும், திருமந்திரமும் இருப்பதைப் படிப்பவர் உணர்ந்து மகிழலாம்.

துணை நூல்கள்

1. திருக்குறள்
2. ஔவைக்குறள். முல்லை நிலையம், சென்னை -1
3. அபிதான சிந்தாமணி

ஒற்று மிகுதியும் சாரியை மிகுதியும்

இரா. கோதண்டராமன்

1. கற்கள், முட்கள் ஆகிய பன்மைப்பெயர்களின் நிகழ்ச்சியை இலக்கிய வழக்கில் மட்டுமே காணமுடியும். பேச்சு வழக்கில் கற்களையும் முட்களையும் காணவும் முடியாது; கேட்கவும் முடியாது. இப்பன்மைப்பெயர்கள் கல், முள் என்ற பகுதியையும் கள் என்ற பன்மை விகுதியையும் கொண்டவையாகும். கள் என்ற பன்மை விகுதி எல்லாப்பன்மைப் பெயர்களிலும் ஒரே தன்மையதாக ஒலிக்கப்படுவதில்லை. தெருக்கள், புறாக்கள் ஆகியவற்றில் தெரு, புறா ஆகிய பகுதிகளையடுத்து ஒரு வல்லொற்று மிகுதியும் அதனையடுத்துப் பன்மை விகுதியும் நிகழ்கின்றன. கால்கள், வேர்கள், கண்கள், எலிகள் ஆகிய பன்மைப் பெயர்களில் பகுதியையடுத்து நேரடியாகப் பன்மை விகுதி சேர்கிறது. ஆனால் கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றில் பகுதியையடுத்து நேரடியாகப் பன்மை விகுதி சேர்கிறதா என்பது அமைப்பியல் தன்மையிலான வினாவாகும். பேச்சு வழக்கின் நிலைமை வேறு. இது பற்றிப் பிறகு ஆராயலாம்.

2. கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றை முறையே கல்+கள், முள்+கள் என்று பகுப்பாய்வு செய்வது ஒருவகை இலக்கண மரபு. ஆனால் தெருக்கள், புறாக்கள் ஆகியவற்றை அவ்வாறு பகுப்பாய்வு செய்யமுடியாது. இங்கே கள் விகுதியானது ஒரு ககர மெய்யைத் தொடர்ந்து நிகழ்கிறது. கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றில் நிகழும் கள் விகுதியில் உள்ள ககரமெய்யின் ஒலிப்புத் தன்மையும் தெருக்கள், புறாக்கள் ஆகியவற்றில் நிகழும் மேற்படி ககரமெய்யின் ஒலிப்புத்தன்மையும் ஒரே மாதிரியாக இருப்பதை உணரலாம். என்ன காரணம்? தெருக்கள் என்ற பன்மைப் பெயரில் கள் என்னும் விகுதியின் முன் நிகழும் ககர மெய்யானது கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றில் மேற்படி விகுதியின் முன் நிகழ்வதுதான் இதற்குக் காரணம். இதனைக் கருத்தில் கொண்டு கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றின் அமைப்பினை முறையே ★கல்க்கள், ★முள்க்கள் எனக்கொள்ள வேண்டும். இந்த அமைப்பில் கல், முள் ஆகிய பகுதிகளையடுத்துக் கூடுதலாக ஒரு ககரமெய் நிகழ்வதால் பகுதியில் உள்ள லகர ளகர ஈறுகள் இரண்டு ககர மெய்களை அதாவது ஒரு வலுவான எதிரியை எதிர்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. ஒரு சமரச முயற்சியாக இவ் லகர ளகர ஈறுகள் அவற்றின் இன வல்லொற்றுக்களாக அதாவது றகர டகரங்களாகத் திரிகின்றன. இதனைத் தொடர்ந்து ★கல்க்கள், ★முள்க்கள் ஆகியவை முறையே ★கற்க்கள், ★முட்க்கள் என அமைகின்றன. இவை கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றுக்கும் ★கல்க்கள், ★முள்க்கள் ஆகியவற்றுக்கும் இடைப்பட்ட வடிவங்களாகும். இவ் இடைநிலை வடிவங்களை வழக்கில் அமைந்த இயல்பு வடிவங்களாகக் கொள்ளமுடியாது. ஏனெனில் -ற்க்க்-, -ட்க்க்-

என மூன்று வல்லொற்றுக்கள் ஓர் அணியில் திரண்டு மயங்கும் நிலை தமிழில் ஏற்புடையதன்று. ய், ர், ழ் ஆகிய மெய்களையடுத்து இரட்டித்த வல்லொற்றுக்களின் நிகழ்ச்சி இதற்கு விதிவிலக்காகும். -ற்க்க்-, -ட்க்க்- ஆகியவற்றில் நிகழும் மூன்று வல்லொற்றுத் திரட்சியை இரண்டு வல்லொற்றுத் திரட்சியாக மாற்றுவதன் மூலம் இதனைத் தவிர்க்கலாம். லகர ளகரங்களின் திரிபாகிய றகர டகர மெய்களையடுத்து நிகழும் முதல் ககரமெய்யைத் தவிர்ப்பதன் மூலம் இதனை எதிர்கொள்ள முடியும். இந்த வகையில் பின்வரும் இரண்டு புணர்ச்சி விதிகள் கருத்தில் கொள்ளத்தக்கனவாகும்.

1. (அ) ல்க்க் > ற்க்க் (எ.டு. ★கல்க்கள் > கற்க்கள்)
   (ஆ) ள்க்க் > ட்க்க் (எ.டு. ★முள்க்கள் > முட்க்கள்)
2. (அ) ற்க்க் > ற்க் (எ.டு. ★கற்க்கள் > கற்கள்)
   (ஆ) ட்க்க் > ட்க் (எ.டு. ★முட்க்கள் > முட்கள்)

3. இங்கே ஒரு புதிருக்கு விடை கண்டாக வேண்டும். தெருக்கள், புறாக்கள், பூக்கள், ஈக்கள் ஆகியவற்றில் பகுதிகளையடுத்துக் கூடுதலாக நிகழும் ககரமெய் எங்கிருந்து வந்தது? வேர்கள், காய்கள் கனிகள் ஆகியவற்றில் இந்தக் கூடுதல் ககரமெய் இடம்பெறவில்லை. ஏன்? இவற்றுக்கான விடையை அறியப் பேச்சுத் தமிழுக்குப் போகவேண்டும். பேச்சுத் தமிழானது பல கிளைமொழிகளைக் கொண்டதாகும். கற்கள், முட்கள், வேர்கள் ஆகிய பன்மைப் பெயர்கள் தமிழகத்தின் தென் மாவட்டங்களில் கல்லுக, முள்ளுக, வேருக எனவும் வட மாவட்டங்களில் கல்லுங்க, முள்ளுங்க, வேருங்க எனவும் கிளைமொழி வழக்குகளாக நிகழ்கின்றன. வட மாவட்டங்களில் நிகழும் உம் என்பதன் திரிபாகிய உங் என்பது மெல்லொலி கெட்டுத் தென் மாவட்டங்களில் உகரமாக நிகழ்கிறது.[1] வட மாவட்டங்களில் பன்மை விகுதியின் ககரம் அலையொலியாகவும் (Voiced phone) தென் மாவட்டங்களில் உரசொலியாகவும் (Fricative) நிகழ்கின்றது. இதனைக் கருத்தில் கொண்டு இலக்கிய வழக்கில் காணப்படும் வேர்கள், கால்கள் ஆகியவற்றைப் பின்வருமாறு வருவிக்கலாம்.

(3) ★வேருங்கள் > வேருகள் > வேர்கள்
(4) ★காலுங்கள் > காலுகள் > கால்கள்
(5) ★எலிங்கள் > எலிகள்
(6) ★நாய்ங்கள் > நாய்கள்

இந்த ஆய்வில் ★வேருங்கள், ★காலுங்கள், ★எலிங்கள், ★நாய்ங்கள் ஆகியவற்றில் பன்மை விகுதியாகிய கள் என்பது gaḷ என ஒலிக்கப்படுகின்றது. அவ்வாறின்றி அது kaḷ எனவும் ஒலிக்கப்படும் சூழலும் உண்டு. தனிக்குறில் அடுத்த லகர ளகரங்கள் இத்தகைய சூழலாகும். தனி நெடிலும் அதை அடுத்து ஈற்றசையில் நிகழும் ளகரமும் ஒரு சூழலாக அமைவதை ஈக்கள், பூக்கள், ஆட்கள், நாட்கள், பொருட்கள் முதலிய சொற்களிலும் காணலாம். பாட்டுகள் என்பது பாட்டுக்கள் என்பதோடு உறழ்ந்து நிகழும். இவ்வாறு ஒலிக்கப்படுகையில் பன்மை விகுதியின் சாரியையாகிய உங்(<உம்) என்பதில் உள்ள மெல்லொலி வல்லொலியாகத்

திரிகிறது. இதனைத் தொடர்ந்து சாரியை உகரம் கெடுகிறது. இம் மாற்றங்களுக்குப் பிறகு தனிக்குறிலடுத்த லகர ளகரங்கள் முறையே றகர டகர வல்லொற்றுக்களாகத் திரிகின்றன. இதனைப் பின்வருமாறு புலப்படுத்தலாம்.

(7) ★கலுங்கள் > கலுக்கள் > கல்க்கள் > கற்க்கள் > கற்கள்

(8) ★முளுங்கள் > முளுக்கள் > முள்க்கள் > முட்க்கள் > முட்கள்

4. இங்கே ஓர் உண்மையைத் தெளியவேண்டும். தனிக்குறிலடுத்து ஈற்றில் நிகழும் ய, ல, வ, ள, ண, ம, ன ஆகிய மெய்கள் உயிர்வரின் இரட்டும். எ.டு. கய்+இல் > கய்யில் (=கையில்), நெல்+அய் > நெல்லய், அவ்+ஊர் > அவ்வூர், முள்+இல் > முள்ளில், உண்+அ > உண்ண, நம்+ஆல் > நம்மால், என்+ஒடு > என்னோடு. தனிக்குறிலடுத்த ஈற்றுமெய் உயிர்முன் இரட்டுவது தமிழ்மொழி வரலாற்றில் பிந்திய நிலையாகும். இரட்டிக்காமல் இயல்பாக நிகழ்வது முந்திய நிலையாகும். தனிக்குறிலடுத்த ஈற்றுமெய் இரட்டிக்கையில் பகுதியானது கனமாகிவிடுகின்றது. இங்கே பகுதியை அடுத்து நிகழும் உயிர் ஒடுங்குவதற்கு வாய்ப்பில்லை. கனமற்ற பகுதியாக இருக்கையில் சில எழுத்தியல் மாற்றங்களுக்கு வாய்ப்புள்ளது. ஓர் எடுத்துக்காட்டின் வாயிலாக இதனைத் தெளிவுபடுத்திக் கொள்ளலாம். முட்கு என்ற நான்கன் உருபேற்றப் பெயரை முள்ளுக்கு என்பதிலிருந்து பெற முடியாது. ஏனெனில் முள் என்பதில் தனிக்குறிலடுத்த ளகரம் உயிர்முன் இரட்டித்து முள்ள் என்ற கனமான பகுதி தோற்றம் கொள்கிறது. எனவே முள்ளுக்கு என்பதில் நிகழும் உகரம் கெட வாய்ப்பில்லை. இந்த நிலையில் முள்ளுக்கு என்பதிலிருந்து முட்கு என்பதை வருவிக்க முடியாது. மாறாக, ★முளுக்கு என்பதில் முள் என்பது கனமற்ற பகுதியாகும். இத்தகைய பகுதியில் உகரம் கெடுவது இயல்பான நிகழ்ச்சியாகும். கற்கள், முட்கள் ஆகியவற்றுக்கும் இது பொருந்தும். இவற்றை ★கலுக்கள், ★முளுக்கள் ஆகியவற்றினின்றுதான் பெற முடியுமே தவிர, ★கல்லுக்கள் / ★கல்லுகள், ★முள்ளுக்கள் / ★முள்ளுகள் ஆகியவற்றினின்றும் கூடுதலான செயற்கை விதிகளின்றி வருவிக்க முடியாது.

5. ஆட்கள் என்ற பன்மைப்பெயர் ஆள்கள் எனவும் வழங்குகின்றது. பேச்சு வழக்கில் இது வட மாவட்டங்களில் ஆளுங்க எனவும் தென் மாவட்டங்களில் ஆளுக எனவும் வழங்குகின்றது. ஆட்கள், ஆளுங்க, ஆளுக ஆகிய அனைத்தும் பின்வருமாறு வருவிக்கப்படும்.

(9) ★ஆளுங்கள் > ஆளுங்க (வட மாவட்டங்கள்)

(10) ★ஆளுங்கள் > ஆளுங்க > ஆளுக (தென் மாவட்டங்கள்)

(11) ★ஆளுங்கள் > ஆளுக்கள்> ஆள்க்கள் > ஆட்க்கள் > ஆட்கள்
(இலக்கிய வழக்கு)

6. இந்த ஆய்வில் இரண்டு முக்கியச் செய்திகளைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். தமிழில் மெல்லொற்றையடுத்து நிகழும் நிலையொலித் தன்மையதாகிய (Voiceless character) வல்லொற்று அலையொலித் தன்மையதாகத் (Voiced character) திரியும். அதாவது p என்னும் நிலையொலி b என்னும் அலையொலியாகத் திரியும். அப்படித் திரியாமல் மேற்படி சூழலில்

நிலையொலியாகவே நிகழ்ந்தால் அது தொல் சந்திக்குரிய நிலையாகும். மேலே எடுத்துக்காட்டு (11)-இல் இந்த நிலையைத்தான் காண்கிறோம். இந்த எடுத்துக்காட்டில் தொல் சந்தி செயல்படுவதால் மெல்லொற்றையடுத்து நிகழும் வல்லொற்றானது அலையொலியாகத் திரியாமல் நிலையொலியாகவே நிகழ்கின்றது. இந்த நிலையில் நிலையொலித் தன்மையதாகிய வல்லொற்றின் தாக்கத்தால் அதன் முன் நிகழும் மெல்லொலியானது இன வல்லொற்றாகத் திரிகிறது.

7. பூக்கள், ஈக்கள், புறாக்கள் ஆகியவற்றின் கட்டமைப்பினை இனிக் கருதலாம். இவை பின்வரும் அடிநிலை வடிவங்களிலிருந்து வருவிக்கப்படும். இவ் அடிநிலை வடிவங்களில் உம் என்னும் சாரியை மகரமாக ஒடுங்கி நிகழ்கின்றது. இந்த மகரம் புணர்ச்சியில் வல்லொற்றின்முன் பேச்சுத்தமிழில் இனமெல்லொற்றாகவும் இலக்கிய வழக்கில் அவ்வாறு திரிந்ததன் இன வல்லொற்றாகவும் திரிகின்றது.

(12) ★பூ-ம்+கள் > பூங்கள் > பூக்கள்
(13) ★ஈ-ம்+கள் > ஈங்கள் > ஈக்கள்   (ம்>ங் >க்/-க்)
(14) ★புறா-ம்+கள்> புறாங்கள்> புறாக்கள்

மெல்லொற்றானது வல்லொற்றாகத் திரிவது தொல் சந்திக்குரிய நிகழ்ச்சியாதலின் தொல்காப்பியர் இத்தகைய திரிபினை மெல்லொற்றினைக் கெடுத்து அந்த இடத்தில் வல்லொற்றினை மிகுவிப்பார். எ-டு. மரம்+கிளை>மரக்+கிளை> மரக்கிளை. கற்கள், முட்கள், முட்கு ஆகியவை தொடர்பான ஆய்வினை விகுதிப் புணர்ச்சியில் பல சொல்லமைப்புகளுக்கு விரிவுபடுத்த வாய்ப்புள்ளது.

8. இங்கே இன்னொரு உண்மையையும் கருத்தில் கொள்ளவேண்டும். குமாரசாமி ராஜா (1969, 1980) மெல்லொற்றுக்களாகிய னகர ணகரங்களையடுத்தும் மருங்கொலிகளாகிய லகர ளகரங்களையடுத்தும் இரட்டித்த வல்லொற்றுக்களின் நிகழ்ச்சியானது அடிநிலை அமைப்பில் (Underlying Representation) நிகழ்வதாகக் கருதுவார். ஆனால் அது மறுசிந்தனைக்குரியதாகும். மேலே குறிப்பிட்ட மும்மெய் மயக்கங்கள் இடைநிலை வடிவங்களில் நிகழ்பவையாகும். இம் மெய்ம்மயக்கங் களில் மெல்லொலி / மருங்கொலியை அடுத்து நிகழும் முதல் வல்லொற்றானது ஒரு மெல்லொற்றின் திரிபாகும். எனவே மேலே குறிப்பிட்ட மும்மெய் மயக்கங்கள் ★NVNP, *LVNP ஆகியவற்றின் ஒடுக்கங்களாகும். இவற்றில் நிகழும் V என்னும் குறியீடு உயிரொலியையும் (Vowel) N என்பது மெல்லொலியையும் (Nasal) L என்பது மருங்கொலிகளாகிய லகர ளகரத்தையும் (Laterals) P என்பது வல்லொலியையும் (Plosive) குறிக்கும். இவ் ஒடுக்கங்களைப் பின்வரும் ஆய்வின் மூலம் விளக்கலாம்.

15(1) மகற்கு (குறள் .67)
(2) மகன்-உம்+கு > மகனுங்க்உ > மகனுக்கு > மகன்க்கு > மகற்க்கு > மகற்கு

16(1) கட்கு (புறம்.167.4)
(2) கண்-உம்+கு > கணுங்க்உ > கணுக்கு > கண்க்கு > கட்க்கு > கட்கு

17(1) கண்ணுக்கு (புறம்.167.7) [கண் > கண்ண் / -உயிர்ஒலி]

(2) கண்-உம்+கு > கண்ண்-உம்+கு > கண்ணுங்க்உ > கண்ணுக்கு

9. மேலே நிகழ்த்திய ஆய்வினை விகுதிப்புணர்ச்சி தொடர்பான பிற சொல்லமைப்புக்களுக்கும் விரிவுபடுத்தலாம். ஒரு சொல்லமைப்பில் இரண்டு வல்லொற்றுக்கள் நிகழுமாயின் அதன் அடிநிலை வடிவம் ஆய்வுக்குரியதாகும். பூத்தி (புறம்.242.6), மறத்தி (குறு.306.3), கேட்டி (அகம்.68.4), அளித்தி (கலி.11.1) முதலான இறவாக்கால வினைமுற்றுக்களும் சேய்த்து (புறம்.173.12), அணித்து (புறம்.173.12), மேற்று (தொல். பொருள். இளம்.274), வற்று (குறள் .1079), பாற்று (தொல். சொல். சேனா.157, 399) முதலான குறிப்பு வினைமுற்றுக்களும் இந்த வகையில் ஆய்வுக் குரியனவாகும். தொல்காப்பியர் (சொல்.சேனா.292) குறிப்பிடும் செயுந்து வாய்பாட்டு வினைகளுக்கு இணையான செயுத்து (<★செயுந்த்உ) வாய்பாட்டு வினைகளின் அடிப்படையில் மேலே குறிப்பிட்ட இறவாக்கால வினைமுற்றுக்களையும் குறிப்பு வினைமுற்றுக்களையும் ஆராயலாம்.[2] செயுத்து வாய்பாட்டு இறவாக்கால வினைகளின் நிகழ்ச்சி கன்னடத்தில் காணப்படுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக, நடெயுத்தானெ 'நடக்கிறான்' என்ற கன்னட எடுத்துக்காட்டைக் கருத்தில் கொள்ளலாம். இந்த எடுத்துக்காட்டில் நடெயுத்து (=நடத்து) என்பது இறவாக்காலப் பகுதியாகும்; ஆனெ என்பது ஆண்பால் விகுதியாகும். இந்த அமைப்பில் நிகழும் நடெயுத்து என்பது செயுத்து வாய்பாட்டு வினைக்குரியதாகும். பழந்தமிழில் செயுத்து வாய்பாட்டு வினைகள் ஒடுங்கி செய்த்து வாய்பாட்டினவாக அமைந்து அவற்றையடுத்துத் தன்மைப் பன்மை, முன்னிலை ஒருமை, பன்மை ஆகிய விகுதிகளும் அல் விகுதியும் நிகழ்கின்றன. இதனைக் கருத்தில் கொண்டு இழத்தும் (குறள் 1250), அளித்தி (கலி.95.31), இறத்தி (புறம். 8.7), ஒளித்தி (புறம்.8.8), கேட்டி (அகம். 68.4), பூத்தி (புறம்.242.6), மறத்தி (குறு. 306.3), இரத்திர் (நற். 71.3) ஆகிய இறவாக்கால வினைமுற்றுக்களைப் பின்வருமாறு ஆராயலாம்.

(18) ★இழயுத்து > இழய்த்து > இழத்து + உம் / அல் > இழத்தும் / இழத்தல்

(19) ★அளியுத்து > அளிய்த்து > அளித்து + இ / அல் > அளித்தி / அளித்தல்

(20) ★இறயுத்து > இறய்த்து > இறத்து + இ / அல் > இறத்தி / இறத்தல்

(21) ★ஒளியுத்து > ஒளிய்த்து > ஒளித்து + இ / அல் > ஒளித்தி / ஒளித்தல்

(22) ★பூயுத்து > பூய்த்து > பூத்து+இ / அல் > பூத்தி / அல்

(23) ★மறயுத்து > மறய்த்து > மறத்து+இ / அல் > மறத்தி /மறத்தல்

(24) ★கேளுத்து > கேள்த்து > கேள்ட்டு > கேட்ட்டு > கேட்டு+இ / அல் > கேட்டி/ கேட்டல்

(25) ★இரயுத்து > இரய்த்து > இரத்து + இர் / அல் > இரத்திர் / இரத்தல்

10. இந்த ஆய்வு மேலே குறிப்பிட்ட ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றுக்களுக்கும் பொருந்தும். எடுத்துக்காட்டாக, அணித்து, சேய்த்து, வற்று, மேற்று, பாற்று ஆகிய ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றுக்களின் அமைப்பைப் பின்வருமாறு ஆராயலாம்.

(26) ★அணியுத்து > அணியத்து > அணித்து (புறம்.173.12) 'அணியது'
(27) ★சேயுத்து > சேய்த்து (புறம். 173.12) 'சேயது'
(28) ★வலுத்து > வல்த்து > வல்ற்று > வற்ற்று > வற்று (குறள் 1079) 'வல்லது'
(29) ★மேலுத்து > மேல்த்து > மேல்ற்று > மேற்ற்று > மேற்று 'மேலது'
(30) ★பாலுத்து > பால்த்து > பால்ற்று > பாற்ற்று > பாற்று 'பாலது'

11. தமிழில் நிகழும் சேய்மை, அண்மை (<அணிமை), வெண்மை, கருமை, வன்மை முதலான சொற்கள் பிறழ்பிரிப்பின் காரணமாக மையீற்றுச் சொற்களாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. ஆனால் இத்தகைய ஆய்வு புறநிறைவுத் தன்மையதாகவே கருதப்படும். அகநிறைவுத் தன்மையதாகிய ஆய்வில் இவை முறையே சேய்ம்-அய், அண்ம் (<★அணிம்)-அய், வெண்ம் (<★வெளும்)-அய், கரும்-அய், வன்ம்(<★வலும்)-அய் என்ற அமைப்பின வாகும். இதனைக் கருத்தில் கொண்டு வற்று என்ற ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றின் அடிநிலை வடிவம் ★வலுந்த்உ என்று அமையும். இதனின்றும் ★வலுத்து என்ற வடிவம் தோன்றி வற்று என்ற வடிவம் பெறப்படும்.[3] இத்தகைய ஆய்வினைப் பிற ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றுக்களுக்கும் விரிவுபடுத்தலாம். எடுத்துக்காட்டாக, சேய்த்து என்ற குறிப்பு வினைமுற்றானது ★சேயுந்த்உ என்ற அடிநிலை அமைப்பினின்றும் பெறப்படும். ஆனால், நன்று என்ற ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றினை இவ்வாறு ஆராயமுடியாது.[4] இந்தக் குறிப்பு வினைமுற்று ★நலுந்து என்ற அடிநிலை அமைப்பினின்றும் பின்வருமாறு பெறப்படும். ★நலுந்து > நல்ந்து > நல்ன்று > நன்ன்று > நன்று. ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றுக்களின் அமைப்பும் ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினையாலணையும் பெயர்களின் அமைப்பும் ஒரு திறத்தனவல்ல. கருதுக: நன்று / நல்லது, உண்டு / உள்ளது, உரித்து / உரியது, பெரிது / பெரியது இவை விரிவான ஆய்வுக்குரியவை யாகும்.

12. செயுத்து வாய்பாட்டு வினைகள் தமிழில் செய்த்து வாய்பாட்டினவாக ஒடுங்குகையில் தெரிநிலையாயின் காலப்பகுதியாயும் குறிப்பு வினையாயின் ஒன்றன்பால் விகுதியாகவும் அமைகின்றன. செயுத்து வாய்பாட்டு வினைகளின் அடிநிலை வடிவம் ★செயுந்த்உ வாய்பாட்டினவாகும். இவ் வினைகள் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடும் செயுந்து (=செய்யுந்து) வாய்பாட்டு வினைகளல்ல. செயுந்த்உ வாய்பாட்டு வினைகளில் நிகழும் மெல்லொலியைத் தொடர்ந்த தகர வல்லொலி நிலையொலித் தன்மையதாகும். ஆனால் செயுந்து வாய்பாட்டு வினைகளில் நிகழும் மெல்லொலி சார்ந்த தகர வல்லொலி ஒலிப்பு நிலையில் அலையொலியாகவும் ஒலியன் நிலையில் நிலையொலியாகவும் நிகழ்கிறது. இதுதான் இரண்டிற்கும் உள்ள வேறுபாடு. செயுந்த்உ வாய்பாட்டு வினைகளில் நிகழும் நகர மெல்லொலி இன வல்லொலியாகத் திரிந்து செயுத்து வாய்பாட்டினதாக அமைகின்றது.

13. கேட்டு, காய்த்து, கற்று, குடித்து, கொடுத்து முதலான இறந்த காலப் பகுதிகளைப் பொறுத்தவரை அவற்றில் நிகழும் இரட்டை வல்லொற்றில் முதல் வல்லொற்றின் தோற்றம் ஆய்வுக்குரியதாகும். கன்னடத்தில் கேளிது என்பது தமிழில் கேட்டு என அமையும். இதனைக் கருத்தில் கொண்டு கேட்டு, காய்த்து,

கற்று, குடித்து, கொடுத்து ஆகியவற்றின் அடிநிலை அமைப்புகளை முறையே ★கேளித்து, ★காயித்து, ★கலித்து, ★குடித்து, ★கொடுத்து என அமைக்க வாய்ப்புள்ளது. இவற்றுள் ★குடித்து, ★கொடுத்து ஆகியவை மேலும் ஆய்வுக்குரியதாகும்.. கேட்டு என்ற தமிழ் வினையும் கேளிது என்ற கன்னட வினையும் பின்வருமாறு ஒருங்கிணைந்த ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்படும்.

(31) ★கேளிந்த்உ > கேளித்து > கேள்த்து > கேள்ட்டு > கேட்ட்டு > கேட்டு (தமிழ்)

(32) ★கேளிந்த்உ > கேளிந்து > கேளிது (கன்னடம்)

வேறு எந்த வகையிலும் தமிழில் கேட்டு என்பதில் நிகழும் டகர வல்லொற்றையும், கன்னடத்தில் கேளிது என்பதில் நிகழும் இகரத்தையும் அலையொலியனாகிய தகரத்தின் நிகழ்ச்சியையும் விளக்குவதற்கு இப்போதைக்கு வாய்ப்பில்லை. இது மீண்டும் தொடர் ஆய்வுக்குரிய பகுதியாகும். குடித்து, கொடுத்து ஆகியவை கன்னடத்தில் குடிது எனவும் கொட்டு எனவும் வழங்குகின்றன. இவற்றுள் குடித்து என்பது ★குடிந்த்உ என்ற அடிநிலை வடிவத்தினின்றும், குடிது என்பது ★குடிந்து (<★குடிந்த்உ) என்ற அடிநிலை வடிவத்தினின்றும் வருவிக்கற்பாலனவாகும். கொடுத்து/கொட்டு ஆகியவை கொடு-த்து, கொட்-த்து என ஆராயப்படும். இவற்றின் அடிநிலை வடிவம் ஆய்வுக்குரியதாகும்.

14. மேலே குறிப்பிட்ட விகுதிப் புணர்ச்சி தொடர்பான ஆய்வு மரபினைப் பதப்புணர்ச்சிக்கும் விரிவுபடுத்தலாம். வேற்றுமை, அல்வழி இருவகைப் புணர்ச்சியிலும் நிலைமொழி + வருமொழி என்பதை அடிநிலை அமைப்பாகக் கொண்டு அகர உகரப் பேறுகளையும் வருமொழி முதல் வல்லொற்றாயின் வல்லொற்று மிகுதியையும் புணர்த்தல் தொல்காப்பிய எழுத்தியல் மரபாகும். எடுத்துக்காட்டாக, வில்லுப்பாட்டு என்ற பெயர்த் தொடரில் நிலைமொழியை அடுத்து உகரப் பேறும் வருமொழியின் முன் பகர வல்லொற்று மிகுதியும் நிகழ்வதாகக் கொள்வது தொல்காப்பிய விளக்கவியல் உத்தியாகும். தமிழவேள் என்ற தொடரில் நிலைமொழியை அடுத்து அக்குச் சாரியையின் அகரம் நிகழ்வதாக விளக்குவதும் தொல்காப்பிய விளக்கவியல் மரபாகும். தொல்காப்பிய எழுத்தியல் விளக்க மரபு புற நிறைவுக் (External Adequacy) கோட்பாட்டினைக் கருத்தில் கொண்டதாகும். இந்த மரபு மொழி கற்பித்தலுக்கு ஏற்றதாக இருக்கலாம். ஆனால் மொழியின் உள் கட்டமைப்பினை உள்ளது உள்ளவாறு கண்டறிய இந்த விளக்கவியல் மரபு துணைபுரிவதில்லை. எனவே இதற்கு மாற்றாக அக நிறைவுத் (Internal Adequacy) தன்மையிலான விளக்கவியல் மரபினைக் கருத்தில் கொள்வது ஏற்புடையதாகும். இந்த மரபானது மொழியின் உள்ளார்ந்த ஒழுங்கமைதிகளை விளக்குவதுடன் அதன் இயல்பான வளர்ச்சிப் போக்கினையும் தெளிவுபடுத்து வதாகும். இந்த வகையில் பின்வரும் எழுத்தியல் விதிகள் கருத்தில் கொள்ளத் தக்கனவாகும்.

33(1) புணர்ச்சியில் நிகழும் வல்லொற்று, மெல்லொற்றுப் பேறுகள் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டு மகரத்தின் திரிபாக அவை கருதப்படும். எ-டு. சார்-ம்+காழ் > சார்[க்]காழ், சார்-ம்+கோடு > சார்[ங்]கோடு, புலி-ம்+தோல் > புலி[த்]தோல்.

(2) புணர்ச்சியில் நிகழும் மகரப் பேறு உம் (அல்லது அம்) சாரியையின் எச்சமாகக் கொள்ளப்படும்.

(3) புணர்ச்சியில் நிகழும் அகர உகரப் பேறுகள் அம், உம் சாரியைகளின் எச்சமாகக் கருதப்படும். எ-டு. வல்-அம்+நாய்> வல்லநாய், கவ்-உம்+வலிது> கவ்வுவலிது.

(4) அகர உகரப் பேறுகள் + வல்லொற்று மிகுதி இரண்டும் அம், உம் சாரியைகளோடு சேர்ந்த வல்லொற்றுகளின் விளைவாகக் கருதத்தக்கவை யாகும். எ-டு. எண்-உம்+பெயர்> எண்ணுப்பெயர், செருவ்-அம்+பறை>செருவப்பறை, வல்-அம்+பலகை> வல்லப்பலகை, கல்-உம்+பெரிது>கல்லுப்பெரிது, பலா-அம்+பழம்> பலாஅப்பழம்.

(5) மருங்கொலிகளாகிய லகர ளகரங்களும் மெல்லொலிகளாகிய னகர ணகரங்களும் இன வல்லொற்றுக்களாகத் திரிவதற்கு உம் சாரியை உந்து சக்தியாகச் செயல்படுகிறது.

LVNP > LVPP > LPP > P1P2P2 >P1P2

1. நெ[ல்-உம்+க]திர் > நெ[லுங்க]திர் > நெ[லுக்க]திர் > நெ[ல்க்க]திர் > நெ[ற்க்க]திர் > நெ[ற்க]திர்

2. மு[ள்-உம்+பு]தர் > மு[ளும்பு]தர் > மு[ளுப்பு]தர் > மு[ள்ப்பு]தர் > மு[ட்ப்பு]தர் > மு[ட்பு]தர்

NVNP > NVPP > NPP > P1P2P2 > P1P2

3. பொ[ன்-உம்+க]ழல் > பொ[னுங்க]ழல் > பொ[னுக்க]ழல் > பொ[ன்க்க]ழல் > பொ[ற்க்க]ழல் > பொ[ற்க]ழல்

4. ம[ண்-உம்+கு]டம் > ம[ணுங்கு]டம் > ம[ணுக்கு]டம் > ம[ண்க்கு]டம் > ம[ட்க்கு]டம் > ம[ட்கு]டம்

மருங்கொலி, மெல்லொலி ஆகியவற்றை அடுத்து நிகழும் இரட்டித்த வல்லொற்றுக்களின் நிகழ்ச்சியின் மீதமைந்த குமாரசாமி ராஜாவின் (1969, 1980) எழுத்தியல் ஆய்வைக் கருத்தில் கொண்டது இந்த ஆய்வு. ஆனால் மெலி-வலி-வலி (NPP), மரு-வலி-வலி (LPP) ஆகிய மெய்ம்மயக்கங்களை நாம் அடிநிலை அமைப்புக்குரியனவாகக் கருதவில்லை. இதனை மேலே (5)இல் உள்ள ஆய்வில் காணலாம்.

15. ஒரு மொழியின் அமைப்பியல் ஆய்வானது வண்ணனை ஆய்வா.. அமையுமாயின் அந்த ஆய்வில் தொல் சந்திக்கும் இடமுண்டு. ஏனெனில் மொழியானது பல படிநிலை அடுக்குகளைக் கொண்டதாகும். எனவே படிநிலைக்கேற்ப மாறுபட்ட பல புணர்ச்சி விகுதிகளைக் கருத்தில்கொள்வ.. தவிர்க்க முடியாததாகும். மெல்லொற்று தனி வல்லொற்றின் முன் இ.. வல்லொற்றாகத் திரிவது தமிழில் நடப்பியலுக்குரிய புணர்ச்சி விதியன்று நடப்பியல் அமைப்பில் வல்லொற்றின் முன் நிகழும் மெல்லொற்று இ.. மெல்லொற்றாகத் தமிழில் திரிவதே மரபாகும். இந்த மரபை மட்டுமே கருத்தி.. கொண்டு தமிழின் சொல்லமைப்புகளை விளக்கிவிட முடியாது. தொ..

சந்தியையும் வண்ணனை ஆய்வில் ஒரு வகைச் சந்தியாகக் கருத்தில் கொண்டால்தான் மொழியின் உட்கட்டமைப்பினைச் சிக்கலின்றித் தெளிவாக விளக்க முடியும்.

16. பதப்புணர்ச்சியிலும் விகுதிப் புணர்ச்சியிலும் க்/ங், ச்/ஞ், த்/ந், ப்/ம் ஆகிய ஒற்று மிகுதியும் அம், உம், அன், இன், அற்று முதலான சாரியை மிகுதியும் நிலைமொழியின் அண்மை உறுப்புக்களாக ஏற்புடைய தொடர் மற்றும் சொல்லமைப்புகளில் அல்வழி, வேற்றுமை இருவகைப் புணர்ச்சியிலும் நிகழ்கின்றன. கருதுக: ஒன்றன்பால் (=ஒருமை ஆகிய பகுதி), பலவின்பால் (=பன்மையாகிய பகுதி), தண்ணம்புனல் (=தண்மையாகிய புனல்), எண்ணுப்பெயர் (=எண்ணாகிய பெயர்) ஆகியவற்றில் நிகழும் சாரியைகள் இருப்புப் பொருண்மையை (Be meaning) உணர்த்துவனவாகும். இதனைக் கருத்தில் கொண்டு சாரியைகள் எனப்படும் வெற்றுருபுகள் (Empty morphs) தொடக்கத்தில் அதாவது தொல்பழந் திராவிடத்தில் உள் வினைகளாக (Copula verbs) நிகழ்ந்தனவாகக் கருதலாம்.

17. கவ்வு வலிது (<கவ்-உ+வலிது), வல்லநாய் (<வல்-அ+நாய்) ஆகியவற்றில் நிகழும் உகர அகர மிகுதிகளும், உம், அம் ஆகிய சாரியைகளும் எழுத்தியலால் கட்டுண்ட சார்ந்துருபுகள் (Phonologically conditioned allomorphs) ஆகும். வல்லொற்று, மெல்லொற்று மிகுதிகள் (Plosive and Nasal Increments) மகரத்தின் திரிபுகளாகும். எ-டு. பனித்துளி (<★பனி-ம்+துளி), கனிச்சாறு (<★கனி-ம்+சாறு), தாய்ப்பால் (<★தாய்-ம்+பால்), பொதுக்குழு (<★பொது-ம்+குழு), பீர்ங்கொடி (<★பீர்-ம்+கொடி), தாழம்பூ (<★தாழை-ம்+பூ). இந்த மகரமானது உம் அல்லது அம் சாரியையின் எச்சமாகும். எனவே ஒற்று மிகுதியும் உயிர் மிகுதியும் உம், அம் ஆகியவற்றின் உள்வினைச் சிதைவுகளாகக் கருதத்தக்கவையாகும். தொல்பழந் திராவிடத்தில் ஊருக்கு, தில்லையம்பதி, வில்லுப்பாட்டு, தாய்ப்பால், கனிச்சாறு ஆகியவற்றின் நிலைமொழி ★அது ஊர்-உம் (=அது ஊராகும்), ★அது தில்லை-அம் (=அது தில்லையாகும்), ★அது வில்-உம் (=அது வில்லாகும்), ★அவள் தாய்-ம் (=அவள் தாயாவாள்) என வாக்கியமாக நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும். அதேபோல் இரண்டனை, இரண்டினை ஆகியவற்றின் நிலைமொழியானது தொல்பழந் திராவிடத்தில் ★அது இரண்டு-அன் (=அது இரண்டாகும்), ★அது இரண்டு-இன் (=அது இரண்டாகும்) என்று நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும். இந்தப் பின்னணியில் தமிழ்ச் சாரியைகளை விரிவான தொடரனியல் ஆய்வுக்கு உட்படுத்த வேண்டும்.

குறிப்புகள்

1. இகர யகர வீற்றுப் பெயர்களில் வடமாவட்டங்களில் உம் சாரியை மகரமாகக் குறுகி எலிங்க, நாய்ங்க எனவும் அது தென் மாவட்டங்களில் கெட்டு எலிக, நாய்க எனவும் வழங்கும்.
2. செயும் வாய்பாட்டு வினைகள் செயுந்து வாய்பாட்டினவாகவும் நிகழும் என்பதைத் தொல்காப்பியர் ''உம் உந்தாகும் இடனுமார் உண்டே'' (சொல்.சேனா.292) என்ற நூற்பாவின் மூலம் தெளிவுபடுத்துகிறார். பழந்தமிழில் செயுந்து வாய்பாட்டு வினைகளின் நிகழ்ச்சி புறநானூற்றில்

மட்டுமே பதிவாகியுள்ளது. இந்த வாய்பாட்டு வினைகள் மெல்வினைத் திரிபிற்குரியவையாகும். வல்வினைத் திரிபிற்குரியதாகிய செயுத்து வாய்பாட்டு வினைகளைப் பற்றித் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடவில்லை.

ஆயினும் இவை செய்த்துஉ வாய்பாட்டினவாக ஒடுங்கி -உம், (தன்மைப் பன்மை), -இ (முன்னிலை ஒருமை), -இர் (முன்னிலைப் பன்மை), -அல் ஆகிய விகுதிகளை ஏற்று நிகழ்வதைப் பழந்தமிழில் காணலாம். எ-டு. இழத்தும் (குறள் 1250), அளித்தி (பதி.79.3), கேட்டிர் (புறம். 388.10), அளித்தல் (சிறு.210) செயுத்து / செய்த்து வாய்பாட்டு வல்வினைகளுக்கு இணையாகச் செயுது / செய்து வாய்பாட்டு வினைகளின் நிகழ்ச்சியும் பழந்தமிழில் காணப்படுகிறது. எ-டு. வருதும் (அகம். 79.10), வருதி (குறு.141.7), வருதிர் (கலி. 143.17), வருதல் (ஐங்.66.4); காணுதும் / காண்டும் (புறம். 173.9), காணுதி / காண்டி, காணுதிர் / காண்டிர் (அகம். 76.9), காணுதல் / காண்டல் (கலி.15.2).

3. வற்று என்ற ஒன்றன்பால் குறிப்பு வினைமுற்றானது வ(ல்)லன், வ(ல்)லள், வ(ல்)லர், வ(ல்)ல என்ற வினைத்திரிபு மரபுக்குரியதாகும். வன்மை என்பது இந்த மரபுக்குரியதாகும்.

4. நன்று என்பது ★நலுந்து என்ற அமைப்பினின்றும் பெறப்படும். இந்த அமைப்பில் தகர மெய்யானது மெல்லொலியின் தாக்கத்தால் நிலையொலித் தன்மையை இழந்து அலையொலித் தன்மையதாகின்றது. இதனால்தான் ★நற்று என்ற வடிவம் தவிர்க்கப்பட்டு நன்று என்ற வடிவம் தோன்றியமைகிறது.

சுருக்க விளக்கம்

அகம். -அகநானூறு; இளம். - இளம்பூரணம்; கலி. - கலித்தொகை; குறள் - திருக்குறள் ; குறு. - குறுந்தொகை; சிறு. - சிறுபாணாற்றுப்படை; சேனா. - சேனாவரையம்; சொல். - சொல்லதிகாரம்; தொல். - தொல்காப்பியம்; நற். - நற்றிணை; பதி. - பதிற்றுப்பத்து; புறம்.-புறநானூறு; பொருள்.-பொருளதிகாரம்; மரு.- மருங்கொலி; மெலி. -மெல்லொலி; வலி. - வல்லொலி;

References

Israel, M., et al. 1980. A Festschrift for Prof. M.Shanmugam Pillai. Madurai, Madurai Kamaraj University.

Kumarasamy Raja, N. 1969. Post Nasal Voiceless Plosives in Dravidian. Annamalai Nagar, Annamalai University.

_____________. 1980. Three Consonant Clusters in Tamil. In M. Israel etal.

மலையக வாய்மொழிப் பாடல்களில் வரலாற்றுப் பதிவுகள்

' இரா.குறிஞ்சிவேந்தன்

தமிழ் இலக்கியப்போக்கில் புதிய மறுமலர்ச்சியை உருவாக்கிய காலமாக, பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு அடையாளப்படுத்தப்படுகிறது. இக்காலக்கட்டத்தில் தான், மாயூரம் வேதநாயகம் பிள்ளை, இராமலிங்க அடிகளார், மகாகவி பாரதியார் போன்ற படைப்பாளிகளின் சிந்தனைகள், தமிழில் புதிய சாளரங்களைத் திறந்துவைத்தன.

மரபு இலக்கியத்தின் மீது புத்தொளி பாய்ந்த அனுபவத்தைப் போலவே, இந்நூற்றாண்டின் வாய்மொழி இலக்கியத்திலும் புதிய போக்குகள் நிகழ்ந்தன. குறிப்பாக, காலனித்துவ ஆட்சி குறித்த முக்கியசம்பவங்களை ஏடறியாப் பாமரர்களின் பாடல்கள் தெளிவாக ஆவணப் படுத்தியுள்ளன. ஆங்கிலேயர்களுக்கு எதிரான புரட்சியாளர்கள், பாளையக்காரர்கள் மற்றும் குடியானவர்களின் எதிர்ப்புகள், அவர்களுக்கு அளிக்கப்பட்ட தீவாந்தரத்தண்டனை போன்ற நிகழ்வுகள், தமிழக வேளாண்முறையில் ஏற்பட்ட வீழ்ச்சி, தாதுவருடப்பஞ்சம் என இந்த ஆவணப்படுத்தலின் எண்ணிக்கை விரிவாக நீள்கின்றது.

இவ்வரிசையில் தமிழ்மண்ணிலிருந்து புலம் பெயர்ந்து உலகின் பல்வேறு பகுதிகளிலிருந்த ஆங்கிலேயர்களின் காலனிநாடுகளிலும், தீவுகளிலும் குடியமர்ந்த இந்தியத்தமிழர்களின் பதிவுகள் கவனிக்க்ப்பட வேண்டிய வரலாற்றுக் களஞ்சியமாகும். குறிப்பாக, இலங்கை மற்றும் மலாயா(மலேசியா) ஆகிய நாடுகளின் மலையகங்களில் குடியமர்ந்த தமிழர்களின் வாய்மொழிப் பாடல்கள் ஏறத்தாழ ஒன்றரை நூற்றாண்டுக்காலச் சுவடுகளைத் தன்னுட்கொண்டு விரிந்து கிடக்கின்றன. அவற்றுள் மலாயாத் தீபகற்பத்தின் மலையகப்பாடல்களில் பொதிந்துள்ள வரலாற்றுப்பதிவுகளை எடுத்துக்காட்டுவது இக்கட்டுரையின் முதன்மை நோக்கமாகும்.

மலையகம்

தென்கிழக்காசியாவில் மலைகளும், மேட்டுப்பாங்கான நிலங்களும் நிறைந்த நாடு, மலாயா. இம்மலைப்பகுதிகளில் கரும்பு, காப்பி, கொப்பரை, செம்பனை, மிளகு போன்ற பணப் பயிர்களை விளைவித்து ஆங்கிலேயர்கள் பெரும் இலாபமீட்டினர். இப்பெருங்காடுகளில் தொழிலாளர்களாக உழைத்த தமிழர்கள், அப்பகுதிக்கு வைத்த பொதுவான பெயர், 'மலையகம்'. மலையகக் காடுகளில் பெருந்தோட்டப் பயிர்களை வேளாண்மை செய்த தமிழர்களால் இசைக்கப்பட்ட வாய்மொழிப்பாடல்கள் 'மலையகப்பாடல்கள்' என்னும் பெயரால் அறியப்படுகின்றன.

காலக்குறிப்பும் களச்செய்திகளும்

ஏட்டுக்கல்வியின் அறிமுகம் சற்றும் இல்லாத அத்தொழிலாளர்கள் இசைத்த மலையகப்பாடல்களில் காலம் பற்றிய குறிப்புகளும், பணியிடங்கள் உள்ளிட்ட வெவ்வேறு களங்கள் பற்றிய குறிப்புகளும் மிக நுட்பமாகப் பதிவாகியுள்ளன.

கரும்புத்தோட்டத்திலே - நம் இந்தியரை
கூலியெனும் பெயர் கொடுத்து
ª è£‡ ´ «õ£ø£˜ õF¾ ª êŒ¶[1]

என்னும் இப்பாடலில் 'கரும்புத்தோட்டத்திலே' என்ற தொடரில் உள்ள குறிப்பு மிக ஆழமானது. மலாயா என்றால் பெரும்பாலானோர்க்கு 'இரப்பர்' மரங்களே நினைவில் தென்படும். ஆனால், மலாயாவில் முதன்முதலாகப் பயிரிடப்பட்டது, கரும்பு. இறுதியாகப் பயிரிடப்பட்டது, இரப்பர். இப்பாடல், முதற்குடியேற்றக் காலத்தில் மலாயாவிற்குச் சென்று கரும்பு விளைவித்த தொழிலாளரின் கருத்தென்பதை அறிய முடிகிறது.

இப்பாடலில் காணப்படும் "இந்தியரைக் கூலி என்று பெயர் கொடுத்து, கொண்டு செல்கின்றனர் பதிவு செய்து" என்னும் வரிகள் மற்றொரு முக்கிய வரலாற்றுச் செய்தியை எடுத்துரைக்கின்றன. அதாவது, ஆங்கிலேயரின் காலனிகளுக்கு இந்தியர்களை முறையாகப் பதிவு செய்து அழைத்துச்செல்லும் நடைமுறை கி.பி.1830-க்குப் பின்னரே தொடங்கியது. இங்கிலாந்து நாடாளுமன்றத்தில் மனித அடிமைமுறை ஒழிப்புச்சட்டம் நிறைவேற்றப்பட்ட போது, காலனிநாடுகளில் இருந்த இலட்சக்கணக்கான ஆப்பிரிக்க அடிமைகள் விடுதலை பெற்றனர்.[2] அவர்களின் விடுதலையால் ஏற்பட்ட வெற்றிடத்தை நிரப்பும் மாற்றாகத் 'தமிழ்க்கூலிகள்' இனங்காணப்பட்டனர். 'கூலி' என்ற சொல் இந்தியர்களின், (மிகக் குறிப்பாக, தமிழர்களின்) அடையாளமாகவும் மாறியது. காலனித்துவ ஆட்சியில் விளைந்த மாற்றங்களுள் மிக முக்கிய விளைவான இச்சம்பவத்தை மிக இயல்பாக மலையகப்பாடல் கோடிட்டுக் காட்டுவது வியப்பூட்டுகின்றது.

இவை போன்ற எண்ணற்ற வரலாற்றுச்சுவடுகளை மலையகப்பாடல்கள் தன்னுள் கொண்டுள்ளன. முக்கியமாக, முதலாம் மற்றும் இரண்டாம் உலகப்போர்கள், தென்கிழக்காசியாவில் ஆங்கிலேயர்களின் வீழ்ச்சி மற்றும் ஜப்பானியர்களின் எழுச்சி, இந்திய தேசிய இராணுவப்படை பற்றிய குறிப்புகள், இந்திய விடுதலைப் போராட்டத்தில் கிழக்காசிய இந்தியர்களின் பங்கு எனப் பற்பல சம்பவங்கள் அந்தந்தக் காலக்குறிப்புகளோடு அமைந்துள்ளன.

எம்டன் கப்பல் தாக்குதல்

முதலாம் உலகப்போரின் தாக்கம் சென்னைப்பட்டினம் வரை நீண்டதை வரலாற்றுக் குறிப்புகள் தெரிவிக்கின்றன. அப்போரில் ஈடுபட்டிருந்த நாடுகளின் கப்பல்கள், உலகப்பெருங்கடற் பகுதிகளில் தொடர்ச்சியாகச் சுற்றி வந்து எதிர்த் தாக்குதல்களைத் தொடுத்தன. குறிப்பாக ஜெர்மனி நாட்டைச் சேர்ந்த எம்டன் போர்க்கப்பல் இந்தியாவின் தென்முனையின் முக்கியக் கேந்திரமான சென்னைப் பட்டினத்தின் மீது தொடுத்த தாக்குதல்கள் மறக்கவியலாத நிகழ்ச்சியாக இன்றும் நினைவுகூரப்படுகின்றது. 1908 ஆம் ஆண்டு, செப்டம்பர் 22 அன்று இச்சம்பவம் நடைபெற்றது.[3]

அக்காலத்தில் சென்னை மக்களிடையே இச்சம்பவம் பெரும் அச்சத்தினை உருவாக்கியது. அதன் பாதிப்புகள் குறித்து மலாயாவின் மலையகப்பாடல் ஒன்று விரிவாகப் பதிவு செய்து வைத்துள்ளது.

நல்லதண்ணித் தோட்டத்திலே
செல்லத்தம்பி பொளைக்கப்போனான்.
இஞ்சித்தொர ஆள்கட்டச்
சஞ்சியிலே போனவன் நான்.

பவளக்கொடி தெருக்கூத்தில்
பபூன்வேசம் போட்டவண்டி,
பாண்டிச்சேரிக் கப்பலேறிப்
பினாங்குச்சீமை பாத்தவண்டி!

'எம்டன்குண்டு' உளுமின்னே
மெட்ராஸ விட்டவண்டி
சோளத்தொட்டிப் பஞ்சத்திலே
சோழபுரம் பூந்தவண்டி! [4]

(ஆள்கட்டுதல் - ஒப்பந்த அடிப்படையில் தொழிலாளர்களை அழைத்து வருதல் சஞ்சி- ஒப்பந்தக்கூலி முறை)

சென்னையில் (மெட்ராஸ்) இருந்து ஒப்பந்தக்கூலியாக மலாயாவுக்குச் சென்ற தொழிலாளி, அதற்குக்காரணமாக "எம்டன் கப்பல் குண்டுவீச்சினைக்" குறிப்பிடுவதாக மேற்குறித்த பாடல் அமைந்துள்ளது. ஆவணங்கள் கூறும் தகவல்களின்படி, 1908- ஆம் ஆண்டில் ஒப்பந்தக்கூலி முறையில் மலாயாவுக்குத் தொழிலாளர்கள் செல்வது அதிகமாக நிகழ்ந்துள்ளது.[5] இதை மிகத் தெளிவாக இவ்வாய்மொழிப்பாடல் குறிப்பிட்டுள்ளதுடன், பாண்டிச்சேரி துறைமுகத் திலிருந்து பினாங்குத் துறைமுகத்திற்குச் சென்றடைந்ததையும் குறிப்பிட்டுள்ளது. அத்துடன் 'ஆள்கட்டுதல்' போன்ற சிறிய சொற்றொடர் கூட அக்காலத்தில் நிகழ்ந்த நடவடிக்கைகளைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் தகவல் களஞ்சியமாகத் திகழ்வதையும் இங்குக் காணமுடிகிறது.

உலகப்பொருளாதார வீழ்ச்சி

முதலாம் உலகப்போர் ஓய்ந்த போது, உலகநாடுகளைப் பொருளாதார வீழ்ச்சி வெகுவாகப் பாதித்தது. தொழிற்துறையில் ஏற்பட்ட சரிவு எல்லாத் துறைகளிலும் பெருந்தாக்கத்தினை ஏற்படுத்தியது. உலகப்பொருளாதார வீழ்ச்சி மலாயாவின் இரப்பர்த்தோட்டங்களில் கடுமையாக எதிரொலித்தது. ஆயிரக்கணக்கான தொழிலாளர்கள் பணிகள் இழந்து தாய்நாட்டுக்குத் திருப்பி அனுப்பி வைக்கப்பட்டனர்.[6]

இந்நிகழ்வை மலையகப்பாடல்கள் விரிவாக ஆவணப்படுத்தியுள்ளன. பெரும் பொருளாதார வீழ்ச்சியினை,

குப்புறப்படுத்துக்கிச்சே ரப்பருப்பாலு - நானும்
கப்பலேறி வந்தேனே கெப்புருனாலே - ரப்பருப்பாலே!
தப்பிங்கு கிட்ட நான் அள்ளூறு வெட்ட
என் மாமனாரு கட்ட எங்க மாமியாரு நெட்ட - ஐயா!
எனக்கு வாச்ச பொண்டாட்டிக்குக் காலு ரெண்டும் குட்டை[7]

(தப்பிங்கு - தைப்பிங் (மலாயாவிலுள்ள ஒரு நகரம்) அள்ளூறு - வாய்க்கால்)

என மிக இயல்பாக நம் அன்றாடவாழ்வில் பயன்படுத்தும் சொற்களைக் கொண்டு, தொழிலாளி ஒருவரின் மனவுணர்வின் வெளிப்பாடாக இப்பாடல் கட்டப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் இரப்பர்த் தோட்டப் பணியிழப்பின் காரணமாக, வாய்க்கால் வெட்டுதல் போன்ற தொழில்களுக்கு மாறிச் சென்று உழன்ற நிலையும் வெகு நேர்த்தியாக இப்பாடலில் சொல்லப்பட்டுள்ளது.

மற்றொரு வாய்மொழிப்பாடலில் கூறப்பட்டுள்ள செய்தி, அதிவேகத் தொழில்நுட்பக்காலத்தில் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் தலைமுறையைச் சார்ந்தவர்களுக்கும் வியப்பினை ஊட்டுவதாக அமைந்துள்ளது. பொருளாதார வீழ்ச்சியினால் பணியிழந்து தாய்நாடு திரும்பும் ஒரு தொழிலாளி பால்மரத்தோடு, தன் உணர்வினைப் பகிர்ந்து கொள்வதாக இப்பாடல் பின்னப்பட்டுள்ளது.

போய்வாரன் பால்மரமே
போய்வாரன் பால்மரமே
பவுனுக்குப் பவுனாய்ப்
பாலுவித்த காலம் போச்சு
சீட்டுப்பால் ஒரு விலையும்
கோட்டுப்பால் ஒரு விலையும்
மங்குப்பால் ஒரு விலையும்
மண்ணுப்பால் ஒரு விலையும்
சிங்கம் போல் விலையை விற்றார்
பங்கம் போல் நிலைகுலைந்தார்
போய்வாரன் பால்மரமே
போய்வாரன் பால்மரமே.[8]

இப்பாடல் தொழிலாளி ஒருவரின் பணியிழப்பு வேதனையாக மட்டும் அமைந்திடாது, அதற்கப்பாலும் பல நுட்பமான செய்திகளைக் கொண்டு விரிந்துள்ளது. இரப்பர்ப் பால் என்பது இன்றைக்குக் 'கல்லெண்ணெய்' (பெட்ரோல்) பிடித்துள்ள இடத்தினைப் போன்ற மதிப்பினை அக்காலத்தில் கொண்டிருந்ததை இவ்வாய்மொழிப்பாடல் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றது. இரப்பரிலிருந்து வடிக்கப்படும் பால், தங்கத்துக்கு நிகராகக் கருதப்பட்டதும், அப்பாலில் சீட்டுப்பால், கோட்டுப்பால், மங்குப்பால், இறுதியாக மண்ணில் வீழ்ந்து படியும் மண்ணுப்பால் வரை பல்வேறாக வகை பிரிக்கப்பட்டிருந்ததும் அறியவருகிறது. அப்பாலின் விலை உலகச்சந்தையில் வீழ்ச்சியைச் சந்தித்த போது, தங்களின் இரப்பர்த்தோட்ட உரிமையாளரையும், தொழிலாளரையும் எவ்வாறு பாதித்ததென்பதையும் இப்பாடலடிகள் மிகத் தெளிவாக உணர்த்துகின்றன.

வரலாற்று நிகழ்வுகளைப் பதிவு செய்வது என்றளவில் மட்டும் நின்றிடாமல், மலையகப்பாடல்களைப் பாடிய அத்தொழிலாளர்கள் வீச்சு மிக்க பொருளாதார நுண்ணறிவையும் பெற்றிருந்தனர் என்பதும் புலப்படுகின்றது. இரப்பர்ப்பால் உற்பத்தி என்பது இலண்டன் மாநகரம் வரை சென்று சேருவதையும், அவ்விற்பனையிலிருந்து தங்களின் ஊதியம் வழங்கப்படுவதையும் கூட மலையகப்பாடல்கள் தவறாமல் பதிவு செய்துள்ளன.

தோட்டத்தை அழிக்கவே
காட்டையும் வெட்டணும்
ரப்பர் மரத்தையும் நடணும்
அதுக்குப் புக்காவும் போடணும்
மரத்தையும் வெட்டணும் பாலையும் வடிக்கணும்
இஸ்டோரும் கேட்கட்டும்
பாலும் உறைக்கட்டும்
இலண்டன் அனுப்பட்டும்
செக்கும் வரட்டும்
செக்கையும் மாத்தட்டும்
மாதமும் முடியட்டும்
சம்பளம் போடட்டும்.[9]

மலையகத் தோட்டப்புறங்களின் நிருவாகச்செயல்பாடு மற்றும் நடைமுறைகளைத் தெள்ளத் தெளிவாக இப்பாடல் எடுத்துரைக்கின்றது. ஏறத்தாழ நூறாண்டுக் காலத்திற்கு முன் தோன்றிய இப்பாடல் வங்கிகளில் காசோலைகளை மாற்றும் நடைமுறை பற்றியும் பதிவுகளைக் கொண்டிப்பது கூடுதலான சிறப்புச் செய்தியாகும்.

இரண்டாம் உலகப்போர்க் காட்சிகள்

இரண்டாம் உலகப்போரின் மிக முக்கிய நிகழ்வுகள் நடைபெற்ற களம், தென்கிழக்காசியா.

இச்சம்பவங்கள் இந்தியமண்ணோடும், அதிலும் குறிப்பாகத் தமிழரோடும் நேரடியாகத் தொடர்பு உடையன. ஆங்கிலேயர்களின் ஆதிக்கத்தின் கீழிருந்த சிங்கப்பூர் மற்றும் மலாயாத் தீபகற்பம் ஜப்பானின் ஆளுகைக்குட்பட்டச் சம்பவங்களை மலாயாவின் வாய்மொழிப் பாடல்களும், மரபுக்கவிதைகளும் வெகு விரிவாகப் படம்பிடித்துள்ளன.

சிங்கப்பூர் வீழ்ச்சியின் முக்கிய நிகழ்ச்சியாகக் குறிப்பிடப்படுவது, அந்நாட்டின் மண்ணெண்ணெய்க் கிடங்குகளின் மீது ஜப்பான் நடத்திய விமானக்குண்டுவீச்சுகளாகும். சிங்கப்பூரை நிலைகுலையச் செய்ததுடன், ஆங்கிலேயர்களையும் தோற்கடிக்க இச்செயல் வழிவகுத்தது. இதை,

போச்சுதடி போச்சுதடி
ஞானத்தங்கமே - நம்ம
பொருட்களெல்லாம் போச்சுதடி
ஞானத்தங்கமே!
அது எண்ண முடியாது ஏட்டில் அடங்காது
மண்ணெண்ணெய் தாங்கிய சிங்கப்பூரு
அது கண்மூடிக் கண்திறப்பதற்குள்
மண்ணாகப் போச்சுது நேசர்களே![10]

இன்றைக்கு வாசித்தாலும் ஒரு நேர்முக வருணனையைப் போன்று இந்த வாய்மொழிப்பாடல் தோற்றந்தருகின்றது. சிங்கப்பூரில் கால் பதித்த ஜப்பான் படை நிகழ்த்திய வன்முறைச் செய்திகளையும் மிகையின்றி மலாயா வாய்மொழிப்பாடல்கள் சித்திரிக்கின்றன.

உலகப்போரின் முடிவில் ஜப்பான் தோல்வியைச் சந்தித்த போது, மீண்டும் ஆங்கிலேயப் படைகள் சிங்கப்பூரில் நுழைந்தன. அப்போது மலாயாவையும், சிங்கப்பூரையும் இணைக்கும் ஜோகூர் பாலத்தை ஆங்கிலப்படைகள் உடைத்தெறிந்தன. இதை,

அருமையான ஜொகத்பாரு
ஆத்திலதான் வந்துருக்கு
அழகான பாலமய்யா கடவுளே!
அங்கே ஆங்கிலேயர் அடிச்சு
நொறுக்கினாரே கடவுளே! [11]

என நீளும் இப்பாடல் ஆங்கிலேயப்படைகளின் தாக்குதலில் கடும் சேதமுற்ற சிங்கப்பூர் மலாயாவின் பகுதிகளை இன்றும் நம்கண் முன் கொண்டு நிறுத்துகிறது. தமிழர்கள் இப்போரின் காரணமாக அலைக்கழிக்கப்பட்ட வரலாற்றையும் மறவாமல் இப்பாடல்கள் குறிப்பிட்டுள்ளன. குறிப்பாக, இரயில்பாதை மற்றும் சாலைநிர்மாணம் உள்ளிட்ட பணிகளுக்குத் தமிழர்கள் அடிமைகள் போன்று அழைத்துச் செல்லப்பட்ட நிகழ்வுகள் அனைத்தும் தெளிவாகப் பாடப்பட்டுள்ளன.

வாங்கி வந்த வரத்தினாலே
கம்பூச்சியா போனனே உதைவாங்க
தமிழ் தெரியாத் தமிழனுக்கு
தமிழ் விளங்காதவன் கொடுத்தான் உதை... [12]

போன்று பல சம்பவங்களுடைய கோர்வையாக மலையக வாய்மொழிப்பாடல்கள் அமைந்து புதிய செய்திகளைத் தருகின்றன. இரண்டாம் உலகப்போரின் தீவிரக்காட்சிகளைக் கற்பனையின்றி உள்ளவாறே சித்திரிக்கும் வாய்மொழிப் பாடல்களின் பின்னணி வியக்கத்தக்கது.

சயாம்-பர்மா மரணரயில் பாதை

இரண்டாம் உலகப்போரின் பெரும் சோகநிகழ்வாக இன்றளவும் சுட்டப்படும் சம்பவம், சயாம்(தாய்லாந்து)-பர்மா மரணரயில்பாதை உயிரிழப்புத் துயரங்கள் எனலாம். இலட்சக் கணக்கான ஆசியத்தொழிலாளர்களும், ஆயிரக்கணக்கான நேசநாட்டுப் படைப் போர்க்கைதிகளும் சயாம் (தாய்லாந்து) மற்றும் பர்மா நாடுகளுக்கிடையிலான பெருங்காட்டுப் பாதையில் இப்பணிக்காகத் தம் இன்னுயிரைத் துறந்தனர். இச்சோகத்தை,

அய்யய்யோ இது என்ன காலமோ
ஆரணிதிக்கில் போக நேருதே
முன்னுக்குப் பாத்தாலும் மூங்கில் காடு
வழியில் நடந்தாலும் அது சேறு
இருவது மைலுக்கு ஒரு காம்ப் உண்டு
தாகத்துக்குத் தண்ணி அள்ளிக்
கொடுத்தாலும் தொல்லையே
ஜப்பான்காரனிடம் மிகப்
பெருந்தொல்லை. [13]

என்று மலாயாவின் வாய்மொழிப்பாடல் தன்னுள் அடுக்கி வைத்துள்ளது. சயாம் மரணரயில் பாதை குறித்த வாய்மொழிப்பாடல்களின் அனைத்து உட்கூறுகளும், இதுவரை திரட்டப்பட்டுள்ள போர்க்கள ஆவணங்களின் ஆதாரப்பூர்வமான சான்றுகளோடு முழுமையாக ஒத்துச் செல்வது குறிப்பிடத்தக்க செய்தியாகும்.

வாராண்டி வாராண்டி
சப்பான் தொரை
வரகரிசிக் கூழுக்கும்
பரதேசியா மாத்தனாண்டி!

போனாண்டி போனாண்டி
பறங்கித் தொரை
போகவுட்டுப் பூந்தாண்டி
சப்பான் தொரை!
சீயாமுக்கு ஏத்திப்போயி
சீரழிய வெச்சாண்டி
வாழைத்தாறு நோட்டெல்லாம்
வதவளிய வெச்சாண்டி! [14]

எனத் தொடரும் இப்பாடலில் வரிசையாக உண்மைகள் அணிவகுக்கின்றன. ஜப்பானியர்களின் ஆட்சியில் ஏற்பட்ட அரிசிப்பஞ்சம், சயாமுக்குத் தமிழர்களை அழைத்துச் சென்று கொடுமைக்குள்ளாக்கியது, வாழைத்தார் படம் அச்சிட்ட ஜப்பானியப் பணத்தாள்களைச் செல்லாதது என அறிவித்ததெனப் பல சம்பவங்களும், இறுதியில் ஜப்பான் மீது அமெரிக்கா வீசிய அணுக்குண்டு வீச்சு பற்றிய செய்திகள் என நிகழ்ச்சிகளின் தொகுப்பாக, அதே வேளையில் இயல்பான நாட்டுப்புற நடையில் பின்னப்பட்டுள்ளதே இப்பாடல்களின் சிறப்பம்சமாகும்.

நேதாஜி குறிப்புகள்

இந்திய விடுதலைப் போரில் மலாயாத் தீபகற்பத்தின் பங்களிப்பு அளவில்லாதது. மலாயாவின் இரப்பர்த் தோட்டத்தொழிலாளர்கள் மற்றும் சிங்கப்பூர்-கோலாலம்பூர் நகர்ப்புறத் தமிழர்கள் ஆகியோரின் தியாகவாழ்வு போன்ற செய்திகள், இந்திய விடுதலைப் போராட்ட வரலாற்றில் அதிகம் பேசப்படாதப் பகுதிகளாகும். இந்தத்தியாக உணர்வுகளின் தூண்டுகோலாகத் திகழ்ந்த உந்துசக்தி, நேதாஜி சுபாஷ் சந்திரபோஸ். நேதாஜியின் வீரவுணர்வால் ஈர்க்கப்பட்ட கிழக்காசியத்தமிழர்களின் உள்ளப்பெருக்கினை மலாயா வாய்மொழிப் பாடல்கள் முழுமையாக எடுத்தியம்புகின்றன. இப்பாடல்கள், "ஆசியாவில் அவதரித்த சிங்கம் எங்கள் அன்பன் சுபாஷ் தங்கம்" என்று போற்றிப் பாடுகின்றன. நேதாஜியின் இந்திய தேசிய இராணுவ நடவடிக்கைகளை ஒவ்வொரு கட்டமாக இப்பாடல்கள் படம் பிடித்துக் காட்டியுள்ளன.

அய்யா பாரதசிங்கமாம் நேதாஜி
பாரிலுமிங்கே
பாரதநாட்டை விடுதலை செய்ய
தீரமுடன் நின்றார்- அந்தப்
பாதகர் வெள்ளையர் கூட்டங்களெல்லாம்
பதுங்கியே சென்றார்.

.. ..
கவலையுடன் நின்றார் - நேதாஜி
கண்ணீரைச் சொரிந்தார்.
மணிப்பூர் காட்டில்
மாயமாய் மறைந்தார்.[15]

என்பதைப் போன்று நேதாஜியின் இராணுவ நடவடிக்கைகளைப் பல பாடல்களில் அக்காலத் தமிழர்கள் ஆவணப்படுத்தியுள்ளனர். ஏறத்தாழப் பத்தாண்டுகளுக்கு முன்பு வரை இப்பாடல்கள் மலாயாவின் தோட்டப்புறங்களில் அக்காலத் தலைமுறையினரால் பாடப்பட்டு வந்தன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

தொகுப்பாக...

மலாயாவின் வாய்மொழிப்பாடல்கள் கடல் கடந்த தமிழர்களின் வரலாற்று ஆவணங்கள் என்பதை அத்தொகுப்புகள் மெய்ப்பிக்கின்றன. காலம் பற்றிய குறிப்புகளைத் தந்து இப்பாடல்கள் வரலாற்றை நுணுக்கமாக ஆராய்வதற்கு வழி செய்கின்றன. காலனித்துவ ஆட்சியின் பல நடவடிக்கைகளை இப்பாடல்களின் துணையைக்கொண்டு மேலும் விரிவாக ஆராயவியலும். விவாதிக்கப்படும் ஒவ்வொரு நடவடிக்கைகளிலும் அந்தந்தக் காலத் தமிழர்களின் நேரடியான பங்களிப்பு அமைந் திருப்பதையும் இப்பாடல்கள் உணர்த்துகின்றன. அவற்றை ஆய்வுலகம் தொடர்ந்து ஆய்வு செய்யுமானால் பல்வேறு புதிய செய்திகள் வரலாற்றுக்குக் கிடைக்கக்கூடும்.

குறிப்புகள்

1. தண்டாயுதம், இரா., (தொகுத்தவர்) மலேசிய நாட்டுப் புறப்பாடல்கள், ப.12.
2. Richard, B.Allen., "A Traffic repugnant to humanity: Children, the Mascarene slave trade and British abolitionism", Slavery & Abolition, A Journal of Slave and post-slave studies, Vol-27 Issue-II/2006, p.219-236.
3. First world war, www.historyofwar.org <http://www.historyofwar.org>
4. முரசு நெடுமாறன் (பாடல் தொகுப்பாளர்), மலேசியத் தமிழ்க்கவிதைக் களஞ்சியம், ப. 340-341.
5. மாரிமுத்து மணி, இந்தியத்தமிழர் குடிபெயர்வு ப.32.
6. Christopher, Z Guilmoto., The Tamil Migration cycle 1830-1950. p.32.
7. முரசு நெடுமாறன் (பாடல் தொகுப்பாளர்) மலேசியத் தமிழ்க்கவிதைக் களஞ்சியம், ப. 337.
8. தண்டாயுதம், இரா., மலேசிய நாட்டுப்புறப்பாடல்கள் ப.237.
9. மேலது, ப.25.
10. மேலது, ப.41.
11. மேலது, ப.39.
12. மேலது, ப.34.
13. மேலது, ப.16.
14. முரசு நெடுமாறன் (பாடல் தொகுப்பாளர்), மலேசியத் தமிழ்க்கவிதைக் களஞ்சியம், ப.344.
15. தண்டாயுதம், இரா., மலேசிய நாட்டுப்புறப்பாடல்கள், ப.290.

தொல்காப்பியர் காட்டும் சுட்டுகளும் சுட்டுப் பெயர்களும் - ஒரு மொழியியல் சமூகவியல் வரலாற்றாய்வு

ச. மனோகரன்

உலக அளவில் எத்தனை மொழிகள் பேசப்பட்டன? எத்தனை மொழிகள் பேசப்படுகின்றன? மொழி, சமுதாய வரலாற்றில் எத்தனை மொழிகள் இதுவரை அழிந்துள்ளன என்பன போன்ற கேள்விகளுக்கு அறுதியிட்டு விடைகூறும் வகையில் எந்தவித மொழி அளவாய்வுகளின் முடிவுகள் இதுவரை வெளிவரவில்லை. இருப்பினும் அனைத்து உலக மொழிகளிலும் இருந்து தனித்தன்மையுடன் விளங்கும் கீழ்க்கண்ட எட்டு மொழிகள் மட்டுமே செம்மொழிகளாக அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளன: தமிழ், சமஸ்கிருதம், சீனம், பாரசீகம், அரபு மொழி, ஹிப்ரூ, கிரேக்கம், இலத்தீன்.

தமிழ் மொழி, இன்றளவிலும் வாழும் செம்மொழிகளாக விளங்கும் ஐந்து மொழிகளில், ஒன்றாகும். ஆனால், உலகில் தோன்றிய மொழிகளுக்கும் நாகரீகங்களுக்கும் முதன்மையாக விளங்கும் தமிழ் மொழியின் வரலாற்றுக் காலம் மட்டும் அதற்குரிய செம்மொழித் தகுதியை நிர்ணயிக்கவில்லை. மிகப் பழமையான வரலாற்றுக் காலத்திலேயே தனக்கென இலக்கண, இலக்கியப் பாரம்பரியங்களை உருவாக்கிப் பிற மொழிகளினின்று தனித்து விளங்கியதுவே அதன் சிறப்பிற்குப் பெருமை சேர்த்தது. தமிழ் மொழி தோன்றிய காலத்தையும் அதன் இலக்கண, இலக்கியப் பாரம்பரியங்கள் தோன்றிய காலக்கட்டத்தையும் இலக்கண, இலக்கியச் சான்றுகளுடன் அறுதியிட்டுக்கூற முடியவில்லை. இருந்தாலும் நமக்குக் கிடைத்துள்ள தொல்காப்பியர் எழுதிய இலக்கண நூலாகிய தொல்காப்பியத்தின் காலம் கி.மு. ஐந்தாம் நூற்றாண்டிற்கும் கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டிற்கும் இடைப்பட்ட காலமாகக் கருதப்பட்டாலும், தொல்காப்பியர் காலத்திற்கு முன்பு அகத்திய முனிவரால் எழுதப்பட்ட அகத்தியம் எனும் இலக்கண நூல் இருந்தது பிற்கால இலக்கண, இலக்கிய ஆசிரியர்களின் நூற்கள் வழியாக அறிய முடிகிறது. 12,000 நூற்பாக்களைக் கொண்ட இந்த இலக்கண நூல் கி.மு. ஆறு அல்லது ஏழு நூற்றாண்டுகளில் எழுதப்பட்ட இலக்கண நூலாகும். அகத்தியர் தமிழைச் சிவனின் இரண்டாம் மகனாகிய கந்தனிடமிருந்து கற்றார் எனவும் புராணக்கதைகள் வாயிலாக அறிகிறோம். ஆனால், அவர்தான் தமிழ் எழுத்துக்களை உருவாக்கியவர் எனக் கூறமுடியாது. ஏனெனில், அவருடைய நூலுக்கு முன்பே எழுத்து, சுவடி

போன்ற சொற்கள் தமிழ் மொழியில் வழங்கப்பட்டன என்று வின்ஸ்லோ எனும் அறிஞர் கூறுகின்றார்:

> "...in the sixth or seventh century before Christ, at the head of a similar Colony, we find the celebrated Agastya, called the father of Tamil. He is said to have learned it from Skanda, the second son of Siva. We are not to suppose that he formed the Tamil Alphabet. The word எழுத்து, letter and சுவடி, book, are original Tamil, and show that such existed before there were any innovations from Sanscrit, which Agastya himself commenced. He formed the first Tamil grammar. It contained 12.000 Sutras". - Dr. M. Winslow (Preface, Tamil-English Dictinary)

அகத்தியர் எனும் முனிவரை இந்தியத் துணைக்கண்ட வரலாற்றில் இரண்டு புராணக் கதைகள் மூலம் அறிகின்றோம். முதலாவது புராணக்கதையில் இவர் விதர்பா நாட்டு இளவரசி உலோபமுத்திரையின் கணவர். இவர்கள் வாழ்ந்த இடம் கோதாவரி ஆற்றின் கரையில் அமைந்திருந்த பஞ்சவடி எனும் இடமாகும். இரண்டாவதாக வரும் அகத்திய முனிவரின் புராணக்கதை கர்நாடக மாநிலம் கூர்க் மாவட்டத்தில் உள்ள காவேரி உற்பத்தியாகும் இடமாகக் கருதப்படும் தலைக்காவேரியிலும் தமிழகத்தின் தென்கோடியில் உள்ள பொதிகை மலையிலும் அகத்தியர் வாழ்ந்ததாகக் கூறுகிறது. இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் வாழ்ந்த மக்களின் பொதுக் கடவுளாக விளங்கிய சிவன் தமிழை அகத்தியருக்கும் சமஸ்கிருதத்தைப் பாணினிக்கும் கற்பித்தார் என்ற ஒரு புராணக் கதையும் உள்ளது (மனோகரன்,2012). இவ்வாறு உள்ள புராணக்கதைகளின் மூலம் தமிழின் தொன்மை இராமாயணக்காலத்திற்கும் முந்தையது என்பது தெளிவாகிறது. மேலும், தொல்காப்பியர் தம்முடைய இலக்கணச் சூத்திரங்களின் முடிவில் என்ப, என்மனார், என்மனார் புலவர் போன்ற சொற்களைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் அவருடைய காலத்திற்கு முந்தைய காலக்கட்டங்களிலிருந்தே தமிழ் மொழிக்கு இத்தகைய இலக்கணக் கோட்பாடுகள் வழிவழியாக வந்துள்ளன என்பதை உறுதிப்படுத்துகின்றார். இத்தகைய சொற்களைத் தொல்காப்பியத்துள் 250க்கும் மேற்பட்ட நூற்பாக்களில் கையாண்டுள்ளார் (வரதராசன்,1972:6). வாழும் செம்மொழியாக விளங்கும் தமிழ் மொழி சங்ககாலம் முதல் தற்காலம் வரை அழியாது தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொண்டுவருகிறது. வரலாற்றுக் காலக்கட்டங்களில் தமிழ் மொழியில் பல மாற்றங்கள் நிகழ்ந்திருந்தாலும் தமிழின் தொன்மை வாய்ந்த இலக்கணக் கூறுகள் இன்றளவிலும் பேச்சுவழக்குகளில் காணக்கிடக்கின்றன. சங்ககாலந்தொட்டே தமிழ் மொழியில் எழுத்து வழக்கு, பேச்சு வழக்கு, வட்டார வழக்கு, சமூக வழக்கு எனும் வழக்குகள் இருந்துள்ளன.

எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே - தொல். சொல்: 640

எனத் தொல்காப்பியர் கூறுகின்றார்.

பெயர்ச்சொல், வினைச்சொல், இடைச்சொல், உரிச்சொல் என வகைப்படுத்தப்படும் நான்கு வகைச் சொற்களும் பொருள் குறித்து வரும் சொற்களேயாகும்.

செய்யுள் மொழியால் சீர்புனைந்து யாப்பின்
அவ்வகை தானே அழகெனப் படுமே - தொல். பொருள்: 1492

திரிசொல் பயிலாது செய்யுளுள் பயின்றுவரும் மொழிகளால் சீரறுத்துப் பொலிவுபட்ட யாப்பின் பொருள் அழகு எனப்படும்.

தெரிந்த மொழியான் செவ்விதின் கிளந்து
தேர்தல் வேண்டாது குறித்தது தோன்றின்
புலன் என மொழிப புலனுணர்ந் தோரே - தொல். பொருள்: 1497

எனக் கூறுவதன் மூலம் சொற்களை மக்களால் எளிதில் புரிந்து கொள்ளக் கூடிய தெரிந்தமொழி (வழக்கு மொழி, பேச்சு வழக்கு) எனவும், எளிதில் புரிந்து கொள்ள முடியாத செய்யுள் மொழி (எழுத்து வழக்கு, இலக்கிய வழக்கு) எனவும் வரையறுப்பது தெளிவாகிறது. 'தெரிந்த மொழியான்' எனச் ச.வே.சுப்பிரமணியன் (2008) பதிப்பித்துள்ளார். 'சேரி மொழியாற்' எனக் கணேசையர் (1943:617) தம் பதிப்பில் பதிப்பித்துள்ளார். வழக்கு மொழி, சேரி மொழி என்பன செய்யுள் மொழியிலிருந்து வேறுபட்டாலும் இரண்டு வகைச் சொற்களுமே இலக்கியங்களில் பயன்படுத்தப்பட்டன. மேலும், தொல்காப்பியர் சொற்களை இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என நான்கு வகைகளாகப் பிரித்துக்காட்டுகின்றார்.

இயற்சொல் திரிசொல் திசைச்சொல் வடசொல் என்று
அனைத்தே செய்யுள் ஈட்டச் சொல்லே - தொல். சொல்: 880

திசைச்சொற்களை விளக்குகின்ற பொழுது

செந்தமிழ் சேர்ந்த பன்னிரு நிலத்தும்
தம்குறிப் பினவே திசைச்சொல் கிளவி - தொல். சொல்: 883

எனப் 12 நிலப்பகுதிகளைத் திசைச்சொல் வட்டாரங்களாகக் கூறுகின்றார். இதையே நன்னூலாசிரியர்

செந்தமிழ் நிலஞ்சேர் பன்னிரு நிலத்தினும் - நன்னூல்,சூத்திரம் 273

என்கின்றார். திசைச்சொற்கள் செந்தமிழ் நிலத்தைச் சேர்ந்த பன்னிரு நிலத்திலும் தாம் குறித்த பொருள் விளக்கும். கொடுந்தமிழ் நாட்டுச் சொற்கள் தத்தம் நாட்டில் இயற்சொல்லாய் நின்று தம் பொருளை விளக்குமேயல்லாது செந்தமிழ் நாட்டில் இயற்சொல்லாய் நின்று பொருள் விளக்கா. இப்பன்னிரு வகை நிலங்களைத் தொல்காப்பிய உரையாசிரியர் சேனாவரையர் கீழ்க்கண்டவாறு பட்டியலிட்டுள்ளார்: கொடுந்தமிழ் நிலம் பன்னிரண்டாவன,

தென்பாண்டி குட்டம் குடம் கற்காவேண்பூழி
பன்றிஅருவா அதன் வடக்கு - நன்றாய

சீத மலாடு புனல்நாடு செந்தமிழ்சேர்
ஏதமில் பன்னிரு நாட் டெண் - சேனாவரையர்

கொடுந்தமிழ் எனக்கூறப்பட்ட பன்னிருவகை நாடுகளில் பேசப்பட்ட திசைச் சொற்களும், சேரி மொழி என அழைக்கப்பட்ட பேச்சுவழக்கும் தேவைப்படும் இடங்களில் இலக்கியங்களில் பயன்படுத்தப்படலாம் என்பது தொல்காப்பியர் வகுத்த பொது விதி. தமிழ் கூறும் நல்லுலகில் வழங்கப்பட்ட உலக வழக்கையும் நாடக வழக்கையும் நன்கு புரிந்து கொண்டு எழுத்து, சொல், பொருள் என்ற மூன்றையும் தெளிவாக ஆராய்ந்து செந்தமிழ் இயற்கையாக வழங்கும் பகுதியில் வழங்கும் மொழிக்குத் தொல்காப்பியர் இலக்கணம் கண்டுள்ளார் எனத் தொல்காப்பியத்திற்குப் பாயிரம் எழுதிய பனம்பாரனார் கூறுகின்றார்.

வடவேங்கடம் தென்குமரி
ஆஇடைத்
தமிழ் கூறும் நல் உலகத்து
வழக்கும் செய்யுளும் ஆஇரு முதலின்
எழுத்தும் சொல்லும் பொருளும் நாடிச்
செந்தமிழ் இயற்கை சிவணிய நிலத்தோடு
- தொல்காப்பியப் பாயிரம்

இதையே தொல்காப்பியர்

நாடக வழக்கினும் உலகியல் வழக்கினும்
பாடல் சான்ற புலனெறி வழக்கம் - தொல். பொருள்: 999

எனக் கூறுகின்றார்.

தமிழில் வழங்கும் சுட்டுச்சொற்களும் சுட்டுப் பெயர்களும் சங்காலம் முதல் தற்காலம் வரை பொருள் அடிப்படையிலும், சொல் அமைப்பு அடிப்படையிலும் பல மாறுதல்களைக் கொண்டிருந்தாலும் இன்றளவிலும் சங்காலச் சுட்டுச்சொற்களும் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களும் அப்படியே இன்றைய தமிழ் வழக்கிலும் உள்ளதை வரலாற்றுக் காலங்களில் நிகழ்ந்துள்ள மாற்றங்களைச் சுட்டிக்காட்டி இக்கட்டுரையில் விளக்கப்பட்டுள்ளது. சுட்டுப்பெயர்கள் என்பன பேசுபவர் கேட்பவரிடம் சுட்டிக்காட்டும் உயிருள்ள அல்லது உயிரில்லாத பொருள்களை அவை இருக்கும் இடம், காலம், திணை வகைகள், பால் வகைகள் ஆகியவைகளைச் சுட்டி நிற்கும். பொதுவாகப் பேசுபவர் கேட்பவர் ஆகிய இருவரின் சமுதாய நிலைமை அடிப்படையிலும் பேசப்படும் பொருள் இருக்கும் தூரத்தின் அடிப்படையிலும் பேசுபவர் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களைப் பகுத்துப் பயன்படுத்துவார். இவ்வாறு பகுக்கப்படும் முறைமை மொழிக்கு மொழி மாறுபடுகிறது. ஆரிய மொழிகளில் சுட்டுச்சொற்கள் அருகாமை, தூரம் என இரண்டு வகைகளாகப் பிரித்துக்காட்டப்படுகின்றன. திராவிட மொழிகள் சுட்டுச்சொற்களை அருகாமை, இடைப்பட்ட தூரம், தூரம் என மூன்று வகைகளாகப்

பிரித்துக்காட்டுகின்றன. ஆஸ்த்ரோ - ஆசியாடிக் மொழிகளில் மூன்று வகைகளுக்கும் மேற்பட்ட சுட்டுச்சொற்கள் காணப்படுகின்றன. அந்தமான் தீவுக்கூட்டங்களில் வாழும் நீக்ரிட்டோ இனத்தவராகிய அந்தமானியர்கள் எனும் பழங்குடியினர் பேசும் மொழியில் தமிழ் மொழியை ஒத்த மூன்று வகைச்சுட்டுச்சொற்கள் உள்ளன. அவை, தி (di) 'இது, இந்த - இவன், இவள்', த (da) 'அது, அந்த - அவன், அவள் (இடைப்பட்ட தூரம்)', து (du) 'அது, அந்த - அவன், அவள் (தூரம்)' ஆகும். அந்தமானிய மொழிச் சுட்டுச்சொற்கள் செம்மொழித்தமிழ் சுட்டுச்சொற்களான இ, உ, அ என்பனவற்றிற்கு இணையாக இருப்பது ஆய்வுக்குரியது. ஆனால், அந்தமானிய மொழியில் பதிலிப் பெயர்ச்சொற்கள் (pronouns) சுட்டுச்சொற்களை ஆதாரமாக வைத்து உருவாக்கப்படவில்லை (மனோகரன், 1989: 81).

தொல்காப்பியர் தமிழில் உள்ள மூன்று வகைச் சுட்டுச்சொற்களை அ, இ, உ என்று தமது நூற்பாவில் பதிவுசெய்துள்ளார்

அஇஉ அம் மூன்றும் சுட்டு - தொல். எழுத்து: 31

பெயர்ச்சொற்கள் உயர்திணை, அஃறிணை எனும் இரு திணைகளையும் ஆண்பால் (அவன்), பெண்பால் (அவள்), பலர்பார் (அவர்), ஒன்றன்பால் (அது), பலவின் பால் (அவை) எனும் ஐந்து பால்களையும் உணர்த்துவன.

இருதிணைப் பிரிந்த ஐம்பால் கிளவிக்கும்
உரியவை உரிய பெயர்வயி னான - தொல். சொல்: 646

இவை உயர்திணைப் பெயர்களாக வரும் அவன், இவன், உவன்; அவள், இவள், உவள்; அவர், இவர், உவர் எனும் ஒன்பது சுட்டுப்பெயர்களும் யான், யாம், நாம் என்ற மூன்று தன்மைப்பெயர்களும் யாவன், யாவள், யாவர் என்ற மூன்று வினைப்பெயர்களும் ஆகிய பதினைந்து பெயர்களாகும். மேலும், இவை ஆண்பால், பெண்பால், பலர்பால் என்ற முப்பாலும் உணர்த்துவனவாகும்.

அவ் வழி
அவன் இவன் உவன் என வரூஉம் பெயரும்
அவள் இவள் உவள் என வரூஉம் பெயரும்
அவர் இவர் உவர் என வரூஉம் பெயரும்
யான் யாம் நாம் என வரூஉம் பெயரும்
யாவன் யாவள் யாவர் என்றும்
ஆவயின் மூன்றொடு அப்பதினைந்தும்
பால் அறி வந்த உயர்திணைப் பெயரே - தொல். சொல்: 647

மேலும், அஃறிணைப் பெயர்களாக வருவனவும் அது, இது, உது; அஃது, இஃது, உஃது; அவை, இவை, உவை; அவ், இவ், உவ் என வரும் பன்னிரண்டு சுட்டுப்பெயர்களையும் யாது, யா, யாவை என வரும் மூன்று வினைப் பெயர்களையும் கொண்ட பதினைந்தும் ஒன்றன்பால், பலவின்பால்களை உணர்த்துவனவாகும்.

அது இது உது என வரூஉம் பெயரும்
அவை முதலாகிய ஆய்தப் பெயரும்
அவை இவை உவை என வரூஉம் பெயரும்
அவை முதலாகிய வகரப் பெயரும்
யாது யா யாவை என்னும் பெயரும்
ஆவயின் மூன்றொடு அப்பதி னைந்தும்
பால்அறி வந்த அஃறிணைப் பெயரே - தொல். சொல்: 652

தொல்காப்பியரின் கூற்றுப்படி அ, இ, உ என வரும் மூன்று வகைச்சுட்டுக்களும், சுட்டுப்பெயர்களாக (demonstrative pronoun) வரும்பொழுது பதிலிப்பெயர்களின் (pronouns) முற்றுவிகுதிகளை (pronominal terminations) சுட்டுச்சொற்களோடு சேர்த்து உருவாக்கப்படுகின்றன.

> "Tolkappiyanar says that a-, i- and u- are three demonstratives. So, it is evident that the above demonstrative pronouns are formed by adding the pronominal terminations to the demonstrative base a-, i- and u-. Tolkappiyaṉar identifies the demonstrative pronouns as 'cuṭṭuppeyar', 'cuṭṭuppeyarkkiḷavi' and 'cuṭṭu mutaṟpeyar'".- M. Israel, 1973: 49

தொல்காப்பியர் காட்டும் அ, இ, உ எனும் மூன்று சுட்டுக்களும் சுட்டப்படும் பொருள் அல்லது நபர் இருக்கும் இடத்தின் தூரத்தை வைத்து மூன்று வகைகளான பொருள்களை உணர்த்துகின்றன.

1) அ - தூரம் (distant)
2) இ - அருகாமை (near or proximate)
3) உ - அருகாமையும் இல்லாது தூரமும் இல்லாத இடைப்பட்ட தூரம் (intermediate)

இம் மூன்றுவகைச் சுட்டுச்சொற்களை அடிப்படையாக வைத்து உருவாக்கப்படும் சுட்டுப்பெயர்களாவன:

	தூரம்	அருகாமை	இடைப்பட்ட தூரம்
1. ஆண்பால் ஒருமை	அவன்	இவன்	உவன்
2. பெண்பால் ஒருமை	அவள்	இவள்	உவள்
3. பலர்பால் & மரியாதை	அவர்	இவர்	உவர்
4. ஒன்றன்பால்	அது	இது	உது
	அஃது	இஃது	உஃது
5. பலவின்பால்	அவை	இவை	உவை
	அவ்	இவ்	உவ்

மேற்கூறப்பட்ட சுட்டுப்பெயர்களின் பயன்பாடு சங்கநூற்களில் நூலுக்கு நூல் வேறுபடுவதோடு எல்லாச் சுட்டுச்சொற்களுக்கும் சொற்கள்

சமமான அளவில் கிடைப்பதில்லை. மேலும், ஒரு சுட்டுச்சொல்லால் அமையும் அனைத்துச் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களுக்கும் இணையான சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்கள் கிடைப்பதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக உ எனும் சுட்டுச்சொல்லோடு முற்றுவிகுதி சேர்த்து உருவாக்கப்படும் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்கள் மிகவும் குறைந்த அளவிலேயே சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படுகின்றன. எட்டுத்தொகை நூல்களுள் ஒன்றான பதிற்றுப்பத்தின் சொல்லடைவில் கொடுக்கப்பட்டுள்ள சொற்கள் பின்னிணைப்பு ஒன்றில் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன (அகத்தியலிங்கம், 1979). சங்ககால நூற்தொகுதிகளான எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு ஆகிய நூல்களின் சொல்லடைவில் கொடுக்கப்பட்டுள்ள சொற்கள் பின்னிணைப்பு இரண்டில் கொடுக்கப் பட்டுள்ளன (பாட்டும் தொகையும்,1958). சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் வெளியிட்டுள்ள பேரகராதியில் காணும் சொற்கள் பின்னிணைப்பு மூன்றில் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன (வையாபுரிப்பிள்ளை, 1926 - 1934). அவைகளில் அ, இ, உ என்ற மூன்று சுட்டுச்சொற்களில் ஒன்றுக்கொன்று இணையாக வழங்கப்படும் சொற்கள் கீழே கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

பேரகராதி - வையாபுரிப்பிள்ளை (1926 - 1934, தொகுதி மி: 154 - 466)

அவன்	இவன்	உவன்
அவள்	இவள்	உவள்
அவர்	இவர்	-
அவர்கள்	இவர்கள்	-
அது	இது	உது
-	ஈது	-
அவை	இவை	உவை
அந்த	இந்த	உந்த
அவண்	இவண்	உவண்
அதோள்	இதோள்	உதோள்
அதோளி	இதோளி	உதோளி

அகத்தியலிங்கம் (1979, பதிற்றுப்பத்துச் சொல்லடைவு: 1 - 31)

அ	இ	உ
அவன்	இவன்	-
அவர்	இவர்	-
-	ஈண்டு	-
-	ஈங்கு	-
-	இவள்	-
அது	-	-
அவை	-	-
அவ்	-	-
அவண்	இவண்	-
-	இவணர்	-

அன்னவை	-	-
அன்னோர்	இன்னார்	-

பாட்டும் தொகையும், 1958: 28 - 36

அ	இ	உ
-	-	உவன்
-	-	உது
அஃது	இஃது	-
அவ்	இவ்	உவ்
அவ்வே	இவ்வே	-
அங்கு	-	-
அஞ்ஞான்று	-	-
அம்பர்	இம்பர்	-
அன்னர்	இன்னோர்	-
அன்னவர்	-	-
-	இவண்	-
-	இவற்கு	-

மேற்கண்டுள்ள எடுத்துக்காட்டுகள் அகர, இகர, உகரச் சுட்டுக்களின் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களில் எல்லாச் சுட்டுச்சொற்களுக்கும் இணையான சொற்கள் வழக்கில் சமமாகக் கையாளப்படவில்லை என்பதைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன. மேலும், உகரச் சுட்டினை அடியொற்றிய சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்கள் மிகமிகக் குறைந்த அளவிலேயே சங்ககால, சங்கம் மருவிய கால இலக்கியங்களில் காணக்கிடக்கின்றன. ஆனால், சங்ககாலப் பேச்சு வழக்கில் இம்மூன்று சுட்டுச் சொற்களுக்கும் சமமான சொற்கள் அனைத்து வகைச் சொற்களிலும் பயன்படுத்தப்பட்டனவா? இல்லையா? என்பதற்குப் போதுமான ஆதாரங்கள் இல்லை. கிடைத்திருக்கும் தரவுகளின் அடிப்படையில் உகரச் சுட்டு சார் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்கள் மிகக் குறைந்த அளவிலேயே பயன்பாட்டில் இருந்துள்ளன எனத் தெளிவாகக் கூற முடிகிறது.

சங்கம் மருவிய கால இலக்கியமாகிய பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூற்களில் சங்ககால இலக்கியத்தில் காணப்படும் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களில் 'உவள், உவர், உது, உஃது, உவை' ஆகிய சொற்கள் பயன்படுத்தப்படவில்லை. மேலும், 'உவன், உவ்' ஆகிய இரண்டு சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்கள் ஒவ்வொன்றும் ஒரே ஓர் இடத்தில் மட்டும் கையாளப்பட்டுள்ளன.

உளர உளர உவன் ஓடிச் சால - திணைமாலை நூற்றைம்பது, 136: 3

உவக்காண்எம் காதலர் செல்வார் இவக்காண்என்
மேனி பசப்புஊர் வது - திருக்குறள், 1185: 1

கீழ்க்காணும் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்கள் மட்டுமே பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூற்களில் காணக்கிடக்கின்றன.

அவன்	இவன்	உவன்	
அவள்	இவள்	-	
அவர்	இவர்	-	
அது	இது	-	
அஃது	இஃது	-	
அவை	இவை	-	
அவ்	இவ்	உவ்	(ஆதித்தன், 1989: 46)

தொல்காப்பியர் காட்டிய மூன்று வகைச் சுட்டுச்சொற்களான அ, இ, உ ஆகியவற்றில் தற்காலத் தமிழில் அ, இ எனும் இரண்டு வகைச் சொற்களே முறையே சேய்மையையும் அண்மையையும் குறிப்பனவாக உள்ளன. இடைப்பட்ட தூரத்தைக் குறிக்கப்பயன்பட்ட உ எனும் சொல் இன்று முழுவதுமாக எழுத்து வழக்கு, பேச்சு வழக்கு, பொதுப்பேச்சுத்தமிழ் எனும் அனைத்துத் தமிழ் வழக்குகளிலும் பயன்பாட்டில் இல்லை என்பதைக் கீழ்க்காணும் எடுத்துக்காட்டுகள் உறுதிப்படுத்துகின்றன.

இவன் - அவன்	இங்கே - அங்கே
இவள் - அவள்	இங்கு - அங்கு
இவா - அவா	இஞ்செ★ ---------
இவர் - அவர்	இஞ்சோட்டு★ ---------
இவ்ரு - அவ்ரு	இங்கிட்டு - அங்கிட்டு
இவர்கள் - அவர்கள்	இந்தாண்டெ - அந்தாண்டெ
இவுக - அவுக	இப்பாலெ - அப்பாலெ
இவிய - அவிய	இவ்வளவு - அவ்வளவு
இவாள் - அவாள்	இம்புட்டு - அம்புட்டு
இது - அது	இத்னோண்டு - அத்னோண்டு
இவை - அவை	இம்மாந்துண்டு - அம்மாந்துண்டு
இவைகள் - அவைகள்	இம்மாந்தூரம் - அம்மாந்தூரம்
இப்பொழுது - அப்பொழுது	இன்னிக்கு - அன்னிக்கு
இன்றைக்கு - அன்றைக்கு	இக்காலம் - அக்காலம்

(★ இஞ்செ, இஞ்சோட்டு எனும் சொற்கள் கன்னியாகுமரி வட்டாரத்தின் விளவங்கோடு தமிழ் வழக்கில் உள்ளன. ஆனால், அதற்கு இணையான அஞ்செ, அஞ்சோட்டு எனும் சொற்கள் வழக்கில் இல்லை.)

இன்றளவில் பேசப்படும் பல திராவிட மொழிகளிலும் அ, இ எனும் இரண்டுவகைச் சுட்டுச்சொற்களே காணப்படுகின்றன. சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களும் இந்த இரண்டு சுட்டுச்சொற்களை அடிப்படையாக வைத்தே உருவாக்கப்படுகின்றன.

தெலுங்கு	-	இக்கட	'இங்கே'	அக்கட	'அங்கே'
மலையாளம்	-	இவ்ட	'இங்கே'	அவ்ட	'அங்கே'
கன்னடம்	-	இல்லி	'இங்கே'	அல்லி	'அங்கே'

ஆனால், தொல்காப்பியர் காலத்துச் சுட்டுச்சொற்களும், சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களும் திராவிட மொழிகளின் மூத்த மொழியும் பிற திராவிட மொழிகளுக்கு முந்தைய கால இலக்கண இலக்கியப் பாரம்பரியம் கொண்ட தமிழ் மொழியின் முதல் இலக்கண நூலிலேயே குறிப்பிடப்படுவதால் இம்மூன்று வகைகளுமே தொல் திரர்விட மொழியின் (proto Dravidian) இலக்கணக் கூறாகக் கருதப்படவேண்டியுள்ளது. தமிழில் காணப்படும் இம்மூன்று வகைச் சுட்டுப்பெயர்களின் ஆதாரமாகத் திராவிட மொழிகள் பேசும் கோந்த் பழங்குடியினர்களில் ஒரு பிரிவினர் பேசும் மண்டா மொழியில் மூன்று வகைச் சுட்டுச்சொற்கள் காணப்படுகின்றன. அவை முறையே ஈ (அருகாமை), ஊ (இடைப்பட்ட தூரம்), ஏ (தூரம்) ஆகியவற்றைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன (ராமகிருஷ்ண ரெட்டி, 1990: 52). தமிழில் உள்ள அ மண்டா மொழியில் ஏ ஆக மாறியுள்ளது. மண்டா மொழி மத்திய திராவிட மொழிப்பிரிவைச் சேர்ந்த மொழியாகும். தமிழ் மொழி தென்திராவிட மொழிப்பிரிவைச் சேர்ந்த மொழியாகும். ஒப்பிலக்கண ஆய்வுகளில் ஓர் இலக்கணக் கூறு இருவேறு மொழிப்பிரிவுகளைச் சேர்ந்த வேறு வேறு மொழிகளில் காணப்படின் அத்தகைய இலக்கணக்கூறு தொல் மொழியின் (proto- language) இலக்கணக் கூறாகக் கருதப்படும். அ, இ, உ எனும் மூன்று வகைச் சுட்டுச்சொற்களும் அவைகளைச் சேர்ந்த சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களும் தமிழ் எனும் தென்திராவிட மொழிப்பிரிவைச் சேர்ந்த மொழியிலும் மண்டா எனும் மத்திய திராவிட மொழிப்பிரிவைச் சேர்ந்த மொழியிலும் காணப்படுவதால் இவ்வகைச் சொற்கள் தொல்திராவிட மொழிக் கூறாகக் கருதப்படுகின்றன. தமிழில் குறில்களாக உள்ள சொற்கள் மண்டா மொழியில் நெடில்களாக உள்ளன. ஆனால் தமிழ் மொழியிலும் குறில், நெடில் ஆகிய இரு ஒலியன்களையும் கொண்ட சொற்கள் வழங்கப்பட்டுள்ளன: அங்கு - ஆங்கு, இங்கு - ஈங்கு, ஈண்டு, இது - ஈது.

உ எனும் சுட்டுச்சொல்லும் அதைச் சேர்ந்த சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களும் தமிழகத்தில் தற்கால எழுத்து வழக்கு, பேச்சு வழக்கு, பொதுப்பேச்சுத்தமிழ் எனும் மூன்று வகை வழக்குகளிலும் அழிந்துபட்ட நிலையில் அவ்வகைச் சொற்கள் அனைத்தும் இன்றளவிலும் இலங்கையின் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழில் எழுத்து வழக்கு, பேச்சு வழக்கு எனும் இருவகை வழக்குகளிலும் சரளமாகப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. சங்ககால இலக்கண நூலாகிய தொல்காப்பியத்தில் சுட்டிக்காட்டப்பட்ட உ எனும் சுட்டுச்சொல் ஒரு இலக்கணக் கூறு என்றே கருத வேண்டும். இவ்வாறாகத் தமிழ் மொழியில் பல காலக்கட்டங்களில் ஏற்பட்டுள்ள பல மாறுதல்களுக்கிடையில் இன்றளவிலும்

கொழும்பு வட்டாரத் தமிழில் இச்சொல் பயன்பாட்டில் இருப்பது செம்மொழித் தமிழின் செவ்வியல் கூற்றின் தொடர்ச்சியை நிலைநாட்டுகிறது. மேலும், சங்ககாலத் தமிழ்க் கூறாக விளங்கும் இவ்விலக்கணக் கூறு கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ்ப் பேச்சு வழக்கில் மட்டும் இன்றளவிலும் காணப்படுவது தமிழ் மொழியின் எல்லையை இலங்கை வரை நீட்டித்துக் காட்டுவதோடு தமிழில் ஈழம் என அழைக்கப்பட்ட இலங்கை, தமிழகத்தின் ஒரு பகுதியாகவே சங்ககாலத்திலும் அதற்கு முந்தைய காலங்களிலும் விளங்கியுள்ளது என்பதையும் உறுதிப்படுத்துகிறது.

இலங்கை வட்டாரத் தமிழ்க் கிளை மொழியை ஆய்வு செய்த பேராசிரியர் சண்முகம் பிள்ளை (1962) இலங்கையில் பேசப்படும் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ்க்கிளை மொழியில் அந்த (antஓ), இந்த (intஓ), உந்த (untஓ) எனும் மூன்று சுட்டுச்சொற்கள் முறையே தூரம், அருகாமை, இடைப்பட்ட தூரம் எனும் மூன்று பிரிவுகளில் பயன்பட்டதைச் சுட்டிக்காட்டி அவைகளிலுள்ள ஒலியன்களின் ஒலிப்புத்தன்மையைக் (phonetic quality) கூறியுள்ளார்.

> "antæ 'that' remote demonstrative, intæ 'this' proximate demonstrative, untæ 'between that and this' medial demonstrative, have voiceless dental stops after nasals" - M. Shanmugam Pillai, 1962: 92

ஆண்ட்ரனோவ் எனும் உருசிய நாட்டு மொழியியல் அறிஞர் தமிழில் உ எனும் செவ்வியல் காலச் சுட்டுச்சொல் இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழில் இன்றளவிலும் பேசப்படுவதைச் சுட்டிக்காட்டியுள்ளார்.

> "உந்த 'this, these' (referring to persons and objects, proximate to the person addressed, or to those situated medially in space, i.e. between positions denoted by அந்த and இந்த respectively: ....This pronoun is used only in Classical Tamil and in the dialect, spoken in Ceylon" - M. Andronov, 1969: 115

அவர் எடுத்துக்காட்டுகளாக வில்லிபுத்தூராழ்வார் (1907) எழுதிய மகாபாரதம் எனும் நூலில் காணப்படும் 'உந்தவேல்' எனும் சொல்லையும் துரைசிங்கம் எழுதிய உரையாடல் / பேச்சுத் தமிழ் (Conversational Tamil, 1942) எனும் நூலில் காணப்படும் 'உந்தக் கோழி' எனும் சொல்லையும் கொடுத்துள்ளார் (ஆண்ட்ரனோவ், 1969: 115). இலங்கையின் கொழும்புப் பகுதியில் பேசப்படும் தமிழ்க் கிளைமொழியின் ஒலியன்களை ஆய்வு செய்த இலங்கை வாழ் மொழியியல் அறிஞர் கே. கணபதிப்பிள்ளை இலங்கையின் வடக்குப் பகுதியில் பேசப்படும் தமிழ் வழக்கு சங்ககாலத் தமிழின் தொடர்ச்சியே என்கின்றார்.

> "........... Centamil was cultivated during that period in this part of Ceylon. .... It is not totally wrong to assume that the colloquial dialect prevalent at present in North Ceylon is a continuation of the speech spoken during the period under discussion here" (i.e. Sangam period).- K. Kanapati Pillai, 1958: 219

பேராசிரியர் சண்முகம் பிள்ளையும் (1962: 92) இலங்கை மொழியியல் அறிஞர் கணபதிப்பிள்ளையும் (1958: 223) 'இங்கே' எனும் தமிழ்ச் சொல் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ் வழக்கில் 'இஞ்செ (iñce)' என மாறியுள்ளதையும் சங்கத் தமிழின் -ங்கே- எனும் ஒலியன்கள் தற்காலப் பேச்சுவழக்கில் -ஞ்செ- என மாற்றம் அடைந்துள்ளன எனச் சுட்டிக்காட்டியுள்ளனர். 'இங்கே' எனும் சொல் 'இஞ்செ' எனும் ஒலியன் மாற்றத்துடன் தமிழகத்தின் கன்னியாகுமரி வட்டாரத்தின் விளவங்கோடு தமிழ் வழக்கில் இன்றளவிலும் பயன்பாட்டில் உள்ளது என்பது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. தமிழில் வழங்கும் அங்கு 'there', உங்கு 'yonder', இங்கு 'here' எனும் வினையடை இடப்பெயர்ச்சொற்கள் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ் வழக்கில் 'அங்கெ', 'உங்கெ', 'இஞ்செ' என வழங்குவதாகக் கணபதிப்பிள்ளை (1958:223) தமது ஆய்வில் எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். தற்காலக் கன்னியாகுமரிப் பேச்சுவழக்கில் இஞ்செ-, இஞ்சோட்டு எனும் சொற்கள் 'இங்கே' எனும் பொருளில் பேசப்படுகின்றன. இச்சொற்களும் இலங்கையின் கொழும்பு வட்டாரப் பேச்சுத்தமிழில் உள்ள இஞ்செ எனும் சொல்லும் ஒப்பாய்வுக்குரியவை.

படர்க்கையைக் குறிக்கும் பதிலிப்பெயர்களிலும் (pronouns) இலக்கியத் தமிழுக்கும், இலங்கையில் பேசப்படும் தமிழ் வழக்கிற்கும் எந்தவித வேறுபாடுகளும் இல்லை என்பார் ஆண்ட்ரனோவ் (1969: 108) எனும் உருசிய நாட்டு மொழியியல் அறிஞர்.

> "In the Ceylon dialect pronouns of the third person singular practically do not differ from those used in the literary language: அவன், இவன் 'he', அவள், இவள் 'she', அது, இது 'it'. Besides, the classical pronouns உவன் 'he', உவள் 'she', உது 'it' have been retained in the everyday usage by this dialect".- M. Andronov, 1969: 108

இலங்கைவாழ் தற்கால மொழியியல் பேராசிரியர் சுசீந்திரராஜா (1993) தமது நூலில் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ் வழக்கில் காணப்படும் சுட்டுச்சொற்களையும் சுட்டுப் பெயர்ச்சொற்களையும் விளக்கமாகக் கொடுத்துள்ளார். கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ் வழக்கிலும் சங்ககாலத் தமிழ் இலக்கிய வழக்கில் காணப்படும் இ, உ, அ எனும் சுட்டுச் சொற்கள் முறையே 'அருகாமை', 'இடைப்பட்ட தூரம்', 'தூரம்' எனும் மூன்று வகைகளாகப் பயன்பாட்டில் இருந்தவை இன்றும் காணப்படுவதையும் படர்க்கைப்

பதிலிப்பெயர்கள் மேற்கொண்ட மூன்று சுட்டுச் சொற்களை ஆதாரமாக வைத்தே உருவாக்கப்பட்டு இன்றளவிலும் அன்றாடப் பேச்சுத்தமிழ் வழக்கில் பயன்படுத்தப்படுவதையும் தமது ஆய்வுகள் மூலம் தெளிவாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அவரது விளக்கங்கள் கீழே கொடுக்கப்பட்டுள்ளன *(1993: 96 - 97):*

> "Degree of proximity in the third person pronouns: proximate i-, intermediate u-, remote a-" (Suseendirarajah, 1993: 96)

எடுத்துக்காட்டுகள்:

இவன்	உவன்	அவன்	'he'
இவள்	உவள்	அவள்	'she'
இவை	உவை	அவை	'they (human)'

கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ்ப் பேச்சு வழக்கில் காணப்படும் படர்க்கைப் பதிலிப்பெயர்ச்சொற்கள் பின்வருமாறு *(1993: 97 - 98):*

முதல் வேற்றுமைச் சொல் (nominative)
முதல் வேற்றுமை + வினா (nominative + a)

படர்க்கை ஆண்பால்	அவன்	அவனா
(ஒருமை & மரியாதையின்மை)	இவன்	இவனா
	உவன்	உவனா
படர்க்கை ஆண்பால்	அவங்கள்	அவங்களா
(பன்மை & மரியாதையின்மை)	இவங்கள்	இவங்களா
	உவங்கள்	உவங்களா
படர்க்கைப் பெண்பால்	அவள்	அவளா
(ஒருமை & மரியாதையின்மை)	இவள்	இவளா
	உவள்	உவளா
படர்க்கை ஆண்பால்	அவர்	அவரா
(ஒருமை & மரியாதை)	இவர்	இவரா
	உவர்	உவரா
படர்க்கைப் பெண்பால்	அவா	அவயா
(ஒருமை & மரியாதை)	இவா	இவயா
	உவா	உவயா
படர்க்கை	அவை	அதா
(பன்மை & மரியாதை)	இவை	இதா
	உவை	உதா
படர்க்கைப் பலவின்பால்	அதுகள்	அதுகளா
	இதுகள்	இதுகளா
	உதுகள்	உதுகளா

மேற்கூறப்பட்டுள்ள ஆய்வுகள் (கணபதிப்பிள்ளை, 1958; சண்முகம் பிள்ளை, 1962; ஆண்ட்ரனோவ், 1969; சுசீந்திரராஜா, 1993) 'சங்ககால இலக்கண நூலாகிய தொல்காப்பியத்தில் (கி.மு.5) கூறப்பட்டுள்ள மூன்று வகைச் சுட்டுச்சொற்களும் அவைகளை ஆதாரமாக வைத்து உருவாக்கப்படும் மூன்றுவகைப் பதிலிப்பெயர்களும் சொன்மை, பொருண்மை வழுவாது இன்றளவிலும் இலங்கையின் கொழும்பு வட்டாரத்தில் பேசப்படும் தமிழ் வழக்கில் மட்டும் பயன்பாட்டில் உள்ளதைத் தமிழ்க் கிளைமொழி ஆய்வுகள் உறுதி செய்திருப்பதன் மூலம் வரலாற்று மொழியியல் இலக்கண ஆய்வுகளிலும் சொல் வரலாறு ஆய்வுகளிலும் தமிழ்க் கிளைமொழி ஆய்வுகளாகிய வட்டார, சமூக, தொழில் வழக்காற்றாய்வுகள் எவ்வளவு மகத்துவம் நிறைந்தவை என்பதை உறுதி செய்கின்றன'. மேலும், இத்தகைய ஆய்வுகள் தற்காலத்தில் அன்றாடப் பேச்சுவழக்கில் உள்ள தமிழ்ப் பேச்சுவழக்கும் சங்ககாலச் செம்மொழித் தமிழின் தொடர்ச்சியே என்பதனை உறுதி செய்வதோடு தமிழ் மொழியின் சொல் வளத்தையும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

மேலும், சிங்கள மொழியில் தமிழ் மொழியின் தாக்கத்தை அம்மொழியின் எண்ணல் அளவை முறைகளில் காணலாம். பத்திற்கு மேற்பட்ட எண்களை எண்ணும் பொழுது 10+1, 10+2, 10+3 என்று பத்துடன் ஒன்று, இரண்டு, மூன்று எனும் எண்ணுப் பெயர்களைப் பத்திற்குப் பின் சேர்த்துக் கூறுவது தமிழ் மொழி மரபாகும். சிங்கள மொழி ஓர் இந்தோ - ஆரிய மொழியாக இருப்பினும் அது இந்தோ - ஆரிய மொழிகளின் மரபாகிய பத்திற்கு முன் ஒன்று, இரண்டு, மூன்று எனும் எண்ணுப் பெயர்களை இணைத்து 1+10, 2+10, 3+10 எனக் கூறும் மரபிலிருந்து மாறுபட்டுத் தமிழ் மரபாகிய 10+1, 10+2, 10+3 என எண்ணும் மரபைப் பின்பற்றுகிறது. இது பல நூற்றாண்டுகளாகத் தமிழும் சிங்களமும் ஒரே இடத்தில் பேசப்படுவதாலும் இரண்டு மொழிகள் பேசும் சமுதாயங்களும் ஒன்றுடன் ஒன்று வேற்றுமை பாராட்டாது பழகிய இணக்கமான சமூகச் சூழ்நிலைகளினாலும் ஏற்பட்டுள்ள ஒரு மொழித்தாக்கமாகும் (கெய்கெர், 1938: 118 - 120). சிங்கள மொழியானது இந்தோ - ஆரிய மொழியின் தென்பிரிவைச் சேர்ந்த மராட்டிய மொழியோடு வரலாற்றுத்தொடர்புடைய மொழியாக விளங்குகிறது. இது தென்னிந்திய வட்டெழுத்துக்களில் இருந்து மாற்றியமைக்கப்பட்ட எழுத்து வடிவத்தோடு கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டில்தான் ஓர் இலக்கிய மொழியாக உருவெடுத்தது (மாசிகா, 1991: 443) என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. எனவே, சிங்களம் ஓர் இலக்கிய மொழியாக உருவெடுப்பதற்கு முன் தமிழ்வழி புத்தமத இலக்கியங்களைச் சிங்களர்களும் கற்றுப் பயன்படுத்தியிருக்க வேண்டும். எனவேதான் சிங்கள மன்னர்களின் ஆட்சிக்காலங்களிலும், அவர்கள் தமிழுக்கு ஒரு சிறப்பான இடத்தைக் கொடுத்திருந்தனர்.

தமிழகம், இலங்கை ஆகிய இரண்டு பகுதிகளின் வரலாறு இலங்கையை ஆண்ட இராவணனின் காலத்திலிருந்து பதிவாகிறது. சீனிவாச ஐயங்கார் (1929: 52) தம்முடைய நூலில் மேலை நாட்டு அறிஞர் ஸ்டென் கொனோவை மேற்கோள்காட்டி இராவணன் எனும் பெயர் சமஸ்கிருத மயமாக்கப்பட்ட இறைவன் 'மன்னன், தலைவன், கடவுள்' எனும் தமிழ்ச் சொல் என்கின்றார். மேலும், தமிழகத்தை ஆண்ட மூவேந்தர்களின் ஆட்சி இராவணனின் அழிவுக்குப் பின்னரே தோன்றியது என்கின்றார் (1929: 54). நாகர் எனும் இனத்தவர்கள் பண்டைய காலத்தில் தமிழகத்திலும் இலங்கையிலும் பரவியிருந்த ஓர் இனத்தவர்கள் ஆவர். தமிழகம் சங்ககாலத்தில் எவ்வாறு மூன்று பேரரசர்களாலும் 12 சிற்றரசர்களாலும் ஆளப்பட்டதோ அதைப்போன்றே இலங்கையும் இராவணன் அரசாண்ட காலத்தில் நாகர்கள், இயக்கர்கள், கம்மியர்கள் எனும் மூன்று குலத்தவர்களால் மூன்று நாடுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டு ஆளப்பட்டுள்ளது. அயோத்தி அரசனாகிய இராமனால் கொல்லப்பட்ட இராவணாதியர் இயக்ககுலத்தைச் சேர்ந்தவராவார். இராமாயணக்காலத்தில் இலங்கையின் வடமேற்குப் பகுதியில் அமைந்துள்ளதும் இப்போது மா தோட்டம் என்றழைக்கப்படுவதுமான மாந்தை எனும் நகரத்தில் நாகர் இனத்தைச் சேர்ந்த ஓவிய குலத்தவராகிய கம்மியர் அரசாண்டு வந்தனர். இலங்கையை அரசாண்ட இயக்கவரசனாகிய இராவணனின் தேவி மண்டோதரியும், அவன் சிறிய தந்தையாகிய குபேரனின் தேவி சித்திரரேகையும் இம் மாந்தை நகரில் அரசு செய்த தேவகம்மியரின் கன்னிகைகளே. முருகக்கடவுளால் ஆட்கொள்ளப்பட்ட அசுரர் கோனாகிய சூரபன்மனுடைய தேவி பதுமகோமளையும் இம்மாந்தை நகரத்தவளே. தமிழகத்தில் வழங்கும் புராணக்கதையில் முருகன் சூரபன்மனுடன் நடத்திய போர் முருகனின் முதற்படை வீடாகிய மதுரை அருகிலுள்ள திருப்பரங்குன்றத்தில் தரைவழியாகவும் இரண்டாவது படைவீடான தூத்துக்குடி அருகிலுள்ள திருச்செந்தூரில் கடல்வழியாகவும் சென்னையை அடுத்துள்ள திருப்போரூரில் ஆகாயவழியாகவும் நடந்தது என விவரிக்கப்படுவது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. குபேரனிடத்திலிருந்த புட்பகவிமானமும் இராவணன் சீதையைக் கவர்ந்து செல்லப் பயன்படுத்திய ஆகாயவூர்தியும் இம்மாந்தை நகரின் கம்மியராற் செய்யப்பட்டனவே (இராசநாயகம், 1933: 6). இவ்வாறாகப் புராண இதிகாசங்களையொட்டிய வரலாறு தமிழகத்திற்கும் இலங்கைக்கும் இடையே இருந்த அரசியல், சமுதாயம், மொழி ஆகியவைகளின் தொடர்புகளை எடுத்துரைத்தாலும் வரலாற்றுப் பிந்தைய காலங்களில் இலக்கியச் சான்றுகளுடன் இருநாடுகளுக் கிடையேயிருந்த அரசியல், சமூக, மொழித்தொடர்புகள் நிரூபணமாகின்றன.

அக்காலத்தில், இலங்கையில் வாழ்ந்த நாகரும் இயக்கரும் "எலு" என்று இக்காலத்தில் பிழைபட வழங்கப்படும் "ஈழு" எனும் நிறைவற்ற பாஷையே பேசிவந்தார்கள். அதனால் இலங்கைக்கு "ஈழம்" என்றும் "ஈழ மண்டலம்" என்றும் பெயர் உண்டாகியது. "ஈழம்" எனும் சொல் "சீழம்" என

மருவிச் "சிஹழம்" "சிங்களம்" என மாறியது (இராசநாயகம், 1933: 15). தமிழர்கள் இலங்கையில் குடியிருந்த வரலாறும் அங்கு வாழ்ந்த நாகர் குல மக்களோடு ஒன்றரக்கலந்து வாழ்ந்த வரலாறும் சங்ககாலத்திற்கு முந்தைய வரலாற்றுக்காலங்களில் இருந்து தொடர்ந்து காணப்படும் மொழி, சமூக வரலாற்று உண்மைகளாகும். புத்தமதம் உலகின் பல பாகங்களில் பரவிய வரலாற்றுக் காலக்கட்டங்களில் அந்தந்த நாட்டில் வழங்கும் மொழியை, புத்தமதக் கோட்பாடுகளைப் பரப்புவதன் மூலம் வளப்படுத்தி அந்நாட்டு மொழிகளுக்கு ஓர் இலக்கிய மொழித்தகுதியை உருவாக்கியது. ஆனால், இலங்கையில் மட்டும்தான் புத்தமதத் தாக்கத்தின் காரணமாக அனைத்து மக்களும் சிங்களம் எனும் இந்தோ - ஆரிய மொழிக்கு மாறியதன் மூலம் அங்கு வாழ்ந்த பூர்வீக மக்கள் பேசிய மொழி அல்லது மொழிகளின் தடயங்கள் இன்றளவில் காணப்படவில்லை (மனோகரன், 2009:109). இலங்கையில் பிராக்ருத மொழி பேசிய புத்தமதத் துறவிகள் இந்தியாவின் பல பகுதிகளிலிருந்து குடியேறினர். தமிழகத்தில் இருந்தும் பல புத்தமதத் துறவிகள் குடியேறினர். ஆனால், தற்பொழுது சிங்கள மொழி பேசும் மக்கள்தொகையின் அளவுக்கு ஈடாகப் புத்தமதத்தினர் இலங்கையில் குடியேறியதாகப் புத்தமத வரலாற்றில் எங்கும் குறிப்பிடப்படவில்லை. எனவே, தற்பொழுது அனைத்துப் புத்தமதத்தினராலும் பேசப்படும் சிங்கள மொழி புத்தமதத் தாக்கத்தால் ஏற்பட்ட ஒரு மொழிமாற்றச் சமூகச் சூழ்நிலையாகவே கருதப்பட வேண்டியுள்ளது.

> " On the whole it may be said that Tamiḻakam 'Tamil land', the southern part of the Indian subcontinent and Iḻam 'Sri Lanka' are having extensive social, cultural, linguistic and political commonness and linkages from the very early historical period, the period of the Austric race, the Nagas. The Dravidian influenced them at a later stage. Finally, the Aryan completely changed the social, cultural and linguistic sceneries of Sri Lanka through Buddhism. It is only in Sri Lanka, we find the dominance of the religion over the language to such an extent that it replaced the language (or languages) of the indigenous people as elsewhere in the world, it has been observed that Buddhism has made all possible survival of the indigenous languages, including the languages of the tribal people as has been evidenced from Tibet, through the traditional monastic institutions". - S. Manoharan, 2009: 109

கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டில் சேனா, குத்தகா எனும் இரு தமிழர்கள் அனுராதபுரத்தைத் தலைநகராகக் கொண்டு சுமார் 20 ஆண்டுகள் ஆண்டுவந்துள்ளனர். அவர்களுக்குப்பின் ஏளார எனும் சோழ வம்சத் தமிழ் அரசர் 42 ஆண்டுகள் இலங்கையை ஆண்டுள்ளார்.

"Coming to historical times, we find that two Tamiḷs, Sena and Guttaka, ruled at Anuradhapura in the latter half of the third century B.C. for a period of about twenty years. The famous Tamil king, Eḷara, reigned in Ceylon during the next century for a long period covering over forty two years".- X. S. Thani Nayagam, 1997: 64

கி.மு. முதல் நூற்றாண்டில் சுமார் 14 ஆண்டுகளுக்கு மீண்டும் தமிழ் மன்னர்கள் இலங்கையை ஆண்டுள்ளனர். இவர்கள் பாண்டியவழி வந்தவர்கள் என அறிய முடிகிறது. மீண்டும் நான்கு நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர்ப் பாண்டியவழி வந்தவர்கள் இலங்கையைக் கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டில் சுமார் 26 ஆண்டுகள் ஆண்டுவந்துள்ளனர். இவர்களது ஆட்சி இலங்கையின் தென் பகுதிவரை பரவியிருந்தது (தனிநாயகம், 1997: 138). தமிழ் மன்னர்களின் ஆட்சி இலங்கையில் பல காலக்கட்டங்களில் நடந்ததோடு, இலங்கையை ஆண்ட பல மன்னர்கள் தமிழக மன்னர்களின் குடும்பங்களில் திருமண உறவுமுறை கொண்டிருந்தனர். புத்தமத வரலாற்று நூலான மகாவம்சம் விஜயன் எனும் இலங்கை மன்னன் பாண்டிய நாட்டு இளவரசியை மணந்ததையும், அந்த இளவரசியோடு பணிப்பெண்களாக 100 மணமாகாத பெண்களும் அவர்களுக்குப் பாதுகாவலாக 1,000 குடும்பங்களும் இலங்கைக்கு வந்து குடியேறிய நிகழ்வையும் சித்திரிக்கிறது (தனிநாயகம்: 1997: 64). கிள்ளிவளவன் எனும் சோழமன்னன் வளைவாணன் எனும் நாகவரசன் கதிரமலையில் அரசுபுரியுங்காலத்தில் மணிபல்லவத் தீவைச் சுற்றிப்பார்க்க வந்த இடத்தில் வளைவாணனின் மகள் பீலிவளை மேல் காதல் கொண்டு அவளை மணந்தான். அவர்களுக்குப் பிறந்த ஆண்மகன்தான் பிற்காலத்தில் இளந்திரையன் என்ற பெயரில் காஞ்சிபுரத்தைத் தலைநகராகக் கொண்டு ஆட்சிபுரிந்ததாகவும் அவனுடைய வம்சத்தினர்களே பின்னர்ப் பல்லவர் எனும் குலப்பெயரைப் பெற்றுள்ளனர் என்றும் வரலாறு கூறுகிறது (இராசநாயகம், 1933: 18).

மக்களின் பண்பாட்டுக் கூறுகளை ஆராய்ந்தால் சங்ககாலத்தில் இலங்கையில் குடியேறிய தமிழர்களில் பெரும்பாலோர் சேர நாட்டுப் பகுதிகளிலிருந்து குடியேறியிருக்க வேண்டும் என்பது புலனாகிறது.

"Research on the laws of the Ceylon Tamil peoples seems to indicate that the most of the settlers of this early stage came from the Malabar Coast". - X. S. Thani Nayagam, 1997: 139

அரபு நாட்டு வியாபாரிகள் இலங்கையைச் 'சேரம் தீவு' என்றே அழைத்துள்ளனர். இலங்கையின் வடமேற்குப் பகுதியிலுள்ள மாந்தை எனும் துறைமுகம் தமிழகத்திற்கும் இலங்கைக்கும் இடையே நடக்கும் வியாபாரத் துறைமுகமாகவும் மக்கள் சாதாரணமாகச் சென்றுவரும் துறைமுகப் பட்டணமாகவும் விளங்கியுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களில் இந்த மாந்தை அல்லது மாந்தோட்டம் பற்றிய குறிப்புகள் காணக்கிடக்கின்றன.

நன்னகர் மாந்தை முற்றத்து ஒன்னார் - அகநானூறு, 127: 6

(மாந்தை எனும் ஊரிலுள்ள தனது மனையின் முற்றத்து)

குட்டுவன் மாந்தை யன்ன வெம் - குறுந்தொகை, 34: 6

(குட்ட நாட்டரசனுடைய மாந்தை என்னும் நகரத்தை ஒத்த)

மேற்கண்ட இரண்டு பாடல்களில் வரும் மாந்தை எனும் ஊரின் குறிப்புகள் சேர மன்னர்களைப் பற்றிய குறிப்புகளாக உள்ளன. அக்காலக் கட்டத்தில் வாழ்ந்த சேரமன்னர்கள் மாந்தையை வென்றிருக்கக் கூடும்.

> "At that time Mantota had been a flourishing sea - port. The Cera monarch who lived during that period probably conquered the place in one of his various expeditions".- K. Kanapati Pillai, 1958: 219

மேலும், தமிழக மன்னர்களுக்கும் சிங்கள மன்னர்களுக்கும் இடையே இருந்த திருமண உறவுகளாலும் அதன் மூலமாகத் தமிழக மன்னர்களால் அனுப்பி வைக்கப்பட்ட மக்கள் சிங்கள சமுதாயத்துடன் ஏற்படுத்திய சமூக உறவுகளாலும் பலவகையான சிறு சிறு சாதிகள் இலங்கையில் உருவெடுத்துள்ளன என்பது இலங்கையின் மானிடவியல் ஆய்வு முடிவுகளாகும்.

தமிழகத்திலும் இலங்கையிலும் வாழ்ந்த மக்கள் வணங்கிய தெய்வங்களிலும் சமயக் கோட்பாடுகளிலும் பல ஒற்றுமைகள் காணப்படுகின்றன. சங்ககாலக் குறிஞ்சி நிலக் கடவுளாகிய முருகன் அசுரர்களை அழித்து, வெற்றி பெற்று, தேவர்களைக் காப்பாற்றினான் எனும் புராணக்கதையில் வரும் அசுரன் சூரபதுமனின் மனைவி பதுமகோமளை நாகர் குலத்தவர்கள் ஆண்டுவந்த மாந்தையைச் சேர்ந்தவளாகக் கருதப்படுகிறாள். இதைத்தவிர வள்ளி - முருகன் புராணக் கதையில் முருகன் வேடர் குலத்தலைவரின் வளர்ப்பு மகளாய் வாழ்ந்த வள்ளியைக் காதலித்துக் கிழவன் வேடத்தில் வந்து திருத்தணிகை எனும் இடத்தில் மணந்தான் என்பது தமிழகத்தில் வழங்கப்படும் புராணக்கதையாகும். இதே புராணக்கதை இலங்கையின் பூர்வீகக் குடியினரான வட்டர் (Veddas) எனும் பழங்குடியினரிடமும் வழங்குகிறது. அவர்களது புராணக்கதையில் வள்ளி வட்டர் குலத்தலைவனால் வளர்க்கப்பட்டதாகவும் முருகன் ஒரு புத்தமதத் துறவியின் தோற்றத்தில் வந்து திருமணம் செய்து கொண்டார் என்றும் கூறப்படுகிறது. இலங்கையில் வழங்கப்படும் புராணக் கதையின் படி:

> "Murugan - Kandasamy - Karttikeya is believed to have met a Vedda princess called Walliamme, and wooed her in the disguise of a monk, in the jungles of southern Ceylon, near Kataragama" - Kamil Zvelebil, 1977: 240

காதரகாமம் (கதிர்கிராமம்) முருகன் கோவிலின் பொறுப்பாளர்களாக இருந்தவர்கள் வனமை வட்டர் எனும் வட்டர் பழங்குடியினரின் ஒரு பிரிவினராவர். இலங்கையிலும் தமிழகத்திலும் வழங்கும் வள்ளி - முருகன் புராணக்கதையானது தமிழகத்தின் மொழி, கலாச்சார எல்லைகளை அதன் வடபகுதியான வள்ளிமலையிலிருந்து (திருத்தணி) இலங்கையின் தென்பகுதியான காதரகாமம் (கதிர்கிராமம்) வரை விரித்துக்காட்டுகிறது என்கின்றார் கமில் சுவெலபில் (1977: 241) எனும் செக்கோசுலாவிய நாட்டு மொழியியல் அறிஞர்.

> கதிர்காமத்துப் பெருமை 'அதிசய சித்தர் போகர்' (எஸ். சந்திரசேகர்) எனும் நூலில் கீழ்க்கண்டவாறு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. "இலங்கையின் கதிர்காமம் முருகனின் ஏழாம் படை வீடு கொண்ட தலம் என்று கூறலாம். கதிர்காம மகா தேவாலயத்தைச் சித்தர் போகநாதர் வடிவமைத்து நிறுவியுள்ளார். சுமார் கி.பி. 214ஆம் ஆண்டில் கிரியா பாபாஜி தன் முதல் குருவான போகரை இங்குத்தான் தரிசித்ததாக வரலாறு செப்புகிறது. போகர் அருளிய யந்திரம்தான் இன்று அங்குத் திரைக்குப் பின்னே பாதுகாப்பாக வைக்கப்பட்டு பூஜிக்கப்படுகிறது. இலங்கை முருகனின் தலம். கி.பி. 5அம் நூற்றாண்டுவரை கார்த்திகேய கிராமம் என்று அழைக்கப்பட்ட ஊர்தான் இன்று கதிர்காமம் என்று பெயர் பெற்றுள்ளது. அங்குப் போகர் அருளிய சக்தி வாய்ந்த யந்திரம்தான் அப்பகுதியைச் சுபிட்சமாக இன்றும் காத்து வருவதாக ஐதீகம். அந்தக் கோயிலின் மரத்தடியில்தான் பாபாஜி (என்ற) நாகராஜீக்குச் சித்தர் போகர் தீவிர தியான கிரியா பயிற்சிகளை இடைவிடாது பல நாட்களுக்குச் சொல்லிக் கொடுத்ததாகத் தலபுராணம் கூறுகிறது. கதிர்காம ஸ்கந்த முருகனைப் பற்றி 15ஆம் நூற்றாண்டு அருணகிரிநாதரே பாடியுள்ளார். வள்ளியை முருகன் சந்தித்த இடம் இதுவே என்று நம்பப்படுகிறது. (தினமணி கதிர், 02.03.2014: 21).

தமிழின் இரட்டைக் காப்பியங்களுள் முதற்காப்பியமான சிலப்பதிகாரம் சேரமன்னர் நடத்திய திருவிழாவில் இலங்கை அரசரான கயவாகு கலந்து கொண்ட செய்தியைத் தெரிவிக்கிறது (கனகசபை, 1904: 6).

> "சேரன் செங்குட்டுவன் தன் தலைநகராகிய வஞ்சியிலே கண்ணகிக்குக் கோயிலமைத்து விழாச் செய்த காலத்திலே, கயவாகுவையும் வரவழைப்பித்திருந்தபடியால், ஆங்குச் சென்ற கயவாகு கண்ணகித் தெய்வத்தின் அற்புதங்களைக் கண்டு, இலங்கைக்கு வந்தவுடன், அக்கண்ணகித் தெய்வ வணக்கத்தை உண்டாக்கிப் பெருவிழாச் செய்தான்.

யாழ்ப்பாணத்தில் முதலாவதாகக் கண்ணகிக்குக் கோயிலமைத்தவிடம் அங்கணாக்கடவை எனப்படும் (அங்கனா = அம்மன்). சிங்கள நாட்டில் பத்தினிதெய்யோ என வணங்கப்படும் தெய்வம் அக்கண்ணகியே" எனும் வரலாற்றைப் பதிவு செய்கிறார் செ. இராசநாயகம் (1933: 17).

புத்தமதம் வலுவான ஒரு மதமாக உருவெடுத்த பின்னர்க் கண்ணகி வழிபாடு புத்தமத வழிபாட்டோடு ஐக்கியப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. ஜாதகா (Jataka) என்பது புத்தரின் பல அவதாரங்களை எடுத்துரைக்கும் நூலாகும். அதில் புத்தர் தன்னுடைய ஒரு பிறப்பில் சேர நாட்டில் ஒரு குயவர் மகனாகப் பிறந்ததாகவும், அடுத்த ஒரு பிறவியில் அகித்தி எனும் பெயரில் ஒரு பிராமணரின் மகனாகப் பிறந்து தன் தங்கை யசவதியுடன் துறவறம் பூண்டு தமிழகத்தின் காவேரிப்பட்டணத்தின் அருகில் வாழ்ந்து அங்கிருந்து தாம்பபண்ணி (தாமிரபரணி - இலங்கை) சென்றார் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது (ஐயங்கார், 1929: 126). தமிழகத்தில் கண்ணகி வழிபாடு இந்து மதத்தோடு சேர்க்கப்பட்டுக் கண்ணகி கொற்றவையின் அவதாரமாகக் கருதப்படுகின்றாள். ஆனால், இரட்டைக் காப்பியங்களில் ஒன்றான மணிமேகலையில் கண்ணகி பல அவதாரங்களை எடுத்துக் கடைசியில் கபிலவஸ்துத் தீர்க்கதரிசியின் அருளால் நிர்வாணம் அடைவாள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது (நந்தகுமார், 1990: 534). புத்தமதம் சங்க காலத்தில் தமிழகத்தில் பரவலாகக் கடைப்பிடிக்கப்பட்ட ஒரு மதமாகும். இலங்கையில் புத்தமதம் அசோகருடைய முயற்சியால் நிறுவப்பட்ட மதம் என வரலாறு கூறினாலும், புத்த மத வரலாற்றில் பல தமிழர்கள் புத்தமதத்தவர்களாக இருந்ததையும் பல சிங்கள இராணிகள் இந்து மதத்தவர்களாக இருந்ததையும் அறியமுடிகிறது.

> "The Sinhalese and the Tamilians of Ceylon may be, today, following different religions, namely Buddhism and Hinduism …….. in ancient times many of the Tamilians were also Buddhists and at least many of the queens of the Sinhalese followed the Hindu faith". - T. P. Meenakshisundaran, 1964: 2

மேலும் பாலிமொழியில் எழுதப்பட்டுள்ள பல புத்த மத இலக்கியங்கள் புத்தமதத்தைத் தழுவிய சிங்களர்களால் மட்டுமல்லாது புத்தமதத்தைத் தழுவிய தமிழர்களாலும் எழுதப்பட்டுள்ளன.

சங்ககாலப் புலவர்களில் ஒருவராக ஈழத்துப் பூதன் தேவனார் எனும் புலவர் குறிப்பிடப்படுகின்றார். அகநானூற்றில் வரும் மூன்று பாடல்கள் (88,231,307), குறுந்தொகையில் வரும் மூன்று பாடல்கள் (189,343,360) ஆகிய ஆறு சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் இவரால் பாடப்பட்ட பாடல்களாகும். இவரது பெயரைவைத்தே இவர் ஈழத்தைச் சேர்ந்தவர் என்பது தெளிவாகிறது. கேரளத்தில் தற்பொழுது வாழும் ஈழவர் எனும் சமூகத்தினர்

இலங்கையிலிருந்து குடியேறியவர்கள் எனும் பெயர்க்காரணம் கொண்டு ஈழவர் என அழைகப்படுகின்றனர் என்பது மானிடவியலாளர்களின் கருத்தாகும். மேலும், தமிழகத்தில் பனை ஏறும் தொழில் புரியும் நாடார் சமூகத்தினர் சிலரும் இலங்கையிலிருந்து தமிழகத்தில் குடியேறியவர்கள் என்று கருதப்பட்டாலும் இலங்கையிலும் தமிழகத்திலும் வாழும் நாடார், மறவர் போன்ற சமுதாயத்தினர் சங்ககாலந்தொட்டே இவ்விரு நிலப்பகுதியிலும் வாழ்ந்தவர்கள் என்றே கருதப்படவேண்டியுள்ளது (மனோகரன், 2009). நாடார் இனத்தவர்கள் இராவணனின் அமைச்சராகிய மகோதரரின் இனத்தவர் எனக் கருதுகின்றனர் (Hardgrave, 1969: 38) என்பது இங்கு நோக்கத்தக்கது.

இவ்வாறாக அரசியல், மொழி, சமூகம், மதம் ஆகியவை தொடர்பான வரலாற்று ஆய்வுகள் இலங்கையில் சங்ககாலம் முதலே தமிழர்கள் குடியிருந்தார்கள் என்று மட்டுமல்லாது இலங்கையின் ஓர் அங்கமாகவே திகழ்ந்தனர் என்பதையும் தெளிவாகச் சுட்டிக்காட்டுகின்றன. தமிழ் மன்னர்களின் ஆட்சிக்காலங்களில் சிங்களர்களும் சிங்கள மன்னர்களின் ஆட்சிக்காலங்களில் தமிழர்களும் சமமாகவே நடத்தப்பட்டுள்ளனர். புத்தமதம் தொடர்பான கோட்பாடுகளில் தமிழுக்கு ஒரு தனி இடம் கொடுக்கப் பட்டுள்ளது. கி.பி. பதினான்காம் நூற்றாண்டில் நிறுவப்பட்ட சிங்கள மன்னர்களின் ஆட்சிக்காலங்களில்கூடத் தமிழ் இலக்கியம் போற்றிப் பாதுகாக்கப்பட்டது. மேலும், சிங்கள மொழியில் காணப்படும் புத்தமதக் கோட்பாடுகள் தமிழில் எழுதப்பட்ட புத்தமத இலக்கியங்களை அடியொற்றி அமைவதால் தமிழைக் கற்பதிலும் புத்தமதத் துறவிகள் பெரும் ஆர்வம் கொண்டிருந்தனர். இலங்கைத் தமிழர்களின் பண்டைய மொழி வரலாற்றினை இன்றளவிலும் அவர்களுடைய பேச்சுவழக்கில் சாதாரணமாகவே பயன்படுத்தப்படும் சொற்களால் அறியலாம். தமிழின் தாயகமாக விளங்கும் தமிழகத்தில் வாழும் தமிழர்களின் பேச்சுவழக்கில் காணப்படாத சங்ககாலத் தமிழ்ச் சொற்கள் இன்றளவிலும் இலங்கைக் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ்ப் பேச்சுவழக்கில் காணப்படுவது அவர்களது தமிழ்ப் பாரம்பரியத்தின் தொன்மையைக் காட்டுகிறது.

> "The antiquity of Tamil in Ceylon is borne out by the fact that some words of the Sangam period are still in common use among the pessantry of Jaffna, though they have fallen into disuse in south India, the original home of Tamil language".- X. S. Thani Nayagam, 1997: 64

இதற்குக் கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ்ப் பேச்சுவழக்கில் காணப்படும் சங்ககால இலக்கணக்கூறாகிய உகரச்சுட்டு ஒரு வலுவான மொழியியல் ஆதாரமாக அமைகிறது. மேலும், கொழும்பு வட்டாரத் தமிழ்ப் பேச்சுவழக்கில் காணப்படும் இஞ்செ எனும் சுட்டுச்சொல் தமிழகத்தின் கன்னியாகுமரி

வட்டார விளவங்கோடு தமிழ்ப் பேச்சுவழக்கில் இஞ்செ, இஞ்சோட்டு எனும் சொற்களால் வழங்கப்படுவது கொழும்பு வட்டாரப் பேச்சுவழக்கிற்கும் கன்னியாகுமரி வட்டாரப் பேச்சுவழக்கிற்கும் உள்ள ஒற்றுமையைக் காட்டுவதாக உள்ளது.

தமிழ் மொழி பேசப்பட்ட நிலப்பகுதி வடவேங்கடம் முதல் தென்குமரி வரை என்று வரையறுக்கப்பட்டிருந்தாலும் இத்துடன் இலங்கையையும் சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டும் எனும் செக்கோஸ்லோவியா நாட்டு மொழியியலாளர் கமில் சுவலபிலின் கருத்தைத் தமிழின் வட்டார வழக்கு ஆய்வுகள் உறுதிப்படுத்துகின்றன.

> "Tamil proper that is continental Tamilnad and Tamil Ceylon will always remain the Tamilkurunallulakam par excellence and therefore it should be of primary importance for any investigation of Tamil dialects".- Kamil Zvelebil, 1964: 239

இலங்கையில் பேசப்படும் தமிழ் சங்ககாலத் தமிழின் தொடர்ச்சி என்பதைத் தமிழ் வட்டார வழக்காற்றாய்வுகள் உறுதி செய்வது வட்டாரவழக்கு ஆய்வுகளின் முக்கியத்துவத்தையும் இன்றியமையாமையையும் உறுதிப் படுத்துவதோடு இத்தகைய ஆய்வுகளின் தேவையையும் எடுத்துக் காட்டுவனவாக அமைகின்றன. கட்டுக்கோப்பான வினாநிரலின் உதவியோடு முறையாக நடத்தப்படும் ஒரு தமிழ் வட்டார வழக்காற்று அளவாய்வு (Tamil Regional Dialect Survey) தமிழ் மொழியின் வரலாற்று ஆய்விற்கும் தமிழர்களின் தொல் பண்பாட்டு வரலாற்று ஆய்விற்கும் பல தரவுகளை முன்வைத்து வரலாற்று ஆய்வுகளுக்கு உறுதுணையாக இருக்கும் என்பதில் எந்தவித ஐயமும் இல்லை.

பின்னிணைப்பு I

அகத்தியலிங்கம், பதிற்றுப்பத்துச் சொல்லடைவு, 1979: 1 - 13

அ	-	that, Distant Demonstrative
அது	-	that - it
அவ்	-	that - they
அவண்	-	that place
அவர்	-	that - they
அவற்று	-	that - they
அவன்	-	that - he
அவை	-	that - they
அன்று	-	that day
அன்னவை	-	those which (were) similar
அன்னோர்	-	they who (were) similar
அனைத்து	-	that much - that

இ	-	this, Proximate Demonstrative
இவண்	-	this - place
இவணர்	-	those who (were) here
இவர்	-	this - they
இவள்	-	this - she
இவன்	-	this - he
ஈங்கு	-	this place
ஈண்டு	-	this place
உ	-	Medial Demonstrative

பின்னிணைப்பு II

பாட்டும் தொகையும், *1958: 28 - 50*

அ	-	சுட்டு
அஃது	-	சுட்டுச்சொல்
அக்கால்	-	அப்பொழுது, அக்காலத்து
அங்கு	-	அவ் இடம், அவன் பால்
அஞ்ஞான்று	-	அந்நாள்
அண்மை	-	அணுமை, சமீபம்
அதற்கொண்டு	-	அக்காலந்தொடங்கி
அதற்பட	-	அதன்கண்ணே
அந்நிலை	-	அப்பொழுது
அம்பர்	-	அங்கே
அவ்	-	அவை
அவ்வே	-	அவையே
அன்னது	-	அத்தன்மையது
அன்னர்	-	அத்தன்மையர்
அன்னவர்	-	அத்தன்மையர்
அன்னார்	-	அத்தன்மையுடையார்
அன்னான்	-	அத்தன்மையை உடையவன்
அன்னேன்	-	அத்தன்மையை உடையேன்
அனையவை	-	அத்தன்மையவை, அவை
அனையள்	-	அத்தன்மையை உடையவள்
அனையன	-	அத்தன்மையன
அனையை	-	அத்தன்மையையுடையாய்
இ	-	சுட்டு
இஃது	-	சுட்டு
இஃது ஒருத்தன்	-	இவன் ஒருத்தன்
இஃதோ	-	இத்தன்மைத்தோ, இதுவோ
இம்பர்	-	இவ் உலகம்
இவ்	-	இவை

இவ்வே	-	இவையே
இவண்	-	இங்கே, இவ்விடம், இவ் உலகம்
இவணை	-	இவ்விடத்திலுள்ளாய்
இவற்கு	-	இவனுக்கு
இன்று	-	இந்நாள், இன்றாக
இன்றையளவை	-	இன்றையாகியபோது
இன்னினி	-	இப்பொழுதே
இன்னீர்	-	இத்தன்மையுடையீர்
இன்னே	-	இப்பொழுதே
இன்னேம்	-	இத்தன்மையேம்
இன்னை	-	இத்தன்மையையுடைய
இன்னோர்	-	இத்தன்மையோர்
இனையவள்	-	இத்தன்மையளானவள்
உ	-	சுட்டு
உக்காண்	-	அவ்விடத்தே பாராய்
உது	-	அது
உதுக்காண்	-	அதனைக்காண், அவ்விடத்தே பாராய்
உப்பால்	-	உப்பக்கம்
உவ்	-	உவை
உவக்காண்	-	உங்கே பார், உவ்விடத்தே பார்
உவன்	-	முன் நிற்பவன்

பின்னிணைப்பு III

வையாபுரிப்பிள்ளை, பேரகராதி, முதல் தொகுதி: *155 - 293*

அது	-	atu, pron. < அ. That, the thing remote from the speaker, அஃறிணையொருமைச் சுட்டுப்பெயர்
அதோள்	-	atoḷ, demonstrative adv. < அ. There. அவ்விடம் (தொல். எழுத்ததிகாரம், *398*)
அதோளி	-	atoḷi, demonstrative adv. < அ. There. அவ்விடம் (தொல். எழுத்ததிகாரம், *159*)
அந்த	-	anta, demonstrative adj. < அ. That
அவண்	-	avaṇ, demonstrative adv. < அ. There அவ்விடம். In that manner அவ்விதம்
அவர்	-	avar, pron. < அ. That person, honorific
அவர்கள்	-	avarkaḷ, pron. < அ. That person, honorific
அவள்	-	avaḷ, pron. < அ. That female person, she
அவன்	-	avaṉ, pron. < அ. That male person, he
அவை	-	avai, pron. < அ. Those neutral plural

இது	-	itu, pron. < இ. This, the thing close to the speaker, used impertionally
இதோள்	-	itoḷ, demonstrative adv. < இ. Here இவ்விடம்
இதோளி	-	itoḷi, demonstrative adv. < இ. Here இவ்விடம்
இந்த	-	inta, demonstrative adj. <இ. This
இவண்	-	ivaṇ, pron. < இ. This place, இவ்விடம்
இவர்	-	ivar, pron.< இ. These persons, This person, used as an honorific term of reference. ஒருவரைக் குறிக்கும் பன்மைச் சொல்
இவர்கள்	-	ivarkaḷ, pron. < இ. Double plural of இவன் or இவள். This person, used as an honorific term and considered to be more than இவர். ஒருவரைக் குறிக்கும் பன்மைச் சொல்
இவள்	-	ivaḷ, pron. <இ. This woman or girl; she, used to denote the female among rational beings
இவன்	-	ivan̲, pron. < இ. This man or this boy; he, used to denote the male among rational beings
இவை	-	ivai, pron. < இ. These, the things close to the speaker. சுட்டியறியப்படும் அண்மைப் பொருள்கள்
ஈது	-	itu, pron. < இ. This, the thing close to the speaker, used impertionally
உது	-	utu, pron. < உ. சேய்மைக்கும் அண்மைக்கும் மத்திமமானதைக் குறிக்கும் ஒரு சுட்டுப் பெயர் உது என்ன? இலங்கைக் கொழும்பு வழக்கு
உதோள்	-	utoḷ, demonstrative adv. < உ
உதோளி	-	utoli, noun < உ. உவ்விடம். The place where the person addressed is or the intermediate place, உவ்விடம்
உந்த	-	unta, demonstrative adj. <உ. Which is near the person addressed or which is intermediate. உங்கேயுள்ள
உவண்	-	uvaṇ, demonstrative adv. < உ. Upper - place, place above, மேலிடம்
உவள்	-	uvaḷ, pron. < உ. She who is yonder. முன்நிற்பவள்
உவன்	-	uvan̲, pron. < உ. he who is yonder. முன்நிற்பவன்
உவை	-	uvai, pron. <உ. They or those things that are near you or yonder at a distance not far off. உங்குள்ளவை.
pron.	-	pronoun, adv. = adverb, adj. = adjective

துணை நூல்கள்

இராசநாயகம், செ., 1933, **யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம்**, மறுபதிப்பு 2003, புது தில்லி: ஏசியன் எடுகேஷனல் சர்வீசஸ்.

கணேசையர், 1943, **தொல்காப்பியம் பொருளதிகார மூலமும் பேராசிரியருரையும்**, பாகம்-இரண்டு, மறுபதிப்பு 2007, சென்னை: உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்.

சுப்பிரமணியன், ச.வே., 2008, **தொல்காப்பியம் விளக்கவுரை**, சிதம்பரம்: மெய்யப்பன் பதிப்பகம்.

சுப்பிரமணியன், ச.வே., 2010, **பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்கள் மூலமும் தெளிவுரையும்**, சென்னை: மணிவாசகர் பதிப்பகம்.

சோமசுந்தரனார், பொ. வெ., 2007, **குறுந்தொகை**, சென்னை: திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், லிமிடெட்.

தினமணி கதிர், 02.03.2014, பக். 21.

பதிப்பு ஆசிரியர் குழு, 1958, **பாட்டும் தொகையும்**, சென்னை: எஸ். ராஜம்.

வரதராசன், மு., 1972, **தமிழ் இலக்கிய வரலாறு**, 26ஆம் பதிப்பு 2009, புது தில்லி: சாகித்திய அகாதெமி.

வில்லிபுத்தூராழ்வார், 1907, **மகாபாரதம்**, மதுரை.

வேங்கடசாமி நாட்டார், ந.மு. நாவலர் & ரா. வேங்கடாசலம் பிள்ளை, 1944, **அகநானூறு: மணிமிடை பவளம்**, மறுபதிப்பு 2007, சென்னை: திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், லிமிடெட்.

Agesthialingom, S., 1979, **A Grammar of Old Tamil with special reference to Patirruppattu**, Reprint 1995, Annamalainagar: Annamalai University.

Andronov, M., 1969, **A Standard Grammar of Modern and Classical Tamil**, Madras: New Century Book House Pvt. Ltd.

Athithan, A., 1989, **Linguistic Structures in Tamil - A Historical Study**, Madurai: Madurai Kamaraj University.

Bavanandam Pillai, S., 1925, **The Modern Tamil-Tamil Dictionary**, Madras: Macmillan & Co.Limited.

Geiger, A., 1938, **A Grammar of the Sinhalese Language**, Colombo.

Hardgrave, Robert L. Jr., 1969, **The Nadars of Tamil Nad - The Political Culture of a Community in Change**, Berkeley: University of California Press.

Israel, M., 1973, **The Treatment of Morphology in Tolkappiyam**, Madurai: Madurai University.

Iyengar, Srinivasa P. T., 1929, **History of the Tamils**, Reprint 1989, New Delhi: Asian Educational Services.

Kanakasabai, V., 1904, **The Tamils Eighteen Hundred Years Ago**, Reprint 1979, New Delhi: Asian Educational Services.

Kanapathi Pillai, K., 1958, 'The Jaffna Dialect of Tamil: A Phonological Study', **Indian Linguistics**, Turner Jubilee Volume I, pp. 219 - 227.

Karunatillake, W. S. and S. Suseendirarajah, 1975, 'Pronouns of Address in Tamil and Sinhalese: A Sociolinguistic Study', **International Journal of Dravidian Linguistics**, Vol. 4: 1, pp. 83 - 96.

Manoharan, S., 1989, **A Descriptive and Comparative Study of Andamanese Language**, Calcutta: Anthropological Survey of India.

Manoharan, S., 2002, 'Linguistic Diversity and Integrated India', Paper presented in the **National Seminar on Nation Building: Anthropological Perspectives and Contributions**, Department of Studies in Anthropology, Mysore: University of Mysore.

Manoharan, S., 2009, 'Tamilakam 'Tamil Land' and I?am 'Sri Lanka' - Linguistic and Cultural Linkages and Continuum', **Journal of Tamil Studies,** No. 75, pp. 89 - 112.

Manoharan, S., 2012, 'Tamil Dialects Through Ages', **Journal of Tamil Studies**, No 82, pp. 93 - 114.

Masica, Colin P., 1991, **The Indo - Aryan Languages**, Cambridge: Cambridge University Press.

Meenakshisundaran, T. P., 1964, **Ceylon and Tamil**, An address delivered by Professor T. P. Meenakshisundaran at Annamalai University during the Orient - Occident Week, October 1963, Jaffna: Union of All Ceylon Students in India.

Prema, Nandakumar, 1990, 'Religious Movements in South India', in H. M. Nayak and B. R. Gopal (eds.), **South Indian Studies**, Mysore: Geetha Book House, pp. 534 - 553.

Ramakrishna Reddy, B., 1990, 'Some Lexicogrammatical Aspects of Place Deixis in Dravidian and Munda', **International Journal of Dravidian Linguistics**, Vol. 19: 1, pp. 46 - 62.

Shanmugam Pillai, M., 1962, 'A Tamil Dialect in Ceylon', **Indian Linguistics,** Vol. 23, pp. 90 - 98.

Suseendirarajah, S., 1993, **Jaffna Tamil: Phonology and Morphology,** Thirunelveli, Jaffna: University of Jaffna Publication.

Thani Nayagam, X. S., 1997, **Tamil Culture and Civilization - Readings: The Classical Period**, Chennai: International Institute of Tamil Studies.

Thuraisingham, V., 1942, **Conversational Tamil,** Colombo.

Vaiyapuri Pillai, S. (ed.), 1926 - 1934, **Tamil Lexicon**, Volume I, Reprint 1982, Madras: University of Madras.

Zvelebil, Kamil V., 1964, 'Spoken Languages of Tamil Nadu', **Archiv Orientalni**, Vol. 32: 2, pp. 237 - 264.

Zvelebil, Kamil V., 1977, 'Valli - Murugan - A Dravidiam Myth', **Indo - Iranian Journal**, Vol. 19, pp. 227 - 246.

★★★★★★

வழக்காறும் வரலாறும்

சு. தாமரைப்பாண்டியன்

வரலாறு என்பது சான்றாதாரத் தூண்களால் கட்டி எழுப்பப்படும் கோட்டை போன்றது. வரலாற்றை நிறுவும் சான்றுகள் உறுதியானதாகவும், உண்மையானதாகவும், துல்லியமான தாகவும், தெளிவானதாகவும் அமைய வேண்டும். அவ்வாறு அமையவில்லை எனில் அந்த வரலாறு நிலையற்று வழக்கொழிந்து போய்விடும். நம் நாட்டின் வரலாறுகள் முறையாகப் பதிவு செய்யப்படவில்லை. பதிவு செய்யப்பட்ட அனைத்தும் அரசர், பிரபுக்கள் அல்லது ஜமீன்களின் வாழ்வியலே. இன்று வரலாற்றாய்வியல் அறிஞர்கள் அடித்தளமக்கள் வரலாற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்ய,

> செவ்வியல் முறைப்படி தொல்பொருள் ஆதாரங்கள், இலக்கிய ஆதாரங்களிலிருந்தே உருவாக்கிக் கொள்ள முயல்கின்றனர்.[1]

மேலும் அவர்கள் அடித்தளமக்கள் வரலாற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்ய, வாய்மொழித் தரவுகளைப் பயன்படுத்தப் பெரிதும் தயங்குகின்றனர். காரணம் வாய்மொழித் தரவுகள் நம்பகத் தன்மையற்றவை எனக் கருதுகின்றனர். இச்சூழலில் நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறை அறிஞர்கள் அக்கருத்தை மறுப்பதோடு வாய்மொழித் தரவுகள் மூலம் அடித்தளமக்களின் வரலாற்றினை மீட்டுருவாக்கம் செய்தும் வருகின்றனர்.

> வரலாறு என்பது மன்னர் பரம்பரை குறித்த ஆய்வாக இல்லாது அடித்தள மக்களின் வாழ்க்கை நிலை, அவர்களுக்கு இழைக்கப்பட்ட சமூகக் கொடுமைகள் ஆகியவற்றை உள்ளடக்கியதாக இருக்க வேண்டுமென்று[2]

வழக்காற்றியல் துறை அறிஞர் ஆ.சிவசுப்பிரமணியன் குறிப்பிடுகிறார்.

> வரலாற்று மூலங்களுள் ஒன்றாக நாட்டுப்புறவியல் விளங்குகின்றது. அதிலும் குறிப்பாக நாட்டுப்புறக் கதைகளும், கதைப்பாடல்களும் வரலாற்றுக்குப் பெரிதும் பயன்படுகின்றன. நாட்டுப்புறவியலும் ஒரு வகையில் மனிதனுடைய கடந்த காலத்தைப் பற்றிய நிகழ்ச்சிகளைக் கூறுகின்றது. எனவே, இதனை நாட்டுப்புற வரலாற்று அறிவியல் என்பர். மரபு என்பது இந்த இரண்டுக்கும் பொதுவானது. நாட்டுப்புற இலக்கியங்கள் மூலம் நாட்டு வரலாற்றை மட்டுமின்றி அரசியல் சமூக வரலாற்றையும் அறியலாம்[3]

என்றும் நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறை அறிஞர் குறிப்பிடுகிறார்.

நாட்டார் வழக்காற்றியல் அறிஞர்களின் மேற்கண்ட இவ்விரு கருத்துக்களையும் அடியொற்றியே இக்கட்டுரையும் வாய்மொழித் தரவுகளை முதன்மைச் சான்றாகக் கொண்டு, கோலியன்குளம் என்ற கிராமத்தின் தோற்றப்பாடு, மக்களின் குடியேற்றம், அவர்களின் வாழ்க்கைநிலை, சமூகத்தில் அடித்தள மக்களுக்கு இழைக்கப்பட்ட கொடுமைகள் முதலியவற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்வதை நோக்கமாகக் கொண்டு அமைகிறது.

ஊர் தோற்றப்பாடும் பெயர்க்காரணமும்

கோலியன்குளம் எனும் பகுதி திருநெல்வேலி மாவட்டம் இராதாபுரம் வட்டத்தில் தனக்கர்குளம் பஞ்சாயத்தைச் சேர்ந்த ஒரு சிறிய ஊர். இது வடக்கன்குளம் எனும் ஊரின் கிழக்குப் பக்கம் ஐந்து கி.மீ.தொலைவில் அமைந்துள்ளது. இங்குச் சுமார் ஒன்பது அல்லது பத்துத் தலைமுறைக்கு முன்பே குடியேற்றம் நிகழ்ந்திருக்க வேண்டும் என எண்ணத் தோன்றுகிறது.

கோலியன்குளம் பகுதியில் முதன் முதலில் குடியேறியது கோலியர் (நெசவுத் தொழில் செய்பவர்) என்னும் சாதியினர் ஆவர். கோலியர்கள் நெருஞ்சி முள்ளுக்காடாய்க் கிடந்த இப்பகுதியைச் சுத்தம்செய்து குடியேறினர். இவர்கள் வசித்த இடத்தின் அருகில் குளம் ஒன்று அமைக்கப்பட்டது. எனவே, மக்கள் அப்பகுதியைக் கோலியர்குளம் என்று அழைத்தனர். பின்னர் மக்களின் பேச்சு வழக்கில் அது கோலியன்குளம் ஆயிற்று என அறிய முடிகின்றது. அதோடு மற்றொரு கருத்தும் மக்களிடம் நிலவுகிறது. அதாவது, கோலியன் என்னும் பெயர் கொண்ட பள்ளர் ஒருவர் இப்பகுதியில் முதன் முதலில் குடியேறி வாழ்ந்ததாகவும், அவரின் பெயரால்தான் கோலியன்குளம் என்று அழைக்கப்படுவதாகவும் குறிப்பிடுகின்றனர். பள்ளர் இன மக்கள் வசித்ததாகச் சொல்லப்படும் இடத்திற்கு இன்றும் 'பள்ளர்தட்டு' என்று பெயர் இருப்பதையும் சான்றாக மக்கள் சிலர் சுட்டிக்காட்டுகின்றனர். இவ்வாறு ஊர்ப்பெயர்த் தோற்றத்திற்குக் காரணங்கள் கூறினாலும் பெரும்பான்மையோர் முதற்கருத்தையே வலியுறுத்துகின்றனர்.

இடப்பெயர்ச்சியும் சமூக நிலைப்பாடும்

மனிதனின் நிலைத்த வாழ்வினை இயற்கைக் காரணிகளும், சமூகக்காரணிகளும் அவற்றின் உந்து சக்திகளும் புரட்டிப்போட்டு விடுகின்றன. இதனால் மனிதன் அப்பகுதியில் தொடர்ந்து வாழமுடியாமல் புதிய வாழ்க்கைச் சூழலும், இடமும் தேடிச் செல்கிறான். மனிதன் இன்று நாள்தோறும் பொருள்தேடும் வேட்கையினாலும், வளமான வாழ்க்கையின் மீது கொண்ட விருப்பினாலும், கடுமையான வறட்சி மற்றும் பஞ்சத்தினாலும், இயற்கைச்சீற்றத்தின் பேரழிவினாலும், கொள்ளை நோய்களின் பிடியிலிருந்து தப்பவும், சாதிக் கொடுமைகளிலிருந்து விடுபடவும், அரசின் அப்புறப் படுத்தும் செய்கையினாலும், வாழ்க்கையின் பல்வேறு வசதி வாய்ப்புக்கள்

தேடியும், கொலை கொள்ளை முதலிய காரணங்களாலும் இடம்பெயர்தலை மேற்கொண்டு வருகிறான்.

தென்மாவட்டங்களில் மக்கள் மண்ணை நம்பியே வாழ்கின்றனர். தென்பகுதியில் வானம் பொய்த்துப் போவதால் அடிக்கடி கடுமையான வறட்சி நிலவுகின்றது. திருநெல்வேலி மாவட்டத்தின் தென்பகுதிகள் பெரும்பாலும் வறட்சியான பகுதிகளாகவே காணப்படுகின்றன. இதைப் போன்று தூத்துக்குடி மாவட்டத்தின் பல பகுதிகளும் இன்று கடும் வறட்சியைச் சந்தித்துள்ளன.

> தூத்துக்குடி - மதுரை நெடுஞ்சாலையில் கிழசுரால் என்னும் பகுதியிலிருந்து சுமார் ஐந்து கிலோமீட்டர் தொலைவில் அமைந்துள்ளது 'செமப்புதூர்" என்னும் ஊர். இவ்வூரில் சுமார் மூவாயிரம் வீடுகள் இருந்தன. ஆனால் இன்று வறட்சியின் கோரப்பிடியில் சிக்கித் தவிக்கிறது. இதனால் பெருமளவில் மக்கள் வெளியேறிவிட்டனர். பள்ளிச் சிறுவர்கள் படிக்க முடியாமல் நகரங்களிலுள்ள ஓட்டல்களிலும், பலசரக்குக் கடைகளிலும் பணி செய்கின்றனர்.[4]

இத்தகைய சூழலில்தான் இன்று பெரும்பாலான கிராமங்கள் சிக்கித் தவிக்கின்றன.

> தினமும் தூத்துக்குடி, நெல்லை, குமரிமுதலிய மாவட்டங்களில் இருந்து அதிகமான மக்கள் மும்பைக்குத் தொழில் தேடிப் படையெடுக்கின்றனர். தினமும் மும்பைக்கு இரயிலில் 800 பேர் முதல் 1000 பேர்கள் வரையில் தொழில் தேடிச் செல்கின்றனர்.[5]

இராதாபுரம் வட்டத்திலும் 12 ஆண்டுகளாக முறையான மழை பொழியவில்லை. இதனால் விவசாய நிலங்கள் முழுதும் தரிசுக்காடாகின. எனவே வாழ வழியின்றி மக்கள் விவசாய நிலங்களைக் காற்றாலைப் பண்ணைகளுக்குக் குறைந்த விலைக்கு விற்று வருகின்றனர். இதில் இடைத் தரகர்களும் ஊராட்சித் தலைவர்களும் மக்களை ஏமாற்றி நன்கு வசதியாக வாழ்கின்றனர். ஆனால் நிலம் கொடுத்தவர்கள் மீண்டும் கடன் பெற்றுக் கீழ்நிலையில் வாழும் சூழலுக்குத் தள்ளப்படுகின்றனர். பல கிராமங்களில் ஆண்களும், பெண்களும் பீடி சுற்றும் தொழில் செய்தே பிழைப்பு நடத்தி வருகின்றனர். இப்பகுதியிலுள்ள மக்கள் மும்பை, கர்நாடகம், ஆந்திரா, கேரளம், சென்னை முதலிய இடங்களுக்குத் தொழில் தேடிச் செல்வதையும் பார்க்க முடிகின்றது. அதோடு பல மக்கள் அயல்நாடுகளுக்குத் தொழில் தேடிச்செல்வதையும் தரகர்களிடம் பணத்தைக் கொடுத்துவிட்டுக் கண்ணீர் வடிப்பதையும் கண்கூடாகக் காணமுடிகின்றது.

இதைப்போன்று கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேறிய கோலியர், கோனார், ரெட்டியார், நாடார், ஆசாரியர், குலாளர், தேவர், வெள்ளாளர்,

சாம்பவர் (பறையர்), சக்கிலியர், வெள்ளாளர் முதலியோரின் குடியேற்றப்பாடு குறித்தும் அவர்களின் சமூகப் பின்புலம் குறித்தும் இனிக் காண்போம்.

கோலியர் குடியேற்றம்

கோலியன் குளம் பகுதியில் முதன் முதலாகக் குடியேறியதாகக் கருதப்படுவது கோலியர் (Koliar) என்னும் சாதியினராவர். இவர்கள் நெசவுத்தொழில் செய்து இவ்வூரில் வசித்து வந்தனர். பின்னர் இம்மக்களுக்கு ஏற்பட்ட ஏதோ சிக்கலால் அனைத்து மக்களும் இடம்பெயர்ந்து வேறு இடங்களுக்குச் சென்று குடியேறிவிட்டனர். சிலர் ஆரல்வாய்மொழிப் பகுதியில் குயேறியதாகச் சில தகவலாளர்கள் குறிப்பிட்டனர். எனவே அவற்றை அறியும் பொருட்டு ஆரல்வாய்மொழிப்பகுதியில் ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டது. கோலியன்குளம் பகுதியில் இருந்து குடியேறிய மக்களின் வழியினர் யாரையும் கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை.

> இம்மக்கள் தஞ்சாவூர், மதுரை மாவட்டங்களில் பெரும் எண்ணிக்கையில் காணப்படுகின்றனர். இச்சாதியினர் பலரும் முரட்டுக்காடா நெசவில் ஈடுபட்டவர்களாக இருக்க, சிலர் பயிர்த்தொழிலாளராகவும் பணிபுரிகின்றனர்.[6]

இம்மக்கள் நெல்லை, குமரி மாவட்டங்களிலும் குறைந்த அளவில் வசித்து வருகின்றனர். அதோடு இன்று பல்வேறு தொழில்களையும் செய்து பிழைத்து வருகின்றனர்.

கோனார்கள் குடியேற்றம்

இம்மக்கள் ஆடுமாடுகள் மேய்த்து வாழ்க்கை நடத்துபவர்கள். இவர்கள் நிலையாகத் தங்காமல் மேய்ச்சல் நிலம் தேடி அலையும் தன்மை யுடையவர்கள். இவர்கள் பற்றிய செய்திகள் சங்ககால நூற்களிலும், சிலம்பிலும் காணக்கிடக்கின்றன. இவர்கள் மன்னர் பரம்பரையிலிருந்து வந்தவர்கள் என்பதற்குக் கல்வெட்டுகளிலும், இலக்கியங்களிலும் பல சான்றுகள் உள்ளன. சான்றாக: ஆய்அண்டிரனைக் குறிப்பிடலாம். இவ்வாறு நீண்ட பாரம்பரியமும், சிறப்பும் கொண்ட இம்மக்களில் பலர் இன்றும் ஆடுமாடுகள் மேய்த்துப் பிழைத்து வருகின்றனர். இவர்களைக் கோவைசியர் என்று சூடாமணி நிகண்டு குறிப்பிடுகிறது. இவர்களை யாதவர் என்றும் அழைப்பர். இம்மக்களிடம் கால்கட்டி, பாசி, பெண்டுக்கு மேக்கி, சங்குகட்டி, சாம்பன், புதுக்கநாட்டார், பெருந்தாலி, சிறுதாலி, பச்சரம்கட்டி, மணியக்காரன், சோழியன், ஆனைக்கொம்பு, பெருமாள் மாட்டுக்காரன், பூஇடையன், புதுநாட்டிடையன், போண்டன், கோனார் எனப் பல்வகைப் பிரிவுகள் காணப்படுகின்றன.[7]

ஆனால் இம்மக்களின் பொதுப்பெயராக இடையர், யாதவர், கோனார் என்பன வழக்கிலுள்ளன.

இக்கோனார் இனத்தைச் சேர்ந்த "காங்கேயன்" என்பவர் கோலியன்குளம் பகுதியில் சுமார் எட்டுத் தலைமுறைகளுக்கு முன்பு குடியேறியுள்ளார். அவர் இப்பகுதியில் குடியேறியது குறித்து இரண்டு வாய்மொழிக் கதைகள் வழக்கிலுள்ளன. முதற்கதையில், காங்கேயக்கோனார் நத்தநந்தப்பட்டணம் நாராயணன்புதூர் பகுதியில் மிகுந்த செல்வச் செழிப்புடன் அவருடைய ஆறு தம்பிகளுடன் வசித்து வந்தார். அதோடு காங்கேயக்கோனாருக்கு அப்பகுதியில் மிகுந்த மதிப்பும் மரியாதையும் இருந்தது. இராதாபுரம் கல்யாணி அம்மன் திருக்கோவிலின் தெற்குவாசலில் நாட்டாமை மண்டபம் ஒன்று உள்ளது. அதில் நான்கு தூண்கள் அமைந்துள்ளன. அதில், ஒரு தூணில் காங்கேயக்கோனார் அமர்ந்து வழக்குப் பேசுவார். அத்தூணில் வேறுயாரும் சென்று அமரக்கூடாது என்ற நியதியும் இருந்தது.

ஒருநாள் காங்கேயக்கோனார் இராதாபுரம் பகுதிக்கு வந்தபோது, தான் அமர்ந்து வழக்குப் பேசும் தூணில் வெள்ளாளச் சிறுவன் ஒருவன் அமர்ந்து விளையாடிக் கொண்டிருப்பதைக் கண்டார். ஆத்திரத்தில் செருப்பைக் கழற்றி அச்சிறுவனை அடித்துவிட்டார். காலம் புரண்டோடியது. செருப்பால் அடிபட்ட சிறுவன் நன்றாகப் படித்துச் சர்வேயர் (நில அளவைக்காரன்) ஆனான். அவன் தன்னை அவமானப்படுத்திய காங்கேயரைப் பழிவாங்கும் எண்ணத்தோடு, பணிமாற்றல் வாங்கிக்கொண்டு நத்தநந்தப்பட்டணம் நாராயணன்புதூர் பகுதிக்கு வந்தான். வரும் வழியில் வேண்டுமென்றே ஓரிடத்தில் தனது கால்செருப்பைக் கழற்றிப்போட்டுவிட்டு வந்தான். சர்வேயரை வரவேற்க மக்கள் திரண்டு நின்றனர். அவர்களுக்கு முன்னிலையில் மாலையுடன் காங்கேயர் நின்று கொண்டிருந்தார்.

சர்வேயர் வந்ததும் காங்கேயரை அருகில் அழைத்தான். "என் செருப்பை ஊருக்கு வெளியில் மறந்து விட்டுவிட்டு வந்துவிட்டேன். அதை எடுத்துக்கொண்டு வரமுடியுமா" என்று கேட்டான். காங்கேயரும், செருப்பைச் சர்வேயர் மறந்து விட்டுவிட்டு வந்துவிட்டார் என நினைத்து, செருப்பினைத் தேடி எடுத்துவரச் சென்றார். காங்கேயர் தேடியலைந்து செருப்பைக் கையில் தூக்கிக்கொண்டு வந்தார். அப்போது சர்வேயர் தான் யார் என்பதைக் கூறி நகைத்தார். பொதுமக்களும் சிரித்தனர். காங்கேயர் ஊர்மக்கள் முன்பு அவமானப்படுத்தப் பட்டதால் கூனிக்குறுகிப் போனார்.

சிறிதுகாலம் சென்றபோது சர்வேயர், காங்கேயரின் நிலங்களை அளந்து முறையாகத் தீர்வை கட்டப்பட்டுள்ளதா? எனச் சோதித்தார். பின்னர், காங்கேயர் முறையாகத் தீர்வை கட்டவில்லை என்று கூறி அவரின்

நிலங்களைப் பறித்துக்கொண்டார். இதனால் காங்கேயர் மனமுடைந்து போனார். ஆகவே, மேலும் அப்பகுதியில் வாழவிரும்பாமல் குடும்பத்தினரை அழைத்துக் கொண்டு இரவோடு இரவாக வெளியேறினார். வெளியேறி நடந்து நடந்து அனைவரும் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து தங்கினார். அப்போது அவர்களுடன் அழைத்துவரப்பட்ட வளர்ப்பு நாய் ஒன்று முயலை விரட்டியது. ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்திற்குச் சென்றபோது நாயை முயல் எதிர்த்து விரட்டியது.

இச்சம்பவம் கட்டபொம்மன் கதைப்பாடலிலும் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. அதாவது,

> வேட்டை நாயினால் துரத்தப்பட்ட முயலொன்று ஒரு குறிப்பிட்ட இடம் வந்ததும் நாயை எதிர்த்தது. இந்த இடம் தான் பாஞ்சாலங்குறிச்சியாகும். முயலின் வீரம் கண்டு வியந்து அந்த இடத்தில் கட்டபொம்மன் முன்னோர் கோட்டை கட்டியதாகவும், கர்ணபரம்பரைச் செய்தியொன்று உண்டு. இக்கோட்டையிருந்த இடம் கோட்டைமேடு என்று அழைக்கப்படுகிறது. இக்கோட்டை மேட்டிலிருந்து மண் எடுத்துச் சென்று அதன்மேல் கோழி முட்டைகளை வைத்து அடைகாக்கச் செய்வதுண்டு. இம்முட்டையிலிருந்து தோன்றும் சேவல்கள் சேவற் சண்டையில் வீரம் காட்டும் என்று நம்புகின்றனர். குறிப்பிட்ட இடத்திலுள்ள மண்ணுடன் தொடர்பு கொள்ளும்போது மனிதனுக்கும் விலங்குகளுக்கும் மற்றும் பறவைகளுக்கும் வீரவுணர்வு ஏற்படும் என்ற இந்நம்பிக்கையும் தொத்து மந்திரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டே தோன்றியுள்ளது.[8]

காங்கேயக்கோனாருக்கும் முயலின் செயலைக் கண்டபோது ஆச்சரியமாகத் தோன்றியது. மேலும் இப்பகுதி வீரம் விளைந்த செழிப்பான பகுதியாக இருப்பதைக் கண்டார். எனவே அவ்விடத்திலேயே குடியிருப்பினையும் அமைத்தார். முயல் நாயை எதிர்த்த செய்தி ஐவர்ராசாக்கள் கதைப்பாடலிலும் இடம்பெற்றுள்ளது. மேலும் இச்செய்தி பல கிராமங்களிலும் பரவலாக வழக்கிலுள்ளதையும் அறியமுடிகின்றது.

காங்கேயக்கோனார் குடும்பத்தினர் கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியிருப்பை அமைத்த பின்னர், அவர்கள் தங்களுடைய குலதெய்வமான "மறுகால்தலை காத்த சாமிக்குக்" குளத்தின் மறுகால் அருகில் பீடம் அமைத்துப் பூசை செய்தனர். அதன் பின்னர் "முத்தாரம்மனுக்கு" வீட்டின் அருகில் பீடம் அமைத்தும் வழிபட்டனர். இன்று இவ்விரு தெய்வங்களும் ஊர்ப்பொதுத் தெய்வங்களாக வழிபடப்பட்டு வருகின்றமை கவனத்திற்குரியது.

இக் காங்கேயக்கோனாரின் குடியேற்றம் குறித்து மற்றொரு வாய்மொழிக்கதையும் மக்களிடம் வழங்கி வருகிறது. 'நத்தநந்தப்பட்டணம் நாராயாணன்புதூரில் ஏழுவீட்டுக் கோனார்கள் வசித்து வந்தனர். அப்பகுதி

துலுக்கர்களின் மேலாண்மையின் கீழ் இருந்தது. ஏழுவீட்டுக் கோனாரில் மூத்தவருக்கு அழகான பெண் இருந்தாள். அப்பெண்ணை ஏழுவீட்டுக் கோனார்களும் மிகுந்த பாசத்தோடு வளர்த்து வந்தனர். மிகுந்த அழகுடைய அப்பெண்ணை ஒருநாள் தற்செயலாகப் பட்டாணி சாய்பு என்பவன் கண்டான். கண்டதும் அவள் மீது மோகம் கொண்டான். தனது ஆட்களை அனுப்பிக் கோனாரிடம் பெண்கேட்டான். ஏழுவீட்டுக் கோனார்கள் சாய்புவை எதிர்க்க முடியாமல் திருமணத்திற்குச் சம்மதித்தனர்.

பட்டாணி சாய்பு மகிழ்ச்சியுடன் திருமணத்திற்கு ஏற்பாடு செய்தான். திருமணத்திற்கு முந்தைய நாள் இரவு சாய்பு விருந்து ஒன்று நடத்தினான். கோனார்களும் கலந்து கொண்டனர். எல்லோரும் சாப்பிட அமர்ந்தனர். அப்போது ஒருவருக்குச் சாப்பிட இடம் கிடைக்கவில்லை. எனவே அவர் எரிச்சலோடு அருகில் கவிழ்த்து வைக்கப்பட்டிருந்த கூடையைக் காலால் எட்டி உதைத்தார். உள்ளே ஒரு மாட்டுத்தலை இருப்பதைக் கண்டார். உடனே அவர் அனைவரிடமும் அதைக் கூறினார். மாட்டைக் குலதெய்வமாகக் கருதும் கோனார்கள் இதனால் ஆத்திரமடைந்தனர். தங்களுடைய இனத்தைச் சாய்பு அவமானப்படுத்தி விட்டதாக எண்ணினர். எனவே சாய்புக்குத் தங்கள் பெண்ணைக் கொடுக்கக் கூடாது என்று முடிவு செய்தனர். ஆகையினால் கோனார்கள் ஒன்றுகூடி ஒருதிட்டம் தீட்டினர். அதாவது, நாராயணக்கோனார் என்பவரின் மனைவி மாடியிலிருந்து தவறிவிழுந்து இறந்து விட்டதாகப் பொய்ச்செய்தி ஒன்றைப் பரப்பினர். அதனைக் காரணம் காட்டி அனைவரும் உணவு உண்ணாமல் வெளியேறினர். வீட்டிற்குச் சென்று வைக்கோலைக் கொண்டு போலிப் பிணம் ஒன்றைத் தயார் செய்தனர். அதனை வெள்ளைத் துணி ஒன்றினால் மூடிவைத்து அதைச் சுற்றி இருந்து ஒப்பாரியும் வைத்தனர்.

பட்டாணிசாய்பு செய்தியை அறிந்து வந்து பார்த்தான். அப்போது கோனார்கள், இறந்த வீட்டில் பதினாறு கழியும் முன்பு நல்ல காரியம் ஒன்றும் நடத்தக்கூடாது என்று கூறினர். எனவே சாய்புவும் ஒன்றும் பேசாமல் திரும்பிச் சென்றுவிட்டான். அன்று இரவு ஏழு வீட்டுக் கோனார்களும் ஒன்றுகூடிப் பேசினர். பின்னர்க் குலப்பெருமை காக்க மணப்பெண்ணைக் கொன்றுவிடுவது என முடிவு செய்தனர். முடிவு செய்தபடி நடுஇரவு ஆனபோது பெண்ணைக் கேழ்வரகுப் பட்டறைக்குள் பிடித்துத் தள்ளினர். அவளும் சாகும் தறுவாயில், "ஏழுபிறவி பிறந்தாலும் இடையர் குலத்தில் நான் பெண்ணாகப் பிறக்கக் கூடாது" என்று சபித்துவிட்டு இறந்து போனாள்.

அதன்பின் ஏழுவீட்டுக் கோனார்களும் இரவோடு இரவாகத் தப்பி ஓடினர். விசயம் அறிந்த துலுக்கர்களும் பட்டாணி சாய்புவும் குதிரைகளில் ஏறி விரட்டி வந்தனர். கோனார்கள் ஓடிவரும் வழியில் நட்டாறு குறுக்கிட்டது. இதனால் கோனார்கள் கலங்கித் தவித்தனர். துலுக்கர்களும், பட்டாணி சாய்பும் நெருங்கி வந்து கொண்டிருந்தனர். அப்போது ஏழுவீட்டுக் கோனர்ரில் மூத்தவரின் மனைவி தங்களுடைய குலதெய்வத்தை வணங்கி,

"நான் பத்தாபத்தினியானால் ஆறு முன்வற்றப் பின்பெருக" என்று கூறினாள். தெய்வ அருளால் ஆறும் முன்வற்றிப் பின் பெருகியது. கோனார்கள் நல்லபடியாக மறுகரையை அடைந்தனர்.

கோனார்கள் மறுகரையை அடைந்ததும், ஒரு நாயைப் பிடித்து அதன் கழுத்தில் தகடு ஒன்றைக் கட்டினர். அதில், "இதுதான் உன் மனைவி, கட்டிக்கோ" என்ற வாசகம் எழுதி நாயை மறுகரைக்கு அனுப்பினர். இதனைக் கண்ட பட்டாணிசாய்பும், துலுக்கர்களும் ஆத்திரம் தாளாமல் ஆற்றில் இறங்கினர். ஆற்றில் வெள்ளம் அதிகம் வந்ததால் அவர்களை ஆறு அடித்துக் கொண்டு சென்றது. பட்டாணி சாய்பும், துலுக்கர்களும் இறந்து போனார்கள். பின்னர்க் கோனார்கள் இடம்பெயர்ந்து கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்தனர். அங்கு நாயை முயல் எதிர்த்து நின்றதைக் கண்டு அங்கேயே குடியிருப்பு அமைத்துத் தங்கினர். தங்கள் குலதெய்வத்துடன் பட்டாணி சாய்புவிற்கும் பீடம் அமைத்து வழிபட்டனர். (தகவல் :சு.வேல்கோனார், வயது : 70)

மேற்கண்ட இரண்டு கதைகளிலும் கோனார்கள் இடம்பெயர்ந்து வந்த இடம் ஒன்று தான். சகோதரர்கள் ஏழுபேர் என்பதும், கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியிருப்பு அமைத்ததற்கான காரணமும் ஒன்றுபோல் அமைந்துள்ளன. ஆனால் முதல் கதையில் சர்வேயர் அவமானப்படுத்தியதால் இடம் பெயர்ந்ததாகவும், இரண்டாவது கதையில் பட்டாணி சாய்புக்குப் பெண் கொடுக்க மறுத்து இடம் பெயர்ந்ததாகவும் முரண்பட்டு அமைந்துள்ளன. இவ்விரு கதைகளில் குறிப்பிடப்படும் இரண்டு காரணங்களில் பெண் மறுப்பு காரணமாகக் காங்கேயக் கோனார் இடம்பெயர்ந்து வந்தமையே உண்மை என்று பல தகவலாளர்கள் கூறுகின்றனர். எனவே அதனடிப்படையில் காங்கேயக் கோனார் பெண் மறுத்து இடம்பெயர்ந்து வந்து கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேறினார் என்பது உறுதிப்படுகிறது.

பெண் மறுப்பும் காங்கேயக் கோனாரின் குடும்பம் அழிதலும்

காங்கேயக்கோனார் கோலியன்குளம் பகுதியில் நல்லமுறையில் வசித்து வந்தார். இங்கு வந்து கடுமையான உழைப்பினால் இழந்த செல்வத்தை மீண்டும் பெற்றார். அவருக்கு அழகான மகள் இருந்தாள். இச்சூழலில் காங்கேயக் கோனாரின் தங்கையை மணந்த மைத்துனன் ஒருவன், "தாழக்குடியில்" வசித்து வந்தான். அவன் காங்கேயக்கோனாரின் மகளைத் தன் மகனுக்கு மணம் முடித்து வைக்க நினைத்தான். எனவே காங்கேயர் வீட்டில் சென்று தன் மகனுக்குப் பெண் கேட்டான். ஆனால் காங்கேயக்கோனார் பெண் கொடுக்க மறுத்துவிட்டார்.

இதனால் மைத்துனன் காங்கேயர் மீது கடுங்கோபம் கொண்டான். எனவே, குறுக்கு வழியில் பெண்ணைத் தன் மகனுக்குக் கட்டி வைக்க முடிவு செய்தான். "மகனிடம் ஒரு தாலியைக் கொடுத்து இதை யாருக்கும் தெரியாமல்

காங்கேயரின் மகள் கழுத்தில் கட்டிவிட்டு வந்துவிடு" என்றான். மகனும் கோலியன்குளம் பகுதிக்கு வந்து ஒளிந்திருந்தான். பெண் தண்ணீர் எடுக்க வந்தபோது அவளை மிரட்டி, கொண்டுவந்த பட்டுச்சேலையைக் கட்ட வைத்தான். பின்னர்த் தாலியை எடுத்து அவள் கழுத்தில் கட்டினான். வந்த வேலை முடிந்ததும் தனது ஊருக்கு ஓடிவிட்டான்;. காங்கேயக் கோனாரின் மகள் விரைந்து சென்று தந்தையிடம் நடந்ததைக் கூறினாள். காங்கேயர் மைத்துனன் மீது எல்லையற்ற கோபம் கொண்டார். எனவே மகளுடைய கழுத்தில் கிடந்த தாலியையும், பட்டுச் சேலையையும் கழற்றி வாங்கித் தனது வீட்டு நாய் கழுத்தில் கட்டித் தொங்கவிட்டார். பின்னர்க் காங்கேயக் கோனார் நாயை மைத்துனன் வீட்டில் கொண்டுபோய் யாருக்கும் தெரியாமல் விட்டுவிட்டு ஊருக்குத் திரும்பினார். நாய் கழுத்தில் தாலியையும், சேலையையும் கண்ட மைத்துனன் குடும்பத்தார் மிகவும் கோபம் கொண்டனர். காங்கேயரின் குடும்பத்தை அழித்துவிடவும் முடிவு செய்தனர்.

உடனே மச்சினன் "மலையரசன்" எனும் மந்திரவாதியைச் சென்று பார்த்து, காங்கேயரின் குடும்பத்தைத் தடமில்லாமல் அழித்துவிடுமாறு கூறினான். மந்திரவாதியும், ஒரு குடத்தில் பேய்களைப் பிடித்து அடைத்து அதனைக் காங்கேயக்கோனாரின் வயலில் கொண்டு புதைக்குமாறு கூறினான். மைத்துனனும் அவ்வாறே செய்து முடித்தான்.

மழைக்காலம் வந்தபோது காங்கேயர் வயலை உழத் தொடங்கினார். அப்போது ஒரு பானை தென்பட்டது. அதைக்கண்ட காங்கேயர் பானையைத் தோண்டி வெளியே எடுத்தார். பானைக்குள் புதையல் ஏதாவது இருக்கிறதா என்று திறந்து பார்த்தார். பானைக்குள் புதையல் ஒன்றுமில்லை. அதே வேளையில் மந்திரவாதி அடைத்து வைத்திருந்த பேய்கள் பானையை விட்டு வெளியேறின. இதைக் காங்கேயர் அறியவில்லை. சில நாள்கள் சென்றபோது காங்கேயர் படுத்தபடுக்கையானார். கொஞ்ச நாளில் இறந்துபோனார். அவருடைய குடும்பத்தினர் அனைவரும் நோய்வாய்ப்பட்டனர். சிலர் திடீர் திடீரென்று மரணமடைந்தனர். இதனால் மனம் கலங்கிய குடும்பத்தினர் அனைவரும் ஊரைவிட்டு வெளியேறினர். சிலர் ஆரல்வாய்மொழிப் பகுதியில் குடியேறியதாகத் தகவலாளர்கள் குறிப்பிட்டனர். அதை அறியும் பொருட்டு ஆரல்வாய்மொழிப்பகுதியில் ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட்டது. அப்போது பல தலைமுறைக்கு முன்பு கோலியன்குளம் பகுதியிலிருந்து ஆரல்வாய்மொழிப் பகுதியில் குடியேறிய ஒரு குடும்பம் கண்டுபிடிக்கப் பட்டது. ஆனால் அக்குடும்பத்தாருக்குக் காங்கேயர் பற்றிய எந்தச் செய்தியும் தெரியவில்லை. இரண்டாவது வாய்மொழிக்கதையைக் கூறியவர்களும் இதே கதையினை அப்படியே குறிப்பிடுகின்றனர். எனவே காங்கேயரின் குடியேற்றமும், அழிவும் உண்மை என இதன்மூலம் உறுதிப்படுகிறது.

ரெட்டியார்களின் குடியேற்றம்

ரெட்டியார் இனமக்கள் ஆந்திரப் பகுதியைச் சேர்ந்த தெலுங்கர்கள். இவர்கள் ஆந்திராவில் மன்னர் ஆட்சிக் காலத்தில் ஏற்பட்ட பல்வேறு நெருக்கடிகள் காரணமாகத் தமிழகத்திற்குள் குடியேறினர். இவர்கள் இன்று தமிழகமெங்கும் பரவலாக வாழ்ந்து வருகின்றனர். ஆங்கிலேயர் ஆட்சிக் காலத்திலும் பெரும் செல்வந்தர்களாகத் திகழ்ந்துள்ளனர். பிழைப்புத் தேடி தமிழகத்திற்குள் நுழைந்த இவர்கள் தங்கள் புத்திசாதுர்யத்தால் விவசாய நிலங்களைத் தங்களுக்குச் சொந்தமாக்கிக் கொண்டனர். அதோடு இங்குள்ள பூர்வீகக் குடிகளைத் தங்களிடம் அடிமை வேலைக்கு அமர்த்திக் கொண்டனர். மேலும் இம்மக்கள் கிராமங்களில் பண்ணையார்களாகவும் விளங்கினர்.

ரெட்டியார்கள் காபுக்கள் (Kapu) என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். இவர்களுடைய தொழில் விவசாயம். இதை உறுதிப்படுத்தும் விதமாக "மண்ணை உழுது பிழைப்பவரெல்லாம் ரெட்டிகள்தான்' என்ற பழமொழியும் வழக்கிலுள்ளது. காபு என்ற சொல் காவல்காரனையும், ரெட்டி என்ற சொல் அரசனையும் குறிக்கும். இவர்கள் வலிமை வாய்ந்த திராவிடப் பழங்குடி களாகவும் இருந்திருக்க வேண்டும். இவர்கள் இந்தியாவின் பெரும்பாலான பகுதிகளில் தங்கித் தாங்கள் வாழ்ந்ததற்கான அடையாளச் சின்னங்களையும் விட்டுச் சென்றுள்ளனர்.

இம்மக்கள் பல்வேறு பிரிவுகளாகவும் காணப்படுகின்றனர்.

> திரு.ஸ்டுவர்ட என்பவர் அயோத்தியர், பலிசர், பூமாஞ்சி, தேசூர், கண்டிக் கோட்டை, காசுலர், கம்புரி, மொரசர், ரெட்டி, ஓரகரண்டி, பாகநாடி, பள்ளே, பண்ட, பெதகண்டி, போகாநாடு, வெலநாடி, எர்லம் முதலிய பதினேழு பிரிவுகளைக் குறிப்பிடுகிறார்.[9]

நெல்லை மாவட்ட ரெட்டியார்கள்

> விசயநகரப் பேரரசரும், நாயக்கரும், போசளரும் தமிழகத்துடன் அரசியல் தொடர்பு கொண்ட பிறகு தெலுங்கரும் கன்னடியரும் ஆயிரக்கணக்கில் தமிழகத்தில் குடியேறினார்கள்[10]

என்று டாக்டர் கே.கே.பிள்ளை குறிப்பிடுகிறார். இதன் மூலம் ரெட்டியார் இனமக்களும் கி.பி.13 அல்லது 14 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் தமிழகத்திற்கு வந்து குடியேறி இருக்கலாம் என எண்ண முடிகிறது. வாய்மொழிக்கதைகளும் இக்கருத்தை வலுப்படுத்தும் தன்மையில் அமைந்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. மேலும் ரெட்டியார் இனமக்கள் பஞ்சம், அரசியல் மற்றும் சமூகக் காரணங்களால் தமிழகத்திற்குள் வந்து குடியேறியுள்ளனர் என்பதும் புலப்படுகின்றது.

ரெட்டியார் இனமக்கள் சமூக அடிப்படையில் பார்க்கும்பொழுது பிற்பட்டவர்தாம். ஆனால் அவர்கள் குடியேறியபொழுது ஆந்திராவைச்

சேர்ந்த நாயக்கர்களின் ஆட்சி பாண்டிய நாட்டில் நடைபெற்றது. எனவே அந்த அதிகாரத்தைப் பயன்படுத்தி இங்குள்ள பள்ளர் இன மக்களின் விவசாய நிலங்களைக் கையகப்படுத்திக் கொண்டனர். அதோடு பூர்வீகக் குடிகளான பள்ளர் இன மக்களைத் தங்களின் அடிமைக் கூலிகளாக அமர்த்திக் கொண்டனர். நிலங்கள் ரெட்டியார்களுடைய கைகளுக்கு மாறியதால் நிலங்களும் அவற்றைச் சார்ந்து வாழுகின்ற அனைத்துப் பூர்வீகக்குடி மக்களும் அவர்களின் அடிமைகளாக வாழும் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். காலப்போக்கில் ரெட்டியார்கள் தாங்கள் வசிக்கும் பகுதியின் சர்வாதிகாரிகள் ஆயினர். இவர்கள் தென்பகுதிகளில் ஆதிக்க வர்க்கமாகத் திகழ்ந்த பிள்ளைமார்களுடன் சமூக உறவு வைத்துக் கொண்டனர். இதனால் ரெட்டியார்கள் எந்தச் சிக்கலும் இல்லாமல் வளமாக வாழமுடிந்தது.

ரெட்டியார்களைப் பிற இனத்து மக்கள் "பண்ணையார்" என்றும் "சாமி" என்றும் அழைத்தனர். ரெட்டியார்களின் வளர்ச்சிக்குப் பக்கத் துணையாக நின்றவர்கள் இங்குள்ள மறவர் இன மக்களாவர். மறவரின மக்களின் முரட்டுக் குணத்தை ரெட்டியார்கள் தங்களுடைய வளர்ச்சிக்குப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர். ரெட்டியார்கள், மறவர் இன மக்களைக் கொண்டு பிற சாதி மக்களை அடக்கி வைத்தனர். எனவே தங்களின் தேவை காரணமாக ரெட்டியார்கள் அதிகமான மறவர்களைப் பல பகுதிகளிலிருந்தும் தாங்கள் வசிக்கும் பகுதிகளில் குடியேற்றினர். மறவர் இன மக்களும், ரெட்டியார்களுடன் கொண்டிருந்த நெருக்கத்தைப் பயன்படுத்தி மற்ற மக்களுக்கு மிகுந்த தொல்லை கொடுத்துள்ளனர் என்பதையும் வாய்மொழிச் செய்தி வழி அறிய முடிகின்றது.

ரெட்டியார்களே கிராமத்தின் தலைவர்களாகவும், அதிகாரம் படைத்தவர்களாகவும் திகழ்ந்துள்ளனர். அவர்கள் தங்களைப் பிறஇன மக்களைவிட உயர்வானவர்களாகக் காட்டிக் கொள்ள விரும்பினர். எனவே அதனை நிலைநிறுத்தும் பொருட்டுப் பிறசாதி மக்களுக்குப் பல கட்டுப்பாடுகளை விதித்தனர். அதாவது கிராமத்தில் பிறசாதி மக்கள் மேலாடையும், செருப்பும் அணியக்கூடாது, பொதுக்கோவிலுக்குள்ளும், ரெட்டியார்களின் தெருக்களிலும் நுழையக்கூடாது, பொதுக்கிணற்றில் தண்ணீர் எடுக்கக்கூடாது என்பன போன்ற பல நியதிகள் விதித்தனர். மேலும் கிராமத்தில் பிறசாதி மக்கள் திருமணம், விழாக்கள் முதலிய எந்த நல்ல காரியங்கள் செய்தாலும் முதல் மேளம் பண்ணையாரின் வீட்டின் முன் அடித்துப் பண்ணையாருக்கு முதல் மரியாதை செலுத்த வேண்டும். அதன் பின்னர்தான் விழாவில் மேளம் அடிக்க வேண்டும் என்ற நியதியையும் கொண்டு வந்தனர். விவசாய நிலங்களில் பணிசெய்யும் மக்களுக்கு மிகவும் குறைந்த கூலியே வழங்கினர்.

இதுபோலப் பண்டிகை நாள்கள் வந்தால், உதாரணமாக: பொங்கல் விழா வந்தால் எல்லா மக்களும் தங்கள் தொழில் சம்பந்தப்பட்ட

பொருட்களை ரெட்டியார்களில் தலைவரான பண்ணையார் வீட்டிற்கு வழங்க வேண்டும். நாடாரின மக்கள் கருப்பட்டியும் கிழங்கும், சக்கிலியர் ஒரு ஜோடி செருப்பும், கோனார்கள் பாலும் நெய்யும், குலாளர் மக்கள் பானைகளும், கம்மாள ஆசாரி அருவாளும், மண் வெட்டிகளும், தச்சர்கள் தேங்காய்த் திருவலும் பண்ணையார் வீட்டின் முன் கொண்டு வந்து வைக்க வேண்டும். பறையர் மக்கள், பண்ணையார் வீட்டிலிருந்து வெளியே வந்து பொருட்களைப் பெற்றுக் கொள்ளும் வரை பறை கொட்டியவாறு நிற்க வேண்டும். இவ்வாறு கொடுக்கப்படும் பொருட்களுக்குப் பண்ணையார் பணம் கொடுத்துவிடுவார். இவ்வாறு பிற இனமக்கள் பொருட்களைக் கொண்டு வந்து தருவதைப் பண்ணையார்கள் கௌரவமாகக் கருதினர்.

மக்கள் பண்ணையார்களை நேரடியாகப் பார்க்கவோ பேசவோ முடியாது. மக்கள் பண்ணையாரிடம் ஏதாவது கூற வேண்டுமானால் மறவரிடம் (ஊர்காவல்காரனிடம்) சொல்லி அனுப்புவர். அவன்தான் விசயத்தைப் பண்ணையார்களின் காதுக்குக் கொண்டு செல்வான். எனவே மறவர்கள், மக்களுக்கும் பண்ணையாருக்கும் இணைப்புப் பாலமாகத் திகழ்ந்துள்ளமையையும் அறியமுடிகின்றது. மேலும், பண்ணையாரிடம் மறவர்கள் மிகுந்த நெருக்கம் கொண்டிருந்தனர். எனவே மக்கள், மறவர் இனமக்களைக் கண்டு பயந்து நடுங்கியுள்ளனர். அதற்குக் காரணம் மறவர்களைப் பகைத்தால் பண்ணையாரிடம் தங்களைப் பற்றிப் பொய்ப்புகார் சொல்லிக் கட்டிவைத்து அடித்திடுவர் என்பதாகும். ரெட்டியார்கள் சில இடங்களில் மறவர்களின் துணையுடன் மேலாண்மை பெற்றுத் திகழ்ந்த வெள்ளாளர்களையும் ஊரைவிட்டுத் துரத்தியுள்ளமையும் அறியமுடிகின்றது. மேற்கண்ட செய்திகள் கோலியன்குளம் பகுதிக்கும் பொருந்தும்.

ரெட்டியார் இனமக்களிடம் இன்றும் இன உணர்வு மேலோங்கியே நிற்கிறது.

> ஓர் இனம் முன்னணி இனமாக உயரவேண்டுமானால், அவ்வின மக்களிடையே சமூகக்கூட்டு ஒருமைப்பாடு (social solidarity) இருத்தல் வேண்டும் என்பது சமுதாய இயலின் தந்தையான அறிஞர் எமில்துர்க்கேமின் கண்டறிவு.[11]

இக்கருத்து ரெட்டியார் இனமக்களின் வாழ்வியலுக்கு மிகவும் பொருத்தமாக அமைகிறது. காரணம், ரெட்டியார் இனமக்களில் ஒருவர் வறுமையில் வாடினால், வாழ்க்கையில் முன்னேறிய மற்றொருவர் அவரின் முன்னேற்றத்திற்குத் துணைபுரிவார். இதனால் வறுமையில் வாடியவரின் குடும்பமும் நல்ல நிலைக்கு வருகிறது. இதன்மூலம் இச்சமூகம் முழுமையான வளர்ச்சி நிலை அடைந்துள்ளமை கவனத்திற்குரியது.

ரெட்டியார்கள் தங்கள் இனப் பெண்களுக்குச் சமுதாயத்தில் எந்த உரிமையும் வழங்காமல் வீட்டிற்குள் முடக்கியே வைத்திருந்தனர்.

> சமுதாயத்தில் உடைமை வர்க்கத்தைச் சேர்ந்த ஆண்கள் பொது உடைமைச் சமுதாயத்தில் தங்களுக்கிருந்த சுதந்திரங்களை இழக்காததோடு அவற்றை மேலும் வளர்த்துக் கொண்ட அதே நேரத்தில் தங்கள் இனப்பெண்களின் சுதந்திரத்திற்கு முழுத்தடை விதித்தனர்.[12]

கல்வியிலும் பெண்களுக்கு ஐந்தாம் வகுப்புவரையே படிக்க உரிமை வழங்கப்பட்டது. மேலும் இவ்வினப் பெண்கள் ருதுவாகிவிட்டால் அன்று முதல் திருமணநாள் வரைக்கும் வீட்டுவாயிலை விட்டு வெளியில் வருவதற்கும் முழுமையான தடை விதிக்கப்பட்டிருந்தது.

ரெட்டியார்களின் குடியேற்றத் தொன்மக்கதைகள்

ரெட்டியார் இனமக்கள் தமிழகத்தில் குடியேறியது பற்றி இவ்வூரில் இரண்டு வழக்காற்றுக்கதைகள் கிடைத்துள்ளன. முதல் கதையில், ரெட்டியார்களின் முன்னோர் ஆந்திராவில் நெல்லூர்ப் பகுதியில் வசித்து வந்தனர். அக்காலத்தில் ஆந்திராவைக் கிருஷ்ணதேவராயர் ஆட்சிசெய்து வந்தார். பாண்டிய நாடும் கிருஷ்ணதேவராயரின் ஆளுமையின் கீழ் இருந்தது. பாண்டிய நாட்டின் நிர்வாகப் பொறுப்பு திருமலை நாயக்கரிடம் இருந்தது. (குறிப்பு: கிருஷ்ணதேவராயர் காலம் கி.பி.1509-1529 வரை. ஆனால் திருமலை நாயக்கர் காலம் 1625-1659. எனவே இருமன்னர்களில் ஏதோ ஒருவரின் பெயர் தவறுதலாக உள்ளது.) அச்சமயம் தென்பகுதியில் பாண்டியரின் கலவரம் அதிகமானது. எனவே அவர்களை அடக்கத் திருமலைநாயக்கர் கிருஷ்ணதேவராயரிடம் உதவி கோரினார். கிருஷ்ணதேவராயர் ரெட்டி மற்றும் நாயக்கப் படைவீரர்களையும் அவர்களுக்கு உதவியாகச் சக்கிலியர்களையும் கூடவே ஒரு நாயினையும் பாண்டிய நாட்டிற்கு அனுப்பி வைத்தார். அவர் நாயினை அனுப்பக் காரணம், வீரர்கள் இறந்து போனால் நாய் திரும்பி வந்து தகவல் தெரிவிக்கும் என்று நம்பினார்.

வீரர்கள் புறப்பட்டுப் பாண்டிய நாடு நோக்கி வரும் வழியில், ஆறு ஒன்று குறுக்கிட்டது. ஆறு குறுக்கிட்டதால் வீரர்கள் மெதுவாக நீந்தி மறுகரையை அடைந்தனர். அந்நிலையில் நாயை அனைவரும் மறந்து போனார்கள். நாய் ஆற்றைக் கடக்க முடியாமல் மீண்டும் ஆந்திராவிற்குத் திரும்பிச் சென்றுவிட்டது. நாய் பல இடங்களிலும் சுற்றித்திரிந்து இறுதியாகக் கிருஷ்ணதேவராயர் அரண்மனையைச் சென்றடைந்தது. நாய் மட்டும் திரும்பி வந்ததால் வீரர்கள் அனைவரும் இறந்து போனார்கள் என்று கிருஷ்ணதேவராயர் தவறாக எண்ணிவிட்டார். உடனே வீரர்களின் மனைவிகளுக்குத் "தாலியறுப்புச் சடங்கு" நடத்த உத்தரவிட்டார். தாலியறுப்புச்சடங்கும் நடந்தேறியது.

சிறிது காலம் சென்றபோது, கிருஷ்ணதேவராயரின் வீரர்கள் பாண்டியர்களின் கலவரத்தை அடக்கிவிட்டுத் தங்களுடைய சொந்த

மண்ணிற்குத் திரும்பி வந்தனர். ஆனால் கிருஷ்ணதேவராயர் அவர்களை ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. அதோடு அவர்களைத் திருமலை நாயக்கரிடமே திரும்பிச் செல்லுமாறும் கட்டளையிட்டார். இதனால் ரெட்டியாரின் வீரர்கள் திரும்பவும் திருமலை நாயக்கர் அரண்மனைக்கு வந்தனர். நடந்ததைத் திருமலை நாயக்கரிடம் எடுத்துக் கூறினர். திருமலை நாயக்கரும் அவர்கள் மீது பரிவு கொண்டார். எனவே நாயக்க வீரர்களை மதுரை அருகில் நிலம் கொடுத்துத் தங்கச் செய்தார். அதன்பின் ரெட்டிகள் வளமாக வாழப் பாண்டிய நாட்டின் தென்பகுதியில் இடம் ஒதுக்கினார். அதாவது, ரெட்டியார்பட்டிக்கு வடக்குப் புறம் ஒரு கல்லும் தெற்கில் பணகுடிக்கு மேற்குப்பக்கம் உள்ள தளவாய்புரத்தில் ஒரு கல்லும் நட்டு இந்தப் பகுதிக்குள் ரெட்டிகள் வசிக்குமாறு பட்டயம் செய்து கொடுத்தார். எனவே ரெட்டியார் இன மக்கள் மதுரையிலிருந்து தென்பகுதிக்கு வந்து ரெட்டியார்பட்டியில் குடியேறினர். ரெட்டியார்கள் ஆந்திராவிலிருந்து இங்கு வந்து குடியேறிய பொழுது உடன் பெண்களை அழைத்து வரவில்லை. எனவே இங்குள்ள தாழ்த்தப்பட்ட சாதி மக்களின் (சக்கிலியர்) பெண்களைத் திருமணம் செய்து கொண்டனர். (தகவல்: ரா.முத்துக்கிருஷ்ணன் ரெட்டியார் : வயது : 73).

இவ்வாறு ரெட்டியார் பட்டியில் குடியேறிய ரெட்டியார் இனமக்கள் பின்பு மூலகரைப்பட்டி, பருத்திப்பாடு, சிவந்திப்பட்டி, பாணான்குளம், நன்னிகுளம், பலசேரி, பதைக்கம், காடங்குளம், அருணாபுரம், சூரபுரம், காரியாண்டி, சிங்கநேரி, கருவூர், செண்பகராமன்புதூர், கூந்தன் குளம், அரவநேரி, விறாகுளம், வெங்கட்ராயபுரம், சிந்தாமணி, நாகுளம், தேர்க்கன்குளம், தெற்கன்குளம், அரியநாயகிபுரம், இராமகிருஷ்ணாபுரம். கால்கரை, மதகநேரி, பெத்தரெங்கபுரம், தனக்கர்குளம், பரமேசுவரபுரம், கோலியன்குளம், சிதம்பரபுரம் முதலிய இடங்களிலும் சென்று குடியேறினர் என்றும் தகவலாளர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர்.

ரெட்டியார்களின் குடியேற்றம் குறித்து மற்றொரு பழங்கதையும் வழக்கிலுள்ளது. அதாவது, ஆந்திராவில் ரெட்டியார்களின் முன்னோர் வசித்து வந்தனர். அவர்கள் வேட்டையாடுவதில் அதிக விருப்பமுடையவர்கள். எனவே பலபிரிவு ரெட்டியார்களும் வேட்டையாடும் பொருட்டுப் புறப்பட்டனர். அவ்வாறு புறப்பட்டபொழுது தங்களுடன் சில நாய்களையும் அழைத்துச் சென்றனர். புறப்பட்டுச் செல்லும்போது மனைவிகளிடம் நாய்கள் மட்டும் திரும்பி வந்தால் நாங்கள் இறந்து போனதாக எண்ணிக் கொள்ளுங்கள் என்று சொல்லிச் சென்றனர். வேட்டையாட வெகுதூரம் வந்தபொழுது ஆறு ஒன்று குறுக்கிட்டது. ரெட்டியார்கள் நீந்தி ஆற்றின் மறுகரையை அடைந்தனர். ஆனால் நாய்களால் நீந்தி மறுகரைக்கு வரமுடியவில்லை. ரெட்டியார்களும் வேட்டையாடல் மீது கொண்ட விருப்பினால் நாய்களை மறந்துவிட்டனர். நாய்கள் திரும்பி ஆந்திராவிற்குச் சென்றுவிட்டன.

ரெட்டியார்கள் வேட்டையாடத் தமிழகத்தின் எல்லைக்கு வந்தபின் நாய்களைத் தேடினர். நாய்களைக் காணவில்லை. எனவே மனம் கலங்கினர். மேலும் "நாய்கள் இந்நேரம் வீட்டிற்குச் சென்று இருக்கும். நம்முடைய மனைவிமார் நாம் இறந்து போனதாக நினைத்து இருப்பர். எனவே, இனி ஊர் செல்ல வேண்டாம்" என்று முடிவு செய்தனர். பின்னர்த் தமிழ்நாட்டிற்குள் நுழைந்து தெற்கு நோக்கி வந்தனர். இறுதியாக ரெட்டியார்பட்டியில் வந்து குடியேறினர். வரும்போது மனைவிகளைத் தங்களுடன் அழைத்து வராத காரணத்தால், இங்குள்ள தாழ்த்தப்பட்ட இனமக்களின் பெண்களைத் திருமணம் செய்து கொண்டனர் என்றும் தகவலாளர் குறிப்பிடுகின்றார். *(தகவல் இரா.முத்துகுமாரசாமி ரெட்டியார், வயது : 45)*

இவ்வாறு இரண்டு காரணங்களால் ரெட்டியார் இனமக்கள் தமிழகத்திற்குள் குடியேறியதாக வாய்மொழிக்கதைகள் மூலம் அறிய முடிகின்றது.

ரெட்டியார்களின் குடியேற்றம்

கோலியன்குளம் பகுதியில் முதன் முதலில் குடியேறினவர் சரவல்லியார் பிரிவைச் சேர்ந்த ரெட்டியார்கள். இப்பிரிவினர் பறப்பாடி அருகிலுள்ள பொத்தையடி பகுதியில் இருந்து இங்குவந்து குடியேறினர். இச்சரவல்லியார் பிரிவினரே கோலியன்குளம் பகுதியில் மிகுந்த அதிகாரம் படைத்தவர்களாக இருந்துள்ளனர். மேலும் இவர்களின் பிரிவினரே பண்ணையார்களாகவும் இருந்துள்ளனர். இச்சரவல்லியார்களிடம்தான் நிலங்கள் பெரும்பான்மையாக இருந்தன. எனவே இவர்கள் வைத்ததுதான் சட்டமாகவும் இருந்துள்ளது. நிலத்தை நம்பி வாழ்ந்த மக்கள் இவர்களிடம் அடிமை வேலை செய்து பிழைத்துள்ளனர்.

சிறிது காலம் சென்றபோது கந்தலார் பிரிவினர் இப்பகுதியில் குடியேறினார்கள். அவர்கள் தனக்கர்குளம் பகுதியில் இருந்து வந்தனர். இவர்கள் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறியதற்கு ஒரு காரணம் சொல்லப்படுகிறது. அதாவது கந்தலார் பிரிவினரின் முன்னோர்களில் ஒருவரின் மகளைக் கோலியன்குளம் பகுதியில் திருமணம் செய்து கொடுத்தனர். சிறிதுகாலம் சென்றபொழுது அப்பெண்ணின் கணவன் இறந்துபோனான். எனவே கணவனுடைய சகோதரர்கள் பெண்ணை விரட்டிவிட்டு அண்ணனின் சொத்தை அடைய முயற்சி செய்தனர். எனவே அப்பெண் தனக்கர்குளத்தில் வசித்த தனது சகோதரர்கள் இருவரையும் அழைத்துக் கொண்டு வந்து தனது பாதுகாப்பிற்கு அமர்த்திக் கொண்டாள். அப்பெண்ணிற்குக் குழந்தை இல்லாததால் தனது சொத்துக்களைத் தனது தம்பிகளுக்கு எழுதிக் கொடுத்தாள். இதனால் கந்தலார் பிரிவைச் சேர்ந்த அவ்விருவரும் கோலியன்குளம் பகுதியில் நிலையாகத் தங்கிவிட்டனர். இன்று அவர்களுடைய சந்ததியினரும் இவ்வூரில் வசித்து வருகின்றனர்.

இதைப்போன்று நெல்லியார் பிரிவைச் சேர்ந்த ரா.சீனிவாச ரெட்டியாரின் முன்னோர்கள் பாணான்குளம் பகுதியில் முதலில் வசித்து வந்தனர். பின்னர் அங்கிருந்து பெயர்ந்து மூலகரைப்பட்டியில் குடியேறினர். குடியேறும்போது தேவேந்திரன் சாஸ்தாவின் பிடிமண் கொண்டு சென்று பீடம் அமைத்து வழிபட்டனர். அதோடு ஓடக்கரை சுடலைமாடனுக்கும் பீடம் அமைத்து வழிபட்டனர். இன்றும் அவர்களின் கிளைவழியினர் சித்திரை மாதம் முதல் செவ்வாய் அன்று அங்குச் சென்று விழா எடுக்கின்றனர்.

மூலக்கரைப்பட்டியில் குடியேறிய சீனிவாச பண்ணையாரின் பூட்டனும் அவருடைய மனைவியும் திடீரென்று இறந்துபோனார்கள். அவருக்கு மூன்று குழந்தைகள் இருந்தன. மூத்தவர் பெயர் முத்துச்சாமி, நடுவிலுள்ளவர் பெயர் சுப்பா ரெட்டியார், இளையவர் பெயர் இராமசாமி ரெட்டியார் அக்குழந்தைகளுக்குச் சித்தப்பா முறையுடையவர் கிரா முனிசிபு பண்ணையார் என்பவர். அவர் கோலியன்குளம் பகுதியைச் சேர்ந்தவர். அவரும் இறந்த வீட்டிற்குத் துக்கம் விசாரிக்க வந்திருந்தார். அவருக்குக் குழந்தைகள் கிடையாது. எனவே அம்மூன்று குழந்தைகள் மீதும் அன்பு கொண்டு தனது வீட்டிற்கு அழைத்து வந்து வளர்த்தார். இராமசாமி ரெட்டி தனது பதினெட்டு வயதில் இறந்து போனார். எனவே கிரா முனிசிபு பண்ணையார் மீதமிருந்த இரண்டு பேருக்கும் தனது சொத்துக்களை எழுதி வைத்தார். அவ்வாறு எழுதி வைத்தது "கி.பி.1900 ஆம் ஆண்டு ஆகஸ்ட் எட்டாம் தியதி என்று பத்திரச்சான்று" ஒன்று குறிப்பிடுகிறது. அதன்பின் அவ்விருவருடைய சந்ததியினரும் இவ்வூரில் நிலையாகத் தங்கிவிட்டனர்.

அதுபோலப் பொக்காடியார் பிரிவைச் சேர்ந்தவர்கள் "பல்சேரி" பகுதியிலிருந்து சம்மந்த வழியாக இப்பகுதியில் வந்து குடியேறினர். இராஜமகேந்திரத்தார் பிரிவினர் வெங்கட்டாபுரம் பகுதியிலிருந்து வறட்சி காரணமாகக் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினர். மற்றொரு பிரிவினரான ஒழுத்துலார்கள் மதகநேரி பகுதியில் வசித்து வந்தனர். பின்னர் தங்கள் இனமக்கள் அதிகமாக வசிக்கும் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினர். இவ்வாறு ரெட்டியார்களின் குடியேற்றம் கோலியன்குளம் பகுதியில் நிகழ்ந்தது.

ரெட்டியார்களின் வெளியேற்றம்

ரெட்டியார்கள் விவசாய நிலங்களின் உரிமையாளர்களாகத் திகழ்ந்தனர். இதனால் அவர்கள் செல்வச் செழிப்புடன் இப்பகுதியில் வாழ்ந்தனர். காலமாற்றத்தால் இப்பகுதி வறட்சியின் பிடியில் சிக்கியது. எனவே விவசாயம் முழுவதுமாக நின்றுபோனது. ரெட்டியார்களும் மழையை எதிர்பார்த்துக் காத்திருந்தனர், ஆனால் மழை பல ஆண்டுகளாகப் பொழியவில்லை. இதனால் ரெட்டியார்களின் செல்வங்கள் கரைந்தன. ரெட்டியார்கள் வெளியில் மற்றவரிடம் வேலை பார்ப்பதையும் இழுக்காகக் கருதினர். இச்சூழலில் முதன்முதலில் இராமன் ரெட்டியார், இளவரசுப் பண்ணையார், முத்துச்சாமி ரெட்டியார், சுப்பா ரெட்டியார், நாராயணசாமி

ரெட்டியார், முத்துசாமி ரெட்டியார், கிருஷ்ணமூர்த்தி ரெட்டியார், முத்து கிருஷ்ணன் ரெட்டியார் ஆகியோர் தொழில் தேடிக் கொழும்புக்குச் சென்றனர்.

மேலும் இங்குள்ள ரெட்டியார்கள் வறட்சியின் பிடியிலிருந்து தப்பும் பொருட்டுப் பல்வேறு பகுதிகளுக்குத் தொழில் தேடிச் சென்றனர். சிலர் உணவு விடுதிகள் அமைத்துப் பெருஞ்செல்வம் ஈட்டினர். இவ்வாறு பெருஞ்செல்வம் ஈட்டியவர்களுள் முக்கியமானவர்கள் திரு.பிச்சையா ரெட்டி (ஆரியாஸ்), திரு.சீனிவாச ரெட்டியார் ஆகிய இருவரைக் குறிப்பிடலாம்.

இங்கிருந்து கொழும்புக்குச் சென்றவர்கள் 1955-இல் ஏற்பட்ட கொழும்பு இனக்கலவரம் மற்றும் இராமேசுவரம் பகுதியில் புயல் காரணமாக ஏற்பட்ட அழிவின் காரணமாகவும் தங்களுடைய பூர்வீகக் கிராமத்திற்குத் திரும்பி வந்தனர். சிலர் இங்குப் பிழைப்பிற்கு வழியின்றி மீண்டும் கொழும்புக்குச் சென்றனர். சிலர் உள்நாட்டிலேயே பல இடங்களுக்குத் தொழில் தேடிச் சென்றனர்.

கோலியன்குளம் ரெட்டியார்கள் இன்று கேரளா, திருப்பதி, பொள்ளாச்சி, திருநெல்வேலி, மயிலாடுதுறை, சென்னை, மதுரை, இராமநாதபுரம், சேலம், திருச்சி, தஞ்சாவூர், பட்டுக்கோட்டை, வேலூர், ஆர்க்காடு, விழுப்புரம், ஈரோடு, கோயம்புத்தூர், பழனி, தேனி, கம்பம், ஒட்டன்சத்திரம், திண்டுக்கல், அரியலூர், நாமக்கல், மாயவரம், கும்பகோணம், திருவையாறு முதலிய ஊர்களில் சென்று குடியேறி, பல்வேறு தொழில்கள் செய்து வருகின்றனர். ஆனாலும் இம்மக்கள் தங்களின் குலதெய்வமான முத்தாரம்மனுக்கு விழா நடத்த எல்லா ஆண்டும் தவறாமல் ஊருக்கு வந்துவிடுகின்றனர். பல ரெட்டியார்களுடைய மனைவிகளும் பிள்ளைகளும் இன்றும் கோலியன்குளத்திலேயே வசித்து வருகின்றனர். இம்மக்களில் பெரும்பாலானோர் வெளியேறிவிட்டாலும் தங்களின் முன்னோர் வாழ்ந்த மண்ணின் மீது கொண்ட விருப்பம் காரணமாக அடிக்கடி வந்து செல்கின்றனர்.

கோனார்களின் குடியேற்றம்

பெ.ராமையாக்கோனார் என்பவரின் முன்னோர்களில் ஒருவர் செய்துங்கநல்லூர் அருகில் உள்ள "பட்டியூர்' பகுதியில் வசித்து வந்தார். அவர் ஆடு, மாடுகள் மேய்ச்சலுக்காக ரெட்டியார் பட்டிக்குச் செல்வது வழக்கம். இதன் மூலம் அங்கு வசித்த ரெட்டியார்களுடன் நல்ல நட்புக் கொண்டிருந்தார். இச்சூழலில் ரெட்டியார்பட்டியில் ரெட்டியார்களின் எண்ணிக்கை மிக அதிகமானது. எனவே அப்பகுதியில் பிழைக்க வழியின்றிச் சில ரெட்டியார்கள் வேறு இடத்திற்குப் பிழைப்புத் தேடிச் சென்றனர். அவ்வாறு வரும்போது பட்டியூரிலிருந்த கோனாரின் குடும்பத்தையும் தங்களுடன் அழைத்துக் கொண்டு கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினர். அவ்வாறு குடியேறிய கோனாரின் வழிவந்தவர்கள் பலர் இவ்வூரில் வசிக்கின்றனர். சிலர் தொழில் தேடி வெளியேறியுள்ளனர். இவர்கள் சுடலைமாடனையும் முத்தாரம்மனையும் வழிபட்டு வருகின்றனர்.

நாடார்களின் குடியேற்றம்

நாடார் இனமக்கள் தமிழகத்தின் தென்மாவட்டங்களில் பெருமளவில் வசித்து வருகின்றனர். இவ்வின மக்களின் பூர்வீகம் மற்றும் தொன்மைபற்றி இன்னும் தெளிவாக அறியமுடியவில்லை. வலங்கை நூலில் இவர்களைப் பற்றிய சில செய்திகள் காணப்படுகின்றன. இம்மக்கள் தங்களைக் காளியம்மனின் குழந்தைகள் என்று கூறிக்கொள்கின்றனர். மேலும்,

> இம்மக்கள் தங்களைச் சேர சோழ பாண்டிய வம்சத்தினர் என்றும் கூறிக்கொள்கின்றனர். அதோடு சாணார் காசு எங்களால் நிருமிக்கப்பட்டதென்பர். அதில் தென்னைமரம் போட்டிருப்பதே அதற்குச் சாட்சி என்றும் கூறுகின்றனர். இராஜராஜசோழன் ஆட்சிக்காலத்தில் இவர்கள் இழுவர் எனப்பட்டனர். 10 அல்லது 11 ஆவது நூற்றாண்டின் பிங்கலந்தை முதலிய நிகண்டுகளில் கள் விற்போர், பழையர், துவசர், படுவர் என்று கூறியிருக்கிறது. இவர்கள் சாண் அளவுள்ள நாரைப் பயன்படுத்திப் பனை ஏறுவதால் சாணார் என்று அழைக்கப் படுவதாகவும் அறிய முடிகின்றது.[13]

நாடார் இனமக்கள் ஆதிகாலத்தில் கல்வியில் உயர்ந்த சான்றோர்களாய்த் திகழ்ந்து இருக்க வேண்டும். இடைக்காலத்தில்தான் அவர்கள் ஆதிக்க வர்க்கங்களால் ஒடுக்கப்பட்டுக் கீழ்நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். காரணம் இன்று தென்மாவட்டங்களில் கிடைக்கின்ற நாட்டார் கதைப் பாடல்களைப் பெரும்பாலும் இயற்றியுள்ளது சான்றோர் என்று அழைக்கப்படும் நாடார் இனமக்களே. அதோடு கன்னியாகுமரிமாவட்ட நாடார் இனமக்களிடம் தான் பெரும்பாலான சித்த மருத்துவச் சுவடிகளும் இருக்கின்றன. இதன் மூலம் நீண்ட காலக் கல்விப் பாரம்பரியம் இம்மக்களிடம் இருந்திருக்கிறது என்பது தெளிவாகிறது.

திருநெல்வேலி மாவட்டத்தில் யோக்கோபுரம், சிவசுப்பிரமணியபுரம் என்னும் ஊர்களில் வசிக்கும் நாடார்களின் முன்னோர் குளச்சல் பகுதியில் வசித்து வந்ததாகவும், அங்கு மன்னனுக்குப் பெண் கொடுக்க மறுத்துப் பாண்டிய நாட்டிற்குள் வந்து குடியேறியதாகவும் குறிப்பிடுகின்றனர். இந்நாடார் இனமக்கள் தங்களை வெங்கலராஜன் பரம்பரை என்றும் கூறிக்கொள்கின்றனர். இது ஆய்வாளர்கள் கவனத்திற்குரியது.

கோலியன்குளம் பகுதியில் சில தலைமுறைக்கு முன்பு ஒரு நாடார் குடும்பம் வந்து குடியேறியது. அவ்வாறு குடியேறியவர் பெயர் இராமசாமி நாடார். அவர் குடும்பத்தோடு திசையன்விளை அருகிலுள்ள நயினார்பத்து பகுதியில் வசித்து வந்தார். அவருக்கு மாசானமுத்து, சின்னக்கண்ணு, ஏமநாடான் என்று மூன்று ஆண்குழந்தைகளும், இரண்டு பெண் குழந்தைகளும் இருந்தனர். இராமசாமி நாடாரின் இரண்டு பெண்

குழந்தைகளும் மிகுந்த அழகோடு திகழ்ந்தனர். அவ்விரு பெண்களும் பருவமடைந்தபோது இன்னும் மிக்க அழகுடன் திகழ்ந்தனர்.

இப்படி இருக்கையில், "ஒருநாள் தற்செயலாக அந்த இரண்டு பெண்களையும் அப்பகுதியில் வாழ்ந்த துலுக்கன் ஒருவன் கண்டான். கண்டதும் அப்பெண்கள் மீது தீராத மோகம் கொண்டான். இதனால் அப்பெண்களை மணமுடித்துத் தருமாறு இராமசாமி நாடாரிடம் கேட்டான். நாடாரோ வேறுசாதிக்காரனுக்குப் பெண் தரமாட்டேன் என்று கூறிவிட்டார். துலுக்கன் கோபத்தில், "உம்மைப் பார்த்துக் கொள்கிறேன்" என்று கூறிவிட்டுச் சென்றான். அப்பகுதி துலுக்கர்களின் மேலாண்மையின் கீழ் இருந்தது. எனவே இனி இப்பகுதியில் வாழமுடியாது என்று இராமசாமி நாடாருக்குப் புரிந்துவிட்டது. ஆகவே இரவில் தனது இரண்டு பெண்களையும் கம்பம்புல் பட்டறைக்குள் தள்ளிக்கொன்றுவிட்டு, இரவோடு இரவாக ஊரைவிட்டுத் தம் மகன்களோடு வெளியேறினார். வெளியேறி வரும்போது பொதி மூட்டைகளை மாடுகளின் மீது ஏற்றிக்கொண்டு வந்தார். அப்போது அவரின் குலதெய்வமான சுடலைமாடனும் அப்பொதிமூட்டையில் அமர்ந்து தொடர்ந்து வந்தது. இராமசாமிநாடார் இறுதியாகக் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். பின்னர்த் தன்னுடைய குலதெய்வமும் தன்னுடன் இங்கு வந்துள்ளதைக் குறிப்பால் உணர்ந்து அதற்குப் பீடம் அமைத்து வழிபட்டார். இவர் குடியேறிச் சுமார் 7 தலைமுறை ஆகிறது. இவரின் சந்ததியினர் இன்று இவ்வூரிலேயே வசித்து வருகின்றனர். மேலும் இவர்கள் வைகுண்டசாமி (அய்யா முத்துக்குட்டி சுவாமி) வழிபாடும் செய்து வருகின்றனர்.

இராமசாமி நாடாரின் வருகைக்குப்பின் மற்றொரு நாடாரின் குடும்பமும் இப்பகுதியில் குடியேறியது. மாசானமுத்து நாடார் என்பவரின் பூட்டன் உவரிப்பகுதியில் குடும்பத்துடன் வாழ்ந்து வந்தார். திடீரென அவர் இறந்து போனார். எனவே பூட்டி, பிழைக்க வழியின்றித் தனது பூர்வீகமான கள்ளிகுளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். சிறிதுகாலம் சென்றபொழுது கள்ளிகுளம் பகுதியில் கடும் வறட்சி நிலவியது. எனவே, பூட்டி தனது பிள்ளைகளான மாசானம், செம்புலிங்கம், குருசாமி, முத்தையா, சுப்பையா, ஆகியோரை அழைத்துக்கொண்டு கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினாள். வரும்போது பூட்டி தங்கள் குலதெய்வமான ஈனகொலை வாதையின் பிடிமண் கொண்டு வந்து இங்குப் பீடம் அமைத்து வழிபட்டாள். இத்தெய்வத்தை இன்றும் அச்சந்ததியினர் வழிபட்டு வருகின்றனர். அதோடு வைகுண்டசாமி யையும், உவரி சுயம்புலிங்கசாமியையும் அவர்கள் வழிபட்டு வருகின்றனர்.

ஆசாரியர்கள் வருகை

ஆசாரி இனமக்கள் செய்யும் தொழிலின் அடிப்படையில் ஐந்து பிரிவுகள் காணப்படுகின்றன. அவை தட்டார், கன்னர், தச்சர், கல்தச்சர், கருமார் என்பனவாகும். இவர்கள் முறையே

> பட்டுப்பொன், இரும்பு, பித்தளை, கருங்கல் முதலிய வேலைகளைச் செய்ததால் பஞ்சாளத்தார் எனப்படுவர். இவர்கள் தங்களை விஸ்வகுல, ஐநகர், அஹிமர், ஐநார்த்தனர், உபேந்திரர் முதலிய கோத்திரத்தார் என்பர். இவர்களில் சிலர் தங்களை விச்வபிராமணர் என்பர். இவர்கள் பிராமணர் போல் வேடம் பூண்டிருப்பர்.[14]

இவ் ஆசாரியர் பிரிவினரில் கம்மாளர்கள் எனப்படுபவர்கள் கோலியன்குளம் பகுதியில் வசித்து வருகின்றனர். இவர்களின் தொழில் இரும்புப் பட்டறைகளில் இரும்புக் கருவிகளை வடித்துக் கொடுப்பது. இவர்கள் இன்று பல்வேறு தொழில்களைச் செய்து பிழைத்து வருகின்றனர். இவர்களில் பெரும்பாலானோர் இன்று வறுமைக்கோட்டிற்குக் கீழ் நிலையிலேயே வாழ்ந்து வருகின்றனர்.

ஆசாரிகளின் தொன்மக்கதை

விஸ்வகர்மா குலத்தைச் சேர்ந்த ஆசாரியர்கள் சிறந்த ஞானநிலை கொண்டவர்கள். இவர்கள் மார்பில் பூணூல் அணிந்திருப்பர். இவர்கள் பெண்களைக் கண்ணால் பார்ப்பது தீட்டு என்று கருதினர். எனவே விஸ்வகர்மர்கள் கோட்டை ஒன்றை எழுப்பி அதனுள் வசித்து வந்தனர். பிறசாதியினர் அதனுள் போகக்கூடாது. மேலும் இந்த விஸ்வகர்மா குலத்தவரிடம் துலுக்கர்கள் எந்த நல்ல காரியம் நிகழ்த்தினாலும் காலில் விழுந்து வணங்கி மரியாதை செய்ய வேண்டும். இது துலுக்கர்களுக்குப் பிடிக்கவில்லை. எனவே ஆசாரியர்களைப் பழிவாங்க தக்க தருணம் எதிர்பார்த்து காத்திருந்தனர்.

இச்சூழலில் விஸ்வகர்மா குலத்தைச் சேர்ந்த ஒருவர் துலுக்கர் இனப்பெண்ணை விரும்பினார். இதை அறிந்த துலுக்கர்கள் அப்பெண்ணைத் தங்களுடைய சதிக்குப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர். துலுக்கர் அப்பெண்ணிடம் "விஸ்வகர்மா கோட்டை எரிகிறது" என்று சொல்லுமாறு கூறினர். அவளும் ஆசாரியிடம் வந்து அப்படியே கூறினாள். சதியை அறியாத ஆசாரி "காந்தக்கோட்டையை வைக்கோலும் விறகும் இட்டு எரித்தது யார்?" என்று கேட்டான். கோட்டையை அழிக்கும் இரகசியத்தை அறிந்து கொண்ட துலுக்கர்கள் விறகும், வைக்கோலும் இட்டு விஸ்வகர்மர்கள் கோட்டையைத் தீயிட்டுச் சாம்பலாக்கினர். இதைச் சற்றும் எதிர்பாராத ஆசாரிகள் நாலாபக்கமும் சிதறி ஓடினர். அவ்வாறு சிதறி ஓடியவர்கள் பல்வேறு தொழில் செய்து பிழைக்க ஆரம்பித்தனர். எந்தத் தொழிலைச் செய்து பிழைத்தனரோ அந்தத் தொழில் அடிப்படையிலேயே அவர்கள் பெயரிட்டு அழைக்கப் படுகின்றனர். (தகவல் : சு.மார்த்தண்டன் ஆசாரி, வயது : 60)

ஆசாரியர் குடியேற்றம்

ஆசாரியர் (கம்மாளர்) இனமக்களில் ஒரு குடும்பம் இருக்கன்துறைப் பகுதியிலிருந்து கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேறியுள்ளது. சில

தலைமுறைகளுக்கு முன்பு மார்த்தாண்டன் ஆசாரி என்பவர் இருக்கன்துறைப் பகுதியில் வசித்து வந்தார். அங்குக் கடுமையான பஞ்சம் ஏற்பட்டது. எனவே அவ்வூரை விட்டு வெளியேற முடிவு செய்தார். இச்சூழலில் தானாதிப் பண்ணையார் கோலியன்குளம் பகுதியில் ஊர்த் தேவை கருதி ஆசாரி, குலாளர், தேவர்களைக் குடியேற்ற முடிவு செய்தார். எனவே இருக்கன்துறைக்கு வந்து மார்த்தாண்டன் ஆசாரி குடும்பத்தையும் சில குலாளர் மற்றும் தேவர்களையும் அழைத்து வந்து கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேற்றினார். அவ்வாறு குடியேறிய ஆசாரிகள் கசமாடக் கோனாரின் வழியினர் வழிபட்டுக் கொண்டிருந்த சுடலைமாடனை வழிபட்டனர். காலப்போக்கில் அக்கோவில் விழாவை ஆசாரியரும், கோனார்களும் இணைந்து நடத்தினர். பின்னர்க் கருத்து முரண்பாட்டால் ஆசாரியர்கள் பிரிந்து தனியாகத் "தெக்கத்தியான் கோவில்" என்ற ஒன்றை அமைத்து வழிபட்டனர். இன்று அக்கோவில் "சிவனணைந்த பெருமாள் கோவில்" என்று அழைக்கப்படுகிறது.

இக்கோவிலில் சுடலைமாடனால் கொல்லப்பட்ட மந்திரவாதிக்கும் அவன் மனைவி புலச்சிக்கும் பீடம் அமைத்துப் புலையன்சாமி, புலைச்சியம்மன் என்ற பெயரில் வழிபாடு செய்கின்றனர். அப்பீடங்களுக்குப் பலியும் கொடுக்கப்பட்டு வருகிறது. இக்கோவிலில் ஆரம்பக் காலத்தில் வண்ணார் இனத்தைச் சேர்ந்த ஒருவரே சாமியாடினார். இன்று அவ்வழக்கம் மாறி ஆசாரியர் இனத்தவரே சாமியாடுகிறார். மார்த்தாண்டன்ஆசாரியின் கிளைவழியினர் அனைவரும் கோலியன்குளம் பகுதியில்தான் வசித்து வருகின்றனர்.

தேவரின மக்கள் வருகை

மறவர்கள் இம்மண்ணின் பூர்வீகக்குடிமக்கள். இவர்கள் பற்றிய செய்திகள் சங்க நூல்களில் காணப்படுகின்றன. மேலும் இவர்கள் மன்னர்களிடம் போர் வீரர்களாகவும் இருந்துள்ளனர். இம்மக்கள் தமிழ் மண்ணின் வீரமறவர்கள். இவர்கள் திருநெல்வேலி, சிவகங்கை, இராமநாதபுரம், தேனி, கம்பம் முதலிய இடங்களில் மிகுதியாகவும் தமிழகம் முழுவதும் பரவியும் காணப்படுகின்றனர். இவர்கள் இராமனுக்குத் துணைபுரிந்த பிறகு இராமன் அவர்களை மறவன் என்றதால் மறவர் எனவும், போரிடும் கொடுந்தொழிலாகிய மறத்தை மேற்கொண்டவராதலால் மறவரெனவும், அகலிகையிடம் கள்ளப்புணர்ச்சி செய்கையில் இந்திரனுக்குப் பிறந்த மூன்று குமரரும் கௌதமர் வருகை கண்டு முதலில் ஒருவன் கதவின் மறைவில் ஒளிந்தான். அவன் கள்ளன் எனப்பட்டான். இரண்டாமவன் மரமேறி மறைந்தான்: அவன் மரவன் எனப்பட்டான். மற்றவன் வெளிப்பட நின்றான். அவன் அகமுடையான் எனப்பட்டான். இவர்கள் திருமலை நாயக்கனுக்குத் துணை புரிந்தவர்கள் என்றும் "அபிதான சிந்தாமணி" (ப.1551) குறிப்பிடுகிறது.

இத்தேவரின மக்களை வெள்ளாளர்களும் ரெட்டியார்களும் தங்களுடைய தேவைகளுக்காக வடபகுதியிலிருந்து அழைத்து வந்து தென்பகுதியில் குடியேற்றினர். தேவரின மக்கள் ரெட்டியார் வெள்ளாளர்களின் மேலாண்மைக்குப் பக்க பலமாக இருந்துள்ளனர். பல இடங்களில் ஊர்க்காவல் பணியும் சில இடங்களில் ஊர்த்தலையாரி பணியும் செய்துள்ளமையினை அறிய முடிகின்றது.

தேவரின மக்களின் குடியேற்றம்

சிங்கம்பட்டி ஜமீன்தாருக்குப் பல ஆண்டுகளாகக் குழந்தை இல்லை. இந்நிலையில் ஜமீனுக்குத் தாழ்த்தப்பட்ட சாதிப்பெண் ஒருத்தியுடன் தொடர்பு ஏற்பட்டது. அப்பெண்ணுக்கு ஆண்குழந்தைகள் பிறந்தன. அது வெகுநாள் வரைக்கும் ஊரில் யாருக்கும் தெரியாது. ஒரு நாள் அனைவருக்கும் தெரிந்துவிட்டது. இதனால் ஜமீனின் உறவினர் அப்பெண்ணையும் குழந்தைகளையும் ஊரைவிட்டுத் துரத்தினர். அப்பெண் அழுதுகொண்டே குழந்தைகளுடன் தென்காசி அருகே வந்தபோது மயங்கிக் கீழே விழுந்தாள். குழந்தைகளில் மூத்தவன் தண்ணீர் கொண்டு வர ஓடினான். ஆனால் அருகில் எந்த ஊரும் இல்லை. எனவே தண்ணீர் கொண்டு வரத் தென்காசிக்கு ஓடினான். அவன் தண்ணீருடன் வந்தபோது தாய் இறந்து போனாள். இரண்டு பிள்ளைகளும் அழுதன. பின்னர் மூத்தவன், தம்பியைத் தாய் அருகில் விட்டுவிட்டுத் தாயைப் புதைக்க ஆட்களை அழைத்து வருவதற்குச் சென்றான். ஆனால் அவன் திரும்பி வரவே இல்லை. இதனால் தம்பிக்காரன் தனியாகவே தாயை புதைத்துவிட்டு, அதன் அருகிலேயே ஒரு குடிசை கட்டி வாழ்ந்து வந்தான்.

சிறிதுகாலம் சென்றபோது, வள்ளியூரில் ஒரு பெண்ணைத் திருமணம் செய்து கொண்டான். பின்னர் அப்பெண்ணின் விருப்பப்படி வள்ளியூரில் வந்து குடியேறினான். அவனுக்கு ஒரு மகன் பிறந்தான். அவன் பெயர் தூசிமுத்துத் தேவன். தக்க காலம் வந்தபோது தூசிமுத்துத்தேவனுக்குப் பெண் பார்த்துத் திருமணம் செய்து வைத்தனர். அந்நேரம் வள்ளியூர்ப் பகுதியில் கடுமையான வறட்சி நிலவியது. எனவே தூசிமுத்துத்தேவர் பிழைப்புத்தேடி நாகர்கோவில் அருகிலுள்ள "கொடுப்பக்குழி" பகுதியில் குடியேறினார். அங்கு வாழ்ந்து வரும்போது அங்குள்ள பூர்வீக வாசிகள் இவரைப் பாண்டிக்காரன் என்று இகழ்ந்து பேசினர். தூசிமுத்துத்தேவரும் பிழைக்க வந்த இடத்தில் பிரச்சினை வேண்டாம் என விட்டுவிட்டார். ஆனால் தூசிமுத்துத்தேவரின் மகன் மணியாரத் தேவருக்கு அப்பகுதியில் வாழ விருப்பமில்லை. தந்தை இறந்ததும், தனது சாதிமக்கள் அதிகமாக வசிக்கும் பகுதிக்குச் சென்று குடியேற முடிவு செய்தார். எனவே அங்கிருந்து குடிபெயர்ந்து இராதாபுரம் வட்டத்தில் தனக்கர்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். அங்குச் சிவசுப்பிரமணியன்

பிள்ளை என்பவருடைய நிலங்களுக்குக் காவல்பணி செய்து பிழைத்து வந்தார்.

மணியாரத்தேவருக்கு முத்தையா, சிதம்பரம், முப்பிடாதி அம்மாள், இசக்கிமுத்து, சண்முகம், கானதி முதலிய குழந்தைகள் பிறந்தன. இதில் சிதம்பரத்தேவர் திருமணம் முடிந்ததும் தொழில் தேடிக் கொண்டிருந்தார். அப்போது கோலியன்குளம் பிச்சையாரெட்டி என்பவர் அவரின் நிலத்தைப் பாதுகாக்க ஆள்தேடிக் கொண்டிருந்தார். எனவே அப்பணியில் சிதம்பரத் தேவரை அழைத்து அமர்த்திக்கொண்டார். பின்னர் வேலை காரணமாகச் சிதம்பரத்தேவர் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். அவரின் வழிவந்தவர்கள் இன்றும் இப்பகுதியில் வசித்து வருகின்றனர். மேலும் அவர்கள் கொடுப்பக்குழி பூதலிங்க ஐயனாரையும், அக்கினிமாடன் என்ற தெய்வத்தையும் வழிபட்டு வருகின்றனர்.

பறையர் மக்கள் குடியேற்றம்

இவர்கள் தமிழ்நாட்டின் பூர்வீகக் குடிகள். பறையர் இனமக்கள் பற்றிய செய்திகள் சங்ககால நூற்களில் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளன. இம்மக்கள் பறையடித்தலைத் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர். அதனால் பறையர் என்று அழைக்கப்பட்டனர். பிற்காலத்தில் இவர்கள் மேல்வர்க்கங்களால் கடைநிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். இம்மக்கள் இன்றும் வாழ்க்கை நிலையில் பின்தங்கியே காணப்படுகின்றனர். இம்மக்கள் தமிழ்நாட்டில் பறையர் என்றும், வடநாட்டில் மாலதிகரென்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர். இவர்களின் தொழில் பயிரிடுதல், அடிமை வேலை செய்தல், சுபாசுபங்களுக்குப் பறை கொட்டல், பயிர்க்கு நீர்ப்பாய்ச்சுதல், தலையாரிவேலை, வெட்டுவான் பணி, ஊர்க்காவல் பணி முதலியன செய்தல் ஆகும்.

இவர்கள் ஒரு காலத்தில் பலமுள்ள கூட்டத்தினராக இருந்தனர். இவர்களை வழக்கத்தில் பறையர் என்று அழைக்கின்றனர். இவர்களைப் புலையரெனப் பிங்கலந்தை, திவாகரம் முதலிய நிகண்டுகள் கூறும். நந்தனார், பெற்றான்சாம்பான், திருப்பாணாழ்வார் முதலியோர் இச்சாதியைச் சேர்ந்தவர்கள். இம்மக்களிடம் பல கிளைப்பிரிவுகள் காணப்படுகின்றன. அதாவது அம்மபறையன், கட்டிப்பறையன், கீழ்கட்டி, கொங்கு, கொறம், கோட்டை, முரசு, மொட்டை, பச்சை, சாம்பன், சங்கு, சோழியன், தங்கலான் வலங்கமத்து, அறுத்துக்கட்டாதவர், வலைநாதன் முதலியன. பறையர் இனமக்கள் தமிழகம் முழுவதும் பரவலாகக் காணப்படுகின்றனர்.

பறையர் இனமக்கள் சிலர், பலதலைமுறைக்கு முன்பு கோலியன்குளம் பகுதியின் கிழக்குப்பக்கம் சுமார் மூன்று கி.மீ.தொலைவில் அமைந்திருந்த கீழப்பறக்குளம் பகுதியில் வாழ்ந்து வந்தனர். பின்னர் அவர்கள்

ரெட்டியார்களின் வயல்களில் பணிசெய்யக் கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேறினர்.

அவர்களுக்குப் பின்னர்ப் பல பறையர் இனமக்கள் பல பகுதிகளிலிருந்து வந்து கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேறியுள்ளனர். பெ.பண்டாரம் என்பவரின் முன்னோர் "இருக்கன் துறை" அருகிலுள்ள புத்தேரி என்னும் பகுதியில் வசித்து வந்தனர். பின்னர் அவர்களில் ஒருவர் கோலியன்குளம் அருகிலுள்ள பள்ளவிளை என்னும் ஊரில் பெண் எடுத்தார். மணப்பெண் பெயர் "கசங்காத்தாள்". சிறிதுகாலம் சென்றபோது கசங்காத்தாள் தன் கணவரைத் தனது ஊரான பள்ளவிளைப் பகுதியில் குடியேற்றினாள். அவர்களின் மகன் "பெரியசாமி" என்பவர் விவசாயத்தொழில் செய்யக் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். இன்று இவருடைய குடும்பத்தினரும் இவ்வூரிலேயே வசித்து வருகின்றனர். இவரின் குடும்பத்தினர் சப்பாணிமாடன் என்ற தெய்வத்தையும் வழிபட்டு வருகின்றனர்.

கே.உச்சிமாகாளி அவர்களின் முன்னோர்களில் ஒருவரான "கூழையன்" என்பவர் சாத்தான்குளத்திற்கு மேற்குப் பக்கத்தில் அமைந்துள்ள வெங்கடாபுரத்தில் ரெட்டியார்களிடம் அடிமை வேலை செய்து வந்தார். அப்பகுதியில் கடுமையான வறட்சி தோன்றியது. எனவே அப்பகுதியில் வாழ முடியாமல் கோலியன்குளம் பகுதியில் வசித்த ரெட்டியார் ஒருவரின் அழைப்பின் பெயரில் இங்கு வந்து குடியேறினார். இன்று அவருடைய சந்ததியினர் கோலியன்குளம் பகுதியில் வசிப்பதோடு சுடலைமாடன் சுவாமியையும் வழிபட்டு வருகின்றனர்.

கோலியன்குளம் பகுதியில் வசிக்கும் ந.பொன்னம்மை அம்மாளின் கணவர் பெயர் நாராயணன். நாராயணன் அவர்களுடைய முன்னோர்களின் பூர்வீகம் ஆவரைகுளம். முன்னோர்கள் தொழில்தேடி ஆற்றங்கரைப் பள்ளிவாசலுக்குக் கிழக்குப்பகுதியில் உள்ள "தத்தநேரி"ப் பகுதியில் குடியேறினர். சிறிது காலத்தில் அப்பகுதியில் பஞ்சம் ஏற்பட்டது. எனவே வண்ணமுத்து என்பவர் கேரளாவில் தேயிலைத் தோட்டத்தில் வேலை செய்ய முடிவு செய்து வண்டிப்பெரியாறு பகுதியில் சென்று குடியேறினார். அங்கு ஒரு பெண்ணைத் திருமணம் செய்து கொண்டார். பின்னர்த் தேயிலைத் தோட்டத்தில் கூலி மிகவும் குறைவாகக் கொடுத்ததால் தனது உறவினர்களின் அழைப்பின் பெயரில் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். இவ்வாறு பல்வேறு காரணங்களால் பறையர் இனமக்கள் பல இடங்களிலிருந்தும் கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறியுள்ளனர்.

வெள்ளாளர்கள் வருகை

திருநெல்வேலி மாவட்ட வெள்ளாளர் இனமக்கள் தங்களைச் சைவப் பிள்ளைமார் என்று கூறிக்கொள்கின்றனர். இம்மக்கள் ஆங்கிலேய ஆட்சிக் காலத்தில் கணக்கர் பணி செய்தனர். இதன் மூலம் இவர்கள் தங்களை உயர்த்திக் கொண்டனர். மேலும் நிலங்களை அளக்கும் சர்வேயர்களாகவும் இவர்கள் இருந்ததால் பெரும்பான்மையான நிலங்களை இவர்களுக்குச் சொந்தமாக்கிக் கொண்டனர். கன்னியாகுமரி மாவட்ட வெள்ளாளர்கள் தங்களை மருமக்கள் வழியினர் என்று கூறிக்கொள்கின்றனர்.

> வேளாளன் எனுஞ் சொல் வெள்ளத்தை ஆள்பவன் எனும் பொருளது என்பர் சிலர். இவர்கள் மன்னருக்குப் பின்னராய் நாடுகாத்து வந்தனர் என்பது, ஊரன், கிழவன், சேக்கிழார், புரிசைகிழார்; குளப்பாக்கிழார் என்பனவற்றால் அறிய முடிகின்றது. மேலும் இவ்வேளாளர் ஒரு காலத்து மேகத்தைச் சிறையிட்ட பாண்டியனுக்கு இந்திரன் பொருட்டுப் பிணை நின்று காத்தாராதலின் கார்காத்தார் எனவும், நாககன்னி மணந்த சோழன் கொணர்ந்த நாகவல்லியென்னும் வெற்றிலைக் கொடியினை அவன் தரக்கொண்டு பூமியில் விருத்தி செய்ததால் கொடிக்கால் வேளாளர் என்வும், துளுவ நாட்டிலிருந்து தொண்டைநாட்டில் சோழனால் கொண்டுவரப்பட்டோராதலின் துளுவர் எனவும் கூறப்படுவர்.[15]

இம்மக்கள் ஆங்கிலேயர் ஆட்சிக்காலத்தில் கிராமங்களின் கிராம முன்சீப்களாகவும் திகழ்ந்துள்ளனர். இதன்மூலம் சரியாகத் தீர்வு கட்டப்படாத நிலங்களைப் பாமர மக்களிடமிருந்து ஏமாற்றித் தங்களுடைய பெயரில் மாற்றிக் கொண்டுள்ளனர். மேலும் மக்கள் விவசாயத்தை நம்பி வாழ்ந்ததால் இவர்களைக் கண்டு அஞ்சினர். இதனால் கிராமங்கள் இவர்களுடைய மேலாண்மையின் கீழ் வந்தன. காலப்போக்கில் பள்ளர், பறையர் இனமக்கள் இவர்களிடம் அடிமை வேலை செய்யும் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். வேளாளர்கள் தங்களின் பாதுகாவலர்களாகத் தேவரின மக்களை வைத்துக் கொண்டனர். சில இடங்களில் பிராமணர்களையும் தேவரின மக்களின் உதவியோடு அடித்து விரட்டியுள்ளனர். இம்மக்களில் சிலர் இன்று கோவில்களில் பூசாரிகளாகவும் பணி செய்கின்றனர்.

சுமார் ஐம்பத்தைந்து ஆண்டுகளுக்கு முன்பு வெங்கடாச்சலம் பிள்ளை என்பவர் தெற்குக் கருங்குளம் பகுதியில் வசித்து வந்தார். அவ்வூரில் இருந்த அம்மன் கோவிலில் அவர் பூசை செய்து பிழைத்து வந்தார். அச்சமயம் அவரின் அம்மாவழி உறவினரான வீரபாகு பிள்ளை என்பவர் இராதாபுரம் தாலுகாவில்

சங்கநேரிப் பகுதியில் கோவிலில் பூசை செய்யும் பணி செய்ய வேண்டிக் குடியேறினார். இவ்வேளையில் இந்தியா சுதந்திரம் அடைந்தது. நாட்டில் பஞ்சமும் வறட்சியும் தலைவிரித்தாடின. இதனால் அரசு ரேசன் அரிசி விநியோகத்தைத் தனியாரிடம் ஒப்படைத்தது. இதனால் கோலியன்குளம் பகுதியில் ரேசன் அரிசி விநியோகம் செய்யும் பொறுப்பு வெங்கடாச்சலம் பிள்ளைக்குக் கிடைத்தது. எனவே வெங்கடாச்சலம் பிள்ளை குடும்பத்தோடு கோலியன்குளம் பகுதியில் வந்து குடியேறினார். இவரது குடும்பத்தினர் இன்று ஊர்த் தெய்வமான அம்மனை வழிபட்டு வருகின்றனர்.

சக்கிலியர் வருகை

சக்கிலியர் இனமக்கள் தமிழகத்தில் சிறுபான்மையினராக வாழ்ந்து வருகின்றனர். இம்மக்கள் முற்காலங்களில் மலைப்பகுதிகளில் வாழ்ந்தமைக்கான சான்றுகள் பல கிடைத்துள்ளன. இவர்கள் தமிழகத்தில் மலைப்பகுதிகளில் வந்து குடியேறியமைக்கான காரணம் புரியவில்லை. அரசியல் காரணமாக அஞ்சிக் குடியேறியிருக்கலாம் என ஊகிக்க முடிகிறது. இம்மக்கள் பெரும்பான்மையான கிராமங்களில் ஒன்று இரண்டு பேர் மட்டுமே வசித்து வருகின்றனர். இதனால் இவர்கள் பிற இனமக்களுக்கு அஞ்சியே வாழ்கின்றனர்.

> சக்கிலியர் என்பது ஸ்சட்குழி என்ற சமஸ்கிருத சொல் மாறிச் சக்கிலி என்று அழைக்கப்படுகிறது. ஸ்சட்குழி என்ற சமஸ்கிருத சொல்லுக்குச் செத்தமாடு உண்பவன் அல்லது அதிக மாமிசம் உண்பவன் என்று பொருள். சக்கிலியர் என்ற பெயரைச் சக்கு + கிலி என்று பிரித்துப் பொருள் அறிந்தால் சக்கு என்றால் அடி. கிலி என்றால் பயந்தவன் என்பது பொருளாகும். சக்கிலியன் என்பதற்குக் கண்ணில்லாத குருடன் என்ற மற்றொரு பொருளும் உண்டு. சமூகத்தையே நம்பி இவர்கள் வாழ்வதால் உயர்சாதியினரால் இப்பெயர் வைக்கப்பட்டது. இவர்களுக்கு அருந்ததியர், தோட்டி, பகடை என்ற பெயர்களும் உண்டு. இவர்கள் தமிழகத்திற்குள் 13, 14 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் நுழைந்து குடியேறியுள்ளனர். இவர்கள் தாய்மொழியாகத் தெலுங்கு, கன்னடம் பேசுவதால் இவர்களுடைய பூர்வீகம் ஆந்திராவும் கர்நாடகமாகவும் இருக்கலாம். விஜயநகரப் பேரரசராகிய கிருஷ்ணதேவராயர் ஆட்சிக் காலத்திலும் சக்கிலியர் தமிழகத்திற்குள் வந்து குடியேறியுள்ளனர்.[16]

இச்சக்கிலியர் இனமக்களில் ஒரு குடும்பம் சுமார் மூன்று தலைமுறைக்கு முன்பு கோலியன்குளம் பகுதியில் குடியேறியுள்ளது.

அவ்வாறு முதன் முதலில் குடியேறியவர் பெயர் உடையார். உடையாரின் முன்னோர்கள் கயத்தாறுக்குத் தெற்குப் பக்கத்திலுள்ள 'பருத்திகுளம்' பகுதியில் வசித்து வந்தனர். அப்பகுதியில் நிலவிய வறட்சி காரணமாக அங்கிருந்து பெயர்ந்து பணகுடி எனும் பகுதியில் வந்து குடியேறினர். பின்னர்க் கவுதலக்கோனார் என்பவர் அவர்களைக் கோலியன்குளம் பகுதிக்கு அழைத்து வந்து குடியேற்றினார். இக்குடும்பத்தினர் பருத்திகுளம் பகுதியிலுள்ள சாஸ்தாவையும், சுடலைமாட சுவாமியையும் வழிபட்டு வருகின்றனர். மேலும் உள்ளூரில் சங்கிலி கருப்பனையும் வழிபட்டு வருகின்றனர்.

முத்தாரம்மன் கோவில் தோற்றம்

முத்தாரம்மன் கோவிலை முதன்முதலில் கொண்டுவந்து கோலியன்குளம் பகுதியில் நிறுவியது காங்கேயக்கோனார் குடும்பத்தினர். அக்கோவில் வெறும் பீடமாய் அமைந்திருந்தது. காங்கேயக்கோனாரின் குடும்பம் அழிந்த பின்னர், முத்தாரம்மன் கோவில் கவனிப்பாரற்றுக் கிடந்தது. இந்நிலையில் அப்பகுதியில் குடியேறிய கோனார் ஒருவரும், ரெட்டியார்களும் (சரவல்லியார் பிரிவினர்) அம்மனைப் புதுப்பித்து வழிபட்டனர். அவர்கள் அம்மனுக்கு முறையாகப் பூசை கொடுத்தும் வந்தனர். அதன் பின்னர் ரெட்டியார்கள் சிலர் வேறு பல இடங்களிலிருந்து வந்து குடியேறினர். அவர்களும் அம்மனை வழிபட்டனர். மேலும் ஊர்மக்களின் தேவை கருதிக் குடியேற்றப்பட்ட ஆசாரி, குலாளர், தேவர் முதலியோரும் அம்மனை வழிபட்டனர்.

இதனால் அம்மன் ஊர்ப் பொதுத் தெய்வமானது. பொதுவான வரி போட்டு அம்மனுக்கு விழா எடுத்தனர். பண்ணையார்களாகத் திகழ்ந்த ரெட்டியார்கள் வரி கொடுப்பதில்லை. ஊரில் விழாத் தொடங்கும் முன்பு முதல் மேளம் பண்ணையார்களின் வீட்டின் முன்பு அடித்துப் பண்ணையார்களுக்கு முதல் மரியாதை செய்ய வேண்டும். அப்போது பண்ணையார்கள் வந்து முறையாக விழாவைத் தொடங்கி வைப்பர்.

சிறிது காலம் சென்றதும் கோவிலைச் சுற்றி மண்சுவர் எழுப்ப மக்கள் விரும்பினர். எனவே கோவில் நிர்வாகக் குழுவினர் அதற்கான பணம் திரட்டினர். நிர்வாகக் குழுவில் மணிமுத்துக்கோனாரின் மகன் சொக்கலிங்கக்கோனார், பழனி வேளார் மகன் முத்துச்சாமி வேளார், சுடலையாண்டிஆசாரி மகன் பிச்சன்ஆசாரி, சுடலைமுத்துக்கோனாரின் மகன் சொக்கலிங்கக் கோனார் முதலியோர் இருந்தனர். இவர்கள் பணம் திரட்டி, வெங்கடாசலம்ரெட்டியார் மகன் முத்துரெட்டிப் பண்ணையாரிடம் கொடுத்தனர்.

முத்துரெட்டிப் பண்ணையார் அப்பணத்தை 1920-ஆம் ஆண்டு பிப்ரவரி மாதம் 7ம் தியதி அன்று, கோவில் தர்மகர்த்தாவாக விளங்கிய இராமசாமி ரெட்டியாரின் மகன் குமாரசாமி ரெட்டியார், சீத்தாராமன் ரெட்டியார் மகன் ரெங்கசாமி ரெட்டியார், வெங்கடாச்சலரெட்டியார் மகன் சுப்பையா ரெட்டியார், நாராயணசாமி ரெட்டியார் மகன் பிச்சையாரெட்டி ஆகியோரிடம் பணம் வழங்கியதாகப் பத்திரச்சான்று ஒன்று குறிப்பிடுகிறது." அப்பணத்தைக் கொண்டு தர்மகர்த்தாக்கள் நல்லமுறையில் மதில் சுவரைக் கட்டி முடித்தனர் என்பதும் அறிய முடிகின்றது.

இக்கோவிலுக்குப் பூசை செய்ய சரவணப்பெருமாள் என்ற வெள்ளாளரைக் கிராமப் பண்ணையார் (இராமசாமி ரெட்டியார்) அழைத்து வந்து குடியேற்றினார். அக்குடும்பத்தினரே இன்றும் கோவிலுக்குப் பூசை செய்து வருகின்றனர். மேலும், "இக்கோவில் அந்திக்கால பூசைக்காகக் கொல்லம் ஆண்டு 1079(கி.பி.1904) அன்று கஸ்தூரிரெங்கரெட்டியார் மகன் சுப்பா ரெட்டியார் ரூ.100 நன்கொடை வழங்கிய செய்தி ஒன்றும் கல்வெட்டில் காணப்படுகிறது."

ஸ்ரீபார்வதி அம்மாளின் கோவில் திருப்பணி

இவ்வூரில் சுமார் கி.பி.1900 காலகட்டத்தில் வாழ்ந்தவர் திருமதி பார்வதிஅம்மாள். அவர்கள் மிகுந்த செல்வம் படைத்த குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர். அதோடு இறைபக்தியில் ஆழ்ந்த நம்பிக்கையும் ஈடுபாடும் கொண்டவர். அவரும் கோவிலுக்குத் தேர் ஒன்றை வழங்க முடிவு செய்தார். எனவே தன் மகன் நாராயணசாமி ரெட்டியின் மனைவி நா.செல்லம்மாள் பெயரில் அன்பளிப்பாகச் சிறு தேர் ஒன்றைக் கோவிலுக்கு வழங்கினார். இவ்வாறு தேர் வழங்கப்பட்டது கி.பி.1920ஆம் ஆண்டு எனக் கல்வெட்டுச் செய்தி ஒன்றும் குறிப்பிடுகிறது. இத்தேர் இன்றும் உள்ளது. ஊர்ப் பள்ளிக்கூடம் கட்ட மூலக்காரணமாக இருந்தவரும் இவரே ஆவார். பார்வதி அம்மாள் அவர்களின் பிள்ளைகளான ரா.நாராயணசாமி ரெட்டியார், ரா.முத்துச்சாமி ரெட்டியார், பிச்சையா ரெட்டியார் ஆகிய மூவரும் தங்கள் தாயின் நினைவாகப் புதிய கோவில் ஒன்றைக் கட்டிக் கொடுத்தனர். இக்கோவில் கருவறை கல்லால் எழுப்பப்பட்டது. அதன் மண்டபமும் கல்தூண்களால் அமைக்கப்பட்டது. மேற்கூரை ஓடுகளால் அமைக்கப்பட்டது. மேலும் இதற்கு 21.1.1959 இல் குடமுழுக்கு நடத்தி முடிக்கப்பட்டதாகவும் அறியமுடிகின்றது.

கோவில் இடிப்பும் ரெட்டியார்கள் பிளவும்

கோலியன்குளம் ரெட்டியார்களுள், இரண்டு பிரிவினர்களுக்குள் எப்போதும் போட்டியும் பொறாமையும் இருந்து வந்துள்ளன. இதனால்தான் ரெட்டியார்களின் வீடு அமைப்புகூட மேலக்கோட்டை வாசல், கிழக்கோட்டை வாசல் என அமைந்துள்ளமை காணமுடிகின்றது.

அம்மன் கோவிலுக்குப் பிச்சையாரெட்டி (ஆரியாஸ் நிறுவனம்) அவர்கள் தனது தாயார் பார்வதியம்மாள் நினைவாகச் சிறிய முன்முகப்புக் கோபுரம் கட்டிக் கொடுத்தார். சிறிது காலம் சென்ற பின்பு அதை இடித்துவிட்டுப் பெரிய முன் முகப்புக் கோபுரம் கட்டச் சிலர் விரும்பினர். அதன்படி கோபுரம் இடிக்கப்பட்டது. இதனால் பிச்சையாரெட்டி அவர்களுக்கும் அவரைச் சார்ந்தவர்களுக்கும் இது மனவருத்தத்தை ஏற்படுத்தியது. இச்சூழலில் திரு.சீனிவாசப் பண்ணையார் தனது சொந்தச் செலவில் புதிய கோபுரம் ஒன்றைக் கட்டிக் கொடுத்தார். பின்னர் மக்கள் கோவிலுக்கு 3.5.1995 அன்று திறப்பு விழாவும் குடமுழுக்கும் நடத்தி முடித்தனர்.

கலை நிகழ்ச்சியும் ஊர்ப்பிரிவினையும்

இச்சூழலில் கோவில் விழாவில் கரகாட்ட நிகழ்ச்சிகள் நடத்துவது தொடர்பாக ரெட்டியாரில் ஒரு பிரிவினருக்கும் இதரச் சாதியினருக்கும் மோதல் ஏற்பட்டது. பின் சமரசம் செய்து ஊர்ப்பொதுவில் கரகாட்டம் நடத்த முடிவு செய்தனர். அடுத்த ஆண்டு விழா நடந்தபோது கரகாட்டம் முதலில் பண்ணையார்கள் வீட்டின் முன்பு நடத்த மக்கள் மறுத்துவிட்டனர். எனவே கொஞ்சம் ரெட்டியார்கள் பிரிந்து சென்று பார்வதியம்மாள் மகன்களுடன் சேர்ந்து கொண்டனர். பார்வதியம்மாள்வழி பிரிவினர்கள் சித்திரைமாதமும், மற்ற பொதுமக்கள் சேர்ந்து ஆடிமாதமும் விழா எடுத்து வருகின்றனர். இக்கோவிலுக்குக் கார்த்திகை மாதம் முழுவதும் மண்டகப்படி பூசை நடத்துகின்றனர். ஒவ்வொரு நாளும் ஒவ்வொரு குடும்பத்தினர் பூசை நடத்துவதை வழக்கமாகக் கொண்டுள்ளனர். மேலும் இன்று நடத்தும் விழாக்களிலும் ரெட்டியார்கள் அனைவரும் வரி கொடுக்கின்றனர்.

மேற்கண்ட கட்டுரை மூலம், மக்களின் வாய்மொழிச் செய்திகள் மூலமும் குடியேற்றம் குறித்தும், குடியேற்றம் நிகழ்ந்த சூழல் குறித்தும், சமூகப் பின்புலம் மற்றும் சமூகச் சிக்கல்கள் குறித்தும் ஒருவாறு அறிந்து கொள்ள முடிகிறது. மேலும் நாட்டார் வழக்காற்றியல் தரவுகள் மூலம் அடித்தள மக்களுடைய வரலாற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்ய முடியும் எனவும் அறிய முடிகிறது.

குறிப்புகள்

1. அ.கா.பெருமாள், தெய்வங்கள் முளைக்கும் நிலம், ப.11.
2. தே.ஞானசேகரன், நாயக்கர்காலம் நாட்டார் தெய்வக் கதைகள், ப. 2.
3. சு.சண்முகசுந்தரம், நாட்டுப்புற இயல், பக். 29-30.
4. ஆசிரியர், பராசக்தி, குங்குமம், (தியதி, 30.7.2004) பக். 49-51.
5. தினமலர், நாகர்கோவில், (தியதி, 6.7.2004) ப. 14.
6. எட்கர் தர்ஸ்டன், தென்னிந்திய குலங்களும் குடிகளும், தொகுதி மூன்று,

பக்.395-396.

7. ஆ.சிங்காரவேலு முதலியார், அபிதான சிந்தாமணி, பக்.150-151.

8. ஆ.சிவசுப்பிரமணியன், மந்திரம் சடங்குகள், ப.27.

9. எட்கர் தர்ஸ்டன், தென்னிந்திய குலங்களும் குடிகளும், தொகுதி மூன்று, பக்.287-295.

10. கே.கே.பிள்ளை, தமிழக வரலாறு மக்களும் பண்பாடும், ப.421.

11. க.ப.அறவாணன், தமிழர் அடிமையானது ஏன்? எவ்வாறு? ப. 233.

12. ஆறு.இராமநாதன், நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகள், ப.110.

13. ஆ. சிங்காரவேலு முதலியார், அபிதான சிந்தாமணி, ப.614.

14. மேலது, ப.350.

15. மேலது, பக்.1517-1518.

16. அ.பூலோக ரம்பை, நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகள், ஞாலத்தமிழ் பண்பாட்டு ஆய்வு மன்றம், பக். 281-282.

தகவலாளர்கள்

1. ஏ.குருசாமி நாடார், வயது : 75, கோலியன்குளம்
2. ரா.முத்துகிருஷ்ணன்ரெட்டியார், வயது : 73, கோலியன்குளம்
3. பெ.இராமையாக்கோனார், வயது : 71, கோலியன்குளம்
4. சு.வேல்கோனார், வயது : 70, கோலியன்குளம்
5. வெ.ஆனந்தன்பிள்ளை, வயது : 50, கோலியன்குளம்
6. சு.மார்த்தாண்டன் ஆசாரி, வயது : 60, கோலியன்குளம்
7. சி.கலைச்செல்வன் தேவர், வயது : 48, கோலியன்குளம்
8. பெ.பண்டாரம் சாம்பவர், வயது : 55, கோலியன்குளம்
9. கே.உச்சிமாகாளி, வயது : 89, கோலியன்குளம்
10. ந.பொன்னம்மை, வயது : 70, கோலியன்குளம்
11. உ.சுப்பையா சக்கிலியர், வயது : 59, கோலியன்குளம்
12. ரெ.செல்வராஜ் நாடார், வயது : 35, கோலியன்குளம்
13. சீ.ராமன், வயது : 27, கோலியன்குளம்
14. வே.முத்துக்கிருஷ்ணன், வயது : 28, கோலியன்குளம்
15. சு.மாசானமுத்துநாடார், வயது : 77, கோலியன்குளம்
16. ரா.முத்து, வயது : 31, கோலியன்குளம்
17. ப.முத்துக்கனி, வயது : 28, கோலியன்குளம்
18. முத்துராஜ், வயது : 30, கோலியன்குளம்
19. இரா.முத்துகுமாரசாமி ரெட்டியார், வயது : 45, கோலியன்குளம்

MUSICAL PHONETICS IN TOLKĀPPIYAM

S.A. VEERAPANDIAN

Abstract

'oli'(ஒலி), *'ōcai'* (ஓசை), and *'icai'*(இசை) with significant differences in their meaning, were explained by the commentaries to mean *'oli'* (ஒலி - sound), thereby failing to bring out the musical phonetics, which played a very significant role in the grammar rules of *Tolkāppiyam*. References in *Tolkāppiyam* and other ancient Tamil texts clarified that the musical sounding of the letters would lead to the musical formation of the syllables, the basic building blocks of a poem. The third part of the formula cited in *Tolkāppiyam eḻuttu* 1:33 unambiguously clarified that *'icai'* meant only music by linking it with the musical note in the word *'narampu'*. *'cīr'*, resulting from the joining of the syllables, was a significant music sub-structure. The musical phonetics of *cIr* would prove to be a gateway for developing useful applications in the Computational Musical Linguistics.

Introduction

Anyone studying ancient Tamil texts has to depend on the commentaries, Lexicons and Dictionaries. They are very valuable. Still one has to be aware of their limitations and pursue open minded research with related inter-disciplinary skills to make discoveries. One such example is the discovery of Musical Phonetics in *Tolkāppiyam*.

The Tamil word *'icai'*(இசை - music) was found in many places in the texts of *tolkāppiyam*. All commentaries to such texts had treated the word *'icai'* to mean *'oli'* (ஒலி - sound). The two key words *'ōcai'* (ஓசை) and *'icai'* were found in the texts of *tolkāppiyam*. *'ōcai'* was the sound perceived by the human ear. *'icai'*(இசை) was the sound becoming music on satisfying the conditions relevant to the music. *'oli'* (ஒலி) referred in *Caṅkam* texts was related to the sound produced by a body in vibration.

By treating all the three words, *'oli'* '(ஒலி), *'ōcai'* (ஓசை), and *'icai'*(இசை) to mean *'oli'* (ஒலி - sound), the commentaries failed to bring out the musical phonetics which played a very significant role in the grammar rules of *Tolkāppiyam*.

References in *Tolkāppiyam* and other ancient Tamil texts clarified that the musical sounding of the letters would lead to the musical formation of the syllables, the basic building blocks of a poem.

Musical sounding of the letters

In the first chapter on *'eḻuttu'* (எழுத்து - Letter) in *Tolkāppiyam*, the vowels and consonants of the Tamil letters were explained. The chapter ended with the following *'cūttiram'* (சூத்திரம் - Formula)

அளபு இறந்து உயிர்த்தலும், ஒற்று இசை நீடலும்,
உள என மொழிப ; இசையொடு சிவணிய
நரம்பின் மறைய என்மனார் புலவர்.[1]

aḷapu iṟantu uyirttalum , oṟṟu icai nīṭalum
uḷa eṉa moḻipa ; - icayoṭu civaṇiya
narampiṉmaṟaiya eṉmaṉār pulavar.[1]

Explanation for *'aḷapu iṟantu uyirttalum'*

'aḷapu' was related to the audible duration measure defined for the letters individually, a static condition. Under the dynamic conditions of its role in forming the syllables and words, it could also undergo changes, violating the static audible duration measure. *'aḷapu'* (the restriction of the condition dies – *iṟantu*). More interesting was the information that the letter, through the above process, would acquire the life (*uyirttalum*). The term 'life' (*'uyir'*) had significant meaning with respect to music in the ancient Tamil texts, as explained below.

Referring to the tuning of a string instrument based on a flute like instrument, the string acquired musical life in the right tuning, according to the ancient Tamil text *Aiṅkuṟunūṟu.*[2] Interestingly the tuning of a musical instrument, in ancient Tamil texts, was compared to the elephant mating.[3]

The string, under the right tension, acquiring musical life in the right tuning was referred to as *kaḷiṟṟuyir* (களிற்றுயிர்- life of string instrument - male elephant) in *Puṟanāṉūṟu.*[4]

From the above discussion, *'aḷapu iṟantu uyirttalum'* meant that in the restriction of the condition with respect to the audible duration measure, *'aḷapu'* of the letter died (*iṟantu*) acquiring the life (*uyirttalum*) to perform its role under the dynamic conditions in forming the related syllable.

Explanation for *'oṟṟu icai nīṭalum uḷa'*

A letter had both visual and acoustic dimension. The first chapter on *'eḻuttu'* ended with a formula (*cūttiram*) briefing about the music based acoustic variations that the letters would undergo while performing various roles under the grammar rules of *Tolkāppiyam.* The first part of the formula was common to all the letters. The second part was related to the acoustic behaviour of the consonants.

Unlike vowels, the letters of the consonants apart from performing their normal role in the formation of the syllables and the words, they would also perform a kind of joining role involving '*o<u>rr</u>u*'. We had seen that every letter had a defined audible duration measure whose definition based restriction could die under the dynamic conditions to perform a life like role. In the case of consonants involving the role of '*o<u>rr</u>u*', *o<u>rr</u>u's* audible duration would be accommodated by the acoustic behaviour of the consonants related to the role. Obviously '*o<u>rr</u>u's* audible duration would be very small compared to that of the consonants in their normal role minus '*o<u>rr</u>u*'.

Like the dying of the restriction to give musical life in the first part, the second part suggested the provision for the musical extension of the audible duration for the '*o<u>rr</u>u*'. The word '*icai*' in the second part meant music and the word' *nīṭalum* ' meant the extension.

The word '*uḷa*' meant the permissible scope for the extension in the second part and the dying of the restriction of the condition with respect to the audible duration measure '*aḷapu*' of the letter in the first part.

How the definition based restriction could die under the dynamic conditions to perform a life like role in the first part, and how the provision for the musical extension of the audible duration for the '*o<u>rr</u>u*' in the second part, would be musically fulfilled, was clarified in the third part -

icaiyoṭu civaṇiya narampi<u>n</u> ma<u>r</u>aiya

Explanation for - *icaiyoṭu civaṇiya narampi<u>n</u> ma<u>r</u>aiya*

The above third part of the formula cited in *Tolkāppiyam*[5], unambiguously clarified that it meant only music by linking it with the musical note in the word '*narampu*'.

Additional evidence was the presence of the word 'இசைமை' (*icaimai*) in *Tolkāppiyam*[6]. If, as the commentaries suggested, '*icai*' meant sound ('*oli*'), then *oli* - a general term for sound - could not be related to a music based characteristic property related to the human ear perception, called *icaimai*. Also the following evidence in *Tolkāppiyam* complimented it.

இசைப்பு இசை ஆகும்[7]

icaippu icai Akum[7]

'*icaippu*' meant the musical rendering.

Interestingly *Cēnta<u>n</u> Tivākaram*[8] linked the seven long Tamil vowels to the seven basic musical notes *ca, ri, ka, ma, pa, ta, ni* (ச ரி க ம ப த நி). In fact this evidence was the earliest (around 8th century A.D.) textual evidence in the Indian

languages for the seven Musical Letters - probably related to the earliest musical inscription of the seven musical letters in Kudumiamalai (Pudukkottai Dt, Tamilnadu, India).Dr. Richard Widdess (University of London), in his research paper on the above inscriptions had suggested a link between the musical notes and vowels to decipher the musical significance of the inscriptions.[9]

The above evidences, while strengthening the evidences for '*icai*' in *Tolkāppiyam* meaning only 'music', would also help to understand the musical significance of '*icai*' related grammar rules in *Tolkāppiyam*.

Next the word *'civaṇiya'* meant complete merging of the two undergoing *'civaṇiya'*, to the extent , one (the sound of the letter) could not be distinguished- '*maṟaiya*' - from the other (musical note-*narampu*) , as the last word in the formula '*maṟaiya*' suggested.

The music from the sound of the letter had undergone the process of *'civaṇiya'* with the tuned musical note known as *narampu*. In ancient Tamil texts, the tuned musical note was referred to as *narampu*, according to *naṟṟiṇai* .[10]

Interestingly, even while describing the method of vocal sounding of the *letters in Tolkāppiyam*[11], the word *icaikkum* was used, as the sounding method was mostly concerned with the aural perception related to music. Had the word '*oli*' was used; it had to be complimented with explanation for the ear's aural perception of music (*icai*) with respect to '*narampiṉ maṟaiya*'- violating the brevity of the formulas.

Musical formation of the syllables

More interesting would be the role of the musical sound of the letters in the musical formation of the syllables.

The following evidence pointed out that *acai* (syllable) and *cīr (சீர்)*, the resultant of the joining of the *acai*, were related to music.

அசையும் சீரும் இசையுடன் சேர்த்தி
வகுத்தனர் உணர்த்தல் வல்லோர் ஆறே [12]

acaiyum cīrum icaiyuṭaṉ cērtti
vakuttaṉar uṇarttal vallōr āṟē.[12]

The first line linked *acai* and *cīr* with *icai* (music).The second line clarified that it was the way *(āṟē)* that experts (*vallōr)* of guidance *(uṇarttal)* designed (*vakuttaṉar*) the rules of joining the musical sounding letters.

How the musical sounding letters - *eḻuttu* -join to form *acai*, was also explained in the following reference.

எழுத்து அசைத்து இசைக் கோடலின் அசையே[13]

eḻuttu acaittu icaik kōṭalin acaiyē

An *acai* might consist of one or more letters (*eḻuttu*). The word *'acaittu'* referred to the shaking or moving in terms of the musical sound of the *eḻuttu*. The word *'icai'* referred to music. The word *'kōṭaliṉ'* referred to the above mentioned act of the musical sound of the letter leading to the formation of *acai* . Hence musical pitch related frequency corresponding to the sound of related letters played a dominant role in *acai* in musical phonetics unlike the role of loudness in phonetics with respect to the syllable. *acai* are of two kinds. The first one was called *nēr acai* - நேர் அசை (Long Vowel –LV- matching syllable). *nēr* meant the matching. The letters' musical sound forming *nēr acai* would match one long vowel syllable. Long Vowel musical sounds belonged to this category. Examples : *tē* (தே) and *mā* (மா)

The second kind of *acai* was called *nirai acai* (நிரை அசை). *nhirai* meant a kind of order. The letters' musical sound would match the two adjacent short vowels – SV- matching syllables, in the proper order. Examples: *karu* (கரு) would match the two short vowels ka + ru ; SV + SV; க + ரு, *puḷi*(புளி) would match the two short vowels pu + ḷi ;SV + SV; பு + ளி

nirai acai had to match the order of the corresponding musical notes of the letters' musical sound for a group of two adjacent short vowels in a poetical composition.

The Long Vowel group, *nēr acai* and the two Short Vowels group, *nirai acai* were distinguished by the relation of the syllables to the music notes corresponding to the musical sound of the letters in the poem, a distinguishing aspect of the syllables - differentiating the musical phonetics of the syllables-*acai*, from the phonetics of the syllables in Linguistics.

The two SV related musical notes (corresponding to the sound of the related letters) in the two SV group, in *nirai acai*, were tied together musically, preventing independent existence of the musical notes for each of them; one of the keys to develop music composing application software for a given poem with the related musical requirements like the musical scale, rhythm, etc.

From *Tolkāppiyam* and other grammar works, we had well defined rules governing the formation of the two kinds of *acai* from the musical sound of the letters. In fact the musical sound of the letters *eḻuttu* and the two kinds of *acai* were the basic building bricks to construct the next higher divisions of a musical composition like *cīr*, *tūkku*, *taḷai*, *aṭi*, *toṭai* to complete a composition, revealing the musical aesthetic acoustic characteristic called *vaṇṇam*.

cīr - a significant music sub-structure

According to *cilappatikāram*[14], *cīr* was a significant music sub-structure having all the information of *'pālai nilai'* (பாலை நிலை) denoting a kind of parent musical scale & *'paṇṇu nilai'* (பண்ணு நிலை) specifying the right particular musical scale and its related minute musical acoustic aspects including the colour components of the music known as *'vaṇṇak kūrupāṭu'* (வண்ணக் கூறுபாடு) and its percussion structure components known as *'tāḷak kūrupāṭu'* (தாளக் கூறுபாடு).

The above mentioned unique music characteristics of *cīr* depended on the musical sound of the letters through the role of *acai*. The following evidences explained the subordination of the musical sound of both the letters and the *acai* to serve the aim of bringing out the above mentioned significant musical aspects of *cīr*.

எழுத்து அளவு எஞ்சினும், சீர் நிலை தானே
குன்றலும் மிகுதலும் இல் என மொழிப[15]

eluttu alavu eñcinum, cīr nilai tānē
kunralum mikutalum il ena molipa

The audible measure status of the *cīr* (*cīr nilai thānē*) would not reduce (*kunralum*) or extend (*mikutalum*), even if there were excess (*eñcinum*) in the audible measure in the letters (*eluttu*) contributing to the formation of the *cīr*.

The musical status of the composition mainly depended on the *cīr*. Hence not only the audible musical sound measure of the letters, but also the audible musical sound measure of the *acai* had to be flexible to ensure the right musical status of the *cīr*, according to the following evidence.

இசை நிலை நிறைய நிற்குவது ஆயின்,
அசை நிலை வரையார் சீர் நிலை பெறவே[16]

icai nilai niraiya nirkuvatu āyin,
acai nilai varaiyār cīr nilai peravē

If the musical status (*icai nilai*) demanded the fulfilment (*niraiya nirkuvatu āyin*) of the musical aspects of the composition of the *cīr* (*cīr nilai peravē*), there could be no adherence (*varaiyār*) with respect to the audible musical sound measure status of the *acai* (*acai nilai*). Many evidences in the ancient Tamil texts explained the significant role of *cīr* in music.[17]

cīr - a musical grammatical linguistic unit

cīr, as explained earlier, was a significant music sub-structure having all the information of *'pālai nilai'* denoting a kind of parent musical scale and *'paṇṇu nilai'*

specifying the right particular musical scale and its related minute musical aspects including the colour components (minute acoustic aesthetic variations) of the music known as *'vaṇṇak kūṟupāṭu'* and its percussion structure components known as *'tāḷak kūṟupāṭu'* (தாளக் கூறுபாடு). *'cīr'*, could be identified as a significant musical linguistic unit of the grammar in *Tolkāppiyam*. Hence *cīr* would prove to be a significant key to develop music composing application software for a given poem with the related musical requirements like the musical scale, rhythm, etc.

Scope for applications in the Computational Musical Linguistics

The musical phonetics of the letters defined in *Tolkāppiyam* and the rules of joining the letters to form *cīr* through *acai*, would help to understand the rules related to the 20 kinds of *vaṇṇam* (colour of music) defined in *tolkāppiyam.*[18] All the rules involved minute objective acoustic variations in the sound of the letters as well as the requirement context of the related *vaṇṇam.*

The grammar rules in *Tolkāppiyam* involving the musical phonetics are objective, involving measurable acoustic parameters and hence would help to devise the related algorithm for developing applications in Computational Musical Linguistics.

The understanding of the musical phonetics of *cīr* would prove to be a gateway to find the treasures in the so far over looked texts in *Tolkāppiyam* and other ancient Tamil texts, related to the Musical Linguistics with scope for developing a good number of useful applications in the Computational Musical Linguistics.

FOOT NOTES

1. *Tolkāppiyam eḻuttu* 1:33.
2. Aiṅkuṟunūṟu 377: 2.
3. *தமிழ் இசையியல் புதிய கண்டுபிடிப்புகள், செ. அ. வீரபாண்டியன், சேகர் பதிப்பகம், சென்னை-2009, ப. 197.*
4. *Puṟanāṉūṟu* 152:14-15.
5. *Tolkāppiyam eḻuttu.* 1:33.
6. *Tolkāppiyam eḻuttu.* 2:6.
7. *Tolkāppiyam* col. 8:12.
8. *Cēntan tivākaram* 1772.
9. http://www.musicresearch.in/categorywise.php?flag=R&authid=19
10. *Narriṇai* 212:4
11. *Tolkāppiyam eḻuttu.* 3

12. *Tolkāppiyam ceyyuḷiyal* 10
13. *Yāpparuṅkalavirutti*
14. *Cilappatikāram - araṅkēṟṟukātai,* 26 commentary
15. *Tolkāppiyam ceyyuḷiyal,* 41
16. *Tolkāppiyam ceyyuḷiyal,* 26
17. http://www.musicresearch.in/categorydetails.php?imgid=108
18. *Tolkāppiyam ceyyuḷiyal,* 204 – 228.

TRANSLATION STUDIES - GERMS OF THEORIES TO THE PRACTICE

V. T. V. MOHANAN

Translation studies acquired its birth certificate in the second stage of twentieth century. Translation has defined the theories of literature, linguistics, archeology, aesthetics and psychology. It has found its own identity as a part of comparative literature, linguistics, foreign language teaching since the 1980's. The new studies found that translation studies are indeed a discipline in its own right: not merely a minor branch of comparative literary study, nor yet a specific area of linguistics, but a vastly complex field with many far-reaching ramifications. Translation is named as Translatology, Translistics, Theory of Translating, Translation theory, and Science of Translation. Andre Lefevere had put forward the word 'Translation Studies' in 1978. There are two components of translation, one is the process of translation and the other is the product. The product is considered to have an important role.

Hans J. Vermeer in his article "What does it mean to translate", remarks, there has been an abundance of "scientifically embroidered theories" as well as "scientific theories of translation" but there is no "scientific translating".[1] Etienne Dolet, the French man was the first scholar in the west who enumerated certain principles for the conduct of literary translators.[2] Like many Cicero, Horace, Quintilian, Pliny, Longus, Petrarch, Terence, Aulus Gellius had frequently made noteworthy comments and theoretical reflections on translation. For both Cicero and Horace, the art of translator consisted in the judicious interpretation of the SL text so as to produce a TL version based on the principle of not expressing word for word but sense for sense. In his Art of Poetry, Horace says:

> A theme that is familiar can be made your own property so long as you do waste your time on a hackneyed treatment; nor should you try to render your original word like a slavish translator, or in imitating another writer, plunge yourself into difficulties from which shame, or the rules you have laid down for yourself, prevent you from extricating yourself.[3]

Dryden thought and wrote more about the process of translation that any other English man of his day. He can rightly be called the first English lawgiver of translation. In 1791 was published the first sustained English work on translation by Alexander Fraser Tytler. His *"Essay on the principles of translation"* contains

the germs of most of the important theories putforward by English critics in the later ages. Tytler set up three principles for the translator.

1. The translation should give a complete transcript of the ideas of the original work.
2. The style and manner of writing should be of the same character with that of the original.
3. The translation should have all the ease of the original composition.[4]

The nineteenth-century legacy has also meant that translation study in English has devoted much time to the problem of finding a term to describe translation itself. Some scholars, such as Theodore Savory define translation as an 'art'; others, such as Eric Jacobsen, define it as a 'craft', whilst others, perhaps more sensibly, borrow from the German and describe it as a 'science'.

Some of the most important romantic writers of English considered translation as a second rate activity. Coleridge described it as "painful copying that would produce masks only, and not forms breathing life".[5] Shelly regarded translation as a "way of filling in the gaps between inspirations."[6] The comments on translation by these poets are applicable more of poetry, not for novels or other fictions. A baseless remark was given by Friedrich Schleirmacher that there is need of separate language for the purpose of translation only. In the early twentieth century, translation was recognized as a major discipline crucial to communication between nations and also for cultural interaction between them. Many names including Translation Science, Translation Theory and Translatics were suggested, but it is the term "Translation Studies" proposed by Andre Lefevere in 1978, in a brief appendix to the collected papers of the 1976 Louvain Colloquium on "Literature and Translation" that got widespread approval. Inspite of all the tremendous progress made in the field of Translation Studies, the feeling that this branch of study is not given its due persisted in the former half of this century and the practitioners as well as the advocates of translation revolted vehemently against the invisible norms which held them in bondage.

The views of Ezra Pound, a prolific translator as well as a profound theoretician, greatly influenced twentieth century Translation Studies. Pound listed the aims of translation as:

1. Real speech in the English version
2. Fidelity to the original
   - a) meaning
   - b) atmosphere"[7]

I.A Richards, the well-known American critic, has made remarkable contribution to the field of translation theory through his book, *"Toward a Theory*

of Translating" published in 1953. He held the view that translators can be adequately trained to perceive the means to arrive at a proper understanding of the SL Text. In the sixties of the twentieth century there was a notable development in Translation Studies and two important literary figures namely J. C. Catford and Eugene A. Nida dominated the field. Catford has published his book, *A Linguistic Theory of Translation* in 1964. Catford's observations gave a great impetus to the study of translation. His attempts to give a sound linguistic basis to Translation Studies were useful as well as essential for the development of this branch of study. Eugene A. Nida came out with his books on translation which *was* based on his actual experiences of translating the Bible. He is perhaps the most dominating figure in the field of twentieth-century translation theory. He wrote several books on translation, a) *Towards A Science of Translating* (1964), b) *Theory and Practice of Translating* (1969), c)*Exploring Semantic Structures*(1974), d) *Language, Structures and Translation* (1975) etc. He tried to analyze the process of translation very minutely and stated that: "Translating consists in producing in the RL the closest natural equivalent to the message of the Source Language first and secondly in style".[8]

In 1980, Susan-Basnett McGuire published her *"Translation Studies"* which discusses in detail the translation of literary texts. It also makes a historical survey of translators as well as translation theories. But underlying her work is the belief that

> "there can no more be the ultimate translation than there can be the ultimate poem or the ultimate novel and any assessment of a translation can only be made by taking into account both the process of creating it and its function in a given text".[9]

In fact, all the important books on translation published within the last ten years uphold the right of the translation to be different from the original. Myriam Diaz-Diocaretz in her "Translating Poetic Discourse-Question on Feminist Strategies" in Adrienne Rich: published in 1985, voices her view that translation can alter or modify the meaning of texts. Peter Newmark became a noted figure in Translation Studies with the publication of his book *Approaches To Translation* which came out in 1986. His work offers solutions for a wide range of problems faced by translators like punctuation, translation techniques, technical translation, and significance of linguistics for translation and the relevance of translation theories to the translator's task. Most of the theories have been handled on the basis of problems in translating poetry. But, the most of the problems are concerned with the novels and stories and fictions. A translation cannot be second-rate just because it is a translation. A good translation is one that preserves as far as a possible all the formal, linguistic and cultural peculiarities of the original text. Whatever may be the subject of discussion, the language of a writer should be determined primarily by his readers. The modern reader-response theories attach great importance to

the readers and a reader is regarded not as a passive recipient of the absent author's or the translator's linear monologue but is hailed as the co-creator of the meaning of a text.

Foodnotes & References

1. *Translation Across Cultures*, ed. Gideon Toury , New Delhi: Bahri Publications, 1987, p. 25.
2. *Aspects of Translation*, Sreedevi. K. Nair, Creative Books, New Delhi: p.19.
3 Susan Bassnett- McGuire, *Translation Studies*, p. 44.
4. Roger T. Bell and Christopher N. Candlin, eds., *Translation and translating: Theory and Practice Lancaster and London*: Longman, 1989, p. 11.
5. Susan Bassnett-Mcguire, p. 64.
6. Susan Bassnet, p. 66.
7. Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories*, London: Oxford UP, 1993, p. 19.
8. Eugene A. Nida, *Language Structures and Translation*, Stanford: Stanford UP, 1975, p. 33.
9 Suasan Bassenett- McGuire, p. 9.

TESTING THE LANGUAGE COMPETENCE OF SAURASHTRA CHILDREN IN TAMIL

K. K. LAKSHMIPRIYA

Language Testing involves both linguistics and psychology because it is concerned with language and learning. It is also experimental because it sets up learning tasks in order to study behaviour. And also evaluative because it makes use of statistical techniques in order to study that behaviour.

Language testing is concerned with the measurement and evaluation of the learner's performance in a language course at a given time. To assess the language abilities or language competence of the learner before, during and at the end of the language teaching programme. The language tests designed generally try to elicit the knowledge of the examinee of the content, structure and language skills viz., Listening, Speaking, Reading and Writing (LSRW). At least two linguistic components are involved in all language skills. In this paper, writing skill of the Saurashtra children in Tamil are analyzed through the data obtained from the middle school children.

Testing the Writing Competency

Writing is one of the two productive skills that a learner is expected to achieve in order to ensure his linguistic competence. Testing the writings of the learners implies identifying the errors and mistakes they committed. These errors are identified by using two methods. One is collecting their examination answer sheets of the students and another is Questionnaire. The Syntactic levels of errors are found out only in the free Composition, i.e. from answer sheets.

Data Analysis

The collected data was analyzed under
Descriptive method and
Statistical method

Errors in Writing

Error is common in learning any language. The quantum of error varies according to the competence of the learners in learning a language. In academic domain, writing skill is widely used to evaluate the student's competence in learning a language. In this paper, the Saurashtra student's competence is analyzed through the test items i.e. Questionnaire. The test items contain 72 objective type questions with the five point scale method. The students have to select an option from the given answers.

The 72 questions were given to test the linguistic levels viz., Phonological (spelling), morphological, syntactical, and semantic also vocabulary of Tamil language. The questions from 1-20 is given to test the Phonological (spelling) and 21 - 40 is used to test the morphological level. Questions from 41 - 57 is given to test the syntactic level and from 58 - 67 is given to test the semantic level and 68 - 72 is used to know about the vocabulary.

The 120 informants are Saurashtra children who are studying 6th , 7th and 8th Standards in the middle school are selected for this study. Data collected through the test items and marks obtained by the students in ability tests have been analyzed descriptively. The whole responses have been calculated by using the formula S= R - W/ (n - 1). The results obtained from the analyses are presented statistically and by using charts with the variables, Gender, Medium of Instruction and Standards are given below.

Competence of Saurashtra Students – Writing Skill in the Questionnaire

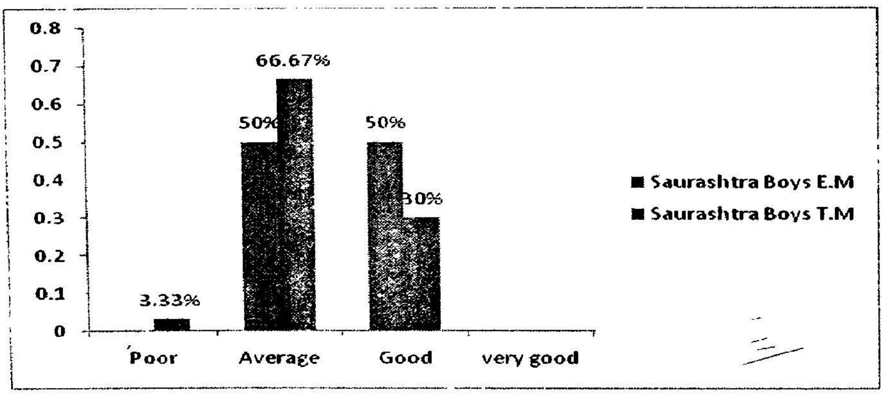
Table 1

Competence of Saurashtra Boys in Writing Skill across Medium of Instruction

	Saurashtra Boys	
score	**E.M**	**T.M**
Poor	0	3.33%
Average	50%	66.67%
Good	50%	30%
very good	0	0

Chart 1

Competence of Saurashtra Boys in Writing Skill across Medium of Instruction



From the table 1 and chart 1 it has been revealed that in the case of English Medium Boys, maximum of 50 % of the boys score average marks, followed by 50 % of them are in the score range of good marks. In the case of Tamil Medium Boys, the majority of 66.67% of them are in the score range of average marks followed by

30 % of them has score good marks and 3.33% of the students has score in the range of poor marks correspondingly.

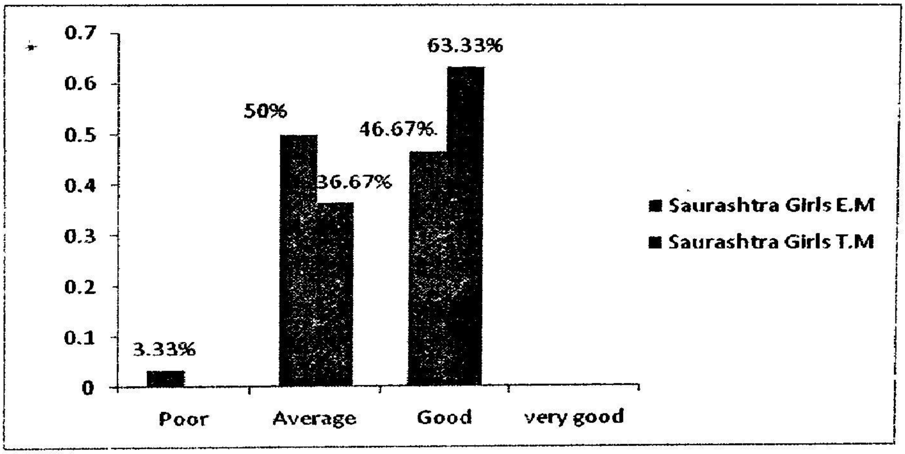
Table 2

Competence of Saurashtra Girls in Writing Skill across Medium of Instruction

	Saurashtra Girls	
score	**E.M**	**T.M**
Poor	3.33%	0
Average	50%	36.67%
Good	46.67%	63.33%
very good	0	0

Chart 2

Competence of Saurashtra Girls in Writing Skill across Medium of Instruction



From the table 2 and chart 2 it has been revealed that in the case of English Medium Girls, maximum of 50% has score average marks, followed by 46.67% of girls has score good marks while 3.33% of girls scored poor marks range. In the case of Tamil Medium Girls, the majority of 63.33 % of girls has score good marks followed by 36.67 % of girls has score average marks respectively.

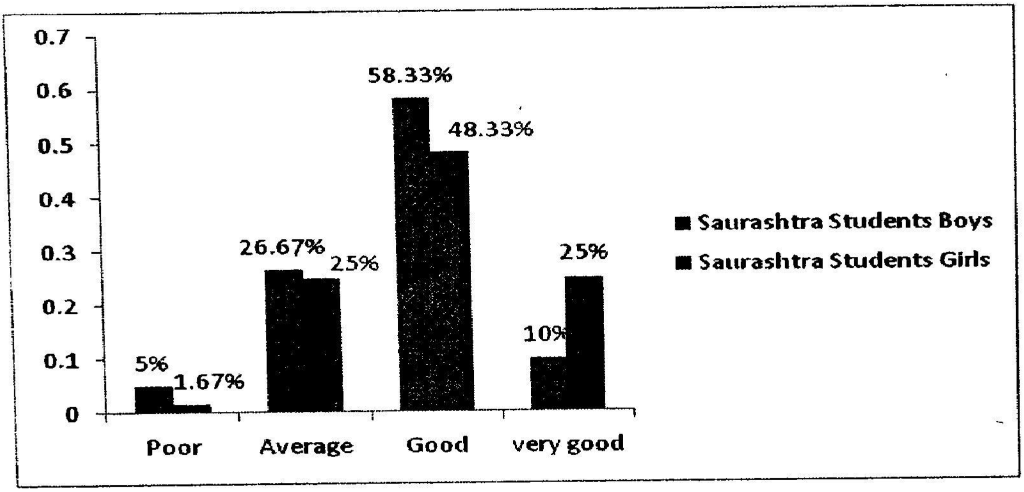
Table 3

Competence of Saurashtra students in Writing Skill across Gender

	Across Gender Saurashtra Students	
score	**Boys**	**Girls**
Poor	5%	1.67%
Average	26.67%	25%
Good	58.33%	48.33%
very good	10%	25%

Chart 3

Competence of Saurashtra students in Writing Skill across Gender



From the table 3 and chart 3 it has been revealed that in the case of Saurashtra Boys, out of 60 respondents, maximum of 58.33 % of the boys score good marks, followed by 26.67% of them score average marks while very good marks has score by 10% of the boys and 5% of boys score poor marks respectively. In the case of Saurashtra Girls, out of 60 respondents, the majority of 48.33 % of them score good marks followed by both 25% of them has score very good and average marks where 1.67% of the students has score in the range of poor marks correspondingly.

Table 4

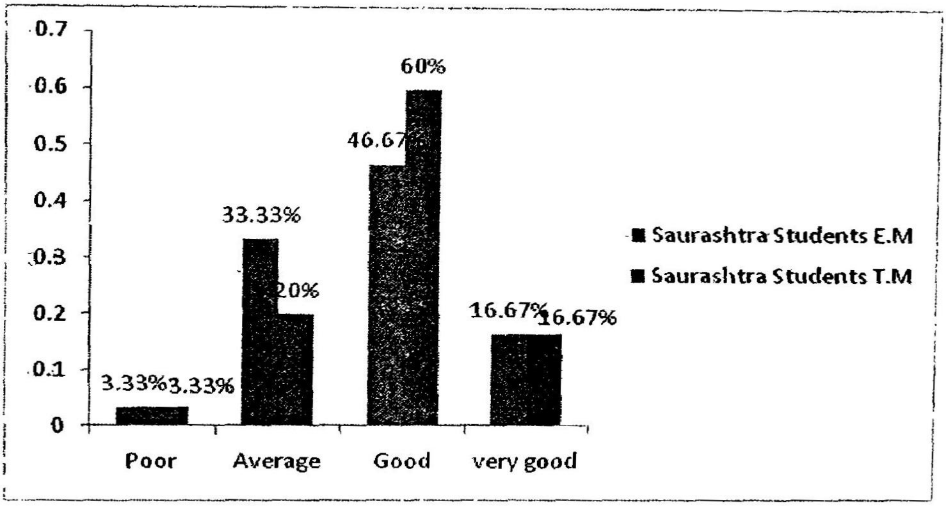
Competence of Saurashtra Children in Writing Skill across Medium of Instruction

Across Medium of Instruction

	Saurashtra Students.	
score	**E.M**	**T.M**
Poor	3.33%	3.33%
Average	33.33%	20%
Good	46.67%	60%
very good	16.67%	16.67%

Chart 4

Competence of Saurashtra Children in Writing Skill across Medium of Instruction



From the table 4 and chart 4 it has been revealed that in the case of English Medium Students, out of 60 respondents, maximum of 46.67 % of the students score good marks, followed by 33.33% of them score average marks, 16.67% and 3.33% of the students score very good and poor marks correspondingly. In the case of Tamil Medium Students, out of 60 respondents, the majority of 60 % of them are in the score range of good marks followed by 20 % of them has score average marks, 16.67% and 3.33% of the students has score very good and poor marks respectively.

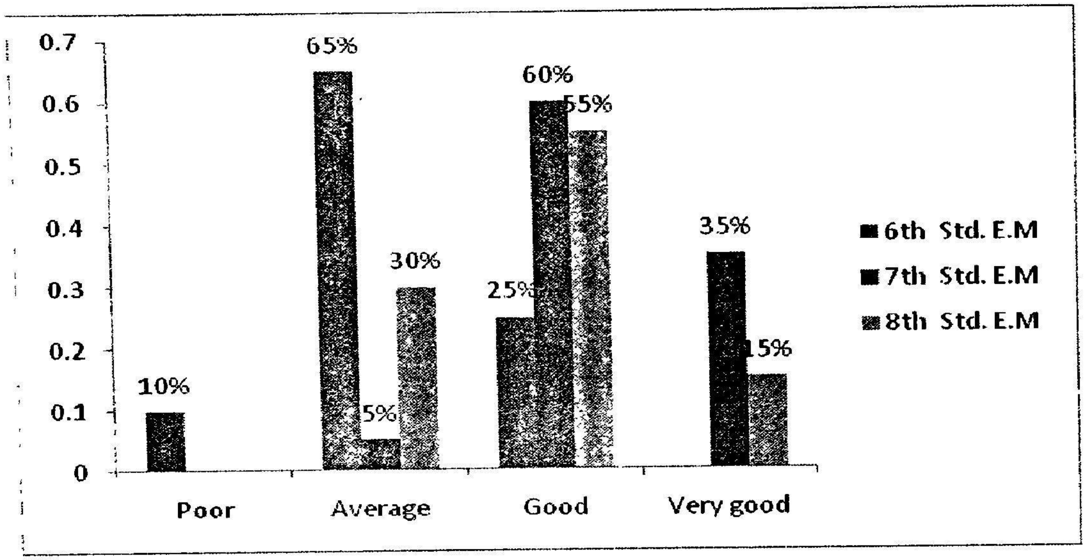
Table 5

Competence of Saurashtra Children in Writing Skill among English Medium Students English medium Students

Score	**6th Std.**	**7th Std.**	**8th Std.**
Poor	10%	0	0
Average	65%	5%	30%
Good	25%	60%	55%
Very good	0	35%	15%

Chart 5

Competence of Saurashtra Children in Writing Skill among English Medium Students



It is found from the table 5 and chart 5 that the English Medium Saurashtra Students, 65% of the students have score average marks, 25% of the students have score good marks, 10% of the students have score poor marks while in 7th std. English Medium Students, 60% of the students in the good mark range, 35% of the students score very good mark range, 5% of the students score average marks whereas 8th std. English Medium Students, 55% of the students score good marks, 30% of the students score average marks and 15% of the students score very good marks likewise.

Table 6

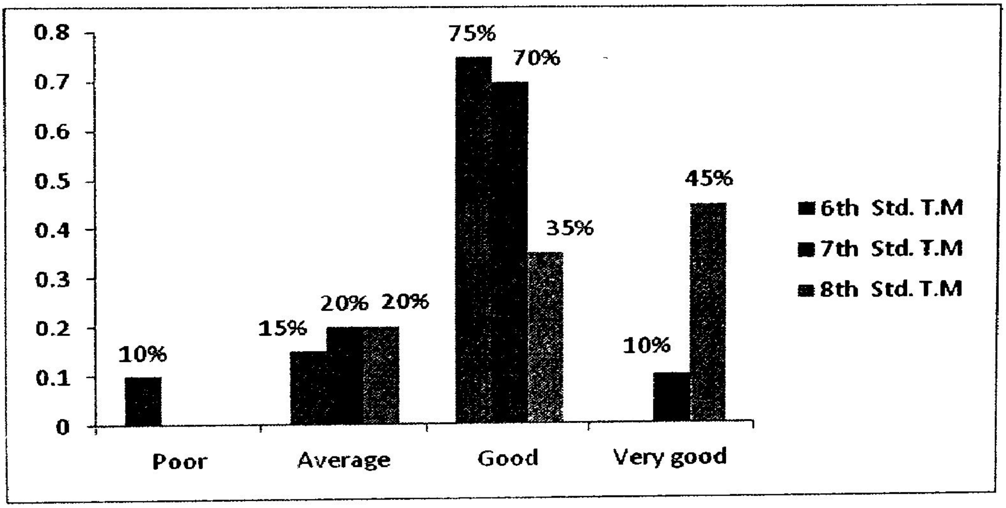
Competence of Saurashtra Children in Writing Skill among Tamil Medium Students

Tamil Medium Students

Score	6th Std.	7th Std.	8th Std.
Poor	10%	0	0
Average	15%	20%	20%
Good	75%	70%	35%
Very good	0	10%	45%

Chart 6

Competence of Saurashtra Children in Writing Skill Among Tamil Medium Students



It is found from the table 6 and chart 6 that the Tamil Medium Saurashtra Students, maximum of 75% of the students have score good marks, 15% of the students have score average marks, 10% of the students have score poor marks in the case of 6th std. students. In the case of 7th std. students, 70% of the students score good marks, 20% of the students score good marks and 10% of the students score very good marks range. 45% of the students score very good marks, 35% of the students score good marks and 20% of the students score average marks by the 8th std. students.

Table 7

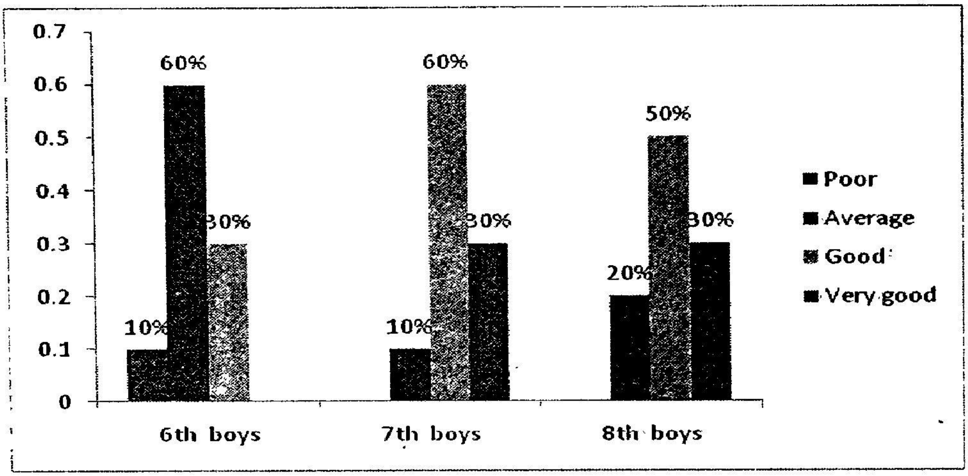
Competence of Saurashtra English Medium Boys in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard

English medium boys

Score	**6th boys**	**7th boys**	**8th boys**
Poor	10%	0	0
Average	60%	10%	20%
Good	30%	60%	50%
Very good	0	30%	30%

Chart 7

Competence of Saurashtra English Medium Boys in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard



In ancient Chinese literature, poetry in the Tang Dynasty (618-907) is an exceptional system and reaches the peak in the evolution of the poem. It actually deserves its distinction as a rarity of Chinese culture. Its remarkable value incorporates of an ideal synthesis of thoughts and art. In later study of literature, it is spoken of as being representative of the whole classical literature. The poet not only delineated the state affairs but also described the insignificance of everyday life and glorification of landscape.

The ancient cankam Literature, starting from the period of second century BC contains anthologies of diverse poets dealing with various features of life including love, war, social values and religion. After studying Chinese Literature and Sankam Literature, one could come across striking similarities. Both the Chinese and Tamil poetry depict the greatness of peasants or warriors, significance of familial relationship, cruelty of war and portrayal of old age.

From the above table 7 and chart 7, it has been cleared that the 60% of the boys has score average marks followed by 30% of the boys has score good marks while 10% of the boys has score poor marks by the 6th std. Saurashtra English Medium Boys. In the case of 7th std. English Medium Boys, 60% of the boys has score good marks followed by 30% of the boys has score very good marks, 10% of the boys score average marks. In the case of 8th std. English Medium Boys, maximum of 50% of the boys score good marks followed by the 30% of the boys score very good marks whereas 20% of the boys in the average mark correspondingly.

Table 8

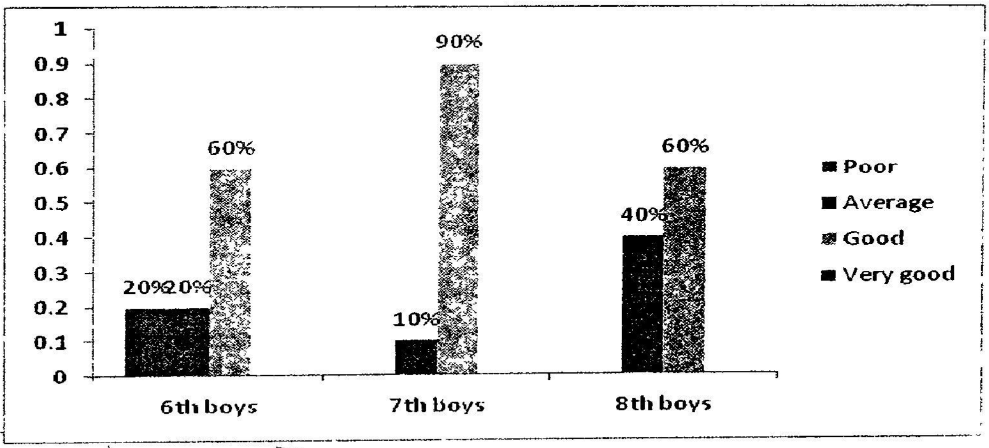
Competence of Saurashtra Tamil Medium Boys in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard

Tamil medium boys

score	6th boys	7th boys	8th boys
Poor	20%	0	0
Average	20%	10%	40%
Good	60%	90%	60%
Very good	0	0	0

Chart 8

Competence of Saurashtra Tamil Medium Boys in Writing Skill Across 6th, 7th *and 8th Standard*



From the above table 8 and chart 8, it has been observed that the maximum of 60% of the boys has score good marks followed by 20% of the boys has score average marks while 20% of the students has score poor marks by the 6th std. Saurashtra Tamil Medium Boys. In the case of 7th std. Tamil Medium Boys, 90% of the boys score in the good marks followed by 10% of the boys in the average marks. In the case of 8th std. Tamil Medium Boys, 60% of the boys score good marks followed by the 40% of the boys scored average marks in the same way.

Table 9

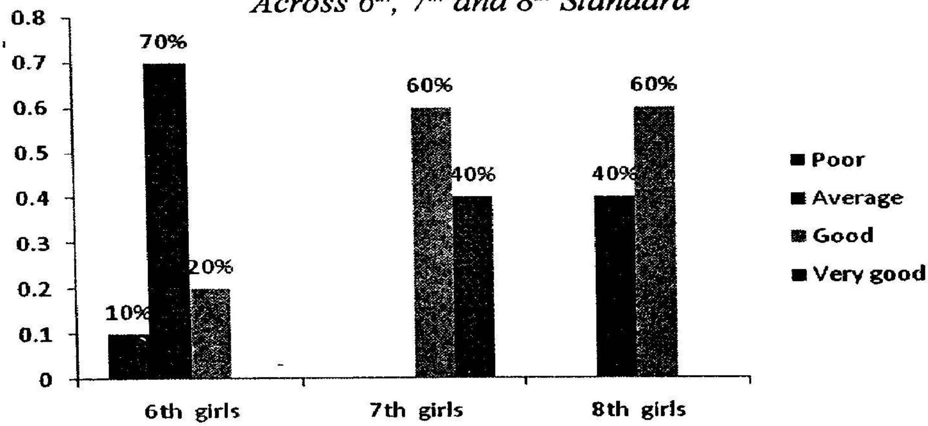
Competence of Saurashtra English Medium Girls in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard

English medium girls

score	6th girls	7th girls	8th girls
Poor	10%	0	0
Average	70%	0	40%
Good	20%	60%	60%
Very good	0	40%	0

Chart 9

Competence of Saurashtra English Medium Girls in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard



From the above table 9 and chart 9, it has been revealed that, the case of English Medium Girls, 70% of the girls has score average marks followed by 20% of the girls has score good marks while 10% of the girls has score poor marks by the 6th std. In the case of 7th std. English Medium Girls, 60% of the girls score in the good marks followed by 40% of the girls in the very good marks. In the case of 8th std. English Medium Girls, 60% of the girls are in the good marks range followed by the 40% of the girls are in the average marks correspondingly.

Table 10

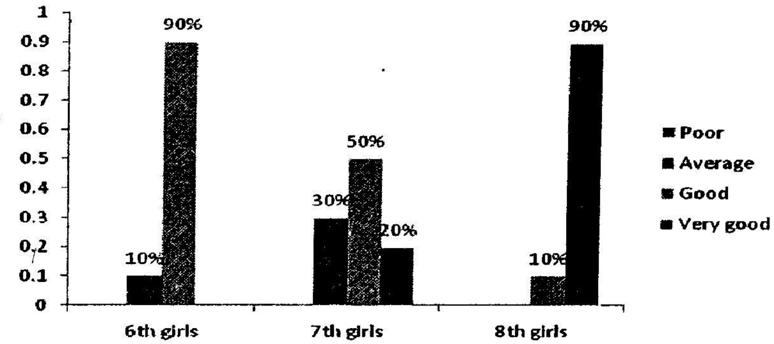
Competence of Saurashtra Tamil Medium Girls in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard

Tamil Medium Girls

score	6th girls	7th girls	8th girls
Poor	0	0	0
Average	10%	30%	0
Good	90%	50%	10%
Very good	0	20%	90%

Chart 10

Competence of Saurashtra Tamil Medium Girls in Writing Skill Across 6th, 7th and 8th Standard



From the above table 10 and chart 10, it has been found that the 90% of the girls has score good marks while 10% of the girls score average marks by the 6th std. Saurashtra Tamil Medium Girls. In the case of 7th std. Tamil Medium Girls, 50% of the girls has score good marks followed by 30% of the girls in the average marks and 20% of the girls are in the very good marks. In the case of 8th std. Tamil Medium Girls, 90% of the girls are in the very good marks range whereas 10% of the girls are in the good marks respectively.

Table 11

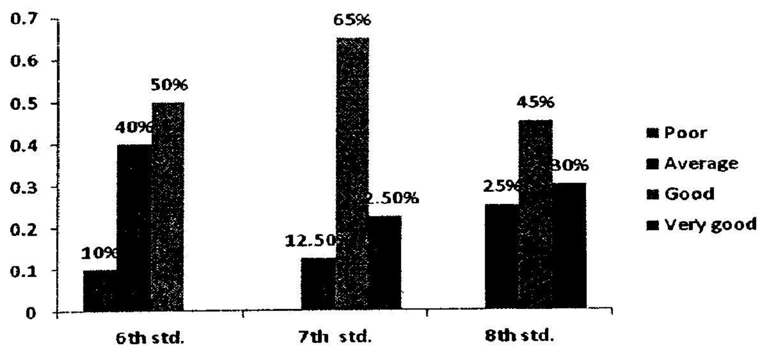
Overall students' competence of Saurashtra Students in Writing Skill

Saurashtra students

Score	6th std.	7th std.	8th std.
Poor	10%	0	0
Average	40%	12.5%	25%
Good	50%	65%	45%
Very good	0	22.5%	30%

Chart 11

Overall students' competence of Saurashtra Students in Writing Skill



From the above table 11 and chart 11, provides the information of total number of 120 students. Out of 40 students in the 6th std., 50% of the students score good marks followed by 40% of the students score average marks while 10% of the students has score poor marks. Out of 40 students in 7th std. students, 65% of the students score good marks followed by 22.5% of the students in the very good marks and 12.5% of the students are in the average marks. In the case of 40 students in 8th std. students, 45% of the students are in the good marks range followed by the 30% of the students are in the very good marks whereas 25% of the students are in the average marks in that order.

Findings:

From the above results based on the variables, we may conclude that,

* Girls performed better than the boys and
* The E.M students performed better than the T.M. students
* The gradual percentage increase of vocabulary learning in Tamil by the 7th, 6th and 8th standard in order.

And also,

➢ Students should be practiced in different types of learning materials. It will help them to understand the text with contextual meaning.

➢ To enhance the knowledge in a particular language, the language teacher should encourage the students to write and discuss among the students to make their vocabulary increase.

Bibliography

1. Byrne, Donn, 1988, *Teaching Writing Skill*, New ed., Longman, London.
2. Joy Taylor, 1973, *Reading and Writing in the First School*, George Allen and Unwin Ltd., London.
3. Nadaraja Pillai, N. 1996, *Pilai Aayvu*, Central Institute of Indian Languages, Mysore.
4. Nadaraja Pillai, N.1997, *"A Review of Teaching of Writing in the Primary Classes On Writing"* ed. 47 – 51. K. P. Acharya, CIIL, Mysore.
5. Pasumpon, K.1993, *Problems in learning Tamil*, Devi Publication, Madurai.

ANCIENT CHINESE LITERATURE AND SANKAM POETRY: A COMPARATIVE STUDY

Dr. A. BENITA

In ancient Chinese literature, poetry in the Tang Dynasty (618-907) is an exceptional system and reaches the peak in the evolution of the poem. It actually deserves its distinction as a rarity of Chinese culture. Its remarkable value incorporates of an ideal synthesis of thoughts and art. In later study of literature, it is spoken of as being representative of the whole classical literature. The poet not only delineated the state affairs but also described the insignificance of everyday life and glorification of landscape.

The ancient Sankam Literature, starting from the period of second century BC contains anthologies of diverse poets dealing with various features of life including love, war, social values and religion. After studying Chinese Literature and Sankam Literature, one could come across striking similarities. Both the Chinese and Tamil poetry depict the greatness of peasants or warriors, significance of familial relationship, cruelty of war and portrayal of old age.

While describing the greatness of peasants, the Chinese poet Li Shen says that the peasant works hard with his hoe in the scorching hot sun in order to break the hard soil while drops of sweat are dripping down his body. He is struggling hard in order to produce food for his people. The poet ends the poem "Pity the peasants" by stating that all people could get food only because of the hard work of such toilers.

He heaves his hoe in the rice- field, under the noonday sun
Onto the soil of the rice- field his streaming sweat beads run
Ah do you or don't you know it? That bowl of rice we eat
Each grains each every granule the fruit of his labour done.

In *Pu̲ranā̲nū̲ru*, Kudapulaviyanar has sung a poem reflecting similar view regarding the peasant. It is the peasant only who gives life to the human being by way of giving food. Hence, he exhorts the King Nedunchezhian to make arrangements to construct lakes and ponds so as to provide water to the fields of the peasants.

nīr in̲r̲u amaiyā yākkaikku ellām
uṇṭi koṭuttōr uyir koṭuttōrē
uṇṭi mutar̲r̲ē uṇavin̲ piṇṭam
uṇavu en̲appaṭuvatu nilattoṭu nīrē
nīrum nilan̲um puṇariyōr īṇṭu
uṭampum uyirum paṭaitticin̲ōrē. (Pu̲ram.18)

The Chinese poet Chen Tao has written about the greatness of warriors in the poem "Song of Longxi". He narrates that five thousand warriors had fallen down dead after fighting bravely against the enemies. Now, their bones are abandoned and they are drifted away due to the floods of the Wuding River. Eventhough they are not buried honourably, their greatness will be remembered forever by his countrymen.

Five thousand fur- clad warriors fell dead, in the dust now lie.
Poor souls, your bones abandoned by Wuding's shifting shores
Still live in the dreams of your loves at home as spring comes by.

The Tamil poet Kudavayil Keerathanar has sung an elegy after the death of the chieftain Perunchathan. Even though the great philanthropist ~~is~~ no more, the citizens will mourn his death for a long time. Young warriors and singers ~~will not~~ decorate their hair with the *mullai* flowers. Hence, the poet asks the plant why it had flowered even after the death of great warrior Perunchathan. The poet really means that the great warrior will remain in the heart of the citizens forever.

iḷaiyōr cūṭār vaḷaiyōr koyyār
nalyāḻ maruppiṉ mella vāṅkip
pāṇaṉ cūṭāṉ pāṭiṉi aṇiyāḷ
āṇmai tōṉṟa āṭavark kaṭanta
valvēṟ cāttaṉ māynta piṉṟai
mullaiyum pūttiyō ollaiyūr nāṭṭē. (Puṟam. 242)

The significance of familial relationship has been depicted beautifully both in the Chinese and Tamil poetry. The sight of the full moon brings to the minds of the separated family members an aching for their union. It was the tradition of the Chinese families to watch the moon together during autumn festival. The poet Du Fu had left his family in Fu Zhou, the north of chang'an , while he himself was held captive in the city by the rebels. During the full moon night he looks at the moon and pines in the memory of his wife, daughter and son. This is evident in the poem" Moonlit Night"

The moon shines in Fuzhou tonight,
In her chamber, she watches alone.
I pity my distant boy and girl-
They don't know why she thinks of chang'an.
Her cloud-like hair is sweet with mist,
Her jade arms cold in the clear moonlight.
When shall we lean in the empty window,
Together in brightness and tears dried up?

In another poem entitled,' Thinking of my brothers on a moonlit night' Du Fu narrates his grief about ~~his~~ separation from his brothers. During the moonlit night the poet is worried about the fate of his brothers. They remain in different places and they do not have any letter correspondence as the letters go astray. He hears only the sounds of the solitary goose and the fighting has not come to an end.

The army drums cut off human travel,
A lone goose sounds on the borderland in autumn.
Tonight we start the season of white dew,
The moon is just as bright as in my homeland.
My brothers are spread all throughout the land,
No home to ask if they are living or dead.
The letters we send always go astray,
And still the fighting does not cease.

Du Fu narrates the cruelty of war in the poem "Official at stone moat village". He describes a scene in which an officer visits a stone moat village and compels men to join the army. When he visits the place, an old man escapes by climbing over the wall. The old lady complains that three of her sons were sent to defend Yecheng. But she came to learn that two of them died in the recent battle. She also adds that there are no people left in the house to fight against the enemy except her grandchild. She then tells that she is willing to follow the officer to do the menial job of cooking for the army men.

Three sons of mine were sent to defend Yecheng.
From one of my sons, a letter has arrived,
The other two have recently died in battle
The one who survived has kept alive for now,
The dead ones though have met their final end.
Inside this house, there are no people left,
There's just a grandson suckling on the breast.

In Sankam poetry, Okkur Masathiar has written a poem which could be contrasted with the Chinese poem mentioned above. Masathiar describes a scene in which a lady sends her only son who is very young to the battlefield in order to fight against their enemies. Her courage is extremely amazing as she had already lost her father and husband in the battlefield,

oru maka̲n allatu illōḷ
ceru mukam nōkkic celka e̲na viṭumē. (Pu̲ram. 279)

Similarly Bai Juvi has written a poem expressing his anguish due to the separation of his family members after watching the moon. In the poem entitled 'Feelings on watching the moon', he says that his brothers are scattered to west and East and they live abroad. It is all due to the cruelty of war. His family members are wandering like geese in distant places. After looking at the bright moon together tears fall down from their eyes and the poet concludes that their wish for returning home could make five places one.

The chieftain Pari was killed by enemies. They had usurped his hill also. His daughters had sung a song after seeing the fullmoon. The sight of the moon brings back to their memory, their dead father and the hill which was lost in the war.

arrait tiṅkaḷ avveṇṇilavin
entaiyum uṭaiyēm; em kunrum pirar koḷār
irrai tiṅkaḷ ivveṇṇilavin
venreri muracin vēntar em
kunrum koṇṭār yām entaiyum ilamē. (Puram. 112)

There is an affinity between these three poems, as they have the cruelty of war and the sight of the moon acting as the reminder provide subject matter for the poems.

The Chinese poet Wang Wei clearly understands the condition of old age. During this age his mind is not active and he has no greater plans to execute. He would like to return to the forest and enjoy natural scenery. He expresses his inability to control the blowing wind which makes his dress flutter. The physical and mental debility of the old man is described vividly in his poem "Replying to subperfect Zhang".

Now in old age, I know the value of silence,
The world's affairs no longer stir my heart.
Turning to myself, I have no greater plan,
All I can do is return to the forest of old.
Wind from the pine trees blows my sash undone.

Thodithalai Vizhuthandinar, a Tamil poet has delineated the pitiable condition of an old man in a picturesque manner in his poem. The old man was passing a pond where he used to swim when he was very young. During that time , he used to climb over the top branch of the nearby tree and fall down from there into the pond with great noise and go down to bring the sand from the bottom of the pond. Now, he had to walk with the help of a stick and he could not utter words coherently as his speech was interspersed with the cough. He felt pity about his own condition.

neṭu nīrk kuṭṭattut tuṭumenap pāyntu
kuḷittu maṇar koṇṭa kallā iḷamai
aḷitōtānē! yāṇṭu uṇṭu kollō
toṭittalai viḻut taṇṭu unri naṭukkurru
irum iṭai miṭainta cila col
peru mūtāḷarēm ākiya emakkē. (Puram. 243)

To sum up, the art of worldly wisdom has been portrayed both in the ancient Chinese literature and Sankam poetry in a picturesque manner. Contrasting view point has also been found even though, one could find striking similarities in the literatures belonging to two different regions.

WORKS CITED

Fu, Du. " Thinking of my Brothers on a Moonlit Night" Chinese- poems.com.web 16,Jan.2013.
Fu, Du. " Moonlit Night"Chinese- poems.com.web. 16 Jan. 2013.
Fu, Du. "Official at Stone Moat village" Chinese- poems.com. web.16 Jan. 2013.
Juvi, Bai. "Feeling on watching the Moon" Chinese- poems.com.web. 16 Jan. 2013.
Saminathaiyyar, U.V. ed. *Purananuru*. Thanjavur: Thanjavur Palkalaikalagam, 1985.
Shen Li. "Pity the Peasants" (Two Airs of old): II.
Tao, Chen." Song of Longxi" Chinese poems in English.blogspot.com.web. 16, Jan.2013.
Wei, Wang. "Replying to subperfect Zhang" Chinese-poems.com.web. 16 Jan 2013.

NOMADS AND THEIR ARTISTIC EXPRESSIONS: AN OVERVIEW OF THE PERFORMING ART FORMS OF THE BHUM BHUM MATTUKKARAR COMMUNITY

Dr. A. DHANANJAYAN

A group of people in the form of more or less a band usually move from place to place intermittently by doing a particular kind of occupation as its primary means of livelihood is known as nomads. The scholars who initiated the study on nomads in the 1960 s classified the nomads into two majors categories i.e. the people who used to move in the villages, towns, and cities were termed as symbiotic nomads and those who accustomed to wander in the interior forests, hills and desert areas were identified as natural nomads (P.K.Misra 1971:2) owing to the emergence of systematic scholarly interest in south Asian nomadism which began in the 1970s various scholars made attempts to define, conceptualise and categories the nomads and nomadism. Based on the nature of occupation of each one of the nomadic communities in south Asia the scholars have classified them into three different major categories such as 1.pastoralists and animal husbanders, 2. Foragers / Hunter-gatherers / Gatherer-hunters and 3. Peripatetics (Rao & Casmir, 2003:5-6).

The word peripatetics is an umbrella term coined to refer to primarily non-food producing, extracting, preferentially endogamous, itinerant communities, subsisting over long periods mainly on the sale of sometimes, self produced, goods and / or more or less hereditarily learned, specialized services (including religiously-oriented begging) to sedentary and / or nomadic clients... The peripatetics are also described by other terms such as 'commercial nomads, 'service nomads', 'symbiotic nomads' and 'non-food producing nomads' (Rao & Casimir, 2003:6-7)

Bhum – Bhum Mattukkarar

Amidst the many nomadic communities existing in Tamil Nadu a popularly known one is Bhum-Bhum mattukkaran or perumal mattukkaran. Because of the nature of their occupation the community of Bhum-Bhum mattukkaran can be identified with the third category namely peripatetics. Basically this community is a non-food producing itinernt one and subsisting over the whole year mainly on the animal training (sacred bull performance) and musical oriented performing traditions etc.

Though this community is described as Bhum-Bhum Mattukkarar the nomads themselves want it to be called as Atiyan which is seemed to be originated in the last decades (A.Dhananjayan,2007:52-54). Similar nomadic communities are also found in Andhra Pradesh, Karnataka,and Maharastra where they are called as Gangedulu Ganireddulu and Nandiwalla respectively.The nomads of the above three communities are mostly illiterates and they speak the dialect of Telugu which is also their mother tongue. In addition to their mother tongue, they have communication skills in other

languages spoken by the settled communities of the different regions where these nomadic communities live. The nomads like Bhum-Bhum Mattukkarar and Gangedulu, the Tirumal Nandiwalla nomads are also very much popular in Maharashtra as bull entertainers. They go from place to place performing tricks with the bulls as acrobatics or fortune telling and receive money for their entertainment (Robert.M.Hayden,2003:454 – 5) This peripatetic Nandiwalla has been described as 'service nomads'. There are a number of nomadic communities, including the Bhum –Bhum Mattukkarar,which are gruped under the category of peripatetics based on certain criteria.

People and artistic expressions

It is generally stated that artistic expression is one of most distinctive human characteristics. No society in any corner of the world could be imagined without the creative endeavour, in the forms of material crafts and arts, performing traditions including music, dance and verbal arts etc. In the technologically simple and traditional societies aesthetic traditions are found closely interlinked with the indigenous mode of economical pursuits including hunting ,fishing, agriculture etc. In many cultures artistic forms manifest themselves through their magical – religious phenomena. In certain cultures, due to the implementation of scientific and technological devices in the traditional mode of economical procurements the roles inherently played by the magical religious phenomena have lost their worthiness and it effected on the artistic traditions as to remain as the separate aesthetic entities responding to the contemporary realities.

Anthropologists have defined art that refers to both the process and the products of applying certain skills to any activity that transforms matter, sound or motion into a form that is deemed aesthetically pleasing to people in a society (Gary Ferraro, 1992:284).

According to this definition art must have at least five basic elements by which people in all societies apply imagination, creativity and technical skills to transform matter, sound and movement into works of art. There are different kinds of artistic expression which include the (1) graphic or plastic arts such as painting, carving weaving, sculpture and basket making (2) the creative manipulation of sounds and words in such artistic forms as music, poetry and folklore (3) the application of skill and creativity to body movement that gives rise to dance (Ibid, 1992:284).

There are major differences found in the art forms between small scale and complex societies. The lifestyles and settlement patterns found in these logically opposite types of societies play a strong role to stem a major difference in their art forms. The art forms of small scale societies are highly portable. Since the small scale societies i.e. foragers, pastoralists or shifting cultivators have a life-style with nomadic or semi-nomadic residence patterns their art forms are highly portable. Moreover the observations made by anthropologists on the art forms of small - scale societies reveal a fact that art is limited to those forms that people can take with them relatively easily, such as (a) performing arts (Song, dance and story telling); (b) body decoration, such as jewelry, body painting, tattooing, and scarification; and (c) artistic decorations on such practical artifacts as weapons, clothing, or food containers (1992:285).

The definition and elements of art and the points of difference found between the art forms of both small-scale and complex societies will definitely facilitate us to have an understanding on the artistic activities of the nomadic communities in general and Bhum-Bhum mattukkaran in particular.

The art forms of the nomads

As any other people the nomads apply their imagination, creativity and technical skills to transform matter, sounds and movement into different works of art. Their various types of artistic expression include:

(i) performing arts (a) singing songs, ballads, story telling (b) dance and (c) puppetry

(ii) Animal training : Snake and monkey charming and bull performance

(iii) Material arts: Crafts, doll and sculpture making, Stone cutting, lead-coating etc

(iv) Body decoration: jewelry, tattooing etc.

The each and every one of the art forms of the nomadic communities reveal certain facts to us. Most of the art forms are highly portable. Their performing art forms are never performed with the in-group at any kind of event arranged by the nomads themselves. All types of art forms are only meant for the beneficial of others (Sedentary people) not for the insiders. It means that their art forms are utilized as the primary means of their livelihood. Another important fact that we come across is that each one of the art forms has been closely linked with a nomadic community and thereby it stands as a symbol to uncover the community's identity.

Bhum-Bhum Mattukkarar: The Street Performers of Tamil Nadu

The Bhum-Bhum Mattukkarar community is basically a non-food producing and endogamous community. Its folks are specifically gifted with certain kinds of performing art forms such as drumming of *ravana melam, urumi melam* and *thavil* and playing wind instrument called Nagaswaram and singing of songs and ballads, and dancing (dummy-horse dance) and animal trainings like Bhum-Bhum Matu and Sita-Rama Kalyanam (Cow-bull Marriage) etc. According to their oral accounts these art forms are verymuch linked with their life-style i.e. Nomadism and hence they have been handed down through their performance from generation to generation since their ancestors who lived in the remote past? (A.Dhananjayan, 2004:21-23). The ethnographic details notes on this nomadic community which have been already documented by Edgar Thurston and K.Rangachari reveal that the performing art forms have been found among the nomadic folks in the nineteenth century itself. This might have been the first information collected by the ethnographers through their direct observation.

The ethnographic data collected in the past and present by others and the researcher himself reveal clearly that the nomadic performers are not usually invited artistes to perform their fetes amidst the sedentary communities. But they go on their own to the villages and towns where the streets or the road sides and the court-yards of the houses would be used by them as the performance spaces. The nomadic

performers are easily identified with the musical instruments which play a significant part in their performance in addition to their decorated bulls.

The Musical Instruments

The nomadic bull entertainers have been using at least two types of musical instruments during their performances. They are the hollowed and skinned drums and wind instruments. The hollowed and skinned musical instruments are called by them as Ravana Melam or Catti Melam and Urumi Melam. Both are played by them in different performing situations.

Ravana Melam

The nomadic performers play the Ravana Melam whenever they go to the streets to conduct their public performance. The informants whom I contacted during my field work, do not know the meaning of the word Ravana which stands as the prefix of the Melam i.e. drum. The word Ravana Melam refers to a pair of drums, a bigger one and a smaller one neatly tied-up together. These pairs of drums are found similar to those of the dholaks. The goat-skin is used to cover the mouth portion of the drum which makes sound when it is played by the drummer with two sticks. Ravana Melam has also been mentioned by them as 'Catti Melam'. Previously a kind or earthen vessel called Catti (muddy pan) was used for the bottom of the drum. Hence, it is also being referred to as 'Catti Melam'. The nomadic drummers say that the mud pan (Catti) which was suitably designed by the mud potters of the Cuddalore district in Tamil Nadu alone was considered to be the fittest part of the Ravana Melam. Now a days the nomads do not use the mud-pan for the making of the ravana melam. Instead, they use aluminium or copper vessel for the same. Though the mud-pan was an easily breakable item in those days, it was considered as a feasible one and it also was available everywhere for a nominal price. Hence, the mud-pan was used for the making of the drum. But today aluminium pan is being used as the bottom of the ravana melam.

This musical instrument is generally referred to by the nomads themselves with three different names such as ravana melam, catti melam and navabu melam. According to the sources available from the nomadic folks, since this music instrument is made up of the goat skin, the same is referred to by them as ravana melam. The word 'catti' in Tamil means an earthen pan or any other metal pan and the same has been used for the drum and because of that reason the musical instrument has been called as Catti melam. This drum is also mentioned as Navabu melam and no specific explanation is available to this word.

The Art of Drumming of the Ravana Melam

The ravana melam is very much popular in the northern district of Tamil Nadu where the nomadic Bhum-Bhum Mattukkarar use to travel extensively and stay in the selected places temporarily. The rhythmic sounds of the musical drum will usually attract the children and even stimulus them to make dance movements. The two different forms of small size of sticks, a straight bamboo one and a tamarind one with coiled shape at the tip of the same with the length of ten inches are used by the nomadic performers to play their drums. They follow the age-old methods in their art of drumming.

Whenever the nomadic elders play the ravana melam, their male children use to observe the drumming methods and try to apply them as their turns come. The boys at the age of ten and above usually go out along with their fathers and elder brothers for conducting the routine show. The boys also have their drums to play along with their elders. The female children usually are not allowed to play the drums.

The male and female children are also taken along with the nomadic drum players to perform the 'dummy horse dance'. This dance is usually accompanied with the music of the ravana melam. Hence, these situations facilitate the children to absorb and record the sound patterns and rhythm in their mind and body. The frequent listening to the instrumental music and the playing methods enable the children to imitate the art of playing and thereby learn the same by themselves in the course of time.

The musicians of the classical tradition usually follow the academic method of learning the vocal and instrumental music. The young boys and girls have to go to a particular place in the morning and evening for years together and they have to be trained by a Guru or a master in the vocal or instrumental music. This kind of academic and professional method of learning the art form is not possible to the nomadic children and it is also not necessary for them as their livelihood is closely connected with the performing art forms.

The nomads of the Bhum-Bhum Mattukkarar community earn their livelihood by performing their art forms in the public places, streets, etc. of the villages or towns. They go to each one of the houses playing their drums and stand in the court-yard for a short duration of time to get alms. The drumming sounds of the ravana melam would attract the attention of the people who usually involve themselves in different kinds of domestic activities. The drummers also use to sing songs while playing the drum. Normally the aged singers prefer to sing folk ballad and it could be a few lines or stanzas taken from the ballads such as Desingu Rajan Kathai, Nallathankal Kathai etc. But the younger generation of the nomadic community is fond of singing Tamil movie songs which would usually be the hits of the time. When this researcher asked them about their lack of interest in singing the folk ballads keeping the foot prints of their elderly men, the young men replied that people were interested to hear the familiar film songs and then only they came forward to offer them with food or grains. To our observations with regard to this matter, the reality is that the nomadic young performers themselves have been very much fascinated towards the Tamil movies and songs. Though the people of the sedentary communities do or do not favour for the film songs to be sung by the nomadic performers, there has been a fascination generally found among the people to hear the popular film songs of the respective following years. This kind of popular and mass psychology plays a considerable role in selecting and singing familiar film songs by the nomadic performers. In addition to these factors, the generation gap also might have played a role in giving up the tradition of singing the folk ballads.

The information available with nomads reveals that tradition of singing the ballads has not been totally rooted out. According to some of the informants of the nomadic community, there are a few singers found singing folk ballads in Cuddalore, Villupuram and Thiruvannamalai districts. The nomads also remember some of the

talented ballad singers. Mr.Perumal (75) of Kullanchavadi (Kurinchipadi T.K. Cuddalore District) was one among them. He was a good singer of folk ballads such as Desinghu Rajan Kathai, Nallathankal Kathai etc.

The Folk Ballad Singers and Nomadic Singers: The Differences

The nomadic folk ballad singers in several aspects are not similar to the folk ballad singers who have been patronaged by the sedentary communities particularly in the southern districts of Tamil Nadu. The folk ballad singers of the settled communities usually perform the ballads in the socio and physical settings by forming a group of singers and using different kinds of folk media.

The Villuppattu, Kaniyan Kuttu and Utukkaippattu are some of the major folk performing forms through which various Tamil folk ballads are performed mostly in the ritual contexts. Taking the Villuppattu as an example, a group of at least six performers – one lead or primary singer, two secondary singers and three musical instrumentalists – have to join together to present a ballad performance. They also use different folk media at the time of conducting performance. The lead singer usually called as annavi, sings the ballad while playing the Villu or musical bow. The secondary singers support the lead singer by repeating the lines or stanzas of the ballad. In addition to this, they also join with the lead singer in the dialogue mode of narration of the story. The other secondary performers found in the group are the instrumentalists. They play particular musical instruments such as a pair of brass hand cymbals. (Jalra) Kutam means a pot shaped earthen percussion instrument, a pair of thin wooden blocks called Kattai and Utukkai, hourglass shade drum *(Blackburn, 1986:175).*

As the mythical and religious folk ballads narrate the history of the various folk deities such as Sutalai Matan, Aiyanar and various kinds of Amman, the performance of ballads is found as a significant part of the ritual performance conducted in the temple festival known as Kotai. As these folk deities are believed that they have a role in the socio-cultural life spheres of the local communities as family deities, clan deities and village deities etc., the singers of the sacred narratives, more or less, have a constant patronage from the local communities at least for a period of four months in a year.

This kind of patronage is also extended to the artistes of Kaniyan Kuttu and Utukkaippattu. These forms also have the ritual values similar to villupattu. In Kaniyan Kuttu nearly seven members take part in the group to present the performance along with the lead singer; two secondary singers support him in the rendering of the ballad in addition to playing the hand cymbals. The drums called Makutam are the important musical instruments played by two drummers during the performance. The two male dancers dressed as women dance to the drum beatings. Though the Kaniyan Kuttu is mentioned as the verbal art form based on its primary function, it is also necessary for us to understand about the multi - dimensional nature of this from as it is combined with story narration musical accompanimest dance, spirit possession and ritual enactment. Kaniyan refers to the artistes' community and Kuttu means dance and also folk theatre.

Utukkaippattu is also a kind of performing art form through which ballad is narrated mostly in the ritual contexts. The name of the genre Utukkaippattu is the

combination of two different nouns. The first word Utukkai in Tamil refers to a small musical drum tapering in the middle and the suffix pattu refers to a song. Hence, the literal meaning of the genre is that the song is sung while playing the small drum. But when the word Pattu stands as a suffix along with the prefixes such as Kaniyanpattu, Villuppattu, Utukkaippattu, Kummippattu, it usually refers to a story told in a long verse narrative i.e. ballad. At least two singers involve in the story narrative performance. They sing the ballad while playing the 'Utukkai' drums. The ballads such as kattavarayan kathai, Mariyamman talattu, Nallatankal Kathai etc. are generally performed as mentioned above. In the various rural and urban areas of the Coimbatore, Karur, Erode and Trichy districts the Utukkaippattu is performed in the festivals of the temples like Mariyamman and Annanmarasami and Kattavarayan respectively with rich theatrical elements.

In all of the three ballads performing art forms certain features could be identified as essential parts of the performing tradition. Each one of the above performing art forms is generally performed in a particular space and time. Performer participates in the performance with more than one folk media. They perform a sacred story which is usually found with them in the form of an idealized text. The audience come from the local community which itself organizes the cultural event. This kind of all cultural performances are generally patronaged by the local and settled communities since they are closely associated with their folk religion.

When we compare the performing art forms of the nomadic community with the above native performing art forms conducted by the indigenous performers in the socio - cultural context of the local communities, we can identify a lot of differences existing between the above two polarities and their respective contexts.

The first point is that the nomadic performers are not by any means invited by the people of the local communities to their respective areas to exhibit their performing traditions. But the nomadic performers themselves go to the areas of the settled communities and conduct their performances in the streets or court-yards. The texts and the performing media are not in any way directly connected with the folk-religions of the local communities even though in one way they are related to *vaishnavism* and *saivism*. So, the performing art forms and the events in which they are performed strictly do not come under any calendar events and temple festivals.

In our observations, at least two performers are found at a time to perform a particular art form. Sometimes single performer could also be found. They have their own folk media such as Urumi (a kind of drum), Ravana Melam and Nagaswaram which are necessary to their performances.

Nomadic ballad performers generally do not make the people to assemble in a particular place but they themselves go to each and every house and by standing in front of the court- yard they begin to sing a portion of the ballad and thereby attract the people who would be remaining inside their houses involving in their day to day affairs. The ballad singers usually sing until the family members come and offer them food or grains. As soon as they get the alms, they stop their songs abruptly and move towards the next door and continue to sing the same song. So the nomadic singers do not find

enough time to sing the whole ballad at a particular place and time. Hence, they sing only a few stanzas from a particular ballad and the people would also be not in a mood to hear the song patiently for a considerable time. On several occasions, as soon as people hear the rattling sound of the ravana melam they immediately come out of their respective houses with food or rice to offer them the same and instantly send out them from their compounds.

This researcher himself approached a nomad namely Perumal (75) who was a ballad singer and recorded a part of the ballad namely Desinghu Rajan Kathaip Patal which he sang. But he was unable to sing the whole part of the ballad. On another occasion a male and female ballad singers rendered the whole ballad i.e., Nallathankal Kathai'.

The Performance Mode of Ballad Singing

At least two performers involve in the performance of ballad singing. One of them takes the role of a lead singer and the second one does the role of a secondary performer. Both of them have the musical instruments called ravana melam. The lead singer sings a few lines from the ballad Raja Desinghu as he plays the drum simultaneously. After the rendering of a few lines, he continues to play the drum and the secondary singer who plays the drum only at the turn of the lead singer, repeats the lines which were sung by the former. He also continues the playing of the drum. After the repetition of a set of lines is over, the lead singer starts to sing as an act of improving the ballad. Thus the vocal delivery mode of ballad continuously takes place with the accompaniment of instrumental music.

This is a delivery mode generally followed by each one of the nomadic performers for the oral performance of the ballads. Now this kind of ballad performance is being slowly faded away. The young males of the nomadic Bhum-Bhum Mattukkarar community are not interested in retaining the tradition of ballad performance as they are mostly fascinated towards Tamil cine songs. The reason for this sorry state of affair has been discussed already in the same article.

Make-up and Costume

The nomadic performers have their own style of costumes and make up. These costumes and make up provide them with a different kind of identity i.e. their belongingness to a particular nomadic community and a separate group of performers. They claim through their myth that the costumes and the make- we materials such as pipe-clay and saffron powder were given to their forefathers in the remote past by the lord Perumal. Hence, by using the pipe-clay, the nomadic performers paint a Namam- a vaishnavite religious mark-on their fore-heads. They also put the headgear of clothes on their heads and wear more than one *ruthiracca malai* on their necks. Each one of them wears more than one shirt and a dhoti. They also have a long stick on their shoulders in which an aluminium vessel would be found hanging on along with a hand-stitched big bag to get food and grains respectively. They also have a skinned musical instrument called *ravana melam* or *urumi*, a kind of drum. This *urumi melam*, according to their oral accounts, was also given by the god to their forefathers (A.Dhananjayan, 2007:55 -56).

This is an ideal picturesque image of a nomadic performer who belongs to the Bhum-Bhum Mattukkarar community.

The Dummy – Horse Dance

The dummy-horse is a kind of dance form in which the male and female children are made to perform to the tune of *ravana melam*. The children of this nomadic community above the age of six and below the age of twelve are being involved in this art form as the child artists. The children who perform the dummy horse dance actually do not wear the sticks (*Kattai* in Tamil) under their feet of legs which represent the legs of the horse. But the folk artists who are familiarly known for their talents in the art form of dummy horse dance, and enjoy the patronage of the local communities wear the sticks under their feet while performing the dummy horse dance. But the nomadic children do conduct dummy horse dance without tying up the sticks under their feet. A dummy horse is essential for this dance.

The children fairly dressed with colourful costumes and make up put themselves into the hollowed dummy horse and dance to the beats of the *ravana melam* which is played by his / her father. The boy/girl who performs the dummy horse dance pretends as if he/she is the king or the queen driving on the horse. If the child represents the king he has to wear a greedom on his head, along with other items such as moustache, *kundala* in his ears and the glittering dress.

Only two members are needed to perform the dummy horse dance. In addition to a child artiste, his/her father will be found as an accompanist, drumming the *ravana melam*. Both of them visit each and every house and even the business centers from the petty shops to the big firms in the rural and urban centres respectively. The courtyards or the street sides are used as the space for the performance. The child artiste has to dance to the beats of the drum played by his father.

The dummy-horse dancer has to put his steps responding to the drum beats. He poses to the audience as if he is a king or a hero and rides on the horse. As he dance to the drumming beats the dummy horse's front and back portions being lifted up and put down continuously so as to make the audience to think that he rides on the horse rapidly or slowly. The child artiste along with the dummy horse and the sounds of *ravana melam* are the important elements of performance that attract the children found around the areas where the nomadic performers make their visits. Though the dummy horse is used as a main property in the art form it also has the characteristic of the mimetic dance in which body language is the basis.

The dummy horse dance is found as a dance form only among the nomads of this community who has been moving around the areas which come under the districts like, Thanjavur (Tanjore), Nagapattinam and Cuddalore. At the same time, it is not found among the nomads of this same community which is found in the districts like Vilupuram, Vellore, Chengalpattu etc. This observation raises a question whether the dummy-horse dance was, through the way of imitation, taken away from the folk artistes who enjoyed the patronage of the settled communities. According to some recorded sources, the dummy-horse dance form was invented as a new dance form at Thanjavur only a hundred years ago. It is said that Mr. Ramakrishna Naidu, a drama

property designer and actor, saw a stage drama at Nagapattinam, in which a dummy - horse was used as property in a particular scene. As he was inspired by the dummy-horse and the way it was utilized, he not only created a dummy-horse but he himself became a dummy-horse dancer. Hence, Mr.Ramakrishna Naidu was instrumental for the inception of the dummy-horse dance as a separate art form in Tamil Nadu. Then the Marathi speaking musical instrumentalists who played the drum called *konthalam* as the background music to the performance of dummy-horse dance of Ramakrishna Naidu, took this art form as their own performing tradition and popularized it in the rest of Tamil Nadu. (Ku.Murugesan, 1989:26-30).

There are also sources which reveal that a number of ethnic groups in various states of our country perform dummy-horse dance in the ritual and secular contexts. This dance from which is being found at present in the states like Karnataka and Maharashtra has been introduced and also performed by the Tamil folk artists themselves who migrated to those states. (1989:33-34). Hence, we have a pertinent question at this juncture whether the forefathers of the nomadic Bhum-Bhum Mattukkarar community found moving around the Kaveri river delta region had borrowed the dummy-horse dance form the Tanjore folk artistes or it has been their own indigenous art form. In addition to this another thing should also be noted that only the child artistes are being involved in dummy-horse dance but not the adults of the nomadic community. Hence, this is needed to be investigated further.

The Bull-Performance: Perumal Matu or Bhum-Bhum Matu

Another performing art form that provides an unique identity to this nomadic community is bull-performance or Perumal Matu performance. Perumal Matu means a bull named after the Lord Perumal i.e. Vishnu. According to the origin myth that the Lord Vishnu came to the earth where the ancestors of the nomads lived in the remote past and instructed them by offering a bull named after him to look after the same with special care and reverence in order to come out of the curse. Since then, the ancestors were to lead a nomadic way of life with the bull. The jouney which started in the remote past itself has been continuously going on as a non-stop pilgrimage through generations. This oral narrative remembered by the nomads often serves to explain the origin of the perumal mattukkaran along with the art of performance and nomadic life.

The nomadic bull-performer is also called by the local people as Bhum-Bhum Mattukkarar. The prefix Bhum-Bhum is an onomatopoeic word which stands to denote the booming musical sound emits from a drum called *urumi melam* and the word Mattukkarar refers to a herdsman. Hence, the word Bhum- Bhum Mattukkarar etic in nature, specifically denotes a man who appears in a different constumes with a *urumi melam,* also reffered by the local people colloquially as Bhum-Bhum Melam, and a decorated bull.

The nomads usually purchase the bulls or even the cows from the management of the Vaishnavite temple namely Kaliyaperumal koil situated at Kallakurichi of Ariyalur district in Tamil Nadu. People of the agricultural communities, in and around Kallakurichi follow a long cherished custom, based on a belief, to offer the cattles to the Lord Kaliyaperumal as to keep their vow. It is said that the temple management sells

the cattle offerings to the public for their agricultural purposes. The nomads also buy the ordinary cattles and the freaks of nature. They train the cattles to be fit for the street performance.

Training the Cattles

The nomadic performers train the newly brought cattles to respond positively by moving their heads to the utterances whatever they make in the performance situation. They also train them to dance to the tune of the drum. The Bhum-Bhum Mattukkaran visits every house with his decorated bull and conducts the bull-performance for a short period of time. The decorated bull and the booming sound of the drum attract the children to assemble in the places wherever the nomadic performer makes his presence. The performer usually enters the compound of a house with his sounding drum and the bull. Though the drumming sounds attract the attention of the women who generally involving in their domestic affairs would not come out immediately to give alms to the bull performer. On such occasions the bull-performer would stop drumming his *urumi* for a while and asks the bull loudly 'whether the mother of the house (amma) would give them with food?' (Or) 'The master of the house would give those shirts or any other used clothes'. After asking these types of some more questions, he would start to play his drum and at the same time the bull would sway its head strongly as positively responding to its master.

There are also bulls that have been properly trained to dance to the tune of drum beating. Among the trained cattles the freaks of nature such as three horned bull or cow, five legged cattle etc. would be found. The nomads also use the sacred cows and bulls in addition to freaks of nature to conduct a cattle performance called Ram-Sita marriage. This performance was accompanied by the local music. The musical Instruments Nadeswaram (Local pipes) and dimki (Local drums) were played during the performance. Such cow-bull marriage performance was observed by scholars and they have mentioned them in their respective works. (P.K.Misra, 1971:1-2; R.M. Hayden, 2003: 454-455). The bull entertainment is the most important form among the other performing traditions which provide their community with a separate identity.

CONCLUSION

1. The artistic and technical skills which are inherently found with the nomads enable them to apply their imagination and creativity on the activities that transform objects sound and motion into different types of art form and craft items. Due to the nature of the mobility oriented life-style of the nomads their all types of artistic and craft traditions are highly portable.
2. The Bhum-Bhum Mattukkarar community is basically a non-food producing one. It entertains the people of the settled communities by exhibiting the performing art forms such as bull-performance, singing of songs and ballads, dummy-horse dance and playing the drums like *ravana melam* and *urumi melam*. People give a nominal amount of money, or cooked food and raw grains as alms to the nomads and thereby lead their lives.
3. Their performances are not generally considered equal to that of the folk performing art forms of the settled communities with regard to their aesthetic standard and ritual value. Though this is the reality, the nomadic people go to the settled communities

and perform their simple and naive art forms in the public. From the children to adults all find pleasure in viewing and hearing their dance forms and musical forms respectively.

4. Though their art forms verbal, performing and material traditions are not in any way directly and closely linked with the local religions and cultural life of the settled communities, they are very much associated with the religious elements and cultural values of the nomadic community. Hence, these art forms provide their community a sense of a separate identity.

5. The performing art forms of the Bhum-Bhum Mattukkarar especially the cow-bull performance and ballad singing have played a role in transmitting the epic traditions particularly Ramayana and upkeeping the memory or the regional legendric characters including Raja Desinghu, Nallathangal etc. The role of women is also to be mentioned in this regard.

6. The mass media now-a-days have great influence on the socio-cultural life of the people of the urban and rural settings. This affected a considerable level of negative attitude among the people with regard to their traditional art forms. Though the mass media network has not entered the life sphere of the nomadic communities, it also has its own impact, directly or indirectly, on their music and song traditions to certain extend. The overall observations made on the nomads reveal that a remarkable change has also taken over their nomadic way of life.

REFERENCES

1. Blackburn, Stuart H. 1986: "Performance markers in an Indian story-Type". In Stuart H. Blackburn and A.K. Ramanujan eds. *Another Harmony*, Delhi:Oxford University Press, pp.167-194.
2. Dhananjayan, A: 2004: "The Origin Myth of Nomadism and Cursed Life of Bhum-Bhum Mattukkarar". In *Uraimozhivu*, a quarterly journal in Tamil Studies, Vol.1 No.1-2, Chennai: Akampuram Pathipakam.
3. Dhananjayan, A. 2007: "The curse and Absolution: A study on the Role of origin myths among the nomads with special reference to Bhoom- Bhoom Maattukkarar community". In *Indian Folklore* Research Journal, Vol.4 Number -7, Chennai: NFSC PP.51-63.
4. Ferraro Gary P. 1992: *Cultural Anthropology : An Applied Perspective*, New York: west Publishing company.
5. Hayden, Robert M. 2003: "Conflicts and Relations of Power between peripatetics and villagers in South Asia". In *Nomadism* in Rao.A, *Casimir Nomadism* in M.J.eds. South Asia, New Delhi: Oxford University Press, pp.448-467.
6. Misra, P.K., Rajalakshmi, Verghese eds. 1971: *Nomads in the Mysore city*, Calcutta: Anthropological Survey of India.
7. Murugesan, Ku. 1989: *Tamiḻaka Nāṭṭupuṟa Aṭṭakkalaikaḷ*, Chennai: Devi Pathippakam
8. Rao A., Casimir, M.J.eds 2003: *Nomadism in South Asia*, New Delhi: Oxford University Press.
9. Thurston, Edgar & Rangachari, K.1987: *Castes and Tribes of Southern India*, Vol. II, C to J, New Delhi: Asian Educational Services.

System of Transliteration of Tamil

உயிரெழுத்துக்கள் Vowels

குறில் Short		நெடில் Long
அ.....a		ஆ.....ā
இ.....i		ஈ......ī
உ.....u		ஊ......ū
எ.....e		ஏ......ē
ஒ.....o		ஓ.....ō
	ஐ.....ai	
	ஔ......au	
	ஃ.......h	

மெய்யெழுத்துக்கள் Consonants

வல்லினம் Hard	மெல்லினம் Soft	இடையினம் Medial
க்.....k	ங்.....ṅ	ய்.....y
ச்.....c	ஞ்.....n̄	ர்.....r
ட்.....ṭ	ண்.....ṇ	ல்.....l
த்.....t	ந்.....n	வ்.....v
ப்.....p	ம்.....m	ழ்.....ḻ
ற்.....ṟ	ன்.....ṉ	ள்.....ḷ

R. No. 30339/72

Books for Review and typed Articles for Publication should be sent in triplicate, Making use of the systems of transliteration indicated on the reverse page, addressed to :

The Editor-in Chief,
Journal of Tamil Studies,
C.I.T.Campus,
T.T.T.I. Post, Chennai - 600 113.
Tamil Nadu, India.

CHANGE OF SUBSCRIPTION

	Within India			Outside India
Life Membership	Rs. 3000.00	U.S.$ 100	or	Rs. 6000.00
Institutional Membership	Rs. 4000.00	U.S.$ 125	or	Rs. 7500.00
Annual	Rs. 200.00	U.S.$ 12	or	Rs. 700.00
Single Copy	Rs. 120.00	U.S.$ 7	or	Rs. 400.00

மாற்றியமைக்கப்பட்டுள்ள சந்தா விவரம்

ஆயுள் சந்தா உறுப்பினர்	ரூ. 3000.00	U.S.$. 100	(அ)	ரூ. 6000.00
நிறுவனச் சந்தா உறுப்பினர்	ரூ. 4000.00	U.S.$. 125	(அ)	ரூ. 7500.00
ஆண்டு சந்தா	ரூ. 200.00	U.S.$. 12	(அ)	ரூ. 700.00
ஒரு படி	ரூ. 120.00	U.S.$. 7	(அ)	ரூ. 400.00

Edited & Published by the Director of International Institute of tamil Studies, Chennai-600 113 and Printed By Sri Saravana Printers Chennai - 600 014 Cell : 9444265471