විශේෂ වෙළුම:
මාලතී ද අල්විස්ගේ
තෝරාගත් රචනා

14 වන වෙළුම 2023

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

පඨිත

සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා

14 වන වෙළුම 2023

පඨිත
සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා

ISSN 1391-9148

© 2023
© සියලුම මුල් ලිපිවල හිමිකම් මුල් කතුවරුන් සතු වේ.
© සියලුම පරිවර්තනවල හිමිකම් පරිවර්තකයන් සතු වේ.

මුද්‍රණ සැලසුම
ඩිලන්ත මුතුගල

කවර සැලසුම
අනෝලි පෙරේරා

පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

- **සසංක පෙරේරා**, ප්‍රධාන සංස්කාරක (මහාචාර්ය, සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලය)
- **අනුෂ්කා කහඳගමගේ** (දර්ශනශූරී උපාධි පාඨමාලාව, සමාජයීය විද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය)
- **කෞශල්‍යා කුමාරසිංහ** (සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ දර්ශනශූරී උපාධි පාඨමාලාව, සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලය)
- **සුදේශ් මන්තිලක** (ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, ලලිත කලා අධ්‍යයනාංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය)
- **පවිත්‍රා ජයවර්ධන** (ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාරිනී, ජාත්‍යන්තර සබඳතා අධ්‍යනාංශය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය)
- **විදුර ප්‍රභාත් මුණසිංහ** (ස්වාධීන පර්යේෂක සහ පරිවර්තක)
- **සාමිනාතන් විමල්** (ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය, වාග් විද්‍යා සහ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යනාංශය, යාපනය විශ්වවිද්‍යාලය)

පඨිතඃ සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා වසරකට දෙවරක් ප්‍රකාශයට පත්කරන ස්වාධීන විමර්ශිත සාර සංග්‍රහයකි. එහි අන්තර්ජාල සංස්කරණය පහත එළඹුම ඔස්සේ ලබාගත හැකියඃ www.patitha.lk එහි මුද්‍රිත සංස්කරණය ප්‍රකාශයට පත් කරනු ලබන්නේ විදර්ශන ප්‍රකාශන (පුද්ගලික) සමාගම මගිනි.

අන්තර්ගතය

සංස්කාරක සටහන

මාලතී ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රීය මෙහෙයට
සිංහල භාෂා ප්‍රවේශයක්

- කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ, අනුෂ්කා කහඳගමගේ,
  සසංක පෙරේරා 1

හැඳින්වීම

මාලතී ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රාලයීය උරුමය හා
දේශපාලනික කාර්යභාරය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්

- නිවේදිතා මෙනන් (පරිවර්තනයː කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ) 5

සම්මුඛ සාකච්ඡාව

චරිතාපදානමය, දේශපාලනික සහ ශාස්ත්‍රාලයීය පර්යාවලෝකː
මාලතී ද අල්විස් සමග සිදු කරන ලද සම්මුඛ සාකච්ඡාව

- කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ 13

පර්යේෂණ රචනා

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය

- මාලතී ද අල්විස් (පරිවර්තනයː වූසතී ලියනආරච්චි) 33

අවතැන්වීමේ 'පාරිශුද්ධත්වය' සහ අභිලාෂ
ප්‍රතිභෞමිකකරණය කිරීමː ශ්‍රී ලංකාවේ වයඹ පළාතේ
අභ්‍යන්තර වශයෙන් අවතැන් වූ මුස්ලිම්වරුන්

- මාලතී ද අල්විස් (පරිවර්තනයː ප්‍රභා මනුරත්න) 55

මාතෘත්වය විරෝධයේ අවකාශයක් ලෙසː කාලීන
ශ්‍රී ලංකා දේශපාලනයේ ස්ත්‍රී සහභාගීත්වය

- මාලතී ද අල්විස් (පරිවර්තනයː අනුෂ්කා කහඳගමගේ) 91

'ගරුකටයුතුභාවය' නිෂ්පාදනය හා අභ්‍යන්තරීකරණයː
යටත්විජිත ලංකාවේ සමාජ ලිංගිකරණය කරන ලද හැසිරීම්

- මාලතී ද අල්විස් (පරිවර්තනයː විදුර මුණසිංහ) 120

ස්ත්‍රීන්ගේ ඡායාරූප පඨිත ලෙස සාකච්ඡා කිරීම සඳහා
සටහන් කිහිපයක්

- මාලතී ද අල්විස් (පරිවර්තනයː ප්‍රවීන් තිලකරත්න) 180

සුනාමියේ මග සලකුණු:
නැගෙනහිර ශ්‍රී ලංකාවේ ශෝචනය සහ පුරුෂත්වය
- මාලතී ද අල්විස් (පරිවර්තනය: කෞශල්‍යා ආරියරත්න) 199

ග්‍රන්ථ විමර්ශන

Witharana, Bandura Dileepa. *Negotiating Power and Constructing the Nation: Engineering in Sri Lanka*
(*බලය සමග ගනුදෙනු කිරීම සහ ජාතිය ගොඩනැගීම: ශ්‍රී ලංකාවේ ඉංජිනේරුවේදය*, බන්දුර දිලීප විතාරණ)
- විමර්ශනය: දර්ශි තෝරදෙණිය / පරිවර්තනය: සසංක පෙරේරා 221

Jayasundara-Smits, *Shyamika. An Uneasy Hegemony: Politics of State-building and Struggles for Justice in Sri Lanka*
(*නොසන්සුන් ආධිපත්‍යයක්: රාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ දේශපාලනය සහ ශ්‍රී ලංකාවේ යුක්තිය සඳහා වන අරගල*, ශ්‍යාමිකා ජයසුන්දර-ස්මිට්ස්)
- විමර්ශනය: සසංක පෙරේරා 224

Henry, Justin W. *Ravana's Kingdom: The Ramayana and Sri Lankan History from Below.*
(*රාවණාගේ රාජධානිය; රාමායනය සහ ලංකා ඉතිහාසය පහළ තලයේ සිට*, ජස්ටින් හෙන්රි)
- විමර්ශනය: අනුෂ්කා කහඳගමගේ 231

Perera, Sasanka, and Dev Nath Pathak, eds. *Humour and the Performance of Power in South Asia: Anxiety, Laughter and Politics in Unstable Times.*
(*හාස්‍ය සහ දකුණු ආසියාවේ නිරූපණ දේශපාලනයේ බලය: අස්ථායි කාලවල සිනහව, කාංසාව සහ දේශපාලනය*, සසංක පෙරේරා සහ දේව් නාත් පාඨක්, සංස්කරණය)
- විමර්ශනය: මග්නා මොහාපත්‍රා / පරිවර්තනය: අනුෂ්කා කහඳගමගේ 236

කතුවරු පිළිබඳ විස්තර 241

සංස්කාරක සටහන

මාලතී ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රීය මෙහෙයට සිංහල භාෂා ප්‍රවේශයක්

කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ
අනුෂ්කා කහඳගමගේ
සසංක පෙරේරා
(*පර්‍යේෂණ: සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා* සාර සංග්‍රහයේ සංස්කාරක මණ්ඩලය වෙනුවෙන්)

මාලතී ද අල්විස් යනු ශ්‍රී ලංකාව බිහිකළ, ගෝලීය වශයෙන් පුළුල් ශාස්ත්‍රීය මෙහෙයක් ඉටු කළ ශාස්ත්‍රවේදිනියක්ය. මානව විද්‍යාඥවරියක් වශයෙන් විධිමත් පුහුණුවක් ලැබූ ඇය ස්ත්‍රීවාදිනියක්ද වූවාය. ඇයගේ ශාස්ත්‍රීය භූමිකාව මූලික වශයෙන් ස්ත්‍රීවාදී ප්‍රවේශ මත පදනම්ව ඇති අතර, ඇයගේ ලිපිලේඛන පසුගිය දශක දෙකක පමණ කාලය තුළ ලෝකයේ නොයෙකුත් ශාස්ත්‍රීය අඩවිවල පළ වී ඇත. එමෙන්ම, ඒවායින් බොහොමයක් ප්‍රාමාණික වශයෙන් බුද්ධිමය කතාබහටද ලක්ව තිබේ. එනමුත් මේ ලිපි හා කෘතිවලින් වැඩි ගණනක් සිංහලයෙන් කියවිය නොහැක. ඊට ප්‍රධානතම හේතුව නම්, ආචාර්ය ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රීය බස ඉංග්‍රීසි වීමත්, එම බසින් ඇය ලියූ බොහෝ දෑ මේ වන තුරුම සිංහල බසට පරිවර්තනය කර නොතිබීමත්ය.

මෙය ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳව ගොඩනැගී ඇති කේන්ද්‍රීය මානවශාස්ත්‍ර සහ සමාජයීය විද්‍යා දැනුමට එක සේ බලපාන

ගැටලුවකි. එනම්, ගෝලීය වශයෙන් පුළුල්ව සංසරණය වන සහ නොයෙකුත් ආකාරයේ ගෝලීය විවාද හා සම්බන්ධ වී ඇති මේ බොහෝ දැනුම් මූලාශ්‍ර ඒවා මූලික වශයෙන් රචනා වී ඇති ඉංග්‍රීසි බසින් සිංහලට හෝ දෙමළට පරිවර්තනය වන්නේ ඉතාමත් අවම වශයෙනි. මීට ප්‍රධානම හේතුව නම් රාජ්‍යය, විශ්වවිද්‍යාල, පෞද්ගලික ප්‍රකාශන ආයතන මගින් හෝ පුද්ගලික මට්ටමින් ක්‍රියාත්මක වන දීර්ඝකාලින පරිවර්තන ව්‍යාපෘති ශ්‍රී ලංකාවේ නොතිබීමය. මෙනිසා මතු වී ඇති කේන්ද්‍රීය ගැටලුව නම්, මෙවන් ලිපි ලේඛන ශ්‍රී ලංකාවේ බුද්ධිමය කතිකා අඩවි සම්බන්ධයෙන් කර ඇති බලපෑම සහ මැදිහත්වීම ඉතාමත් අවම වීමය. මෙය මෙරට සමාජයීය විද්‍යා සහ මානවශාස්ත්‍ර ප්‍රවර්ධනය කෙරෙහි පුළුල් වශයෙන් හා නිශේධනීය ලෙස බලපාන කරුණකි.

මේ තත්ත්ව යටතේ පඨිතඃ සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා සාර සංග්‍රහයේ 14 වන වෙළුමේ පළමු කලාපය (ජනවාරි 2023) ඔස්සේ ආචාර්ය ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රීය ලිපිලේඛනවලින් තෝරාගත් ලිපි කිහිපයක් විශේෂ කලාපයක් වශයෙන් සිංහලෙන් ඉදිරිපත් කිරීම අපේ අරමුණයි. ඒ, ඇයගේ ශාස්ත්‍රීය මෙහෙය සිංහලෙන් හඳුන්වාදීමේ වෑයමේ මූලික අඩියර වශයෙන් සහ ඉහත විස්තර කළ ඉංගිරිසි බසින් රචිත ලංකාවට කේන්ද්‍රීය වශයෙන් වැදගත් වූ දැනුම සිංහල භාෂා ප්‍රජාව වෙත ගෙන ඒම උදෙසා පඨිත සාර සංග්‍රහය විසින් දශකයකට අධික කාලයක් මුළුල්ලේ ගෙන යන දීර්ඝකාලීන බුද්ධිමය ප්‍රයත්නයේද කොටසක් වශයෙනි.

මේ වෙළුමෙන් ඉදිරිපත් කර ඇති සියලු ලිපි සහ සම්මුඛ සාකච්ඡාව සිංහලයට පරිවර්තනය කළ පරිවර්තක-පරිවර්තිකාවන්ට *පඨිත* සාර සංග්‍රහයේ විශේෂ ස්තුතිය හිමි වේ. මෙහි ඇති සියලුම රචනා භාෂාමය හා පරිවර්තනීය සූක්ෂමත්වය අතින් තවදුරටත් සංස්කරණය විය යුතු බව අප පිළිගත්තද ඒවා අන්තර්ජාල පිටපතක් වශයෙන් මේ අවස්ථාවේ පළකරනුයේ ඒවා සමාජගතවීමේ දැනටමත් ඇති වී ඇති පමාව අවම කරගැනීමේ අටියෙනි. එනමුත් ඒවා මුද්‍රිත සංස්කරණයක් ලෙස යම් දිනක නිකුත් වන්නේ නම් ඊට පෙර ඒවා තවදුරටත් සංස්කරණය කළ යුතු බව අපගේ විශ්වාසයයි.

2020 සහ 2021 වසරවල සිට *පශ්චාත්* වසරකට කලාප දෙකකින් සමන්විත වෙළුමක් ලෙස නිකුත් කිරීමට අප උත්සාහ ගත්තෙමු. මුලදී පැවති කෝවිඩ් වසංගත තත්ත්වයද ඒ සමගම තවමත් දියුණු තත්ත්වයකට පැමිණ නැති මෙරට ශාස්ත්‍රීය රචනානරණයද නිසා පළ කළ හැකි තත්ත්වයේ පවතින රචනා ලබාගැනීම අතිශයින් අසීරු විය. මේ නිසා 14 වන වෙළුමේ (2023) සිට 2020 ට පෙර පැවති වසරකට එක් වෙළුමක් බැගින් වූ ප්‍රකාශන ක්‍රමයට නැවත පිවිසෙන්නට අප තීරණය කළෙමු.

2023 ජනවාරි

හැඳින්වීම

මාලතී ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රාලයීය උරුමය හා දේශපාලනික කාර්යභාරය පිළිබඳ කෙටි හැඳින්වීමක්

නිවේදිතා මෙනන්
පරිවර්තනය:
කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ

ලෞකික, යුක්තිසහගත හා ප්‍රජාතන්ත්‍රීය ශ්‍රී ලංකාවක් සහ දකුණු ආසියාවක් වෙනුවෙන් කැපවුණු ස්ත්‍රීවාදී ශාස්ත්‍රඥයකු සේම ක්‍රියාකාරිනියකද වන මාලතී ද අල්විස්ගේ ශාස්ත්‍රීය කාර්යභාරය පිළිබඳ හැඳින්වීමක් ලිවීමට හැකි වීම ගෞරවයකි. මේ අරුතින් ඇය අපේ කලාපයේ ජාතික රාජ්‍යයන්ගේ කටුකම්බි දේශසීමා හරහා පැතිරෙන සහෝදරීත්වයේ (sisterhood) සහයෝගීතාවයේ කොටස්කාරිනියකි. නමුත් වඩාත් වැදගත් ලෙස මාලතී හෝ මා දන්නා මාලා, දශක තුනකට ආසන්න කාලයක් පුරා එකිනෙකාගේ සතුට සහ දුක බෙදා ගනු ලබන, අපගේ ශාස්ත්‍රීය කටයුතු සාකච්ඡා කරන, අපගේ කලාපයේ දේශපාලනය ගැන කම්පාවන මගේ සමීපතම මිතුරියක් වූවාය. කලාතුරකින් සිදු වන අපගේ සෑම හමුවීමක්ම පිරී තිබුණේ අප පොදුවේ උනන්දු වන කරුණු පිළිබඳ කතාබහෙන් හා ගැඹුරු අන්‍යෝන්‍ය ආදරයෙනි.

ඇයගේ සියලු මිතුරියන් (ඇය දුරින් හඳුනන අය පවා!) දන්නා පරිදි මාලතී වරින් වර සොබාදහම සමග හුදෙකලාව ඒකාත්මික වීමට යාම ගැන දැඩි ආශාවකින් පෙළුණු අතර එය

ඇයගේ භාවමය, බුද්ධිමය හා දේශපාලනික සංචිත නැවත පිරවීය. ඉතා උද්‍යෝගිමත් කුරුල්ලන් නරඹන්නියක වූ ඇය දේශපාලනික හා බුද්ධිමය කලාප ගැන තරමටම කුරුල්ලන් ගැන ද දැනුවත් වීය. වඩා පැහැදිලිව කියන්නේ නම්, අවම වශයෙන් වක්‍රාකාරයෙන් හෝ කුරුල්ලන් පිළිබඳ වූ ඇයගේ අනුරාගය ගැන සඳහන් නොකර මාලතී සම්බන්ධයෙන් කිසිවක් කිව නොහැකිය.

මේ සඳහන් කිරීමෙන් පසු අපට මාලතීගේ ශාස්ත්‍රීය කාර්යභාරය වෙත යොමු විය හැකිය. බොහෝ දකුණු ආසියානු ස්ත්‍රීවාදිනියන් පරිද්දෙන්ම ඇයගේ ශාස්ත්‍රීය ගොඩනැංවීම් සමාජ සාධාරණත්වය වෙනුවෙන් වන ක්‍රියාකාරීත්වයක් තුළ ගැඹුරින් මුල් බැස තිබූ අතර, එය බොහෝ පැතිමාන කරා පැතිරෙයි. මෙතැනදී මා තුළ නිරන්තරයෙන් අනුනාද නංවන මගේ සිතීමට උපකාරී වූ ඇගේ ප්‍රධාන ලිපි තුනක් පිළිබඳ සාකච්ඡා කරමි. එයින් ලිපි දෙකක් මෙම වෙළුම වෙනුවෙන් සිංහලට පරිවර්තනය වී ඇත.

මුලින්ම සාකච්ඡාවට බඳුන් කරන 'දෘශ්‍යමය ක්ෂේත්‍රය තුළ ලිංගිකත්වය: සීගිරිය බිතුසිතුවම්වල කතිකාමය සළුපිළි' යන රචනය ඇය කුමාරි ජයවර්ධන (ඇය ද අනිවාර්යයෙන්ම දකුණු ආසියානු ස්ත්‍රීවාදයේ ප්‍රබල හා අනුප්‍රාණිය සංකේතයකි) සමඟ සම-සංස්කරණය කළ *Embodied Violence* කෘතියේ අන්තර්ගත වී ඇත. ප්‍රතිමානීය නොවන ලිංගිකත්ව හා පවුල් සැකසුම් පරාස ක්‍රමයෙන් පුරුෂමූලික විෂමජාතීත්වයක් තුළට ශික්ෂණය කරන 19 වන හා මුල්කාලීන 20 වන සියවසේ සමාජ හා නෛතික මැදිහත්වීම් පෙන්වන ඉන්දියානු ස්ත්‍රීවාදී දැනුම සමඟ සම්බන්ධ වන විට මේ රචනය මා වෙත විශාල උද්‍යෝගයක් ගෙන ආවේය.

මෙම ස්වදේශික ප්‍රභූන් අතින් සිදුවන ශික්ෂණකරණය අතිසමීපව හා සුපැහැදිලි ලෙස යටත්විජිත අත්දැකීම්වලින් උගත් නූතනත්වයේ හා ප්‍රගතියේ අගයන් සමඟ තදින් බැඳී ඇති අතර, එය ප්‍රාථමිකව දිශානත වී ඇත්තේ ස්ත්‍රීන්ගේ ලිංගිකත්වය පාලනය කිරීම කෙරෙහිය. මෙම සන්දර්භය තුළ සීගිරියේ නිරුවත් පියයුරු සහිත ගැහැනුන්ගේ සුප්‍රකට බිතුසිතුවම් පිළිබඳ

මාලතීගේ අධ්‍යයනය මා සිතේ සුවිශාල උද්‍යෝගයක් ඇති කළේය. සීගිරිය බිතුසිතුවම් (ක්‍රි.ව. 6 වන සියවසට අයත් යැයි සැලකෙන) ශ්‍රී ලාංකේය ජාතිකවාදයට පිළිගත හැකි තත්ත්වයට ක්‍රමයෙන් පත් වූයේ කෙසේද යන්න ගැන ඇය සංකීර්ණ විස්තරයක් ඉදිරිපත් කරයි.

ඇය පෙන්වා දෙන්නේ, මෙම බිතුසිතුවම් ලාංකේය ඓතිහාසික සිතුවම් කලාව තුළ ස්ත්‍රී ශරීරයේ ඉන්ද්‍රියාශක්ත බව විවෘතව උත්කර්ෂයට නංවන එකම උදාහරණය බවයි. නමුත් ක්‍රමයෙන් මෙම රූප ජාතිකවාදී කතිකා වෙනුවෙන් ප්‍රතිස්ථාපනය වන්නේ අලිංගික, ගරුකටයුතු හා ඇඳුම් ඇඳ සිටින ආකාරයෙනි. "ජාතියේ උරුමයේ කොටසක් බවට ලිංගිකත්වයට පත්විය හැකිද?" යන ප්‍රකම්පනීය ප්‍රශ්නයක් ඇය නඟන්නේ මෙම සන්දර්භය තුළය. ඇය පැහැදිලිව පෙන්වන්නේ මීට ලැබෙන පිළිතුර නිශේධනාත්මක බවය. තත්ත්වය මෙසේ නම් මාලතී අපට බල කරන්නේ ජාතියේ ආකෘතියම රැඩිකල් ලෙස ප්‍රශ්න නොකොට ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලනයට කෙතරම් දුරක් යා හැකිද යන ප්‍රශ්නය අසන්නටය (ද අල්විස් 1996).

'පශ්චාත්-ජාතිකත්වය' (postnational) නමැති අදහස ගවේෂණය කළ අප අට දෙනකුගෙන් සැදුම්ලත් සාමූහික ව්‍යායාමය ද සිදුවන්නේ මෙම ගමන් පථයේම ගමන් කිරීමක් ලෙසයි. ඉන්දියාවෙන් ශාස්ත්‍රඥයන් පස්දෙනෙක් (මේරි ජෝන්, සතීෂ් දෙශ්පන්ඩේ, ආදිත්‍ය නිගම්, එම්.එස්.එස්. පාන්ඩියන් සහ මම) පකිස්තානයෙන් එක්කෙනෙක් සහ ශ්‍රී ලංකාවෙන් දෙදෙනෙක් (ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් සහ මාලතී ද අල්විස්) එයට අයත් විය.

Economic and Political Weekly සාර සංග්‍රහයේ පළ වූ අපගේ රචනා මාලාව වෙනුවෙන් ලියන ලද ඒකාබද්ධ හැඳින්වීමේ අප සඳහන් කළ ලෙස, 'පශ්චාත්-ජාතිකත්වය' යනු බුද්ධිමය තත්ත්වයකි, විචාරක ආස්ථානයකි. එසේම එය ජාතික රාජ්‍යයට ඔබ්බෙන් ඇති අවබෝධයේ නව ක්ෂිතිජයකි. මෙයින් අපට අර්ථවත් වන්නේ, ජාතික රාජ්‍යයේ යුගය අවසන් බව නොව, පුරවැසියන්ගේ දේශපාලන සාමූහිකයක් ලෙස ජාතික රාජ්‍යය තුළ යම් කලෙක අභ්‍යන්තරීකරණය වී තිබූ විමුක්තිකාමී විභවතාව

තවදුරටත් නොපවතින බවයි. සමානව සිතන මිතුරු කණ්ඩායමක් ලෙස දේශපාලනයේ ස්වභාවය සහ සමකාලීන ලෝකය තුළ දැනුම නිෂ්පාදනයේ වියහැකියාව පිළිබඳ යම් කාලයක් තිස්සේ අප විසින් අදහස් හුවමාරු කර ගෙන ඇති අතර, ජාතික රාජ්‍යය එහි විභවතාවයේ සීමා කරා එළඹ ඇති බවට වන සුළුතරයක් සමග පමණක් බෙදා ගත් නිගමනය වෙත අප පැමිණ ඇත. මෙලෙස ස්ත්‍රීවාදීන් හා වාමවාදීන් ලෙස අප බෙදාහදා ගන්නා අන්තර් දේශපාලන-දේශසීමා සහයෝගීතාව අපගේ බුද්ධිමය අපේක්ෂාවන් තුළින්ද පිළිබිඹු වී ඇත.

'පශ්චාත්-ජාතික පිහිටුම දේශපාලන ආස්ථානයක් ලෙස' යන මාලතී ද අල්විස්ගේ රචනය දේශපාලනිකයේ පිළිගත් ප්‍රතිමානවලට ප්‍රතිරෝධයක් දක්වන ස්ත්‍රීවාදී විචාරයක් ගැන යළි සිතීමට දරන වෑයමකි (ද අල්විස් 1997). මා හට උනන්දුවක් ඇති කළ තුන්වන රචනය වන මෙම රචනය තුළ ඇය තමන්ගේ පිරිමි ඥාතීන්ගේ අතුරුදන්වීමට එරෙහි විරෝධය දැක්වූ 1980 දශකයේ බිම් මට්ටමේ සිංහල ස්ත්‍රී සංවිධානයක් වන මව් පෙරමුණ පිළිබඳ ඇගේ පුරෝගාමී අධ්‍යයනයෙන් ආභාසය ලබයි (ද අල්විස් 2009). එම රචනය තුළ ඇය තර්ක කර තිබුණේ මෙම ව්‍යාපාරය සතුව සීමිත න්‍යාය පත්‍රයක් හා ස්ත්‍රීවාදී නොවන දැක්මක් මෙන්ම සමජාතීය ජනවාර්ගිකත්වයක් සහිත වුවද එය දිගින් දිගටම රාජ්‍යයට අභියෝග කළ අතර 'දේශපාලනිකය' යන අදහස ප්‍රශ්න කළේය යන්නයි. තමන් තම දරුවන් තමන් වෙත නැවත පැමිණීම පමණක් අපේක්ෂා කරන මව්වරුන් පිරිසක් වන හෙයින් මෙම ව්‍යාපාරය දේශපාලනික නොවන බව ඔවුන් අවධාරණය කළ අතර, එය මෙලෙස රාජ්‍යය වෙත උභතෝකෝටිකයක් ඉදිරිපත් කරමින් එහි භාවිත යළි සකස් කර ගැනීමට බල කළේය. ජාතික රාජ්‍යය ට කේන්ද්‍රීයව වැදගත් වන උසස්ම අනන්‍යතාවන්ගෙන් එකක් වන 'මව' රාජ්‍යයට අභියෝග කරමින් මතුවීම යන අදහස ලාංකේය සමාජයේ මූලධාර්මික අර්බුදයක් හඟවන බව පෙනිණ.

නමුත් මෙයට සමගාමීව මව් පෙරමුණේ රැඩිකල්භාවයේ ජනවාර්ගික හා පුරුෂ මූලික පදනම් ද මාලතී විසින් විසංයෝජනය

කරනු ලබයි. එසේම, මව් පෙරමුණට ලැබෙන ධනාත්මක ප්‍රතිචාර සමඟ, 1984 දී ගොඩනැගුණු Women for Peace (සාමය සඳහා වූ ස්ත්‍රීන්) සංවිධානය Women for Pieces (කැඩී බිඳී ගිය කැබැලි සඳහා වූ ස්ත්‍රීන්) ලෙස පසුකාලීනව සරදමට ලක් කරනු ලැබූ අන්දම සංසන්දනය කරයි. මේ සංවිධානය කොළඹ කේන්ද්‍රීය, මූලිකවම මධ්‍යම පාන්තික, බහුවාර්ගික, බහුආගමික, බහුභාෂික හා ස්වාධීන ව්‍යාපාරයක් වීය. මෙම කණ්ඩායම මිලිටරිකරණයට හා වර්ගවාදයට එරෙහි වූ අතර, ජනවාර්ගික අර්බුදයට දේශපාලන විසඳුමක් යෝජනා කරන ලදී. මේ නිසා එය රාජ්‍යය බලය බෙදාහැරීමට පක්ෂ වීම හේතුවෙන් රට බෙදීමට තැත් කරන්නක් ලෙස නිරූපණය කරනු ලැබීය.

ස්වභාවයෙන්ම මාලතී මෙතැනින් නතර නොවන අතර, කිසියම් ස්වයං-විවේචනාත්මක ආකාරයකින් දීර්ඝ කාලීන විරෝධතා ව්‍යාපාරයන් ලෙස එළි දක්වන ලද මෙවැනි මිලිටරිකරණයට හා වර්ගවාදයට එරෙහි ස්ත්‍රීවාදී මැදිහත් වීම් ක්‍රමයෙන් විසිරී යාම ගැනද ස්ත්‍රීන් සවිබලගැන්වීම, ස්ත්‍රීපුරුෂ සමාජභාවී සංවේදීකරණය, යහපාලනය සහ ගැටුම් නිරාකරණය වැනි ආධාර ආකර්ෂණය කරන විලාසිතාකාරී මූල පද මත කේන්ද්‍රගත වූ ව්‍යාපෘති සහ වැඩසටහන් බවට ඒවා දියාරු වීම සිදු වන්නේ කෙසේද යන්න ගැනද සාකච්ඡා කරයි.

පශ්චාත්-ජාතිකවාදයේ සන්දර්භය තුළ ගම්‍ය වන සමස්ත තර්කය වන්නේ ජාතික රාජ්‍යයන්ට ලැබී ඇති සුජාතකරණය තුළ ස්ත්‍රීවාදය සීමා කළ නොහැකි අතර, මෙම සුජාතභාවය නිරන්තරයෙන් ප්‍රශ්න කළ යුතුය යන්නයි.

මා අත්දැකීමේ ගෞරවය ලැබූ ඇයගේ වඩාත් නවතම කාර්යයක් වන්නේ ශානි ජයවර්ධන ඡායාරූප ශිල්පිනිය සමඟ කළ ඒකාබද්ධ ව්‍යාපෘතියක් වන පත්තිනි (සිංහල බෞද්ධයන් අදහන ආකාරයට) සහ කන්නකි (දෙමළ හින්දූන් අදහන ආකාරයට) දේවතාවියගේ හින්දු බෞද්ධ ඇදහිලි සංස්කෘතිය ගවේශණය කිරීමයි. 'දේවතාවිය යැදීම' ලෙස නම් කරන ලද මෙම ව්‍යාපෘතිය මනසට, හදවතට සහ නෙතට උළෙලකි. බැතිමතුන් හා ඔවුන්ගේ

යාතුකර්ම භාවිත සමඟ අන්තර්-ක්‍රියා කරමින් ඒවායේ ඡායාරූප ගනිමින්, ඔවුන් ලංකාවේ විවිධ පළාත්වල ඇති දේවාල කරා ගොස් තිබිණ.

මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ, බ්ලොග් අඩවියක් සහ 2014 දී දිල්ලියටද පැමිණි සේයාරූ රචනා අඩංගු ප්‍රදර්ශනයකි. මෙම ව්‍යාපෘතිය තේමා ගණනාවක් ඔස්සේ සිතීම අවදි කරයි. මූලිකවම, ඇයගේ අවධානය සංස්කෘතික සංකලනය සහ එය සමකාලීන යුග තුළ අභිමි වීම මත කේන්ද්‍රගත වෙයි. ශානි සහ මාලතීට අනුව, සැලකිය යුතු තරම් බැතිමතුන් සංඛ්‍යාවක් පත්තිනි/කන්නකි යනු සිංහල හා දෙමල ප්‍රජාවන් දෙකටම පොදු දේවතාවියක්ය යන්න ගැන දැනුවත් නැත. මීට අමතරව, මෙම අධ්‍යයනය සුසමාදර්ශී ස්ත්‍රීභාවයේ සංකීර්ණ ස්වභාවය ගැන උනන්දු වෙයි. පත්තිනි/කන්නකි එක අතකින් පතිදම් රකින පක්ෂපාතී භාර්යාව ලෙස ද අනෙක් අතින් ඇයගේ ප්‍රචණ්ඩ පලිගන්නාසුලු සහ විනාශකාරී බලය සම්බන්ධයෙන්ද උපහාර ලබයි. දශක තුනක සිවිල් යුද්ධය තුළ නොපියවිය හැකි අහිමිවීම්වලින් වේදනා විඳි බහුවිධ ස්ත්‍රීන්ට සහනයක් පිරිනැමූ මෙම ශෝකී එනමුත් නම්‍යශීලී ස්ත්‍රීභාවයේ ස්වරූපයට, ඛේදජනක ලෙස ඉරී ගිය සමාජ වියමන එක්කර මැසීමට ආධාරකයක් බවට පත්විය හැකිය යන අපේක්ෂාව ශානි හා මාලතී විසින් ඉදිරිපත් කරයි.

මාලතීගේ අධ්‍යයන සිංහල කියවන්නියන් වෙත, විශේෂයෙන්ම තරුණ පරම්පරාවේ ස්ත්‍රීවාදීන්ට, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සහ යුක්තිය උදෙසා වෙහෙසෙන සටන්කාමීන්ට සහ ජාතික රාජ්‍ය විසින් වගුරන ප්‍රචණ්ඩත්වය ප්‍රශ්න කිරීමට අවශ්‍ය සම්පත් සොයන්නන් වෙත ළඟා වීම ගැන මම අතිශයින් සතුටට පත් වෙමි. මෙම අධ්‍යයන වෙත ඔවුන් දක්වන ප්‍රතිචාර අපේ ලෝක පිලිබඳ සිතීමේ පැරණි හා හුරුපුරුදු ආකාර පරිවර්තනය කරනු ඇති අතර, හැම විටම මෙම අන්තර්-පරම්පරා හුවමාරු වීම් බහුදිශාගත, අනපේක්ෂිත, එසේම අතිශයින් ඵලදායි වන්නේය.

මූලාශ්‍ර

de Alwis, Malathi. 1997. ‘Sexuality in the Field of Vision. The Discursive Clothing of the Sigiriya Frescoes.' In, Kumari Jayawardene and Malathi de Alwis ed., *Embodied Violence. Communalising Women's Sexuality in South Asia.* Delhi: Kali for Women.

de Alwis, Malathi. 2009. ‘Postnational location as political practice.' In, *Economic and Political Weekly* March 7, 2009, Vol. XLIV No. 10.

de Alwis, Malathi. 1997. ‘Motherhood as a space of protest: Women's political participation in contemporary Sri Lanka.' In, Amrita Basu & Patricia Jeffrey eds., *Appropriating Gender: Women's Activism and the Politicization of Religion in South Asia.* London and New York: Routledge.

සම්මුඛ සාකච්ඡාව

චරිතාපදානමය, දේශපාලනික සහ ශාස්ත්‍රාලයීය පර්යාවලෝකː මාලතී ද අල්විස් සමග සිදුකළ සම්මුඛ සාකච්ඡාව

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ

(2020 නොවැම්බර් 20 වනදා මෙම සම්මුඛ සාකච්ඡාව අන්තර්ජාලය ඔස්සේ සිදුකරනු ලැබුවේ ආචාර්ය මාලතී ද අල්විස් දැඩි ලෙස රෝගාතුරව සිටි අවස්ථාවකය. ඉන් මාස තුනකට පමණ පසු ඇය අපගෙන් සමුගත්තාය. මේ සාකච්ඡාව වෙනුවෙන් වේලාව වෙන් කර ගැනීමේදී සලකා බලනු ලැබුවේ ඇය විසින් ඒ වන විට නිතිපතා ගනු ලැබූ වේදනානාශක ඖෂධ මගින් ඇයට යම් ආකාරයක සහනයක් ලබා දෙන කාල පරාසයයි. තමන් මේ ලෝකය තුළ ජීවත් වන අවසන් දවස් මේ බව මැනැවින් දැන සිටි ඇය බලවත් ශාරීරික වේදනාවක් මධ්‍යයේම දක්වන ලද මේ අදහස් සමාජයීය විද්‍යා ශාස්ත්‍රාලයීය ලෝකය මත සහ ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලනය මත තියුණු ආත්මීය ආලෝකයක් විහිදුවනු ඇති බව අපගේ විශ්වාසයයි).

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහː

ඔබ ලංකාවේ සිටින ජ්‍යෙෂ්ඨ සහ අතිශයින් වැදගත් සමාජ මානව විද්‍යාඥවරියක් වන නිසා අපි කැමතියි මේ සාකච්ඡාව පටන් ගන්න සමාජ මානව විද්‍යාව ගැන ඔබට උනන්දුව ඇතිවෙන්නෙ මොන ආකාරයටද කියන තැනින්?

මාලතී ද අල්විස්ː

සමාජ මානව විද්‍යාවට පෙර මගේ කැමැත්ත තිබුණේ සමාජීය විග්‍රහයන් කෙරෙහි. මගේ කුඩා අවධියේදී මා එක

බලා ගත් කාන්තාව කෙරෙහි සමීප බැඳීමක් මට තිබුණා. ඇය අවිවාහකයි, ඒ වගේම මගේ පවුලට ඉතා සමීපයි. එහෙත් මගේ පවුල තුළ ඇය සමාන තත්ත්වයේ සිටි සාමාජිකාවක් නොවෙයි. ඒ නිසා මගේ නිවස තුළම සමාජ අසමානතාව පෙනෙන්නට තිබුණා. මගේ මව වැඩවසම් පවුලකින් පැවත එන්නියක්. මෙම වැඩවසම් සම්බන්ධතා තුළ (ඒවා ලස්සන සම්බන්ධතා වුණත්) මොන තරම් යටත්වැසි සම්බන්ධතාද කියා මට වැටහුණා. මගේ පියා ඊට සාපේක්ෂව එතරමම් ධනවත් නොවන පවුලක කෙනෙක්. මගේ එක මාමා කෙනෙක් තමන්ගේ සියලු දේපළ විකුණා ලංකා සම සමාජ පක්ෂයට පරිත්‍යාග කර තිබුණා. ඒ නිසා පියාගේ පවුල ඉක්මනින් දුප්පත් වුණා. මගේ පියාට තිබුණු ඉඩමේ තම දියණියන් තිදෙනාට නිවෙස් තුනක් ගොඩ නැගීමට ඔහුට දැඩි උනන්දුවක් තිබුණා. නමුත් දේපළ සම්බන්ධයෙන් මට තිබුණේ දැඩි විරෝධයක්. ඔහු මගේ නිවස ගොඩ නංවන හැටි බලන්න මා එක්කරගෙන ගියා. මට ගෙවල් එපා කියලා කියන්න මම හැමවිටම පුරුදු වෙලා හිටියා. ඒ ගෙවල් හදන්න ඔහු ණය වෙලා තිබුණා. මම හැමවිටම මේ අසමානතා නිරීක්ෂණය කළා. නමුත් පොඩි කාලයේ මට ඒ ගැන කරන්න දෙයක් තිබුණේ නැහැ.

පාසලේදී මම ක්‍රිස්තියානි ශිෂ්‍ය සංගමයේ සාමාජිකාවක්ව හිටියා. ඒත් මම ගොඩක් ආගමික භක්තියකින් යුතු කෙනෙක් නෙමෙයි. එය දේවධර්මය සහ පරිත්‍යාගශීලීත්වය පදනම් කර ගත් සංවිධානයක්. මා වරප්‍රසාද ලත් තැනැත්තියක සහ ඒ නිසා මා අන් අය වෙනුවෙන් යමක් කළ යුතුයි යන අදහස එහි ගැබ්ව වුණා. නමුත් මේ සමාජ අසමානතාව විශ්ලේෂණය කිරීමට අපට රාමුවක් තිබුණේ නැහැ. යම් ආකාරයකට හෝ විශ්ලේෂණයක් කළේ සමාජ අධ්‍යයනය පන්තියේදී පමණයි. වාමාංශික පසුබිමක් සහිත හොඳ ගුරුවරියක් පාසලේ සිටියා. ඇය අපට පාඩම් පොතෙන් බැහැරව සමාජයේ අසමානතාවන් ගැන, පීඩනය

ගැන යම් යම් දේ කියවන්නට සැලැස්වූවා. මා හිතන්නේ මගේ සමාජ ක්‍රියාකාරී ජීවිතය හට ගන්නේ පාසල තුළින්.

පාසලින් බැහැර ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන කටයුතු ආරම්භ කරන විට මට මතකයි සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක රජය විසින් සිංහරාජ වනාන්තරයේ පදම් කළ දැව කර්මාන්ත ශාලාවක් ආරම්භ කිරීමට කටයුතු කොට තිබුණා. සිංහරාජය රැක ගැනීමට විශාල ව්‍යාපාරයක් ඒ වන විට දියත් කර තිබුණා. ඒ කාලයේ මහාචාර්ය සරත් කොටගම විසින් ආරම්භ කරපු *මාර්ච් ෆො කන්සවේෂන්* (March for Conservation) කියන ශිෂ්‍ය ව්‍යාපාරයට මම සම්බන්ධ වුණා.

ඩුප්ලිකේෂන් පාර හදන්න යන විට අපි ගිහින් ඒ දිගට ගස් හිටෙව්වා මතකයි. ඒ ගස් තවමත් තියෙනවා. මට අද ඒවා දකිනකොට සතුටක් දැනෙනවා. වෙනසක් කරන්න පුළුවන් කියලා මට දැනුණු මේ පුංචි මොහොතවල් තමයි මාව වෙනස් කළේ.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

සමාජ මානව විද්‍යාවේ ශාස්ත්‍රාලයීය ශික්ෂණයත් එක්ක ඊට කලින් ගෙවී ගිය ජීවිතය කියවන්නේ මොන ආකාරයටද? උදාහරණයක් හැටියට, පවුල ඇතුළෙ දැරියක් ලෙස ගොඩනැගෙන ආකාරය සහ පාසල තුළ ගත කරන කාලය - මේ ආයතන දෙක ඇතුළෙ ගැහැනිය නිර්මාණය කරන ශික්ෂණ යාන්ත්‍රණයන්ට මුහුණ දෙන ආකාරය කෙබඳුද?

මාලතී ද අල්විස්:

මා හිතන්නේ ගැහැනු ළමයින්ගේ පාසලකට යාම මට උදව් වුණා කියලයි. එය තරමක් ප්‍රගතිශීලී ගැහැනු පාසලක්. මා මගේ ආචාර්ය උපාධි නිබන්ධනයේද සඳහන් කර ඇති අන්දමට, මගේ සිංහල ගුරුවරිය ගැහැනු ළමයෙකු වීම පිළිබඳව සාම්ප්‍රදායික මත දැරූ කාන්තාවක්. මම සිංහල ගීතිකා කණ්ඩායමේ සාමාජිකාවක් වූ කාලයේ හැම විටම

එයට සහභාගී වුණේ ප්‍රමාද වෙලා. දවසක් මම දහඩිය දමමින් ප්‍රමාද වෙලා එතනට දුවගෙන ගියා. මම දුවගෙන ආවේ එවකට අපේ සංගීත ගුරුවරයා වුණු ඉතා තරුණ, කඩවසම් ටී.එම්. ජයරත්න මහතා නිසා. මට මතකයි මගේ ගුරුතුමිය විශාකාවගේ ගමන් විලාසය ගැන මට කිව්වා. ගැහැනු ළමයෙකු හැසිරිය යුත්තේ කෙසේ ද යන්න ගැන ඇය සතුව විවිධ කතාන්දර තිබුණා. නමුත් එය ගැහැනු පාසලක් වූ නිසාම අපට කළ නොහැකි දෙයක් තිබුණේ නැහැ. අපට අපේ හැකියාවන් මතු කර ගැනීමට අවස්ථාව තිබුණා. සඟරා පළ කිරීම, විවාද වැනි විවිධ ක්‍රියාකාරකම්වල මම නිරත වුණා. නිල ඇඳුමේ දිග, රූපලාවන්‍ය නොකිරීම වැනි ගතානුගතික ශික්ෂණයන් එහි නොතිබුණා නෙමෙයි. එහෙත් සිරන්සි ගුණවර්ධන කියලා ඉතා ප්‍රගතිශීලී විදුහල්පතිනියක් අපට හිටියා. ශාස්ත්‍රයේ විශිෂ්ටයන් වීම සහ ගැහැනු ළමයෙකු ලෙස ඔබට කළ නොහැකි දෙයක් නැතැයි යන වැදගත් පණිවුඩය අපට ඇයගෙන් ලැබුණා.

මම බාලදක්ෂිකා ව්‍යාපාරයටත් සම්බන්ධ වෙලා හිටියා. ඒක තරමක් උත්ප්‍රාසජනකයි. එය බේඩ්න් පවල් විසින් ලොව පුරා ව්‍යාප්ත කළ අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාපාරයක්. එහෙත් එහි හරය, ඒ කියන්නේ ඔබට තනිවම පැවතිය හැකිය කියන පණිවුඩය වැදගත්. මම ඒ වන විට පැවති සමාජවාදී ආණ්ඩුවට ගැළපෙන ලෙස ස්වයං-පැවැත්මකට හුරු වෙලා හිටියා. උදාහරණයක් ලෙස, මම වත්තේ එළවළු වැව්වා. වෙනත් අයගේ උදව් නොමැති ස්වාධීන රටක කොටස්කරුවකු විය යුතුය යන මතයේ මම හිටියා. ගැහැනුන්ට අනෙක් අයගේ උදව් නැතිව ඕනෑම දෙයක් කළ හැකිය යන විශ්වාසයේ මා එල්බ සිටියා. බාලදක්ෂිකාවක් වීමට කුසලතා ගණනාවක් අවශ්‍ය වුණා; ගිනි මැලයක් දැල්වීම, මාලිමාවක් ආධාරයෙන් කැලෑවකින් එළියට ඒම වගේ.

මගේ නිවස පිහිටා තිබූ ආකාරය ද මේ සඳහා උදව්වක් වුණා. මගේ මවට ඉඩමක් තිබුණා. එයට යාබදව පිහිටියේ ඇයගේ සොහොයුරියගේ ඉඩම. අනෙක් පැත්තේ මවගේ ඥාති සොහොයුරියගේ ඉඩම. ඒ නිසා පවුල තුළ ස්ත්‍රීන් බලවත් වූ සන්දර්භයක් තුළයි මා හැදී වැඩුණේ. පිරිමින්ට තිබුණේ යටහත් භූමිකාවන්. මගේ පවුලේත්, මගේ මවගේ සොහොයුරියගේ පවුලේත් හිටියේ ගැහැනු දරුවන් තිදෙනා බැගින්. මගේ මව සහ ඇයගේ සොහොයුරිය සතු වූ වැදගත් භූමිකා දකිමින් මා හැදී වැඩුණා. දවසක් මම ගහකට නැගලා වැටුණා. මගේ පියා ගෙදර ඇවිත් මගේ මවගෙන් මෙහෙම ඇහුවා: "ඇයි ඔයා මෙයාට උයනවා වගේ වැදගත් දෙයක් උගන්වන්නේ නැත්තේ?" මේ ප්‍රකාශය නිසාම මම කිසිම දෙයක් උයන්න ඉගෙන ගත්තේ නැහැ. මගේ පියා එලෙස පැවසූ නිසාම මම මුළුතැන්ගෙට යාම ප්‍රතික්ෂේප කළා. මේ අපේක්ෂාවන් සියල්ලත් සමගයි මා හැදී වැදුණේ. ඒත් ඒවා මා මත බලෙන් පැටවූයේ නැති නිසා මා වාසනාවන්තයි. මොකද මට මතකයි පිරිමි සහ ගැහැනු දරුවන් දෙපිරිසම සිටි මගේ ඥාති පවුල්වල ගැහැනු දරුවන්ට තම සහෝදරයින්ගේ වැඩ කිරීමට සිදු වූ අවස්ථා මම දන්නවා.

මා කුඩා කාලයේ මට පිරිමි ළමයකු වන්නට වුවමනා වුණා. මම මගේ නමට අකැමැති වුණා. මට මලික් කියා කතා කරන මෙන් හැම දෙනාගෙන්ම ඉල්ලා සිටියා. කවුරු හරි මට මාලතී යයි කතා කළොත්, මලික් යයි කතා කරන තෙක්ම මම පිළිතුරු දෙන්නේ නැහැ. මගේ මවගේ සොහොයුරියගේ නිවසේ වැඩ කළ තරුණයා ගස් අතුවලින් ආයුධ හදන්නට දැන සිටියා. මට එවැනි ආයුධ කට්ටලයක්ම තිබුණා. විශේෂයෙන් කටු සහිත අතුවලින් සෑදු කඩු හරිම වේදනාකාරීයි තුවාල වුනොත්. සමහර ආයුධවලට කැපෙන තල සවි කර තිබුණා. මගේ සිහිනමය ආශා යථාර්ථවත් කර ගැනීමට අපට විශාල වත්තක් තිබීම පහසුවක් වුණා.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

ස්ත්‍රීවාදය ඔබට ශාස්ත්‍රාලයීය දැනුම් සම්ප්‍රදායක් ලෙස හමුවීමට පෙර, ඔබගේ ජීවිතය තුළ ඔබගේ චරිත ස්වභාවය මත එය පිළිගැනීමට විශේෂ සූදානමක් තිබුණාද? එසේ තිබුණා නම්, එම ශාස්ත්‍රාලයීය හැදෑරීම විසින් ඔබේ චරිතය හා ජීවිතය වෙනස් කරන ආකාරය දැන් දකින්නෙ කොහොමද?

මාලතී ද අල්විස්:

මම හැම විටම විචක්ෂණශීලී කියවන්නියක්. පාවිච්චි කළ පොත් විකුණන ප්‍රධාන පොත්හළක් වූ ගාළු පාරේ තිබුණු අසෝකා පොත් හළ වෙත යන්නට හැම සෙනසුරාදාම මම පුරුදුව සිටියා. ඉතා ලාභ ඒ පොත් අතර මම පැය ගණන් ගැවසුණා. එය මට විවර කළේ පුදුමාකාර ලෝකයක්. මා තෝරා ගත් පොත් වාමාංශික නැඹුරුවකින් යුත් ඒවා. ඡන්ද අයිතිය වැනි දේ ගැන ලියැවුණු පොත් මගේ සිත් ගත්තා. ඒ කාලය වන විට අපේම ස්ත්‍රී ව්‍යාපාර ගැන පොත් ලියැවී තිබුණේ නැහැ. මගේ ඇතුළතින් හැම විටම ගතානුගතිකත්වයට එරෙහිව ප්‍රතිචාර දැක්වුවා. නමුත් විශ්වවිද්‍යාලයට යන තෙක් මම මාව ස්ත්‍රීවාදිනියක් ලෙස හඳුනා ගත්තේ නැහැ. නමුත් එහි බීජ මා තුළ පැවතුණා. පාසලේදී මා ඉතා ගරු කළ කාන්තා ගුරුවරියන් මට හමුවුණා. අවිවාහක, ඉතා දක්ෂ ගුරුවරියන් කිහිප දෙනෙක්ම, ජීවත් විය හැකි විකල්ප විධි තිබෙන බව මට පෙන්වා දුන්නා. ඒ අතරම අපි මිල්ස් ඇන්ඩ් බූන්ස් වැනි ආදරය ගැන ලියවුන පොත් කියවලා ඒවා තුළින් ගතානුගතික බලපෑම් තුළට ඇදී නොගියාම නෙමෙයි. මේ දෙකම ජීවිතය තුළ සමාන්තරව ගලා ගියා; එනම්, රෝමාන්තික පිරිමියකු පැමිණ ජීවිතය භාර ගැනීමෙන් අවසන් වන තැන් වගේම, ඊට වඩා එහා ගිය ජීවන යථාර්ථයන් තිබෙනවාය යන කාරණා දෙක.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

සමාජමානව විද්‍යා පර්යේෂණවලට අමතරව ඔබේ කාලය යෙදවුණු වෙනත් කලාප මොනවාද?

මාලතී ද අල්විස්:

මුල් කාලයේ මම සංගීතය ඉගෙන ගත්තා. ඒ කාලයේ පියානෝව වාදනය කිරීමට ඉගෙන ගැනීම සම්මත මධ්‍යම පාන්තික විනෝදාංශයක්. එය මට බටහිර සම්භාව්‍ය සංගීත ලෝකය විවර කර දුන්නා. මගේ විශාල කැමැත්තක් තිබුණා වන සතුන්ට. මම පරිසරවෙදිනියක් වීම නිසාත්, මගේ මාමා කෙනෙක් වනජීවී දෙපාර්තමේන්තුවේ සහ සත්වෝද්‍යානයේ අධ්‍යක්ෂකවරයෙකු වීම නිසාත් මෙය මට පහසුවක් වුණා. මගේ මව සුරතල් සතුන් ඇති කළේ නැහැ. ඒ නිසා මම ජාතික වනෝද්‍යානවලට යන්නට පුරුදුව සිටියා. දැනට මම කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ වනජීවී සංගමයේ සාමාජිකාවක්. අපි කුරුල්ලන් නැරඹීමට යන සමහර අවස්ථාවලදී පාසල්වලට ගොස් පරිසර වැඩසටහන් කරනවා. කුරුල්ලන් නැරඹීම මධ්‍යම පාන්තික විනෝදාංශයක් වුණත්, එය හරිම වැදගත් එකක්. අනෙක් විනෝදාංශය පිහිනීම. එය හරියට භාවනාවක් වගේ. නමුත් දැන් මට එය කරන්න අමාරුයි. අනෙක් විනෝදාංශය ඇවිදීම. එක්සත් ජනපදයේ සරසවියක ඉගෙනගන්න ශිෂ්‍යත්වයක් අයැදුම් කරන්නටත් ප්‍රධාන හේතුවක් වුණේ ඇවිදීමට ඇති කැමැත්ත. මට ලංකාවෙන් පිටතට යන්න ඉතා කැමැත්තක් තිබුණත් එය දරන්න අපහසු වියදමක්. ලෝකය ගවේෂණය කිරීම හැර අධ්‍යාපනය ගැන නොවෙයි මා උනන්දු වුණේ. මට ඒකට ගොඩක් අවස්ථා ලැබීම ගැන තියෙන්නේ සතුටක්. ශ්‍රී ලංකාවේ විශ්වවිද්‍යාල හරි දරඳඩුයි. මම හිතන්නේ හැම කෙනකුටම විදේශ අධ්‍යාපනයක් හදාරන්නට ලැබෙනවා නම් එය ඉතා හොඳ අත්දැකීමක්.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

ඔබේ විශ්වවිද්‍යාල අධ්‍යාපනය සහ එහි ලද අත්දැකීම් කෙබඳුද?

මාලතී ද අල්විස්:

මම මුලින්ම ඇමරිකාවේ ලිබරල් කලා විද්‍යාලයක් වන මවුන්ට් හොලියෝක් විද්‍යාලයට ඇතුළත් වුණා. එහිදී විවිධාකාර විෂයයන් ඉගෙන ගැනීමට ලැබීම භාග්‍යයක්. මම කොළඹදී හිතුවේ සමාජ විද්‍යාව තෝරා ගන්නට. එහෙත් විද්‍යාලයට ඇතුළත් වීමත් පසුව මට ඒ සමඟම භූ විද්‍යාව, ජීව විද්‍යාව, ක්‍රීඩා, මානව ශාස්ත්‍ර අධ්‍යනයන් හදාරන්නට ලැබුණා. එය අපිව සම්පූර්ණ කරනවා පුද්ගලයින් හැටියට. ඉන් අනතුරුව අපේ විශේෂඥ විෂය තෝරා ගැනීම වැදගත්. එය සම්පූර්ණ කිරීමෙන් අනතුරුව මම සමාජයීය මානව විද්‍යාව හදාරන්නට ලැහැස්ති වී සිටියා. චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය මෙයට වඩා සම්පූර්ණයෙන් වෙනස්. මවුන්ට් හොලියෝක් ස්ත්‍රීවාදී අවකාශයක් සහිත ගැහැනු විද්‍යාලයක්. ඒ වගේම අපට කළ නොහැකි දෙයක් නැහැ යන අදහස අප තුළ නිරන්තරයෙන් ඇති කළා.

මීට වෙනස්ව, චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය, විශේෂයෙන්ම, එහි මානව විද්‍යා පාඨමාලාව ඉතා නිර්දය තැනක්. ඒ වුණත් එහි හොඳම දෙය වුණේ දකුණු ආසියාවෙන් පැමිණි ශක්තිමත් සිසුන් පිරිසක් සිටීම. බොහෝ දෙනෙක් දේශපාලනික පසුබිමකින් පැමිණියා. මේ කාලයේ චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ ප්‍රභූ, සුදු ජාතිකයන් ප්‍රමුඛව සිටියා. එහෙත් එය වට වී තිබුණේ කළු ජාතික ප්‍රජාව වාසය කරන නිවාසවලින්. විශ්වවිද්‍යාලයට ඇතුළත් වූ බොහෝ දෙනෙක් සුදු ජාතික ඇමරිකානුවන් හෝ දකුණු ආසියාතිකයින්. උපාධි හදාරන සුදු ජාතික ශිෂ්‍යාවන්ගේ එක කුඩා කණ්ඩායමක් හැරුණු විට එහි ස්ත්‍රීවාදී කණ්ඩායම් තිබුණේ නැහැ. මේ සුදු ජාතික ස්ත්‍රීවාදීන්ට වෙනස්ව මම ඉන්දියානු මිතුරියන් දෙදෙනකු සමඟ එක්ව 'ශක්ති' නමින් ස්ත්‍රීවාදී කණ්ඩායමක් ආරම්භ කළා.

ඒ වගේම ස්ත්‍රීවාදී න්‍යායික වැඩමුළුවලට සම්බන්ධ වන්නට අපට අවස්ථාව ලැබුණා. ඒවා නැවතත්, සුදු ජාතික, ඒ වගේම දැඩි න්‍යායික අවකාශ. එහි ප්‍රධාන සාමාජිකාවක් වූ මහාචාර්ය ලෝරන් බර්ලාන්ට් සමඟ මම ළඟින් ඇසුරු කළා. ඒ වගේම විජය ප්‍රකාශ් මට විශ්වවිද්‍යාලයේදී හමු වූ වැදගත් තැනැත්තෙක්. ඒ වගේම සුධීර් වෙන්කටේෂ් මගේ සමකාලීනයෙක්. සමහර දිනට අපි පාන්දර තුන වන තෙක් විවිධ දේ සාකච්ඡා කරමින් ගත කළා. මේ කාලයේ තමයි ප්‍රථම වරට නිර්ප්‍රභූ අධ්‍යනයන්හි යෙදුණු ඉතිහාසඥයින් ඇමරිකාවට පැමිණියේ. ඔවුන් අප නැවතී සිටි නිවසට පැමිණ විවාද කළා. ඒ අතින් අපි වාසනාවන්තයි. උදාහරණයක් ලෙස ගියාන් පාන්ඩේ මුලින්ම ඉගැන්වූවේ චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ. මම ඔහුගේ ප්‍රථම දේශනවලට සහභාගී වී තිබෙනවා. ඒ වගේම, නිකලස් ඩර්ක්ස් අප සමඟ බිම වාඩි වී විවාද කළ මොහොතවල් මට මතකයි. මගේ උපදේශකයින් වුනේ බර්නාර්ඩ් කොහෙන් සහ ජීන් කැමරෝෆ්. බර්නාර්ඩ් කොහෙන් දක්ෂ ආචාර්යවරයෙක්, එහෙත් ඔහු වටේ සිටියේ දකුණු ඉන්දීය පිරිමි කණ්ඩායමක්. ඔහුට ගැහැනු මිතුරියන් සිටියේ නැහැ. මම ඒ නිසා පිටස්තරයකු වගේ වුණා. ජීන් ඇත්තටම ස්ත්‍රීවාදිනියක ලෙස තමන්ව හඳුන්වා ගත්තේ නැතත්, ඇය හැම විටම මා වෙනුවෙන් වැඩි කාලයක් ගත කළා. ලෝරන් බර්ලාන්ට් මගේ ජීවිතයට ගොඩක් බලපෑම් කළා. මම පසුව ඇයගේ ආචාර්ය සහායිකාව බවටත් පත් වුණා. ඒ වගේම ජපානයෙන් පැමිණි මාක්ස්වාදී ඉතිහාසඥයකු වූ නෝමා ෆීල්ඩ්ගේ පාඨමාලාවද මම හැදෑරුවා. ඒ වගේම පසුව ඇය සමඟ ඉගැන්වීමටත් සම්බන්ධ වුණා.

මා මුලින්ම විශ්වවිද්‍යාලයට යන විට ලෝරා බර්ලාන්ට් හැරුණු විට අනෙක් ස්ත්‍රීවාදී කථිකාචාර්යවරුන් හිටියේ නැහැ. උපාධි පාඨමාලාව හදාරන කාලයේ මම සිය දරුවන් අහිමි වීම ගැන විවිධ පවුල් සිංහලෙන් ලියූ ලිපි ජාත්‍යන්තර ක්ෂමා සංවිධානය සඳහා ඉංග්‍රීසියට පරිවර්තනය කරමින් සිටියා. ඒවා කියවීමේ කාර්යය හරිම අසීරු එකක්

වුණා. මට ආචාර්ය උපාධිය කරන්නට වුවමනා වුණේ මධ්‍යම පාන්තික පවුල් තුළ පැවති ගෘහස්ත ප්‍රචණ්ඩත්වය ගැනයි. මොකද අපේ පවුලට සමීප හිතවත් පවුලක සිදු වූ එක් සිදුවීමක් මාව සසල කළා. නමුත් යුද්ධයත් සමඟ අතුරුදහන් වීම් බහුලව සිදුවන්නට පටන් ගත් විට මගේ අවධානය ඒ වෙත යොමු වුණා. ඒ වගේම මධ්‍යම පන්තිය තුළ දැඩිව සැඟවුණු දෙයක් අධ්‍යයනය කිරීමේ අසීරු බවත් මට වැටහුණා.

අප විසින් පිහිටුවනු ලැබූ ශක්ති කණ්ඩායම න්‍යාය සහ ක්‍රියාව පදනම් කර ගත් එකක්. අපගේ ක්‍රියාවන් න්‍යාය මත පදනම් විය යුතුය යන්න අප දැඩිව විශ්වාස කළා. අපි කියවීමේ පන්ති පැවැත්වූවා. ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්, ෆයිසල් දේව්ජි වැනි අයත් ඒවාට පැමිණියා. උදාහරණයක් ලෙස අපි ලතා මානි විසින් සති පූජාව ගැන ලියූ රචනා කියෙව්වා. ඇය මෙම ඉන්දියානු පුරාණ චාරිත්‍රය ගොඩනංවනු ලැබ ඇත්තේ කෙසේදැයි විග්‍රහ කරනවා. මා සිතන අන්දමට ඇගේ මේ සිතීම ශ්‍රී ලංකාවේ ද බොහෝ සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර ගොඩනංවනු ලැබ ඇත්තේ කෙසේදැයි වටහා ගැනීමට උදව් වෙනවා. මේ නිසා ඇයගේ න්‍යායගත කිරීම ඉතා වැදගත්. ඒ ගැන අපේ කියවීම් පන්තියේ මා මෙහෙය වූ සාකච්ඡාවට බොහෝ හොඳ ප්‍රතිචාර ලැබුණා. ඒ කාලයේ නිකුත් වූ බොහෝ ලිවීම් තෝරාගෙන සාකච්ඡා කිරීමට අපි පුරුදුව සිටියා. ඒ වගේම අපි විරෝධය දැක්වීමත් කළා. විශේෂයෙන්ම සුදු ජාතික උපාධි අපේක්ෂිකාවන්ගෙන් යුත් ස්ත්‍රීවාදී කණ්ඩායමේ විරෝධයන්ට ප්‍රතිචාරයක් ලෙස.

එක් වරක් ඒ ආසන්නයේ ස්ත්‍රී දූෂණයක් සිදු වුණා. අර සුදු ජාතික ස්ත්‍රීවාදී කණ්ඩායම රාත්‍රියේ පාරේ ඇවිදිමින් 'රාත්‍රිය නැවත අත්පත් කර ගැනීම', *ටේක් බැක් ද නයිට්* (Take Back the Night) නම් විරෝධය කළා. නමුත් කළු ජාතිකයින්ගෙන් පිරුණු එම ප්‍රදේශය තුළ එබඳු විරෝධයක් පෙන්වීම සංකීර්ණ දෙයක්. අපට අවශ්‍ය වුණේ මෙය පෙන්වා දීමට. දිළිඳු, පීඩිත කළු ජාතික ප්‍රජාවක් වෙනුවෙන් අප ඇත්තටම

නැවත අත්පත් කර ගන්නේ මොනවාද? තුන්වන ලෝකයේ දෘෂ්ටීන් රැගත් ශක්ති කණ්ඩායම ජාතිය සහ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය අතර ඇති අනවරත අරගලය පෙන්වා දෙන්නට උත්සාහ කළා.

චිකාගෝහි මා ගත කළ කාලයේ සිදු වූ අනෙක් විශාලතම සිදු වීම පළමු ඉරාක යුද්ධයයි. එය ඉතා තීරණාත්මක කාලයක්. ඒ කාලයේ මට ක්‍රියාකාරිනියක් වීම ගැන බොහෝ දේ ඉගෙන ගන්නට ලැබුණා. චිකාගෙ ්ව පුරාම විසිරී සිටි සියලු ස්ත්‍රීවාදී කණ්ඩායම් සමඟ අප සම්බන්ධ වුණා. වෙනස් දෘෂ්ටිවාදී කණ්ඩායම් සමඟ කැප කිරීම් සහිත උපාය මාර්ගික සබඳතා ගොඩ නංවා ගන්නේ කෙසේද යන්න ගැන එය පුදුමාකාර පාඩම් අපට ඉගැන්වූවා. එක පැත්තකින් ඔවුන් සියල්ල යුද්ධයට විරුද්ධයි. අනෙක් පැත්තෙන් ඔවුන් වැඩ කරන්නේ විවිධ බල සබන්ධතා සමඟ. එම අත්දැකීම වෙහෙසකරයි, එහෙත් පුදුමාකාරයි. එක් අතකින් බ්ලැක් පැන්තර් (Black Panther) වගේ කණ්ඩායම්ද අනෙක් අතින් අසල්වැසි මධ්‍යම පාන්තික මවුවරුන් ද එයට සම්බන්ධ වුණා. ඒ හැම දෙනාම සමඟ වැඩ කිරීමේ මාර්ග සොයා ගැනීමට අපට සිදු වුණා. උදාහරණයක් ලෙස, විරෝධතා රැළියකදී අත්අඩංගුවට පත් නොවී සිවිල් නීති කඩ කරන්නේ කුමන කණ්ඩායමද, ඉන් ඉවත්ව සිටින්නේ කුමන කණ්ඩායමද යනාදිය තීරණය කිරීම වගේ දේවල්. ඒ වගේම, *එල්.ජී.බී.ටී.අයි.කියු* (LGBTIQ) කණ්ඩායම්, ස්ත්‍රීවාදී යයි හඳුන්වා නොගන්නා කණ්ඩායම් වැනි එකිනෙකට වෙනස් කණ්ඩායම් රාශියක් එකට සම්බන්ධ වුණා. උත්ප්‍රාසජනක කාරණය නම්, චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය සැලකුණේ අදේශපාලනික අවකාශයක් ලෙස. තමන්ගේ අධ්‍යයන කටයුතුවලින් බැහැරව ක්‍රියාකාරී දේශපාලනය ලෙස බොහෝ දෙනා කළේ යම් යම් දේශපාලනික කාරණා ගැන ඉගැන්වීම පමණයි. දේශපාලනික රැස්වීම්වලට සහභාගී වුණේ අපි හතරදෙනෙක් වගේ සුළු කණ්ඩායමක්.

මම වරක් ආරක්ෂක බුද්ධිමතුන් පිළිබඳව කැරල් කෝන් ලියූ ලිපියක් පාදක කර ගනිමින් පුවත්පතකට ලියූ ලිපියක් බොහෝ තැන්වල පළ වුණා. එය භාෂාමය ගොඩනැංවීම් විසින් යුද්ධය පිළිබඳව අපගේ සිතීම් හසුරුවන ආකාරය පිළිබඳව ලියැවුණක්. ඇය එය ලියා තිබුණේ ඇය *එම්.අයි.ටී.* MIT (Massachusetts Institute of Technology) හි ඉගෙන ගන්නා කාලයේ, සීතල යුද්ධය අතරතුර සන්දර්භය පදනම් කර ගෙන, ප්‍රියමනාප වචන (euphemisms) යොදා ගනිමින් මිනිස් කණ්ඩායම් අතුගා දැමීම යුක්ති සහගත කිරීම ගැනයි. මගේ ලිපිය පළ වීමෙන් අනතුරුව චිකාගෝව පුරා සම්මන්ත්‍රණවලට මට ආරාධනා ලැබුණා. බ්ලැක් පැන්තර් ව්‍යාපාරයට සම්බන්ධ වී සිටි කාන්තාවකගෙන් තමයි මට මුලින්ම ලැබුණේ කතාවක් පවත්වන්න. මට එය ඉතාම ආහ්ලාදජනක මොහොතක්. මුලදී මට හිතුණේ ඇමරිකානු දේශපාලනය මට එතරම් අදාළ වෙන්නේ නැහැ කියලයි. මට උනන්දුව තිබුණේ ලංකාවේ සිදු වෙමින් තිබූ යුද්ධය ගැන. නමුත් ඉරාක යුද්ධයෙන් පසුව ඇමරිකානු දේශපාලනය හැම දෙනාගේම උනන්දුවට ලක් වුණා. නමුත් අවාසනාවට, මා විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ඉවත් වන කාලය වන විට අපේ ක්‍රියාකාරී පැත්ත ගිලිහී ගොස්, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය, පන්තිය සහ සමාජය ගැන සාකච්ඡා කරන වැඩමුළු බවට එය පරිවර්තනය වුණා. සියල්ල ක්‍රියාකාරී අවකාශවලින් බැහැරව අධ්‍යයන අවකාශ බවට පත්වීම චිකාගෝහි ස්වභාවයක්.

1983 ජූලි කලබල සිදුවන විට මම හිටියේ මවුන්ට් හොලියෝක් විද්‍යාලයේ. මාත් සමඟ තව ශ්‍රී ලාංකික දෙමළ ජාතික ශිෂ්‍යාවන් දෙදෙනෙක් හිටියා. ඔවුන් තුළ වූ වේදනාව දැකීමට අසීරු එකක්. ඇමරිකාවේ පුවත් තුළ මේ ගැන කිසිවක් සඳහන් වෙලා තිබුණේ නැහැ. එක් අයකුගේ එංගලන්තයේ සිටි සහෝදරියක් තමයි අපට ප්‍රවෘත්ති එව්වේ. 1985 දී ලංකාවට පැමිණි මම සිදු වූ සංහාරය

සියැසින් දුටුවා. එතනදී තමයි මම තීරණය කළේ මගේ ඉතිරි ජීවිතය අසමානත්වයට හා අසාධාරණයට එරෙහිව කටයුතු කරන්නට යෙදවිය යුතුයි කියලා. ඒ අර්ථයෙන් 83 සිදුවීම මගේ ජීවිතයේ තීරණාත්මක එකක්.

මම ඇමරිකාවට ගියේ 1987. නැවත 1989 දී මම ලංකාවට ආවා. නැවත 1990 දී චිකාගෝ ගියා. ඒ අතරතුර ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන සඳහා ලංකාවට ආවත්, නැවත විශ්වවිද්‍යාලයට යන්නට සිදු වුණා. 1998 දී චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාල ජීවිතය හමාර කළා.

මම මුලින්ම සම්බන්ධ වුනේ ජනවාර්ගික අධ්‍යයනය සඳහා වන ජාත්‍යන්තර කේන්ද්‍රය (ICES) සමඟ. ඔවුන් ඒ වන විට පර්යේෂණ මධ්‍යස්ථානයක් ලෙස ප්‍රශ්න විග්‍රහ කරමින් විසඳුම් සෙවීමට උත්සාහ කරමින් හිටියා. මෙහි තිබූ හොඳ දෙය නම්, ඔවුන් සමඟ වැඩ කරන විට අපේම පර්යේෂණයකුත් සිදු කිරීමට අවකාශ සලසා දී තිබීමයි. මාව බඳවා ගනු ලැබුවේ ස්ත්‍රීන් සහ ආගම ගැන ඔවුන් කළ සිනමා කෘති හතරක් සඳහා සහාය අධ්‍යක්ෂවරියක ලෙස. මීට අමතරව, මගේ පළමු පර්යේෂණය වුණේ තමන් ඉදිරියේ කන්‍යා මරියතුමිය පෙනී සිටිනවා යයි පැවසූ මීගමුවේ උමතු තැනැත්තකු පිළිබඳවයි. ඔහුගේ දේශනා අසන විශාල පිරිසක් ඔහු වටා එක්රැස් වුණා. චිකාගෝවට යන්නට පෙර මම මේ ගැන අධ්‍යයනයක් කළා.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

ලංකාව තුළ ස්ත්‍රීත්වය හෝ ස්ත්‍රීත්වයන් ගොඩනැංවීමට යටත්විජිත ව්‍යාපෘති සහ යටත්විජිත විරෝධී ජාතිකවාදී කතිකාවන්ගේ බලපෑම ගැන ඔබ විසින් ගොඩනැංවූ දැනුම ඔබේ ශාස්ත්‍රලයීය මැදිහත් වීමේ එක් වැදගත් කොටසක්. මේ කලාපය ලංකාව තුළ ස්ත්‍රිය මුහුණ දෙන සමාජයීය අභියෝගයන්ගේ ස්වභාවයේ සූක්ෂමතාවන් නිවැරදිව වටහා ගැනීමට මොනතරම් තීරණාත්මකද?

මාලතී ද අල්විස්:

එය ඉතා වැදගත්. උදාහරණයක් ලෙස, මා මුලින් සඳහන් කළ ලතා මානිගේ ලිවීම්. ඉතිහාසවේදය (historiography), එනම් අද පවතින මෙම දෘඪ සම්ප්‍රදාය ඉතිහාසය පුරා ගොඩනංවනු ලැබ ඇත්තේ කෙසේද යන්න හැදෑරීම තුළින්, මෙම සම්ප්‍රදායන් ව්‍යුහවිභාගයට (deconstruct) ලක්කිරීමට අවස්ථාව ලැබෙනවා. එය ඉතා වැදගත් හැදෑරීම් ක්‍රමයක්. මා සිතන්නේ සෑම රටකම සෑම ස්ත්‍රීවාදී ව්‍යාපාරයක්ම, සම්ප්‍රදායන් සහ ඒකාකෘතීන් යයි හඳුනා ගන්න බොහෝ පරිචයන් ව්‍යුහවිභාගයට ලක්කිරීම කළ යුතුයි කියලා. උදාහරණයක් ලෙස මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ ගැන කරන සාකච්ඡාවකදී මාතෘත්වයේ චිත්තවේගීය ස්වභාවය ඓතිහාසිකව ගොඩ නැංවී ඇත්තේ කෙසේදැයි වටහා ගැනීම වැදගත්.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

ජනවාර්ගික අනන්‍යතාව හා අනන්‍යතා අතර ආතතිය දේශපාලන සාමූහිකයන්ගේ මැදිහත්වීම්වලදී බලපා ඇත්තේ කුමන ආකාරයටද?

මාලතී ද අල්විස්:

අනන්‍යතා දේශපාලනය ගැන මට තිබෙන්නේ වඩාත් විචාරශීලී අදහසක්. එය අපට ලබා දෙන්නේ දේශපාලනය කිරීම සඳහා සීමිත රාමුවක්. එය මිනිසුන් අතර සවිඥාණිකත්වය වර්ධනය කිරීමට වැදගත් වන බව ඇත්ත. එහෙත් මා සිතන්නේ පවතින තත්ත්ව පිළිබඳව, අනන්‍යතාවට එහා ගිය වඩාත් දෘෂ්ටිවාදී විග්‍රහ කිරීම් අවශ්‍ය බවයි. එමඟින් පමණයි අනන්‍යතා දේශපාලනයේ සීමා බිඳ හෙළිය හැක්කේ. ඒකාකෘතීන් බිඳ හෙළීම සඳහා අනන්‍යතාව කියන රාමුව තුළින් කතා කිරීම හරියට දෙපැත්ත කැපෙන කඩුවක් වගේ. එය දරුණු නොනවතින චක්‍රයක් බවට පත් විය හැකියි. උදාහරණයක් ලෙස, ස්ත්‍රිය කියන අනන්‍යතාව

පවා ආරම්භයක් ලෙස ඉතා සංකීර්ණ අනන්‍යතාවක්. ඔබ ස්ත්‍රීන් ලෙස ඒකරාශී වන්නේ නම්, ස්ත්‍රීන් අතර පවතින අනෙකුත් වෙනස්කම් ඔබට නොසලකා හැරිය හැකිද? ඒ නිසා ක්‍රියාකාරී මැදිහත්වීම්වලදී එකී අනන්‍යතාව බිඳ වැටෙනවා. ඒ නිසා අනන්‍යතාව යනු අප්‍රමාණවත් දෙයක් බවයි මගේ හැඟීම.

එහෙත් සමහරවිට, ඔබ සම්බන්ධ වන්නේ කුමන විරෝධතාවකටද යන්න අනුවත් එය වෙනස් වෙනවා. උදාහරණයක් ලෙස, 'ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සඳහා සමනලයෝ' විරෝධතාව ගත් විට, ඔබ එම නිශ්චිත යෙදුම සමඟ සම්බන්ධ වන්නේ ඔබේ අනන්‍යතාව හරහා. එය ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය සඳහා වන අනෙකුත් අරගල සමඟ සම්බන්ධ කරනු අප දුටුවා. නිදසුනක් ලෙස, වතු කම්කරුවන්ට රුපියල් දාහක් දිනා ගැනීමේ සටන දක්වා. එහෙත් හැම විටම එය එසේ නොවෙයි. එතුළින් කොයි තරම් දුරක් යන්න පුළුවන්දැයි සැක සහිතයි. යම් අවස්ථාවලදී ඔබේ සටන අනන්‍යතා දේශපාලනයක් ලෙස රාමුගත කරන විට, අනෙක් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අරගල සමග සම්බන්ධ වන්නට අමාරුයි. ඒ වගේම අනන්‍යතා දේශපාලනය සහ දෘෂ්ටිවාද හැම විටම බැහැර කරන සුළුයි (exclusionary).

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලනය තුළ ලංකාවේ ඔබ අධ්‍යයනය කළ ස්ත්‍රී ප්‍රතිරෝධයන්ගේ වැදගත්කම තක්සේරු කරන්නේ කෙසේද?

මාලතී ද අල්විස්:

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමට මා පෙලඹුණේ එය ශ්‍රී ලංකාවේ පළමු වරට විරෝධය දැක්වීම පිණිස බිහි වූ විශාල ස්ත්‍රී ව්‍යාපාරයක් වීම නිසා. මුළු ජාතියම ඔවුන්ට සාවධානව ඇහුම්කන් දුන්නා. එහි ගැබ් වූ බලය වටහා ගැනීමට මට අවශ්‍ය වුණා. නමුත්, එම බලය උත්පාදනය වුණේ කඳුළුවලින් සහ මාතෘත්වය පිළිබඳව වන

සංවේදනාවලින්. මගේ තර්කය වුණේ, එයම නැවත ඔබව සපා කෑමට පැමිණිය හැකි බවයි; මොකද ස්ත්‍රීන් යනු හැම විටම වැලපෙන මව්වරුන් ලෙස අර්ථ ගැන්වීමට එමගින් හැකි වන නිසා. අවස්ථානුකූල දේශපාලනයේ යෙදීම පිළිබඳ අදහසේ වැදගත්කම මා අවධාරණය කරන්නේ ඒ නිසයි. එබඳු කාලයක, විරෝධය දැක්වීම සඳහා තිබූ ඉතා කුඩා අවකාශ මෙය භාවිතයට ගත්තා. එසේ කළ හැකි වුණේ ඔවුන් වැලපෙන මවුවරුන් මිසක්, බරපතළ ලෙස ගණන් ගත යුතු විරෝධතාකරුවන් ලෙස නොසලකනු ලැබූ නිසා. නමුත් අවසානයේ ඔවුන් ඉතා ප්‍රබල විරෝධතාකරුවන් බවට පත් වුණා. චන්ද්‍රිකා කුමාරතුංගගේ මැතිවරණ ව්‍යාපාරයටත් මෙය උදව් වුණා.

නමුත් විරෝධතා ව්‍යාපාර පවත්වාගෙන යාමේ ගැටලුවකට අප මුහුණ දෙනවා. උදාහරණයක් ලෙස මව්වරුන්ගේ පෙරමුණ වසර දෙකකට වඩා පැවතියේ නැහැ. මෙවැනි සන්දර්භයක උතුරේ මව්වරුන් යුද්ධයෙන් පසුව ගෙන යන විරෝධතා විශිෂ්ටයි. එය (බටහිරින් උදව් ලැබෙනවා විය හැකි වුවත්) කිසිදු දේශපාලන පක්ෂයක් හා සම්බන්ධ වූවක් නොවෙයි. දැන් සෑහෙන කාලයක ඉඳලා ඔවුන් විරෝධතාවල නිරත වෙනවා. අපට ඉන් උගත හැකි පාඩම් බොහොමයි. එහෙත් කනගාටුවට කාරණය නම්, ඔවුන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙකු වේදනාවෙන්ම මියයනවා. මාධ්‍යයේවත් ඒවා වාර්තා කරන්නේ නැහැ. මෙහෙම විරෝධතාවක් සිදුවන බව දකුණේ බොහෝ දෙනා දන්නෙවත් නැහැ. මෙය රටේ අනෙකුත් ආකාරයේ අසමානතාවන් ගැන පිළිබිඹුවක්. නමුත් මෙතරම් කාලයක් විරෝධතා ව්‍යාපාරයක් ලෙස පැවතිය හැකි වීමම, මා සිතන අන්දමට ඉතා වැදගත් කාරණයක්; අප එය සැමරිය යුතුයි; එයට සහයෝගය පළ කළ යුතුයි.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

ලංකාවේ සමාජ මානව විද්‍යා ක්ෂේත්‍රය තුළ ඔබෙන් පසු පරම්පරාව ඔබ තේරුම් ගන්නෙ කොහොමද?

මාලතී ද අල්විස්:

සාම්ප්‍රාදායික ගම ගැන අධ්‍යයනය කළ ඒ.පී. ද සොයිසා පළමු පරම්පරාවට අයත් වන්නේ යයි සිතුවහොත්, ඉන් අනතුරුව පැමිණි ගණනාත් ඔබේසේකර, එච්.එල්. සෙනෙවිරත්න, එස්.ජේ. තම්බයියා, වැල් ඩැනියල් ආදීන් දෙවන පරම්පරාව ලෙස සැලකිය හැකියි. නමුත්, එය පරම්පරා ලෙස සැලකීමම තරමක් අසීරු කරුණක්. මගේ සමකාලීනයන් ලෙස මා හඳුනාගන්නේ ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්, සසංක පෙරේරා, ෆාරා හනීෆා, ඈන් ශීරන් ආදීන්. අපේ පරම්පරාවේ ජීවිත සහ පර්යේෂණ ප්‍රශ්න බොහොමයක් තීරණය කළේ යුද්ධය විසින්. උදාහරණයක් ලෙස අපට කලින් ක්ෂේත්‍රයට පැමිණි ජොනතන් ස්පෙන්සර් වගේ කෙනෙක් ගත් විට ඔහුට අවශ්‍ය වුණේ වෙනත් යමක් හැදෑරීමට, නමුත් සිදු වෙමින් පවතින දේ මගහැර යා හැකි වුණේ නැහැ. ඉන් අනතුරුව පැමිණි අපට අවශ්‍ය වුණේ සමාජයේ පැවති මෙම ගැටුම් අවබෝධ කර ගැනීමට. අලුතින් බිහි වන පරම්පරාව ලෙස මා හඳුනා ගන්නේ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ, නේත්‍රා සමරවික්‍රම, ශාරිකා තිරාණගම ආදීන් ගත හැකියි.

විදේශීය ශාස්ත්‍රඥයන් ගත් විට, සමහර අවස්ථාවලදී සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර විධි ගැන අධ්‍යයන තුළ ඇත්තෙන්ම ඓතිහාසිකව ස්ත්‍රීන්ට එල්ල වූ පීඩන අවබෝධ කර නොගෙන, ඒවා අතීතකාමී ලෙස උත්කර්ෂයට නැගීම සිදු වන ආකාරය දැකිය හැකියි. මගේ පර්යේෂණයවලට අදාළ සමහර මෙබඳු විවාද මා භාවිතයට ගන්නවා. නමුත් මට අවශ්‍ය වන්නේ, උදාහරණක් ලෙස මගේ ආචාර්ය උපාධි නිබන්ධනය තුළ මා උත්සාහ කළ පරිදි, එබඳු අධ්‍යයන

සමඟ විවාදයකට එළඹීමට වඩා, ලංකාවේ ස්ත්‍රී ව්‍යාපාර සමඟ විවාදයකට එළඹීමටයි. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ ගැන අවබෝධ කරගැනීමට අපට උදව් වන සාධක මොනවාද? චිකාගෝහිදී මෙය තරමක් විවාදශීලී එකක් වුණා. ප්‍රයෝජනවත් නැතැයි සිතන න්‍යායවාදීන් සමඟ මම සම්බන්ධ වන්නේ නැහැ. මා සකස් කළ ශ්‍රී ලංකා විවෘත විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජ-සංස්කෘතික මානව විද්‍යා අත්පොත බැලුවහොත් ඔබට එය වැටහේවි.

යුද්ධයෙන් බැහැරව පර්යේෂණ කිරීම සඳහා අපට නිදහසක් තිබුණේ නැහැ. එය අපේ පර්යේෂණ ජීවිත සම්පූර්ණයෙන් අත්පත් කරගෙන තිබුණා. නමුත් අද වන විට එය ඊට වඩා විවෘතව සහ නම්‍යශීලීව පවතින්නේ. මුලදී මානව විද්‍යාඥයින් ගම ගැන පර්යේෂණ කළා. මම සමාජ දේශපාලන ව්‍යාපාර ගැන පර්යේෂණ කළා. ආදරය, නාගරික අවකාශ, අසල්වැසියන් ආදී පර්යේෂණ තේමා නව පරම්පරාව විසින් හදාරනු ලබනවා.

කෞශල්‍යා ආරියරත්න සහ කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ:

අවසාන වශයෙන්, මේ ලෝකය ගැන, මේ කාලය ගැන, මේ කාලයේ මේ ලෝකය තුල මිනිස් පැවැත්ම ගැන යමක් කියන්න පුලුවන් ද?

මාලතී ද අල්විස්:

මා සිතන අන්දමට, අප මේ ගමන් කරමින් සිටින්නේ භයානක ලෝකයක් දෙසට. මානව විද්‍යාව මෙන්ම ස්ත්‍රීවාදී දේශපාලනය ද මනුෂ්‍ය සම්බන්ධතා සහ අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වය පදනම් කරගත් ඒවා. නමුත් භෞතිකව දුරස්ථ, පරිගණකයට ඇලුණු, අන්තර්ජාල දැනුම ඉලක්ක කර ගත් ලෝකයක් තුළ මෙම දැනුම මියයනවා. නව පරම්පරාවට එලෙස කළ හැකි සමාජයීය පර්යේෂණ මොනවාද? දුරකථන සම්මුඛ සාකච්ඡා සහ අන්තර්ජාල සමීක්ෂණවලට මා හැම විටම විරුද්ධයි. ඒවා අපට ලබා දෙන්නේ මිනිසුන් පිළිබඳ

ඉතා සීමිත අවබෝධයන්. අනෙක් කනගාටුදායක කාරණය නම්, මිනිසුන්ට නිවෙස්වල සිර වන්නට සිදුවීමයි. නිවස යනු සමහර දෙනෙකුට අතිශය පීඩාකාරී දෙයක් වනු ඇති. උදාහරණයක් ලෙස, ගෘහස්ත ප්‍රචණ්ඩත්වය, මානසික ආතතිය සහ අනෙකුත් ගැටලු නිසා. මේ හින්දා නිවෙස් තුළට සිර වීම ඉතා භයංකර තත්ත්වයක්. නමුත්, ඇත්තෙන්ම අපට හැම දෙයක්ම තෝරා ගැනීමට හැකියාවක් තිබෙනවාද? එළඹෙන ලෝකය සතුටුදායී ලෝකයක් නොවනු ඇතැයි යන්නයි මගේ හැඟීම. අප දැනටමත් ජීවත් වන ලෝකය අසමානතාවන් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරන එකක්. නව තත්ත්වය යටතේ වෙනස් අසමානතා බිහිවනු ඇති.

පර්යේෂණ රචනා

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය

මාලතී ද අල්විස්
පරිවර්තනය: ළුසති ලියනආරච්චි

(මෙම ලිපිය මුලින්ම පළ වූයේ, එලිසබෙත් සිම්ප්සන් සහ අයේශා අබ්දුර්-රහ්මන් සංස්කරණය කළ *The Kitchen: Culinary Ethnology in Sri Lanka* යන කෘතියේ 'Kiri Ammawarunge Dane: The Feeding of Milk Mothers' යන මාතෘකාව යටතේය. ප්‍රකාශනය: කොළඹ: ලංකා ඩෙකරේටිව් ආට්ස්, 2021)

මහ මගින් ඉවතට හැරුණු ගුප්ත රූ කිහිපයක් මිහිදුමෙන් වෙළුණු රබර් ගස් අතරින් හෙමි හෙමින් වුවත් ඕනෑකමකින් නිවෙස දෙසට ඇදෙද්දී වේලාව පාන්දර හතරයි තිහට පමණ විය. "කිරිඅම්මලා වඩිනවා, කිරිඅම්මලා වඩිනවා" යි කෑමොර දුන්නේ, ඇගේ තුන් මසැති ඥාති සොයුරියගේ උපත තෙක්ම මෙම නිවසේ නිතර දෙවේලේ සුරතල් වූ පවුලේ ළාබාලතමයා වූ පස් හැවිරිදි චූටිය. නිවස තුළ කඩිමුඩිය එක්වරම නවතා දැමූ සියල්ලෝම තකහනියේ මිදුලට ගොඩවූහ. කිරිඅම්මලා නිස්සද්දවම පේළියක් සැදීගෙන ගේට්ටුව තුළින් නිවසට සේන්දු වෙද්දී වාතලය අරක්ගත් ගැඹර නිහැඬියාව බිඳ දැමුණේ බකමූණකුගේ හූම් නදකින් පමණි.

දොරකඩ අද්දර සිටගත් පවුලේ වැඩිමල් දියණිය ඔවුන්ගේ දෙපා මතට ඔප දැමූ පොල්කටු කෝප්පයකින් කහ සහ දෙහි මිශ්‍ර වතුර වත්කළේ නිවසේ මාතෘමූලිකාව වූ ඇගේ මව ඔවුන් ඉදිරියේ ගරුසරු ඇතිව දණ ගසාගෙන ඔවුන්ගේ දෙපා සුදෝසුදු තුවායකින් පිසදමද්දීය. සුදු සාරි හා සුදු පිරුවට (පෝය දිනවල

අටසිල් සමාදන් වනවිට පලඳින උතුරුසළුව) හැඳි කිරිමවුවරුන් සත්දෙනා සුදු රෙදිකඩකින් වැසුණු පැදුරු දැමූ පොළොව මත හරිබරිගැසී ඉඳගද්දී, තම තුන්මස් බිළිඳා සමග යොවුන් මවත් (දෙදෙනාම උන්නේ සුදු ඇඳගෙනයි) ඔවුන් වෙත මුහුණ ලා පැදුරක අසුන්ගත්තාය. ඇගේ පසුපසින් පවුලේ උදවියත්, ආරාධිත කිහිපදෙනාත් අසුන්ගත්හ.

බුදුන්ගේත් පත්තිනි මෑණියන්ගේත් පිළිම ඉදිරියේ වෙන් කර තිබූ මැටි පහන් දෙක පොල්තෙල් දමා දල්වන්නටැයි ප්‍රධාන කිරිඅම්මා නිවසේ මාතෘමූලිකාවට උපදෙස් දුන්නාය. එවිටම තමා ඉදිරියේ තබා තිබූ සියලුම පහන්ද එක්වර දැල්වූ කිරිඅම්මලා ගාථා කීමට පටන්ගත්හ. ඔවුන් පළමුවෙන් පාලියෙන් බුදුන්ට ගාථා කියා ත්‍රිවිධ රත්නය නමස්කාර කර පන්සිල්හි පිහිටා පත්තිනි දේවතාවියට සෙත් කවි කියන්නට වූයේ ඇගේ පෙර භව සතත් (පිනි බිඳුවකින්, ඇත්දළකින්, මලකින්, ගින්නෙන්, ගලකින්, නාගයකුගේ කඳුළෙන් හා අවසාන වශයෙන් රන් අඹයකින්) මතු භවයක බුදුවන්නට ඈ පෙරුම් පුරන බවත් මතක් කරමිනි.

ඉන්පසු නව මවුපිය යුවළට දේවතාවිය වර්ණනා කරමින් ඇගේ පිහිටාරක්ෂාව යදිමින් අතින් ලියැවුණු කවි ලබාදුන්නේ ඒවා හඬනගා ගායනා කරන්නට ඔවුන්ට අනුබල දෙමිනිඃ

> අනේ පත්තිනි දේවතාවියනි, දේව මෑණියනි, බුදුවීමට ඇති ඔබගේ ආශාව සඵල වේවා! අපි භක්තිපූර්වකව ඔබතුමියගෙන් හා මෙහි රැස්වී ඉඳින කිරිඅම්මාවරුන්ගෙන් ඉල්ලා සිටින්නේ කිරිබත්, කැවුම්, කිරියා, කෙසෙල් හා වෙනත් ආහාර එක්කොට පිරිසුදුවට පිළියෙල කළ මෙම පූජාව පිළිගන්නා ලෙසයි. අපි ඔබට මේ සුවඳ විලවුන්, කපුරු හා පඬුරු පූජා කරන්නේ මහත් ගෞරවයකිනි. කරුණාවෙන් අපගේ පවුලේ ඇතිවන්නා වූ රෝගාදී වෙනත් විපත්ති වළකා සාමයත් සතුටත් අපහට ලබාදෙනු මැනවි.

සජ්ඣායනය සියුම් කසුකුසුවකට අඩු වී යද්දී, සෑම කිරිඅම්මා කෙනෙකුම ඉදිරියේ නෙළුම් කොළය බැගින් ඇතිරූ

පවුලේ උදවිය, ඒ සෑම කොළයක්ම පවිත්‍ර කරන්නට යැයි කියා ඒවාට හඳුන් කිරි පැන් (පොල් කිරි හා සුදුහඳුන් මිශ්‍ර වතුර) ඉස්සහ. ඉන් පසු ඔවුන් අතින් සෑම කිරිඅම්මා කෙනෙකුටම කිරිබත් කැබැලි හතකින් ඇරැඹුණු, චාරිත්‍රානුකූල ආහාරපාන කිහිපයක් පිළිගැන්විණි (මේවා හතෙහි ගුණිත ලෙස පිළිගැන්විණි). කිරියා කැබැලි හතක්, කොණ්ඩා කැවුම් හතක්, කෝලිකුට්ටු හතක්, බුලත් කොළ හතක් තබා, ඒ මත අලුත ඇඹූ කාසියක්ද, හකුරු බෑයක්ද, කිරි හට්ටියක්ද තබා තිබුණි. සෑම කැවිල්ලක්ම පත මත තැබුණේ වෙන වෙන සාමාජිකයන් විසින් වන අතර එමගින් එහි උන් සියල්ලන්ගේම සහභාගීත්වය තහවුරු විය. කිරිබත් කැබැල්ලක් හෝ කිරියා කටක් අනුභව කරන්නට මත්තෙන් සියලු කිරිඅම්මාවරු ඔවුනොවුන්ගේ නෙළුම්පත් අග කෑම පිඬක් වෙන් කළහ. ඒවා වෙන්කෙරුණේ පිළිවෙතින් පසු පවුලේ සාමාජිකයන්ට නිවසින් පිටතට ගෙනගොස් වටපිටාවේ සිටින කපුටන්ට දානයක් ලෙස ලබා දීමටයි.

ඉන් පසු සියල්ලන්ම සාධු සාධු දෝංකාර නාද නගද්දී පත්තිනි ඇතුළු ලංකාවේ අනෙකුත් මුරදේවතාවන් වූ විෂ්ණු, කතරගම හා සමන් දෙවිවරුන් හට පින් පමුණුවන ගාථා සජ්ඣායනය කරන්නේ කාමරය මධ්‍යයේ තාවකාලික ළිපක් බැඳ එහි මත තැබූ කුඩා මුට්ටියක පොල් කිරි ඉතිරීමට ඉඩ හරින අතරය. ඉන් පසු නැගී සිටින කිරිඅම්මාවරුන් විසින් ඔවුන්ගේ මැටි පහන් ඉහළට ඔසවමින් යොවුන් මවත්, බිළිඳාත්, නිවසේ උදවිය හා රැස්ව සිටින අයත් වෙනුවෙන් පත්තිනි දේවාශිංසන යදිනු ලැබේ. ඉන් පසුව ඔවුහු පහන් තුළට තම අතැඟිලි බහා තෙල් බිඳක් ගෙන සියලු දෙනාගේ හිස් මත මදක් ගල්වා ඒ ඇඟිලි තුඩු අගින්ම පහන්තිරය නිවා දැමුවෝය.

තමාට පිළිගැන්වුණු සියලු දේ සිය පිරුවටවල පොදිබැඳගත් ඔවුන්, නැවතත් පේළි ගැසී දොරකඩින් එළියට ඇදී යන්නේ දොර පසෙක වූ කහ හා දෙහි මිශ්‍ර වතුර වූ කළගෙඩිය බිඳ දන් බිඳ හලා දමන්නට නැවතෙමිනි. කළගෙඩිය මුනින් අතට හරවා නිස්සද්දව නවා දමමින්, අවසන් කිරිඅම්මා නික්ම ගියාය.

කළුවරේම නිස්සද්දව පැමිණි කිරිඅම්මලා අලුයම බිඳෙන විට, පසු නොබලා නිස්සද්දවම නික්ම ගියෝය.[1]

★ ★ ★

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය ගැන වැඩිදුර ලියූ ප්‍රථම විද්වතා ලෙස හැඳින්විය හැකි රිචඩ් ගොම්බ්‍රිච් එම චාරිත්‍රය 'දැකුම්කලු' එකක් බව පවසා ඇත (ගොම්බ්‍රිච් 1971). බොහොමයක් සිංහල බැතිමතුන්ද එය 'ඉතා චාම්' මෙන්ම 'පවිත්‍ර' යන පද යොදා විස්තර කර ඇත. තිස්සෙම පාහේ නිස්කලංක ග්‍රාමීය පරිසරයන් තුළින් ඇදෙන අම්මාවරුන් නිරූපණය කරන ආධුනික සිත්තරුන්ගේ නිර්මාණ තුළින්ද මෙවන් අංග තවත් විද්‍යාමාන වෙයි.[2] මෑත කාලීන ජංගම දුරකථන වෙළෙඳ දැන්වීමක් මෙම සරල බවත්, දැකුම්කලුබවත් දැක්වූවා පමණක් නොව මව හා වූ සබඳතාව පිළිබඳව එක්තරා නොස්ටැල්ජියාවක් ද අවුස්සා දැමීමට සමත් විය.[3]

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය ප්‍රථමයෙන්ම නිවෙස් තුළ සිදුකරන චාරිත්‍රයක් වන අතර එය සාමාන්‍යයෙන් දරු උපතකට පසු (දරුවාට තුන්මසක් පිරුණු විට) හෝ යම් අයෙක් පැපොල, සරම්ප හෝ කම්මුල්ගාය වැනි බෝවෙන රෝගයක් වැලඳී සුව වූ විට පැවැත්වෙයි. නිවැසියකුට හෝ නිවසට නීච ග්‍රහ දෝෂ ඇතැයි ජ්‍යෝතිෂ්‍යකරුවකු පැවසූ විට, අසාර්ථක ව්‍යාපාරයක් යථා තත්ත්වයට පත් කිරීමට, රැකීරක්ෂා වර්ධනය කිරීමට, කෘෂිකාර්මික උවදුරු වැළකීමට හා වැදගත් අධ්‍යාපනික කඩයිමක් තරණය කිරීම ආදිය වෙනුවෙන්ද ඒවා පැවැත්වේ.

බොහෝ විට මෙම චාරිත්‍රය පවත්වනුයේ දේවතාවියට වුණු බාරයක් ඔප්පු කිරීමටයි. උදාහරණයක් වශයෙන් පෙර කියූ නිවසේ ගෘහණිය ගර්භිණී සමයේදී නවගමුව පත්තිනි දේවාලයේදී වූ පොරොන්දුවක් වූයේ සෞඛ්‍ය සම්පන්න දරු ප්‍රසූතියක් හා

1. කතුවරියගේ ක්ෂේත්‍ර සටහන්, කලුතර, 2013 ජූනි 16
2. උදාහරණයක් ලෙස, බුද්ධික දර්ශනගේ "Kiri Ammawaru Danaya" නරඹන්න. *YouTube*, 2010 ජූනි 01. https://www.youtube.com/watch?v=7pzHoqKJLq4._
3. කාලිංග දේශප්‍රියගේ, "Mobitel Kiri Ammawaru" නරඹන්නග *YouTube*, 2009 ජූලි 03. http://www.youtube.com/watch?v=cfvaioGxA-c.

බිලිඳකු ලැබුවහොත් කිරිඅම්මලාගේ දානයක් පවත්වන බවයි. කෙසේ වතත්, සමහර පවුල් මෙම චාරිත්‍රය වාර්ෂිකව පැවැත්වීම සම්ප්‍රදායක් කරගෙන ඇත්තේ සශ්‍රීක බවත් සෞඛ්‍ය සම්පන්න බවත් නිරන්තරයෙන් පවත්වා ගැනීමටයි (1 වන රූපසටහන).

මෙම චාරිත්‍රය අතරතුර පවිත්‍ර කිරීම, සේදීම හා පිසීමට විශේෂත්වයක් ලබා දෙන්නේ අශුභ බව වෙනුවට ශුභ බව, වඳ බව වෙනුවට සරු බව, අමු දෑ වෙනුවට පිසූ දෑ මෙන්ම අන්ධකාරය වෙනුවට ආලෝකයද පෙරබිමට කැඳවමිනි. එමෙන්ම, බෞද්ධ භික්ෂූන්ට ලබා දෙන දාන මෙන් නොව, නිවැසියන් බලා හිඳිද්දී කිරිඅම්මාවරු එම දානය අනුභව කිරීම සිරිත නොවේ. කිරිබත් හෝ කිරියා කැබැල්ලක් යන්තමින් කට ගෑම, බුලත් ටිකක් සැපීම හෝ සීනි දැමූ කහට තේකක් බීම ඇරුණු කොට ආහාර ගැනීමක් එහිදී සිදු නොකෙරේ. කිරිඅම්මාවරුන් තමන්ට පිළිගැන්වුණු ආහාර නිවෙස් කරා රැගෙන යනුයේ ඔවුන්ගේම පවුල් හා එක්වී ඒවා අනුභව කරන්නටයි. එමෙන්ම, චාරිත්‍රය කළ නිවැසියන්ද ආහාර ගන්නේ කිරිඅම්මාවරු නික්ම ගියාට පසුවයි.

නිසැකයෙන්ම, නොයෙක් මට්ටම්වලින් කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය පිරික්සිය යුතු වුවත් මා මෙම ලිපියේදී එම චාරිත්‍රයේ ප්‍රධාන අංගයක් වූ ආහාර පූජාවන්ගේ භෞතිකත්වය, ඓන්ද්‍රිය බව හා සංකේතනයට මාගේ යොමුව සීමා කරන්නේ මෙම පිළිවෙතේ පූර්වගාමී වූ දෑ මෙන්ම පත්තිනි දේවතාවිය හා එහි ඇති මෑත කාලීන සම්බන්ධය හා කෙටියෙන් පොරබැදීමෙන් අනතුරුවයි.

කිරි අම්මාවරුන්ගේ 'බෞද්ධකරණය'

කන්නගී-පත්තිනි දේවතාවිය වෙත භක්තිපූර්වක වීම ලංකාවේ බහු-ආගමික බව පිළිබඳ සිත්ගන්නාසුලු උදාහරණයක් වන්නේ ලෝකයේ ප්‍රධාන ආගම් සතර - බුද්ධාගම, හින්දු ආගම, ඉස්ලාම් හා කිතුනු ආගම - යන සතරම මෙම දිවයින තුළ සහජීවනයෙන් පවතින වතාවරණයකයි. දමිළ හින්දු මෙන්ම සිංහල බෞද්ධයන් දෙපිරිසම අතින් වන්දනාමානයට පාත්‍රවන මෙම දෙවඟනගේ දේවාලය ශ්‍රී ලාංකික කතෝලිකයන් මෙන්ම

මුස්ලිම් ජාතිකයන්ද යන එන ස්ථානයකි. හින්දු දමිළ ජාතිකයන් ඇය කන්නගී අම්මාන් යන නමින්ද සිංහල බෞද්ධයන් ඇයව පත්තිනි අම්මා[4] යන නමින්ද හඳුන්වයි. සීලප්පදිකාරම් (පා සලඹක කතාව) යන සම්භාව්‍ය දමිළ කෘතියේ ප්‍රථමයෙන්ම සඳහන් වන ඇගේ ඓතිහාසික මූලාරම්භය පිළිබඳව මේ දෙපිරිසම එකඟ වුවත් ආගම් දෙක අතර මෙන්ම, පළාත් අතරත් බොහොමයක් වන්දනාමාන චාරිත්‍ර හා පිළිවෙත් වෙනස් වෙයි (ද අල්විස් 1998). කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය යනු පත්තිනි-කන්නගි දේවතාවිය හා බැඳුණු සිංහල බෞද්ධයන්ට සුවිශේෂී වූ පිළිවෙතකි.

කෙසේ වෙතත්, විද්වත් මතය වන්නේ මෙම පිළිවෙතට ලංකාවේම ආදී පුරෝගාමීන් ඇති බවත්, එසේ පැවතුණු පිළිවෙත් පසුකාලීනව දකුණු ඉන්දියාවෙන් පත්තිනි සංස්කෘතිය හඳුන්වා දුන් විට එතුළට ඇතුළත් කරගන්නට ඇති බවත්ය (ඔබේසේකර 1986, ගොම්බ්‍රිච් 1971 සහ පාර්කර් 1909). කිරිඅම්මාවරුන් වන්දනා කිරීම කාලාන්තරයක් තිස්සේ වන්නියැලැත්තන් (වනාන්තරයේ මිනිසුන්) කියා තමන්ව හඳුන්වනවාට ප්‍රියකරන වැද්දන් හෙවත් ලංකාවේ ආදිවාසී සමූහය හා සම්බන්ධ වී ඇත. වන්නියැලැත්තෝ ඔවුන්ගේ භූ පිහිටීමටත් සංස්කෘතියටත් අනුව විවිධ වංශානුගත හෝ ස්ථානානුගත පහළවීම් අනුව කුකුළාපොළ කිරිඅම්මා, උනපනේ කිරිඅම්මා ආදී කිරිඅම්මාවරුන්හට වෙන් වෙන් වශයෙන් වන්දනාමාන කරති. ඒ වගේම ගලේ යකා හෝ බණ්ඩාර යනුවෙන් හැඳින්වෙන ඉතාමත් වැදගත් වංශානුගත දේවතාවකුගේ බිරිඳ ලෙසද, තමා අනුග්‍රහය ලබාගන්නා දේවතාවන් සත්දෙනකුගෙන් සමන්විත වූ සමූහයක් ලෙසද සලකන කිරිඅම්මාවරුන්ටද මෙසේ වන්දනාමාන කරතිඃ

පිරිමින් දඩයමේ යන්නට ඉස්මත්තෙන්ද, දරුවන් බියගැන්වී හෝ රෝගයකින් පෙළෙන විටද දකුණේ කිරිඅම්මාවරුන් සත්දෙනාට එක් පූජාවක් ලබාදෙයි. ලබාගන්නට හැකි වුවහොත් ඒ පූජාව කිරිබත්, කොස්, කෙසෙල්මුව, බුලත්, කැප්පූ පුවක්, උක් හා කුඩා සඳුන් කැබැල්ලකින් සමන්විත වේ. දේවාලය තවත් කොටස් හතකට බෙදා ඒවා තුළ දේවතාවකට එක බැගින් සුදු රෙදිකඩක්

4. අම්මාන් (දෙමළ) සහ අම්මා (සිංහල) මවු යන අරුතින් යෙදේ.

මත කොළ සතක් එළා; ඒ එකිනෙක මත සෑම වර්ගයේම පූජා ද්‍රව්‍යය කුඩා ප්‍රමාණයක් තබා ඇත. මේවා මතද දේවාලය ඉදිරිපසද පැන් ඉස ඇති අතර, පූජාව හඳුන්කුරු (දුම් ගසේ පොත්තෙන් ලබා ගන්නා රෙසින් මැලියම් වර්ගයක්) දල්වා ඒ අවට අල්ලා පිරිසිදු කර ඇත. ඉන්පසු සෑම පූජා තට්ටුවකම අග පහන්සිලක් දල්වා ඇත. ආලෝකය නිවී ගිය පසු, පූජාව කළ තැනැත්තා බුලත් කොළයක් සිය දකුණතේ ඇඟිලි දෙකක ආධාරයෙන් ගෙන, එය දේවාලය ඉදිරියේ දෙපැත්තට වනා, එය අල්වාගෙනම සත් දේවතාවියන්ට දිගු කන්නලව්වක් කරන්නට වුවත්, මට එය ලියා ගැනීමට අවස්ථාවක් නොලැබිණි (පාර්කර් 1909).

ගොම්බ්‍රිච්ගේ තර්කනයට අනුව, වන්නියැලැත්තන්ගේත් සිංහලයන්ගේත් පිළිවෙත් අතර ඇති සමානතා පෙන්වා දෙන්නේ, කිරිඅම්මා සම්ප්‍රදාය බෞද්ධකරණය කොට පත්තිනි වන්දනාවට අනුකූල කරගෙන ඇති බවයි (ගොම්බ්‍රිච් 1971). ඔවුන්ගේ සංකේතන මේ වනවිට සැලකිය යුතු මට්ටමකට වෙනස් වී ඇතත් වන්නියැලැත්තන්ගේ සත් කිරිඅම්මාවරුන් පත්තිනි දේවතාවියගේ පහළවීම් සත හා අපූරුවට ගැළපෙයි. ඒ තවදුරටත් වංශානුගත දේවතාවන්ගේ අවතාර ලෙස නොව මතු බුදුවීමට පතන දේවතාවියකගේ අවතාර ලෙසයි. තවද, වන්නියැලැත්තන්ගේ කිරිඅම්මාවරුන්ට දරුවන්ගේ රෝග ඇති කිරීමටත් සුව කිරීමටත් හැකියාව තිබුණද, පත්තිනිගේ කටයුත්තවන්නේ ඒවා සුව කිරීම පමණයි, ඒ ඇය 'ඉහළ පන්තියක දේවතාවක වන බැවිනි' (ඔබේසේකර 1986).

කිරිඅම්මලාට කරන ආහාර පූජා

රොලන්ඩ් බාර්ත් පෙන්වා දී ඇති පරිදි ආහාර යනු "සන්නිවේදන පද්ධතියකි, රූප සමූහයකි, විවිධ භාවිත, අවස්ථා හා චර්යා සහිත පටිපාටියකි" (1997: 21). වෙනත් විද්වතුන්ද සමාජ සබඳතා පවත්වාගෙන යෑමට ආහාරවල ඇති වැදගත්කම මෙන්ම, ආහාර මගින් සංකුල දේශපාලනික ආර්ථිකයන් දැක්වෙන අයුරුත්, ආහාර නොයෙකුත් සංවේදන හා මතක ඔස්සේ ඇතිවන අයුරුත්,

ආහාර තුළම ඒවා දරා සිටින අයුරුත් විමර්ශනය කර ඇත (මැරස් 1967, මින්ට්ස් 1985, සට්න් 2010 සහ වැන් ඩේල් 2013).

මා මෙහි සාකච්ඡා කරන ආහාර ගිහියන් අතර පමණක් නොව ගිහියන් හා දේවතාවන් අතර ඇති අන්‍යෝන්‍ය සබඳතාද ස්ථාපනය කරන 'දන්දීම', 'පූජාව' හෝ 'පඬුරු දීම' යනුවෙන් නම් කරන දානය යන කාණ්ඩයට අයත් වේ. කිරිඅම්මාවරුන්ට ආහාර පූජා කරනුයේ ඔවුන් පරිත්‍යාගශීලීන් වෙනුවෙන් පත්තිනි දේවතාවිය හා අතරමැදියන් ලෙස ක්‍රියා කරාවියි යන බලාපොරොත්තුවෙන් යුතුවයි (2 වන රූපසටහන).[5] බුදුවරයකු වී නැවත ඉපදීමට පෙරුම් පුරන පත්තිනි දේවතාවිය මේ පූජාවන්ගෙන් වරප්‍රසාද ලබන්නේ එය ඇගේ ජීවන අභිමතාර්ථය වෙනුවෙන් එක් රැස් කර ගතයුතු පින් වැඩි කරන බැවිනි. ආහාර ලබාදෙන්නවුන් මෙන්ම කිරිමවුවරුන්ද මෙම පිළිවෙතට සහභාගි වීම සඳහාද එය ක්‍රියාත්මක කිරීම සඳහාද පිළිවෙළින් පින් ලැබ ගනියි. විම් ෆොන් ඩේල් පවසන්නේ, මෙවැනි චාරිත්‍රානුකූල සන්දර්භවල ආහාර පිසීම සැබැවින්ම මෙන්ම රූපකාර්ථයෙන්ද ආහාර මෙන්ම ජීවිතයේද ද්‍රව්‍යය හා අර්ථ හෙළිදරව් කරන අංග මිශ්‍ර කරමින්, කකාරමින්, පරිණාමනය කරමින් ජීවන 'පිසමන' සනාථ කරන බවයි (වැන් ඩේල් 2013: 35).

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයේ පිසන ලද ආහාර ප්‍රධාන භූමිකාවක් ඉසිලුවද සමහර නොපිසන ලද ආහාරද එක්තරා ස්ථානයක් ගනී (පහත බලන්න). තවත් මා කිව යුතුම කරුණක් වන්නේ ඒවා නිවසේ මාතෘමූලිකාවන්ගේ/ප්‍රධාන කිරිමවුවරුන්ගේ/ පත්තිනි පූජකවරියන්ගේ සලකුණ තැබිය හැකි (මේ ගැන විස්තර පහත දැක්වේ) ආශා උපදවන කැන්වසයක් වැනි වූ ගෘහස්ථ අවකාශයේ සිදුවන නිසාම, මෙම දාන අතර චාරිත්‍ර අනුගමනය

5. මෙහි කපුටන් සඳහා සිදුවන අනු දානයද සලකන්න- මෙලෙස කැම වෙන්කිරීම මුලින්ම සිදුවන්නේ කිරිඅම්මලාගේ දානය අතරතුරයි, දෙවන වෙන්කිරීම සිදුවන්නේ ප්‍රධාන දානය අවසන් වූ පසුවයි. ගොම්බ්‍රිච්ට අනුව මෙවැනි දාන මතක දාන අතර සුලබ වේ. මතක දානයක් යනු මියගිය ඥාතීන් වෙනුවෙන් භික්ෂූන් වහන්සේලාට ලබා දෙන දානයකි. මෙම උප දානය මුලින්ම ලබා දී ඇත්තේ නිවෙසින් පිටත බඩගින්නේ උන් භූතයන් සඳහායි (ගොම්බ්‍රිච් 1971: 13).

මෙන්ම පිළිගන්වන ආහාර අතරද සැලකිය යුතු තරමේ විවිධත්ව ඇති බවයි. කෙසේ වෙතත්, අනිවාර්යය යැයි සැලකෙන ආහාර පූජා කිහිපයක්ද මේ අතර වන අතර, මා මෙහි සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වන්නේ ඒවා ගැනයි.

පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ තදබල නීතිවලට ඇතැමුන් තවත් අයට වඩා යටත් වුවද බොහෝදුරට දානයට ලකලැහැස්ති වන ආකාරයද ගෙයින්ගෙට සමාන වෙයි. මෙම පිළිවෙත අනිවාර්යයෙන්ම කළ යුත්තේ පත්තිනි දේවියට ශුභ යැයි කියන සෙනසුරාදා හෝ බදාදා යන කෙම්මුර දවසකයි. මෙම පිළිවෙත මෙහෙයවන පදය වන්නේ පාරිශුද්ධිය නිසා, ආහාර පිළුණු වීම, දූෂකයන් ආකර්ෂණය හා සුවඳ පහ වී යෑම වැළැක්වීම සඳහා සියලු ආහාර පිළියෙල කිරීම ඇරැඹිය යුත්තේ දානයට පෙරදින සැඳෑ කාලයේදීය. පිසමන සාමාන්‍යයෙන් සිදුකරන්නේ විවෘත ස්ථානයක වැසි වැළැක්වීමට ඉටිරෙද්දක් උයන ස්ථානයට ඉහළින් බැඳීමෙනි. මෙම කාර්යයට උදව්වට දැත් ගණනාවක් අවැසිවන්නේ පැය දහයක් වැනි කෙටි කාලයක් තුළදී වර්ග කිහිපයකම කැවිලි විශාල ප්‍රමාණයන් පිස ගැනීමට අවශ්‍ය නිසාය. මෙම ක්‍රියාපිළිවෙළේ පාරිශුද්ධිය නිසාම එදින රාත්‍රියේ නිවැසියන්ටත්, උදව් කරන අයටත් ලබා දෙන්නේ ශාකමය ආහාර පමණි. ඍජුවම පිසමනේ යෙදෙන්නන් සුදු රෙදි කඩකින් තමන්ගේ නාස්, මුව හා කොණ්ඩා ආවරණය කරගත යුතු යැයි සැලකෙන්නේ ඔවුන්ගේ හුස්ම හෝ කෙස් වැටී ආහාර කිළිටි නොවීමටයි. ආහාර බෙදාහදාගැනීමද මෙම පිළිවෙතේ වැදගත් අංගයක් වන අතර එය කිරිඅම්මාවරුන් සත්දෙනා, පවුලේ සාමාජිකයන් හා ආරාධිතයන් යන පිළිවෙතට සහභාගී වූ පිරිසට පමණක් සීමා නොවේ. පිළිවෙත අවසානයේදී අසල්වැසියන්ටත් දුරින් වූ නිවෙස්වල වෙසෙන නෑයන්ටත් කෑම පිඟන් යැවීම සිරිතකි.

කිරි

මෙම පිළිවෙතට ඉතාමත් වැදගත් අංගයක් වූ කිරි එයට සහභාගි වන ස්ත්‍රීන්ගේ සිටම - කිරිඅම්මා; කිරෙන් පිස පූජා කරන ආහාර - කිරිබත්, කිරියා, කිරි කැඳ, මුදවපු කිරි, යෝගට්;

ශුභ නැකතින් කිරි ඉතිරවීම; හඳුන් කිරි පැන් ලෙස පිරිසිදු කිරීමට යොදාගැනීම දක්වා නොයෙක් ආකාර මෙන්ම වර්ගයෙන් පිළිවෙත පුරාම පුනපුනා නැගෙයි. මේ අංග පිළිබඳවත් ඒවායේ සංකේතන පිළිබඳවත් පහත මම කෙටියෙන් සාකච්ඡා කරමි.

කිරිඅම්මා

කිරිඅම්මා යන පදය 'බිලිඳෙකුට කිරි ලබා දෙන කිරිමව' හා 'ආච්චිඅම්මා' යන පද ආශ්‍රිතවද භාවිත වෙයි (ගොම්බ්‍රිච් 1971: 11). ගොම්බ්‍රිච් දක්වන්නේ දෙවන අර්ථය "වයෝවෘද්ධ ස්ත්‍රීන්ගේ ආත්ම යැයි සැලකෙන වැදි සම්භවයටද සමීප බවයි" (1971: 11). කෙසේ වෙතත් ඔහු පවසන්නේ මේ වනවිට එම අර්ථය 'බොහෝදුරට අමතක කර දමා ඇති' බවත් සමහර 'මධ්‍යම පාන්තික නාගරිකයන්' ආච්චිඅම්මලා වෙනුවට එක් දරුවකුට වඩා සිටින මවුවරුන්ට දාන ලබා දෙන බවත්ය (ගොම්බ්‍රිච් 1971: 11). මගේම පර්යේෂණයද දක්වන්නේ මහා පරිමාණයේ දේශපාලනීකරණය වූ දාන සිය පරිමාණ අවශ්‍යතා සඳහා සියලු වයස් සීමාවල ස්ත්‍රීන් ආකර්ෂණය කරගත්තද මෙම විතැන්වීම නාගරිකයන්ට පමණක් සීමාවූවක් නොවන බවයි (පහත බලන්න).

දානය ලබා දෙන නිවෙසට සශ්‍රීක බව, සම්පත්තිය හා නවාරම්භ ගෙන ඒමට නම් සරු, යොවුන් (තවමත් කිරිබොන වයසේ බිලිඳුන් සිටින) මවුවරුන් ගෙන ඒමේ වැදගත්කම පිළිබඳ මෙම පිළිවෙත සංවිධානය කිරීම හා ක්‍රියාත්මක කිරීම පිළිබඳ උපදෙස් ලබාදෙන මෑතකාලීන අත්පත්‍රිකා, වෙබ්අඩවි හා යූටියුබ් විඩියෝ සියල්ලක්ම පාහේ අවධාරණය කරයි.

කිරිදෙන මවුවරුන්ගේ ඓන්ද්‍රික බව චන්ද්‍රලේකා පෙරේරා විසින් ගයන සමාජය පුරා ප්‍රචලිත වූ ගෞරවාන්විත සිංහල ගීයක හසුකරගන්නේ කිරිඅම්මාවරුන් දානය ලබාගන්නට එනවිට මුළු ගම්මානයම කිරි සුවඳින් අවදි වූ මතක සුවඳක ගිලී යන බව දක්වමිනි- කිරි සුවඳයි මුළු ගම්මානේ. මෙම ගීයට තවත් කරුණා රසයක් එක් කරනුයේ ගීය ගයන්නී තමා මෙම පිළිවෙතට සහභාගී වීමට ආරාධනා නොලද්දේ ඇයිදැයි තම පුතුට විස්තර කරදීමට

අරගල කරන ආකාරයයිඃ "නෙත නිදි වරමින් කැත කුණු අතගා, මම නුඹ හැදුවෙමි දුක් විඳලා, එනමුදු කුසයේ හොවමින් බිහිකර, ඇඟ ලේ කිරි කර නැත පොවලා."

සත්‍යවශයෙන්ම, වඳ, නිසරු ස්ත්‍රීන් ඇතුළු වැන්දඹු ස්ත්‍රීන්, පෙර දරුවන් මියැදී ගිය ස්ත්‍රීන්, බෝවන රෝග වැලඳී සිටින ස්ත්‍රීන්, ඉතාමත් වයෝවෘද්ධ හැරමිටක ආධාරයෙන් ඇවිදින ස්ත්‍රීන්, අඳ හෝ බිහිරි නැතිනම් වෙනත් විබල්‍යතා ඇති ස්ත්‍රීන්, මත්වන දෑ අනුභව කළ ස්ත්‍රීන්, මස් වෙළඳාම් කරන (සමහරුන්ට අනුව මස් අනුභව කරන) ස්ත්‍රීන්, පතිවත නොරකින ආගමට නැඹුරු නොවූ ස්ත්‍රීන්, ගණිකාවන්, ඕපාදූප කියවන ස්ත්‍රීන්, අනුන්ගේ වැරදි සොයන ස්ත්‍රීන්, නිතර අඬදබර කරන්නා වූ ස්ත්‍රීන් ආදී තවත් ස්ත්‍රීන් කිහිපයකටම මෙම පිළිවෙතට සහභාගි වීම පිළිබඳ තහංචි දමා ඇත.

බැතිමතුන් මෙවැනි තදබල නිර්ණායක වෙනුවෙන් පෙනී සිටින්නේ දේවතාවියගේ නියෝජිතයන් වන කිරිඅම්මාවරුන් පිරිසිදු විය යුතු බව දක්වමිනි. වඩිනවා යන ගෞරවාර්ථ පදය ඔවුන්ගේ ඔබමොබ යෑම හැඳින්වීමට භාවිත කිරීමෙන් එක්තරා පූජනීයත්වයක් හඟවන්නේ එය සාමාන්‍යයෙන් බෞද්ධ භික්ෂූන් වෙනුවෙන් පමණක් යෙදෙන පදයක් වන බැවිනි. ඒ වගේම, කිරිඅම්මාගේ නිකැළැල් සුදු වස්ත්‍රය, ඔවුන් ගෙන යන පිරුවටය පෙන්වාදෙන්නේ ඔවුන් පන්සිල් සමාදන් වී ඇති බවත් ඔවුන්ගේ සහභාගීත්වය සඳහා කිසිදු අයකිරීමක් කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කරන බවත්ය.[6] තවද ඔවුන් සිතාමතාම ආරූඪ කරගත් ශාන්ත ස්වභාවයකුත් කිරිවල ගුණාංග ලෙසත් සැලකෙන පිරිසිදු බවකුත්, සුමංගල බවකුත් විදහා පායි.

---

6. දැන් දැන් මෙය අධි නාගරීකරණය වූ කොළඹ වැනි සන්දර්භවල වෙනස් වී ඇත්තේ මේ සියලු පිළියෙල කිරීම් බලාගැනීමටත් තමාගේ කණ්ඩායම ගෙන ඒමටත් කිරිඅම්මා කෙනෙකු කුලියට ගැනීමට හැකි නිසාය. සාමාන්‍යයෙන් (ලබාදෙන ද්‍රව්‍ය සතට අමතරව) කිරිඅම්මාවරුන්ට ලබා දෙන එකම පඬුර වන්නේ ධනය, සශ්‍රීකත්වය හා සම්පත්තිය හඟවන අගනා ලෝහයන් වන රිදී හා රත්‍රන් සංකේතනය කිරීමට බුලත් කොළ මත තබන රිදී කාසි පමණි.

පොල්කිරි

මෙම පිළිවෙතෙහි භාවිත වන/සිහිගන්වන කිරි වර්ග කිහිපයක් වෙයි: මවුකිරි, පොල්කිරි හා එළකිරි. මේ අතරින් ප්‍රධානම භූමිකාව දරන්නේ පොල්කිරිය. පොල්ගස (Cocos nucifera) පරමසාර කල්ප වෘක්ෂයයි. සර්වකාලීන වෘක්ෂයක් වන එය ජීවිතයේ සියලු අවශ්‍යතාවකටම පාහේ නොයෙක් සැපයුම් ලබා දෙයි (වැන් ඩේල් 2013). සුදුවන් ඇතුළතක් හිමි පොල්ගෙඩියද පාරිශුද්ධත්වයේ ගැබක් ලෙස සැලකෙන අතර ඇතැම් විටෙක ප්‍රධාන කිරිඅම්මා අතින් දානය අතරතුර පොල්ගෙඩියක් බිඳෙනුයේ අයහපත පලවා හරින බව සංකේතනය කරන්නටයි.[7]

පොල්කිරි මෙම පිළිවෙතෙහි පිළිගැන්වෙන ප්‍රධාන ආහාර කිහිපයකම ප්‍රධානවම අඩංගු ද්‍රව්‍ය වන නිසා, විශාල පොල් ගෙඩි ප්‍රමාණයක් ගාන්නට සිදුවෙයි. සමහර නිවෙස්වල හිරමණය කහ හා දෙහි වතුරින් සෝදා වැඩ අරඹන්නට මත්තෙන් හඳුන්කූරක්ද දල්වා හිරමණය වටා ගෙනයනු ලැබේ. පොල් ගෙඩිය දෙකට බිඳගත් පසුව එය ගෑමට පෙර තැබිය යුත්තේද සුදු රෙදිකඩකින් වැසූ මේසයක් මතයි. පොල්ගෙඩියෙන් ඉවත් කර දමන පොල් කෙඳි රොද පවා කට්ටෙන් ඉවත් කළ විට මේස රෙද්ද මත තබනු මිසක බිම විසි නොකරනු ලැබේ.

කිරිබත්

කිරිඅම්මලාට මුලින්ම පිළිගැන්වෙන ආහාර වර්ගය වනුයේ කිරිබත් වන අතර එය හතේ ගුණාකාරයක් ලෙස පිළිගැන්වෙන්නේ සත්පත්තිනි - පත්තිනි දේවතාවියගේ අවතාර සත මතක් කරමිනි. කිරිබත්, නැකැත් අහරක් ලෙස පමණක් නොව, පිරිසිදුකමින් වැඩිම අහරක් ලෙසද සැලකේ. සිංහල නිවෙසක උපන්දිනයක්, දරුවා පාසල් යන මුල්ම දිනය, ප්‍රථම ඔසප්වීම, විවාහ මංගල්‍යයක්, නව

7. පොරපොල් ක්‍රීඩාව යනු පොල්ගෙඩි භාවිතයෙන් කෙරෙන පත්තිනි දේවිය හා බැඳුණු චාරිත්‍රානුකූල ක්‍රීඩාවකි. මෙම ක්‍රීඩාවත් එහි සංකේතනයත් පිළිබඳ වැඩිදුර සාකච්ඡාවක් සඳහා බැස්ටින්ගේ 'Ritual Games for the Goddess Pattini' බලන්න.

රැකියාවක්, සිංහල හින්දු අලුත් අවුරුද්ද ආදී සියලුම වැදගත් යැයි සැලකෙන සිද්ධි සැමරෙන්නේ කිරිබත් පිසමනෙනි. උදෑසන ආහාරයක් ලෙස සැලකෙන කිරිබත්, බොහෝ නිවෙස්වල මාසයේ ප්‍රථම දිනයේද සදනු ලැබේ. එය සාමාන්‍යයෙන් පිළිගැන්වීමට පෙර රුවිත හැඩයකට කපනු ලැබේ.

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයකදී පිසින්නේ සිවිය හරින ලද හොඳම ප්‍රමිතියේ සුදු සහල් වන අතර, ඒවායේ සුදු පැහැයද පාරිශුද්ධිය හඟවයි. ශ්‍රී ලාංකික පිසමනේ ප්‍රධානම අංගයක් වන බත්, බොහෝ දෙනා, විශේෂයෙන්ම ගම්බදව වෙසෙන්නන් වේල් තුනටම අනුභව කරන්නකි. එම නිසා සිංහලයන්ට කෑම හා බත්කෑම සමාන වීම පුදුමයක් නොවේ (සෙනෙවිරත්න 1992, වැන් ඩේල් 2013). මෙහිදී තවත් උනන්දුව දනවන කරුණක් වන්නේ කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයටත් වන්නිලැත්තන්ගේ හත් කිරිඅම්මා පිළිවෙතටත් පොදු ආහාර වර්ගය කිරිබත් වීමයි.[8]

කිරියා

කිරියා, කිරි දොදොල්, කිරි අළුවා හා කිරි කැලි කියා හැඳින්වෙන මෙම කැවිල්ල සාදා ඇත්තේ පොල්කිරි, හාල්පිටි, කිතුල් පැණි, කජු හා කරදමුංගු භාවිතයෙනි. ඉතාම රසවත් අහරක් වන මෙය විශේෂයෙන්ම සාදන්නේ කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දාන සඳහාමය.[9] කිරිබත් වගේම කිරියාද සැමවිටම කැබලි හතක් පිළිගැන්වෙන්නේ සත්පත්තිනි සිහිකරමිනි. සාමාන්‍යයෙන් කිරියා පිසින්නේ විශාල පීප්පයක වන අතර එය විශාල පතක ආධාරයෙන් නිතරම හැඳිගෑ යුත්තේ පීප්පයේ පතුළට එය ඇලීම වැළැක්වීමටයි. ඒ නිසාම, මේ කාර්යය සාමාන්‍යයෙන් බාරදෙන්නේ තරුණ පිරිමින් හටයි.

---

8. ඉහත කොටස බලන්න.
9. මට ළඟකදී දැනගන්නට ලැබුණේ ගම්පහ දිස්ත්‍රික්කයේ මෙම රසකැවිල්ල පූජා නොකෙරෙන බවයි. එම නිසා කොළඹ නගරාශ්‍රිතව හා නිරිත දිග කොළඹ ගම්මානවලට සීමා වී සිදුකෙරුණු මගේ පර්යේෂණයේ නොදැක්වුණු නොයෙක් විවිධත්වද තිබිය හැකි බව පැවසිය යුතුය. ගොම්බ්‍රිච් පැවසූයේ ඔහු නුවර ප්‍රදේශයේ සහභාගී වූ දානයක කිරි කැලි යොදාගත් බවයි.

කිරියා මිශ්‍රණය පදමට උකු ගැසුණු පසු පීප්පය නිවෙස තුළට ගෙන එනු ලබයි. මෙය හඳුන්වන්නේ කිරියා වැඩීම කියායි. මෙය කිරිඅම්මාවරුන්ගේ ඔබමොබ යෑම[10] විස්තර කිරීමට පෙර යෙදුණු ක්‍රියා මූලයම බව සැලකීමේදී පෙනී යන්නේ, කිරිඅම්මාවරුන්ට පිදීමට සෑදූ විශේෂ ආහාරවලටත් ඒ පෙර කියූ පූජනීයත්වය එක්වන බවයි. ඉන්පසුව කිරියා සීරුවෙන් පීප්පයෙන් පිටතට ගෙන එය ඝනවීමට පෙර විශාල, සුදු ප්ලාස්ටික් ෂීට් එකක් මත තුනී කරයි. ඒවා තුනී කර, තළා, රුවිත හෝ කොටු හැඩවලට කැපීම ඇතැම් නිවෙස්වල කුඩා ගැහැනු දරුවන්ද කරනු මා දැක තිබුණද සමහර පවුල්වල අදහස වූයේ එය දරුවන් වදා ඇති ස්ත්‍රීන් අතින් පමණක් විය යුතු බවයි. මෙම කිරියා හැඳිගෑමත්, තුනී කිරීමත් යන දෙකම කළ යුත්තේ නාසය, මුව හා කොණ්ඩා සුදු රෙද්දකින් වසාගෙන වුවත්, මෙය සියලුම නිවෙස්වල එලෙසම සිදු නොවේ.

කැවුම්

කිරියා මෙන්ම කැවුම්ද සාදන්නේ හාල්පිටි, කිතුල් පැණි, පොල්කිරි හා කරදමුංගු යොදාගෙනය. කෙසේවෙතත් මෙයට වෙනත්ම පදමක් ලැබෙන්නේ එහි කිරියාවලට වඩා අඩුවෙන් පොල්කිරි භාවිත වන බැවිනි. ඉන්පසු මෙම මිශ්‍රණය පොල්තෙලින් බදිනු ලැබේ. තළා දැමූ ස්වරූපයක් ඇති කැවුම් අතිරස වන අතර මුදුනේ කොණ්ඩයක් ඇති ඒවා කොණ්ඩ කැවුම් නම් වේ. සැමවිටම එකකින් හත බැගින් මේ වර්ගවලින් එකක් හෝ දෙකම දානවලදී පූජා කෙරේ. කොණ්ඩා කැවුම් වැඩි අගයක් ගන්නේ කූරක් යොදාගෙන කැවුම බැදෙන විට කොණ්ඩය හරියාකාරව ගැනීමට නම් අත්දැකීම් මෙන්ම ශක්‍යතාවද අත්‍යාවශ්‍ය බැවිනි. ඒ නිසාම ඇතැම් පවුල් කොණ්ඩා කැවුම් සැදීමට විශේෂයෙන්ම සමත් කෝකියකු ගෙන්වා ඒවා සාදාගනියි. සෑම නිවෙසකම එලෙසම සිදුනොවුණත් මෙම කොණ්ඩා කැවුම් බැදීමද කළ යුත්තේ නාසය, මුව හා කොණ්ඩා සුදු රෙද්දකින් වසාගෙනය.

---

10. ඉහත කොටස බලන්න.

කිරි ඉතිරීම

කිරි ඉතිරීම බොහොමයක් බෞද්ධ හා හින්දු පිළිවෙත්වල වැදගත් කඩයිම් ස්ථානයක් සනිටුහන් කරයි. මේ සඳහා අලුත පිළිස්සූ මැටි කළයක්ද මිහිරි සුවඳක් හමන සුදු හඳුන් (Santalum album) රත් හඳුන් (Pterocarpus santalinus) හෝ අගිල් (Dysoxylum malabaricum) වැනි දර භාවිත වේ. මෙහිදීද ගිනිදැල්වලට පවන් සැලිය යුත්තේ තල්පතකින් මිස කිලිටි කරනසුලු මිනිස් හුස්මෙන් නොවේ. පිළිවෙත පවත්වන අයට සශ්‍රීකබවත් දියුණුවත් පතමින් උතුරන කිරි මූලික දිශා සතරට ගලා යාවී යැයි බලාපොරොත්තු වේ. උතුරා යෑමත් නැවත සිසිල් වීමත් එම මූලද්‍රව්‍ය ස්ථායී මෙන්ම අස්ථායීද කරන නිසාම විම් ෆොන් ඩේල් තර්ක කරන්නේ ඒවා "ලෝකයේ හා ලෝකය තුළ මිනිස් ජීවිතවල මිශ්‍රවීම පිළිබඳව රූපකාත්මක මූර්තිමත් වීමක් ලෙස කටයුතු කරන බවයි" (වැන් ඩේල් 2013: 34).

මා සහභාගි වූ බොහොමයක් කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානවල පොල්කිරි භාවිත වුවද ඔවුන්ගේම එළ ගවයන්ගෙන් ලබාගත් කිරි භාවිත කිරීමට කැමැත්ත දැක්වූ පවුලක්ද ඒ අතර වීය ගොම්බ්‍රිච් (1971: 10). දුටු එක්තරා දානයකද එළකිරි භාවිත කර ඇති අතර, ඉතිරුණු පසු එම මුට්ටියෙන් උණු උණු කිරි කෝප්පයක් කිරිඅම්මලාට ලබා දුන් බවද එහි කියැවේ. එහෙත් මා නම් එවැනි යමක් දැක නැත. එක් පවුලක් මට දන්වා සිටියේ නැවත් මීළඟ වසරේ කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයට කල් පැමිණෙන තෙක් කිරි ඉතිරූ මුට්ටිය නිවසේ පරාලය මත තබන බවයි. තවත් පවුලක් ප්‍රධාන කිරිඅම්මාට ආරාධනා කර සිටියේ ඉතිරුණු කිරි කළය නිවස පුරා ගෙනගොස් කුඩා පොල් කෙන්දකින් කිරි ඉස කාමර සියල්ලට සෙත් පතන ලෙසයි.

හඳුන් කිරි පැන්

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයේ විවිධ අවස්ථාවල පොල්කිරි හා හඳුන් මිශ්‍රිත වතුර පිරිසිදුකරණයක් ලෙස භාවිත කෙරේ. එය විටෙක අතුගා, සෝදා හමාර වූ ගෙබිම මත ඉසීමටද, කෑම

පිළිගන්වන කෙසෙල් හෝ නෙළුම් කොළ මත ඉසීමටද, කිරිඅම්මාවරු නිවසෙන් නික්ම යන විට පහන් දැල් නිවා දැමීමටද, නිවැසියන්ගේ හිස් මත ගැල්වීමටද භාවිත වේ.

පිසන නොලද ආහාර

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයේදී පුද දෙන ආහාර වර්ග හතේ කොටසක් ලෙස පිසන නොලද ආහාරද පිළිගැන්වේ. ඒවා අතර මුලින්ම තිබෙන්නේ නැකැත් අහරක් ලෙස සැලකෙන කෙසෙල්ය. සාමාන්‍යයෙන් මෙම පූජාවට ගැනෙන්නේ මිල වැඩිම, ඉහළ තත්තවයකින් සලකන ඖෂධීය ගුණයන්ගෙන් සපිරි කෝලිකුට්ටු හෝ ආනමාලුයි. කෙසේ වෙතත්, මිල අඩු ඇඹුල්, සීනි හා ඇම්බුන් යන වර්ගද සමහර විට තෝරාගැනෙයි. මෙහිදීත් ඇවරියක කෙසෙල් ගෙඩි හතක් සිටින ලෙසට ගණන් කර ඒවා කිරිඅම්මලාට භාරදෙයි. යමක් කමක් ඇති පවුල් පලතුරු වට්ටිද පූජා කරන්නේ ඒවායේ කෙසෙල් මෙන්ම අන්නාසි, අඹ, කොමඩු වගේම ආනයනය කළ ඇපල්, දොඩම් සහ මිදිද අඩංගු කරමිනි. සත් කිරි අම්මාවරුන්ට පැවැත්වෙන වන්නියැලැත්තන්ගේ චාරිත්‍රයේදී පිළිගැන්වූයේ කොස් මෙන්ම සශ්‍රීක බවත්, සම්පත්තියත් හඟවන කෙසෙල්මුවයි.

වන්නියැලැත්තන්ගේ කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයේ තවත් නිතර දක්නට ලැබුණක් වූයේ බුලත් කොළයි. එම උත්සවයේ ඒවා පුවක් හා සමග ලබා දීමෙන් පෙනීයන්නේ මෙහි ලබා දී ඇත්තේ බුලත්විට බවයි. කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානවලද සාමාන්‍යයෙන් ලබා දෙන්නකි, බුලත්විට. බුලත්විටක හුණු, පුවක්, කුළු බඩු කිහිපයක් හා දුම්කොළද අඩංගු වේ. කෙසේ වෙතත් බුලත් කොළ සශ්‍රීකබවේ හා සුමංගලබවේ සංකේතයක් ලෙස සලකා පාසලේ පළමු දිනයේ, මංගල උත්සවවල, සිංහල හා දෙමළ අලුත් අවුරුද්ද ආදී විශේෂ සංසිද්ධීන් සලකුණු කිරීම සඳහා බෝහෝවිට මවුපියන්, ගුරුවරුන්, ජ්‍යෝතිෂ්‍යකරුවන් ආදී වැඩිහිටියන් වන්දනාමානයට භාවිත වෙයි. කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානයේදී සශ්‍රීකබව හා ආරක්ෂාව හැඟවීමට බුලත්අත මත කාසි හා නෝට්ටු (පඬුරු) කිහිපයක් තැබීම සම්ප්‍රදායකි. (2 වන රූප සටහන බලන්න).

වන්නියැලැත්තෝ උක්දඬු ලබා දුන්නද, කිතුල් හකුරු බෑයක් ලබාදීමද චාරිත්‍රානුකූල විය. ඖෂධීය ගුණ සපිරි, පෝෂ්‍යදායී දීප්තිමත් පැහැයක් ඇති තැඹිලිද මෙහිදී ලබාදෙන නොපිසින ලද අහරක් වුවත් ඒවා හත බැගින් ලබාදෙන්නේ නැත. ඒවා සාමාන්‍ය පොල් ගෙඩියේම වඩාත් පැණි රස වර්ගයක් ලෙස සැලකිය හැකිය.

සමාලෝචන සිතිවිලි කිහිපයක්

කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය යනු සංකේතන හා ඓන්ද්‍රියත්වය සපිරි චාරිත්‍රානුකූල ආහාර පූජාවකි. අඳුරේම නිස්සද්දව නිවසට ඇතුළුවන කිරිඅම්මලා නැවත දිනය බිඳෙන වේලාවේ නිස්සද්දවම නික්ම යන්නේ ඔවුන් සමග සියලු අපවිත්‍රකාරකද රැගෙනය. නොම්මර හත මෙම පිළිවෙත පුරාම පුන පුනා නැගෙන්නේ දේවතාවියගේ උප්පත්ති සත සිහි කරමිනි. මෙහිදී සශ්‍රීකබවත් සම්පත්තියත් ලබා දෙනවායැයි සිතන ආහාරවලට විශේෂ ස්ථානයක් ලබා දී ඒවායේ වර්ණ හා මතුපිට ස්වභාවයන් ප්‍රවේසමෙන් මැන ගැනෙයි. ආහාර පිළියෙළ කිරීමට තැම්බීම, හුමාලය ඇල්ලීම හා බැදීම වැනි විවිධ ක්‍රම භාවිත කරගනුයේ එම ආහාරවල සුවඳ සමබර ලෙස ගෙනහැර පෑමටයි. එලෙසම, කෙසෙල් ගෙඩි අග කපා දමා තවත් සමහර පලතුරුද හතරට පමණ පලන්නේ දේවතාවිය පොලඹවන ලෙස ඒවායේ සුවඳ වැස්සවීමටය. හඳුන්කූරු හා පොල්තෙල් පහන් දල්වන්නේත්, කපුරු හා සාම්බ්‍රානි පුළුස්සන්නේත් මේ නිසාමයි. ඒ අනුව, දේවතාවිය සතුටු කරනුයේ රස, ස්පර්ශ, ගන්ධ, ශබ්ද හා දෘශ්‍ය පූජා ඔස්සේය.

තවත් සැලකිය යුතු කරුණක් වන්නේ නිවසේ සිටින ස්ත්‍රීන් මූලික වී සංවිධානය කරන එකම පූජනීය පිළිවෙත කිරිඅම්මලාගේ දානය වීමයි. සාමාන්‍යයෙන් කිරිඅම්මාවරුන් හත්දෙනා සොයාගැනීම, අවශ්‍ය ආහාර හා පඬුරු සොයාගැනීම, ආහාර පිසීමට විශාල භාජන හා මිනිසුන් සොයාගැනීම, පවුලේ සාමාජිකයන් හා වෙනත් විශේෂ අමුත්තන් හට ආරාධනය කිරීම, අවශ්‍ය අයට ගමනාගමන පහසුකම් සැලසීම, නිවස පිරිසිදු

කිරීම, පිළිවෙතේ සියලුම අංග බලාගැනීම, පෙළක් විට ඒවාටද සහභාගී වීම, අමුත්තන්ට සංග්‍රහ කිරීම, ආහාරපාන සහිත පිඟන් අසල්වැසියන්ට බෙදා දීම හා අවසානයේදී නැවතත් අස්පස් කිරීමද සාමාන්‍යයෙන් කෙරෙන්නේ නිවසේ මාතෘමූලිකාව විසිනි.

මෙම පිළිවෙත ක්‍රියාත්මක කරන්නේද එය ප්‍රගුණ කර ඇති ස්ත්‍රීන් නිසාම එය ස්ත්‍රීන්ට, විශේෂයෙන්ම සරු ස්ත්‍රීන්ට, එක්තරා විශේෂ ස්ථානයක් ලබා දෙයි (3 වන රූප සටහන). මෙසේ සලකා බලන කල, කිරිඅම්මාගේ භූමිකාව වැදගත්වන්නේ ඇය සියලුම මවුවරුන්ට පිළිවෙත තුළින් මෙන්ම සජ්ඣායන, කන්නලව් හා සෙත්පැතීම් තුළින්ද මගපෙන්වන බැවිනි. නමුත් අවස්ථා දෙකකදීම මා විසින් දැක ඇති පරිදි, සමහර අවස්තාවලදී කිරිඅම්මාවරු සත් දෙනා සමග පැමිණෙන පත්තිනි පූජකවරිය, කිරිඅම්මාගේ භූමිකාව පැහැර ගෙන එම ක්‍රියාවලිය තම පාලනයට නතුකර ගනියි. මෙම පූජකවරියන් බොහොමයක් අවස්ථා භාවිත කරන්නේ ආවේශ වී, විවිධ භාෂා කථා කරමින්, අනාවැකි කීමටයි.

මේ වනවිට කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානය මීට පෙර දශකයන්වලට වඩා අඩු වශයෙන් පැවැත්වුණද, එය තවමත් තැකෙන්නේ කවදාක හෝ සියලුම සිංහල බෞද්ධ නිවෙස්වල කළ යුතු වැදගත් පිළිවෙතක් ලෙසයි. යොවුන් නිවැසියන් විසින් යූටියුබ්හි උඩුගත කරන මෙම පිළිවෙත්වල වීඩියෝ මෙන්ම, වේගයෙන් වැඩෙන සිංහල අත්පත්‍රිකා හා පිළිවෙත සිදුකරන අයුරු මෙන්ම සජ්ඣායනය කළ යුතු ගාථාද පිළිබඳව උපදෙස් ලබා දෙන අන්තර්ජාල ලිපි ආදියෙන් මෙම පිළිවෙත කිරීමේ උනන්දුව මේ වනවිට තවදුරටත් පවත්වාගෙන යනු ලබයි. සමාගම් කිහිපයක් ඔවුන්ගේ ප්‍රචාරක කටයුතු සඳහාද මෙම පිළිවෙත සිදුකරනු අවස්ථා කිහිපයක මා දැක ඇත. ඇන්කර් කිරි නිෂ්පාදන මේ අතර දක්ෂ ව්‍යවසායකයකු ලෙස නම් කළ හැක.

මෙම පිළිවෙත පිළිබඳ නැවුම් උනන්දුවක් ඇති කිරීමට සිය උපන්දිනයන්වල විශාල, මහජන පරිමාණයේ කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දාන පැවැත්වීම ප්‍රචාරණය කළ ප්‍රථම දේශපාලනඥයා බවට පත්වීමට ජනපති ප්‍රේමදාස සමත් විය (ද අල්විස් 1998). සිය

පිරිමි ඥාතීන්ගේ අතුරුදන්වීමට විරෝධය පළකිරීම සඳහා ස්ත්‍රීන් 60,000ක් පමණ එක්වී පිහිටුවාගත් දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ නමැති දේශපාලන ක්‍රියාන්විතයක ක්‍රියාත්මක වීම හා කතිකාව පිළිබඳව පෙර කළ ඇති පර්යේෂණයක මා දැක්වූයේ "1992 ජූනි 23 වන දින මෝදර කාලි කෝවිලෙහි ඉදිරිපිට දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ පැවැත්වූ දේව කන්නලව්වේ සිදුකළ පළිගැසීම් හා සාප කිරීම් පලවා හැරීමට නොහැකි වූ ජනපති රණසිංහ ප්‍රේමදාස (වයෝවෘද්ධ) කිරිඅම්මාවරුන් 68 දෙනෙකුට ඔහුගේ උපන්දිනය දවසේ දන් ලබාදුන්" බවයි (ද අල්විස් 1998). දකුණේ අම්මාවරුන්ගේ පෙරමුණ 1992 ජූලි 3 කළුතරදී පැවැත්වූ තවත් කුඩා පරිමාණයේ දේව කන්නලව්වක හේතුවෙන්ද ජනපති ප්‍රේමදාස තවත් කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයක් පවත්වා ඇත. "මෙවර ඔහු (වයෝවෘද්ධ) කිරිඅම්මාවරුන් 10,000කට පමණ ආහාර පූජා කර ඇත්තේ උතුරු මැද පළාත් ප්‍රාදේශීය සභාවේ සෞඛ්‍යය හා කාන්තා කටයුතු අමාත්‍ය රානි අධිකාරි මෙණෙවිය පත්තිනි කන්නලව්ව ගායනා කරමින් ජනපතිටත්, ත්‍රිවිධ හමුදාවටත් රටටත් සෙත් පතන විටයි."[11]

දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ හිටපු නායකයකු වූ ජනපති මහින්ද රාජපක්ෂ බලයට පැමිණි විට, ඔහුද ඔහුගේ බිරින්දෑ සමග නොයෙක් වයස් සීමාවල කිරිඅම්මලා 1000 දෙනකුට පමණ මහා පරිමාණයේ කිරිඅම්මාවරුන්ගේ දානයක් පැවැත්වීම වෙනුවෙන් ප්‍රචලිත වීය. රූපවාහිනියේද විකාශය වූ මෙම දාන පවත්වා ඇත්තේ බෞද්ධ විහාර සීමා තුළ වන අතර එම අවස්ථා තුළ කිරි අම්මලා බලරහිත වූයේ ඔවුන්ව රාජපක්ෂ පවුලේ හොඳ හිත පවත්වාගන්නට තැත් කළ දේශපාලකයන් මෙන්ම දේශපාලනීකරණය වූ හිමිවරුන්ද මුද්‍රා තබා පරිශ්‍රයට ගෙන, පේළියක දක්කා, ඉක්මනින්ම බාල්දි පිටින් ආහාර ලබා දී පිටමං කර යැවූ බැවිනි.[12]

---

11. එම.
12. උදාහරණයක් ලෙස, https://sankagvidanagama.files.wordpress.com/2013/03/img_8440.jpg බලන්න.

PURE CURD
PURE CURD

මූලාශ්‍ර

Barthes, Roland. "Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption," *In Food and Culture: A Reader*. Edited by Carole Counihan and Penny Van Esterik, 20–27. New York: Routledge, 1997.

Bastin, Rohan. "Ritual Games for the Goddess Pattini." *Social Analysis 45*, no. 2 (2001): 120-142.

de Alwis, Malathi. "'Motherhood' as a Space of Protest: Women's Political Participation in Contemporary Sri Lanka" *In Appropriating Gender: Women's Activism and Politicized Religion in South Asia*. Edited by Patricia Jeffery and Amrita Basu, 185-202. London: Routledge, 1998.

Gombrich, Richard. "Food for Seven Grandmothers: Stages in the Universalisation of a Sinhalese Ritual." *Man 6*, no. 1 (1971): 5-17.

Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Translated by Ian Cunnison. London: W.W. Norton, 1967.

Mintz, Sydney. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books, 1985.

Obeyesekere, Gananath. *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Parker, Henry. *Ancient Ceylon*. London: Luzac, 1909.

Pattini Devi Puja sahita Kiri Amma Danaya (Sinhala pamphlet). Colombo: Apa Publishers, n.d.

Seneviratne, H. L. “Food Essence and the Essence of Experience.” *In The Eternal Food: Gastronomic Ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*. Edited by R. S. Khare, 179-200. New York: State University of New York Press, 1992.

Sutton, David. “Food and the Senses.” *Annual Review of Anthropology 39* (2010): 209–223.

Van Daele, Wim. “The Meaning of Culture-Specific Food: Rice and Its Webs of Significance in Sri Lanka.” *Omertaa, Journal of Applied Anthropology* (2008): 292-304. http://www.omertaa. org/archive/omertaa0037.pdf.

————. “Igniting Food Assemblages in Sri Lanka: Ritual Cooking to Regenerate the World and Interrelations.” *Contributions to Indian Sociology 47*, no. 1 (2013): 33–60.

————. “Fusing Worlds of Coconuts: Regenerative Practice in Precarious Life-Sustenance and Fragile Relationality in Sri Lanka.” *The South Asianist 2*, no. 2 (2013): 97-118.

____________. “‘Cooking’ Life: An Anthropologist Blends In with Everyday Sustenance and Relationality in Sri Lanka.” *Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment 21*, no. 1 (2013): 66-85.

අවතැන්වීමේ 'පාරිශුද්ධත්වය' සහ අභිලාෂ ප්‍රතිභෞමිකකරණය කිරීම: ශ්‍රී ලංකාවේ වයඹ පළාතේ අභ්‍යන්තර වශයෙන් අවතැන් වූ මුස්ලිම්වරුන්

මාලතී ද අල්විස්
පරිවර්තනය: ප්‍රභා මනුරත්න

(මෙම ලිපිය මුලින්ම පළ වූයේ, *Journal of Refugee Studies* සාර සංග්‍රහයේ 22 වන වෙළුමේ 3 වන කලාපයේ (අගෝස්තු 2009) 'Disappearance' and 'Displacement' in Sri Lanka, යන තේමාව යටතේය.)

ස්ථානීයකරණය

චාන් ක්වෝක් බුන් (1991) විසින් සඳහන් කර ඇති පරිදි, "සරණාගත කඳවුර යනු මෙම ශතවර්ෂයෙහි අද්විතීය සමාජ-දේශපාලනික නිමැවුමකි" (284). සමකාලීන මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන ගණනාවක් විසින් බලයෙහි තාක්ෂණ සහ පාරජාතික අවතැන්වීමේ භූමි ලෙස එබඳු කඳවුරු කෙරෙහි අවධානය යොමු කර ඇතත්, (හිච්කොක්ස් 1990; මල්ක්කි 1995), අවතැන් වීම යන සංසිද්ධිය[1] සහ එබඳු සන්දර්භ තුළ අභ්‍යන්තරිකව අවතැන් වූ පුද්ගලයන් සඳහා වූ කඳවුරුවල භූමිකාව කෙරෙහි යොමු වී ඇත්තේ ඊට වඩා බොහෝ අඩු අවධානයකි. උදාහරණයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව තුළ යටත්විජිත දැනුම ගොඩනැගීමේ[2] නිෂ්පාදිතයක්

වන, රටේ භෞතික භූ ලක්ෂණ සිතියම පිළිබඳ අපගේ අවබෝධය, ශ්‍රී ලංකා රජය සහ දමිළ සටන්කාමීන් අතර වෙනස්වනසුලු සටන් පෙරමුණු වෙත අනුරූප ලෙස නිරන්තරයෙන් ප්‍රසාරණය සහ සංකෝචනය වන 'පෙරමුණු රේඛා', 'කිසිවෙකුටත් අයිති නොවන බිම්', 'මායිම් කලාප'[3] සහ 'සරණාගත කඳවුරු' යන ආදිය ඇතුළත් හිංසනයේ භූ ලක්ෂණ සිතියමක් තුළ හකුළාලීමට අපට සිදුවේ.[4]

සිතියම 10.1 ශ්‍රී ලංකාව. උපුටා ගැනීම කේ. ඩෙමූෂ්ගේ 'අවතැන්වූවන්ට සවන්දීම' (ලන්ඩන්: ඔක්ස්ෆෑම් 2000)

මේ නව, නිරන්තරයෙන් උච්ඡාවචනය වන අවකාශය සම්බන්ධ වින්‍යාස, ඒවා විස්තර කිරීමට යොදා ගන්නා පදවලින්ම සිදු කරන ආන්තිකකරණ කාර්යය විසින් උදාහරණ කොට දක්වයි.

රේඛා, කලාප සහ මායිම් විසින් එහි වසන්නන්ගේ පහසුවෙන් බිඳෙනසුලු සහ තාවකාලික පැවැත්ම (හෝ 'කිසිවෙකුට අයිති නොමැති බිම්' වැනි යෙදුමක් තුළ හැඟවෙන නොපැවැත්ම පවා) සටහන් කරයි. ඒවායේ වාසය කරන්නන්/ඒවා නිෂ්පාදනය කරන්නන් සමඟ සන්ධීය ලෙස එබඳු අවකාශ ප්‍රශ්නාර්ථගත කිරීම අප 'අවකාශය' යන්න හඟවන විටදී, අප "සැණෙකින්ම එම අවකාශය අරා සිටිනුයේ කුමක්ද සහ එය එසේ කරන්නේ කෙසේද යන්න සඳහන් කළ යුතුය" (12) යන හෙන්රි ලෆෙබ්ව්රගේ (1991) ආඥාවට කේන්ද්‍රීය වේ. ලෆෙබ්ව්ර විසින්, 'අවකාශය' යන්න ඊට පෙර පැවති 'හිස් ප්‍රදේශයක්ය' යන ගණිතමය/ඉයුක්ලිඩියානු සූත්‍රගත කිරීමෙන් ගලවා වෙන් කොට එය එදිනෙදා 'සමාජ අවකාශය' හා සම්බන්ධ කොට වර නැඟීම විසින් අපට තවත් බොහෝ දේ අතර පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ අවකාශ නිෂ්පාදනය කිරීම තුළ අවකාශයීය *භාවිතා* සමඟ අවකාශයීය ප්‍රතිනියෝජන විසින් ඉටු කරන කේන්ද්‍රීය භූමිකාව සහ පුද්ගලයන්ගේ, භුවමාරු භාණ්ඩවල සහ අවකාශවල සංස්ථාපක ස්වභාවයයි.

මෙම පරිච්ඡේදය තුළ මා *ස්ථානය* යන්න භාවිත කරන්නේ ආධාර විභක්තිමය ආකාරයෙන් සමාජ අවකාශය සළකුණු කරන්නක් ලෙස බැවින්, එම ප්‍රවර්ග දෙක අතර දයලෙක්තික සම්බන්ධයක් මම විදර්ශනය කරමි[5]. අවකාශය සහ ස්ථානය යන දෙකෙන් එකක් අන්තර් ක්‍රියාවේ භූමියක් ලෙසත්, අනෙක කොටු කරන ලද ඉඩක් ලෙසත් පිහිටුවන ද්වීයතාවය සුණු විසුණු කිරීමට ඩොරීන් මැසීගේ (1994) රචනා විශේෂයෙන් ප්‍රයෝජනවත් වී ඇත. කෙසේ වුවත්, සුපිරිසිදු හෝ සාරයක් සහිත ස්ථාන නොමැති යයි ඇය නිවැරදිව සඳහන් කරතත්, ඇය ස්ථාන සහ අවකාශ තේරුම් ගන්නේ මනුෂ්‍ය අන්තර්ක්‍රියාවන්ගේ නිෂ්පාදිතයක් ලෙස පමණක් බැවින්, අවකාශ සහ පුද්ගලයන් අතර ඇති සම-සංස්ථාපක ස්වරූපය පිළිබඳ ලෆෙබ්ව්රගේ අන්තර්දෘෂ්ටිය ඇයට මඟ හැරී යයි. අවකාශය සහ ස්ථානය පිළිබඳ එබඳු ප්‍රශ්නාර්ථගත කිරීම් මට වඩාත් ප්‍රයෝජනවත් යැයි දැනෙන්නේ අවතැන් වුවන් විසින්, තාවකාලික සේ දිස්වන සිය නැවත පදිංචිය සිදු කෙරෙන විශේෂ කිරීම් රහිත සහ නුහුරු 'අවකාශ' අබිමුව, 'ස්ථානය' යන්න

ආරක්ෂා වේ, ස්ථාවරත්වයේ සහ තත්‍යභාවයේ භූමිය[6] ලෙස ආඛ්‍යානගත කරන අවතැන්වූවන්ගේ විස්තර තුළය. සරණාගත කඳවුරුවල සහ/හෝ නැවත පදිංචි වීමේ ප්‍රදේශයේ නුහුරු අවකාශ, එම අවකාශවල දැනටමත් ජීවත් වන ප්‍රදේශවාසීන්ගේ ස-ස්ථානභාවය (in-plcaeness) ද එකවිට හඟවයි. කෙසේ වුවත්, මා මෙම පරිච්ඡේදය තුළ පෙන්වා දෙනු ඇති පරිදි, අවතැන්වූවන් එබඳු අමූර්ත, එබැවින් තර්ජනකාරී අවකාශ වෙත, භෞතික සහ ප්‍රතිනියෝජනාත්මක භාවිත හරහා වටිනාකම සහ අයිතිය (බලන්න, තුවාන් 1977: 6) දායාද කොට, ඒවා හුරු පුරුදු ස්ථාන සහ භූමි ප්‍රදේශ[7] බවට විපරිවර්තනය කර, ඒ තුළින් ඔවුන් විසින්ම 'ස්ථානය' යන්නෙහි තරලතාව සහ ගතිකතාව ප්‍රදර්ශනය කිරීමට සමත් වී ඇත.

මෙම පරිච්ඡේදය තවත් අවකාශයීය (ඒ නිසාම දෘෂ්ටිවාදාත්මක වන්නේ යයි හැඟවෙන)[8] ප්‍රවර්ගයක් වන 'නිවස' යන්න කෙරෙහිද කේන්ද්‍රීය අවධානයක් යොමු කරයි; බොහෝ ආකාරයන්ගෙන්, මා ඉහත සඳහන් කළ ස්ථානය සහ අවකාශය පිළිබඳ සූත්‍රගත කිරීම් එයට ඇතුළත් කරගන්නාසුලු සහ එය ඇතුළත්වනසුලු බවට වේ. භූගෝල විද්‍යාඥයන් විසින් 'ස්ථානය යන්නෙහි ආදර්ශයක්' (රෝස් 1993:53) ලෙස සහ 'භූමියේ අරටුව' (පෝර්ටියස් 1976) ලෙස 'නිවස' යන්න විස්තර කොට ඇත. 'නිවස' යන්න පෝෂණයෙහි 'අත්‍යවශ්‍ය භෞමික සංතෘප්ත කිරීම්' - එනම් 'අනන්‍යතාව, ආරක්ෂාව සහ උත්තේජනය' (383) සපයන්නේ යයි පෝර්ටියස් විසින් (1976) තහවුරු කිරීමද සමීපත්වය සහ යහපැවැත්ම (147) පිළිබඳ ස්ථානයක් ලෙස ඒ පිළිබඳ තුවාන් කරන විස්තරද (1977) ආදර්ශකොට දක්වන ලද නිවසෙහි අංගලක්ෂණ, ගැස්ටන් බැකලා (1969) සහ ක්ලාරා කූපර් (1974) වැනි යුංවාදීන් විසින් තවදුරටත් ස්ත්‍රීකරණය කරන ලද අතර ඔවුහු ස්වාත්මය (self) නිවස සමඟ සමාන කරමින් හා ඊට සුවිශේෂ පුද්ගලත්වයක්[9] ලබා දුන්හ. ජිලියන් රෝස් (1993) විසින් පෙන්වා දෙනු ලබන්නේ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී 'නිවස' යන්න මෙසේ විශ්වීයකරණය සහ පරමාදර්ශකරණය කිරීම 'ස්ථානය ස්ත්‍රීකරණය කිරීමක්ද නිර්මාණය කළ බවයි' (56); 'නිවස' යන්න ස්ත්‍රියකගේ ස්ථානය ලෙස ගොඩනැගීමෙහි ප්‍රතිඵලය

වූයේ පොදුවේ ගත්කල 'ස්ථානය' ද සුවිශේෂ ලෙස 'නිවස' ද පෝෂණයේ, ස්ථාවරත්වයේ, විශ්වාසනීයභාවයේ සහ තත්‍යභාවයේ භූමි ලෙස නිෂ්පාදනය වීමයි (රෝස් 1993:56; මැසී 1994b:179).

මා මෙහිදී වඩාත්ම උනන්දු වන්නේ නිවස පිළිබඳ එබඳු සූත්‍රගතකිරීම් ස්වභාවිකකරණ වී ඇති ආකාරය පිළිබඳවයි; එය සුවිශේෂ වර්ගයක නිවැසියකු වෙත (ජෝර්ජ් 1996: 21) දැනටමත් සලකුණු කොට වෙන් කරනු ලැබ ඇති (සංකේතීය සහ භෞතික අර්ථයෙන්) අවකාශයක් බවට පත් වී ඇත. කෙසේ වුවත් ඊටත් වඩා තැවුලට තුඩු දෙන කාරණය වන්නේ 'නිවස' යන්න පිළිබඳ කෙරෙන උභයාර්ථ හෝ මෙම ප්‍රවර්ගය ප්‍රශ්නාර්ථකරණයට ඉඩ නොමැති අපරීක්ෂාකාරී උපකල්පනයන් ය. නිවස යන අවකාශය සංකල්පගත කිරීමේදී ව්‍යාභිචාරය සහ ගෘහස්ථ හිංසනය යන කරුණු, පෝෂණය සහ සමීපත්වය මගින් සිදුවන පීඩනයේ හෝ කඩාකප්පල්කාරීත්වයේ ස්ථානයක් ලෙස සැලකීමට මෙහි දී හැකියාවක් නැත (ජෝර්ජ් 1996).[10] මෙම 'නිවස' ස්වභාවිකකරණය සහ පරමාදර්ශකරණය මෙන්ම ස්ත්‍රීකරණයද (හෝ නිරුතුරුව සිදුවන මාතෘකරණයද)[11] නිරන්තරයෙන් වරනැගෙන්නේ, තම නිවසින් හෝ රටින් බොහෝ කාලයක් බැහැරව සිටීම නිසා ඇතිවන මෙලන්කෝලියාවෙහි[12] ස්වරූපයක් වන අතීතකාමයෙනි.

'අවකාශය' සහ 'ස්ථානය' පොදුවේද නිවස යන්න සුවිශේෂ ලෙසද මෙසේ ප්‍රශ්නාර්ථකරණය කිරීම් වෙත මම මෙම පරිච්ඡේදය පුරා යොමු වන්නේ, ශ්‍රී ලංකාව තුළ මුස්ලිම් සරණාගතයන්ගේ ස්ථානයට-අයත්-නොවන ස්වරූපයම, ඔවුන්ගේ අනන්‍යතාව පිළිබඳව සුවිශේෂ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී කියවීම් නිර්මාණය කර ඇති ආකාරය ගවේෂණය කරමින්ද දේශීය සහ ගෝලීය හෙජමොනික සැකැස්ම දෙකක් වර නැගීම හරහා අවතැන්වූවන් විසින්ම මෙම කියවීම් පුනර්වාචනය කිරීම සහ ඊට විරෝධය දැක්වීම කරන ආකාරයද විශ්ලේෂණය කිරීම අතරතුරය. මා මෙහිදී ලීසා මල්ක්කි විසින් (1995) සාකච්ඡා කරන ලද බුරුන්ඩිහි හූටු සරණාගතයන් (දැන් ටැන්සානියාව නිවෙස්න කරගෙන සිටින) සුවිශේෂ 'නිවසකට' ඔවුන්ගේ ඇති බැඳීම් යළි තහවුරු කරන 'පුරාවෘත්තමය-ඉතිහාසය' අතීතකාමී ලෙස පුනර්වාචනය කිරීම

හරහා අවතැන් වීමේ පාරිශුද්ධත්වය පවත්වාගෙන යන ආකාරය පිළිබඳ සාකච්ඡාව හා අභිමුඛ වීම කෙරෙහි මම මෙහිදී උනන්දු වෙමි. ඉහත සඳහන් කළ 'නිවස' පරමාදර්ශිකරණය කිරීම පිළිබඳ මගේ සාකච්ඡාව හරහා ඇය විසින් එම ආඛ්‍යාන පෙරළිකාරී ඒවා ලෙස දැකීම මා විසින් ප්‍රශ්න කෙරෙනු ඇත. මෙම 'පාරිශුද්ධකරණ' ක්‍රියාවලිය යනුම බෙහෙවින් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී ව්‍යාපෘතියක් බවද එය ක්‍රියාත්මක වන්නේ කෙසේද, කුමන ශරීර මතින්ද[13] යන්න පිළිබඳව ප්‍රශ්න කිරීම අත්‍යවශ්‍ය බව මම තර්ක කරමි. "නිවස සහ මාතෘභූමිය පරිකල්පනය කිරීමේ ආධිපත්‍යධාරී මාදිලි තුළ ඇති ආසනස්ථ අගතිය" (sedentary bias) ප්‍රශ්නාර්ථකරණය කළ යුතුය යන මල්ක්කිගේ (මල්ක්කි 1995a: 16) අදහස මගේ උනන්දුව අවුස්සනසුලු වුවත් එබඳු පරිකල්පනවල භෞතික පදනම ගැන අවධානය ඉක්මවා, සංස්කෘතික අනන්‍යතාවය (අවතැන් වීමේ අවකාශ තුළ) ගොඩනැංවීම තුළ ඇය විසින් පුරාණෝක්ති ඉතිහාසය ධීරකරණය (valourisation) කිරීමට එරෙහිව අනතුරු ඇඟවීමට මා කැමතිය.

මෙම පරිච්ඡේදය කොටස් හතරකට බෙදා ඇත. පළමු කොටස තුළ, ශ්‍රී ලාංකික ජාතික රාජ්‍යය සහ (තවම නිර්මාණය වී නැති) දමිළ මාතෘ භූමිය තුළ මෙන්ම සරණාගත කඳවුරුවල සහ අලුතින් පදිංචි වූ නැවත පදිංචිවීමේ ප්‍රදේශවලද අවතැන්වූවන්ගේ ස්ථානීයකරණය පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීම හරහා මම අවතැන් වූවන් ජාතික සහ ප්‍රාදේශීය ලෙස පිහිටුවමි. එම කලාපයේ ප්‍රදේශවාසීන්ගේ සදාචාරකරණ කතිකා හරහා සරණාගතයන්ගේ අයත්-නොවන-බව ප්‍රතිනිෂ්පාදනය වන සහ ස්ත්‍රීපුරුෂ සමාජභාවීකරණය වන ආකාරය මම දෙවන කොටස තුළ සාකච්ඡා කරමි. 'ස්ථානීයබව' සහ 'නිවස' අතීතකාමී ප්‍රතිස්ථාපන හරහා තම අවතැන් වීමේ 'පාරිශුද්ධත්වය' සරණාගතයන්ගේ සුවිශේෂ ආඛ්‍යාන සහ භාවිත හරහා පුනර්වාචනය කරන ආකාරය තුන්වන කොටස තුළ මම විශ්ලේෂණය කරමි. එබඳු ප්‍රතිස්ථාපන ස්ත්‍රීන්ගේ ශරීර නිරීක්ෂණාත්මක පාලනයකට යටත් කිරීම සහ අවකාශ (කරණය කරන ලද) භාවිතා මත මූලික වශයෙන් සාධ්‍ය කොට ඇති ආකාරය ඉස්මතු කොට දක්වමි. අවසාන කොටස තුළ මා ප්‍රශ්න කිරීමට ලක් කරන්නේ සරණාගත ස්ත්‍රීන් විසින් සිය සුවිශේෂ

භාවිතා හරහා තමාගේම වූ ආකාරයකට සිය පිරිමි ඥාතීන්ට සමාන සහ වෙනස් ලෙස 'නිවස' සඳහා වන අභිලාශය පුනර්වාචනය කරන ආකාරයයි.

අවතැන්වූවන් ස්ථානගත කිරීම: අනන්‍යතා කේවල් කිරීම

රටේ බහුතර ප්‍රජාව වන සිංහලයන් සහ විශාලතම සුළුතරය වන දමිළයන් අතර ගැටුමක් ලෙස සංස්ථාපනය වී ඇති ශ්‍රී ලංකාවේ 'ජනවාර්ගික ගැටලුව' පිළිබඳ ආධිපත්‍යධාරී ගොඩනැංවීම් තුළ දෙවැනි විශාලතම සුළුතරය වන මුස්ලිම්වරුන්[14] (මුවර්වරුන්) මෑතක් වන තුරුම බොහෝ දුරට නොතකා හැර ඇත. එබඳු ආන්තිකකරණයකට ප්‍රතිචාරයක් ලෙස මෙන්ම, සිංහල ජාතිකවාදය සහ සිංහල රාජ්‍යයේ හෙජමොනිය යන සන්දර්භයද තුළ නූතන ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් ප්‍රභූන් (මොවුන් දකුණේ ප්‍රදේශවල සම්භවය වූ මධ්‍යම පාන්තික සහ ඉහළ පාංතික පිරිමින් වූහ) සමස්ත මුස්ලිම් සමාජ සැකැස්ම තමාගේම පිළිබිඹුවක් ලෙස නිර්මාණය කිරීමට උත්සාහ කළේ "මධ්‍යතන යුගය දක්වා ශ්‍රී ලංකාව තුළ සිය පැවැත්ම දිව යන, ද්‍රවිඩ සම්භවයකට වෙනස් ලෙස අරාබි සම්භවයක් සහිත, සාම්ප්‍රදායිකව සිංහලයන් සමඟ යහපත් සබඳතා භුක්ති විඳි සාමකාමී වෙළඳ ප්‍රජාවක් ලෙසය" (ඉස්මයිල් 1994: 57). එබඳු නිරූපණයක් විසින් (වෙළෙන්ඳන් නොවූ) මුස්ලිම් ස්ත්‍රීන්ගේ අනන්‍යතාව පමණක් නොව, වෙනත් පන්තිවලවල මුස්ලිම්වරුන්ගේද විශේෂයෙන් "ඉන්දියානු මුස්ලිම් රුධිරය බලවත් ලෙස තමන්ගේ ප්‍රජාවට මුසු වූ" දකුණු ඉන්දියාවේ මුක්කුවාර්වරුන්ට සමානකම් දරන ඥාතීත්ව ක්‍රමයක් අනුගමනය කළ නැගෙනහිර පළාත වාසස්ථානය කොට ගෙන සිටින, ප්‍රධාන වශයෙන් ගොවියන් වූ මුස්ලිම්වරුන්ගේ අනන්‍යතාවයද සම්පූර්ණයෙන් යටපත් කරන ලදි (යාල්මන් 1967: 283; ඉස්මයිල් 1994).[15]

මුස්ලිම් අනන්‍යතාවේ සැකැස්ම පිළිබඳව මෙතෙක් ලියැවී ඇති වඩාත් තර්කාන්විත ලෙස දැඩි සහ අඛණ්ඩ විචාරය ලියූ

කද්රි ඉස්මයිල්ට සිංහල බලවත් පළාත්වල වෙසෙන්නා වූද මුස්ලිම් ජනගහනයෙන් තුනෙන් දෙකක් වන්නා වූද දකුණේ මුස්ලිම්වරුන්ගෙන් නැගෙනහිර මුස්ලිම්වරුන් වෙන්කොට හඳුනා ගැනීමට අවස්ථාව ලබා දී ඇත්තේ විශේෂ ලෙස හඳුනාගත හැකි ඔවුන්ගේ ස්වරූපය සහ සැලකිය යුතු තරම් වන සංඛ්‍යාව නිසාය. එසේ වුවද උතුරු පළාත්වල වෙසෙන මුස්ලිම්වරුන් කෙරෙහි ඔහු දක්වා ඇති සැලකිල්ල ගැන එසේ පැවසිය නොහැක්කේ ඔවුන් සම්පූර්ණයෙන්ම ඔහුගේ ඥානනයෙන් ඉවතට විසි වී ඇති නිසාය. 1982 සිට වෙනම දමිළ රාජ්‍යයක් වෙනුවෙන් සටන් කළ දමිළ ඊළාම් විමුක්ති කොටි සටන්කාමීන් (එල්.ටී.ටී.ඊ.), තමන් අතර වෙසෙන මුස්ලිම්වරුන් ද්‍රෝහීන් ලෙස චෝදනා කොට දමිළ භූමියෙන් වහාම පිටවන ලෙස ඔවුන්ට අණ කළ 1990 ඔක්තෝබර් වන තෙක් ශ්‍රී ලංකාවේ මුස්ලිම් ජනගහනයෙන් සාපේක්ෂව අඩු ප්‍රතිශතයක් වන උතුරු පළාත්වල වෙසෙන මුස්ලිම් ජනයා ජීවත් වූයේ දෙමළ බහුතරයක් විසූ පළාත්වලය.[16] ඇතැම් මුස්ලිම්වරුන්ට පිටවීමට පැය හතළිස් අටක් ලැබුණු අතර එල්.ටී.ටී.ඊ.ය ඔවුන්ගේ දේපළ කොල්ලකෑම ආරම්භයට පෙර තවත් මුස්ලිම්වරුන්ට ලැබුනේ පැය දෙකක් පමණි. "ඊළාමය (දමිළ නිජබිම) තුළ ඔබ උපයා ගත් සියලු දේ ඊළම තුළම රැඳිය යුතුයි" (රොබින්සන් 1991: 25) යනුවෙන් නිවේදනය කරමින් බොහෝ පවුල්වලට තමා සන්තකයේ රැගෙන යා හැකි මුදල් හා වටිනා දේ එල්.ටී.ටී.ඊ.ය විසින් සීමා කරන ලදි. පැය ගණනක් ඇතුළතදී මුස්ලිම්වරුන් හැටදහසකට අධික ප්‍රමාණයක් උන්හිටිතැන් අහිමි, දරිද්‍රතාවයෙන් පීඩා කෑ සරණාගතයන් බවට විපරිවර්තනය වූහ. බොහෝ දෙනෙක් කොළඹට පලා ගියද බහුතරයක් දෙනා දැනටමත් තම මුස්ලිම් සගයන් වැඩි වශයෙන් වාසය කළ පුත්තලම දිස්ත්‍රික්කයට අභිසරණය වූහ.

උතුරේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ අනන්‍යතාවයට, පසුගිය දශක කිහිපය පුරා විභ්‍රමනයන් ගණනාවක් හරහා ගමන් කිරීමට සිදු වූයේ ඔවුන්ගේ ජීවිත මෙහෙයවූ අතිශයින් ආන්තිකකරණය වූ තත්වයන් නිසාය. සිංහල රාජ්‍යයේ බල සීමාව තුළ, දමිළ බහුතරයක් වෙසෙන ප්‍රදේශයක, ජීවත් වූ ඔවුන්ගේ පක්ෂපාතීත්වය

සිංහලයන් සහ දමිළයන් අතර නිරන්තරයෙන් දෝලනය විය. එසේ වුවද, 1980 දශකයේ ආධිපත්‍යය දැරූ දමිළ සටන්කාමී ව්‍යාපාරයේ (එකල දැන් මෙන් නොව බොහෝ සටන්කාමී කණ්ඩායම් සිටියහ) අභිලාෂ සමඟ බොහෝ මුස්ලිම්වරුන් වඩ වඩා අනන්‍ය වූ අතර බොහෝ තරුණයෝ මෙම සටන්කාමී කණ්ඩායම්වලට බැඳුණහ.[17] 1990 ඔක්තෝබර් මාසයේදී එල්.ටී.ටී.ඊ. සංවිධානය ගත් හදිසි තීරණය දමිළයන්ගේ ව්‍යාපාරයට ඒ වනතෙක් සහයෝගය දැක්වූ බොහෝ මුස්ලිම්වරුන්ට අදාන්ත කම්පනයක් විය. නැගෙනහිර පළාතේ එල්.ටී.ටී.ඊ. කාඩර්වරුන් සහ උතුරු පළාතේ එල්.ටී.ටී.ඊ. කාඩර්වරුන් අතර වෙනස්කම් හඳුනාගත යුතු යයි කරන තද ඉල්ලීම තුළ සහ ඔවුන්ගේ අවතැන්වීමට හේතු වූ තත්ව පිළිබඳ මුස්ලිම් සරණාගතයන්ගේ ආඛ්‍යාන තුළ 1990න් පසුව පවා, තරමක ගොළු ස්වභාවයකින් යුතුව වුවද එබඳු ස්ථානීයබවක් සහ හැඟීම්මය සන්ධාන ගතවීමක් තවදුරටත් තහවුරු කරනු ලැබේ.

ප්‍රධාන සරණාගත ආඛ්‍යානය කෙටියෙන් සාරාංශගත කරන්නේ නම්ඃ 1990 අගෝස්තු මාසයේදී නැගෙනහිර පළාතේ එල්.ටී.ටී.ඊ.ය විසින් කාත්තන්කුඩිහි (නැගෙනහිර පළාතේ පිහිටි) මුස්ලිම් පල්ලියක යාඥා කරමින් සිටි පිරිමින් සහ පිරිමි ළමුන් එකසිය විසිදෙනෙකු කෲර ලෙස ඝාතනය කරන ලදි. නැගෙනහිර මුස්ලිම්වරු මෙයින් කෙතරම් කිපුණේද යත් මුස්ලිම් ග්‍රාමාරක්ෂකයන් (තරමක් ආවට ගියාට පුහුණු කරන ලද ස්වේච්ඡා සිවිල් බළකායක්) තම ප්‍රජාව මත තවත් කෲරකම් ක්‍රියාත්මක වීම වැළැක්වීම පිණිස ශ්‍රී ලංකා හමුදාවට සිය බලය එක් කළහ. කෙසේ වෙතත් මෙයින් නැගෙනහිර එල්.ටී.ටී.ඊ.ය කෙතරම් කෝප වූයේද යත් ඔවුන් උතුරේ තම අනුරූපකයන්ට පැමිණිලි කළේ මුස්ලිම්වරුන් විසින් නැගෙනහිර දමිළයන්ට හිරිහැර කරන බවයි. සියලු මුස්ලිම්වරුන්ව දමිළ ඊළාමයෙන් (එනම් ඒ වන විට එල්.ටී.ටී.ඊ. පාලනය යටතේ පැවති ඕනෑම භූමියක්) පිටුවහල් කිරීමට එල්.ටී.ටී.ඊ. දේශපාලන මණ්ඩලය තීරණය කළේය. මුස්ලිම්වරුන්ව පලවාහැරීම සුපරීක්ෂණය කිරීමට නැගෙනහිර එල්.ටී.ටී.ඊ.ය විසින් විශේෂ භට කණ්ඩායම් එවන ලද්දේ ඔවුන්ගේ උතුරු අනුරූපිකයන් විසින් සමහර තම මුස්ලිම් මිතුරන්ට එහි දිගටම රැඳී සිටීමට ඉඩ ලබාදෙනු ඇතැයි සිතූ නිසාය.[18]

අවකාශමය සීමා නිසා අවතැන්වීම පිළිබඳ එබඳු ආඛ්‍යාන දීර්ඝ විශ්ලේෂණයක් කිරීමෙන් මා මෙහිදී වැළකෙනවා වුවද පොදුවේ මුස්ලිම්වරුන් හටද විශේෂයෙන් උතුරේ මුස්ලිම්වරුන්ටද විවිධ සහ වෙනස් වන හෙජමොනික සැකසුම් අබිමුව තම අනන්‍යතා කේවල් කිරීමට සිදු වී ඇති ආකාරය කෙරෙහි නැවත වරක් අවධානය යොමු කිරීමට මම කැමැත්තෙමි. ඉස්මයිල් (1994) සංක්ෂේපයෙන් සඳහන් කරන්නාක් මෙන් "අනන්‍යතාව යනු හෙජමොනිය පිළිබඳව දෙයක් මිස ප්‍රජාව පිළිබඳ දෙයක් නොවේ" (58). 1990 න් පසුව වයඹ පළාතේ ඔවුන්ගේ නැවත පදිංචියේ පටන් මුස්ලිම්වරුන්ට පැරණි (එහෙත් වෙනස් ලෙස අත්දකිනු ලබන) හෙජමොනික සැකසුමක් සමඟ පොර බැදීමට සිදු වී ඇත. තමාව නැවත පදිංචි කළ ප්‍රදේශය තුළ කලින් සිට වෙසෙන මුස්ලිම් ජනගහනය සහ මෙම පරිච්ඡේදයේ මම පසුව සාකච්ඡා කරන මානුෂවාදී සහනාධාර සංවිධාන බඳු නව සැකසුම් මෙන්ම ශ්‍රී ලාංකේය රාජ්‍යයද මීට ඇතුළත් වේ.

අවකාශ කේවල් කිරීම

කොළඹ අග නගරයේ සිට කිලෝමීටර 15ක දුරින් පිහිටි පුත්තලම දිස්ත්‍රික්කයේ කල්පිටිය අර්ධද්වීපය මැදින් වැටී ඇති කැඩීබිඳී ගිය ගල්තාර දැමූ පාර දිගේ කෙනෙකු රිය පදවාගෙන යන විට ලිහිල් වැලි අපද්‍රව්‍යවලින් යුතු කටු පඳුරු භූමිය, ලවණමය වගුරු, සුළඟින් පහරකෑමට ලක්වූ කඩොලාන ප්‍රදේශ සහ අතරින් පතර තිබෙන පොල් වතුද දැවෙන සූර්ය රශ්මියේ වියළෙමින් තිබේ. මෙම ශුෂ්ක පොළොව සහ පිළිස්සෙන භූ දර්ශනය දැන් කඳවුරු හැටකට වැඩි ප්‍රමාණයක විසිරී සිටින මුස්ලිම් සරණාගතයන් හැටදහසකට වැඩි පිරිසකගේ නිවහන වේ.[19] පුත්තලම අර්ධද්වීපය තුළ සරණාගතයන්ගේ පැවතීම විසින් භූමිදර්ශනයෙහි නව සිතියම් බිහිකරන ලදි. කෙටිකරන ලද, අකාරාදී පිළිවෙළ අනුව හඳුනාගත හැකි සලකුණුවලින් සැදි, කඳවුර වටා ඇති ගමටද ගමේ සෙසු කඳවුරුවලටද සම්බන්ධ, කඳවුරු පරිධියේ සීමා මායිමෙහි වියළන ලද පොල් අතු ගෙවල් පොකුරු පිහිටා ඇත. සෑම කඳවුරටම අනන්‍ය වූ අනන්‍යතාවක් සහ ආධාර සංවිධාන

සමඟ එයටම සුවිශේෂ සම්බන්ධයක් ලබා දෙන සරණාගතයන් අතර කටයුතු කරන රාජ්‍ය, රාජ්‍ය නොවන, විදේශීය සහ දේශීය මානුෂීය ආධාර සංවිධානවල කරුණාබර භාවිතාවන්ගෙන් ඒ සෑම කඳවුරක්ම සිතියම්ගත වී ඇත. උදාහරණයක් ලෙස, N නමැති ගමෙහි පිහිටා තිබෙන A නමැති කඳවුරේ ග්‍රාමීය සංවර්ධන අරමුදල, ජාත්‍යන්තර ඉස්ලාමීය කලාපීය සංවිධානය සහ ඔවුන්ට වැසිකිළි සහ සායනයක් තනා දුන් ජමාත්-ඉ-ඉස්ලාමි සංවිධානය යන සංවිධානවල මුද්‍රාව දරාගෙන සිටින අතර N ගමෙහි D කඳවුර ඊට වැසිකිළි සහ පෙර පාසලක් ගොඩනගා දුන් ඔක්ස්ෆෑම් සහ රෙඩ් බර්නා යන සංවිධානවල මුද්‍රාව දරා සිටියි.

අවාසනාවකට මෙන් දේශීය සහ විදේශීය මානුෂීය සහන සංවිධාන සහ සරණාගත කණ්ඩායම් සමග ඇති සුවිශේෂ කරන ලද සබඳකම් හරහා 'සරණාගභාවය' පිළිබඳව වඩා ඝායාර්ථ සහිත අදහසක් ජනනය වී නොමැත. ලීසා මල්ක්කි (1995) පෙන්වා දී ඇති පරිදි, එබඳු සංවිධාන බොහොමයක් සරණාගතයන්ව තේරුම් ගන්නේ 'ප්‍රශ්නයක්' ලෙසය; 'විශේෂඥ නිවැරදි කිරීම් සහ චිකිත්සාමය මැදිහත්වීම්' (8) අවශ්‍ය අමික්‍රතාවක් ලෙස ඔවුන් සංස්ථාපනය වී ඇත. මහා පරිමාණ අවතැන්වීම් පරිපාලනය කිරීම සඳහා ඇති ප්‍රමිතගත සහ සාමාන්‍යකරණය කළ හැකි බලයෙහි තාක්ෂණයක් ලෙස සරණාගත කඳවුර ස්ථානීයකරණය කිරීමෙහි පූර්වගතයන් පශ්චාත් දෙවන ලෝක යුද සමයේ කඳවුරුවල පවතියි (මල්ක්කි 1995:498). පශ්චාත් දෙවන ලෝක යුද සමයේ කඳවුරුවලින් හෝ මල්ක්කි විස්තර කරන හූටු කඳවුරුවලින් සැලකිය යුතු ලෙස වෙනස් වුවද - ප්‍රධානතම වෙනස වන්නේ සරණාතගතයන් (සියලු දෙනාම පිරිමි) විසින්ම පරිපාලනය කරනු ලැබීමයි - ඒවා තව දුරටත් හෙජමොනික ස්ථාන මෙන්ම එම හෙජමොනිකත්වය අභියෝගයට ලක්කිරීමේ ස්ථානද වෙයි. මගේ පරිච්ඡේදයේ අවසන් කොටස තුළ මා යළිත් මෙම ගැටලුව විමසා බලමි.

සාමාන්‍යයෙන් පුද්ගලයන් අන්තරාල සහ උපාන්තික (interstitial and liminal) වන බැවින්, එතුළින් 'දූෂණයකරනසුලු - බවට පත් කිරීමට ක්‍රියා කරන' (1995: 230-31)[20] 'සරණාගත'

යන තත්ත්වය මල්ක්කි (1995) විසින් ගැඹුරින් සාකච්ඡා කර ඇත. ජාතික රාජ්‍යයන්ගේ ප්‍රවර්ගාත්මක පිළිවෙළට තර්ජනයක් බවට සරණාගතයන් 'අතරමැද සහ අතරතුර' ලෙස ස්ථානගත කිරීම තේරුම්ගත හැකි ආකාරය කෙරෙහි මල්ක්කි මූලික වශයෙන් අවධානය යොමු කර ඇතත්, ජාතික රාජ්‍යය සහ වාර්ගික කණ්ඩායම් අභ්‍යන්තරයෙහි ප්‍රවර්ගාත්මක පිළිවෙළට බාධා කරන්නක් ලෙස එබඳු ස්ථානගත කිරීම් හඳුනාගත හැකි යයි මට සිතේ. මුස්ලිම්වරු වෙසෙන N ගමෙහි ප්‍රදේශවාසීන් උදාහරණයකට ගන්න. ඔවුන්ගේ ගමෙහි නෛතික මායිම තුළ පිහිටා ඇති සරණාගත කඳවුරු හතරෙහි වෙසෙන පවුල් 700ක් පමණවන සරණාගතයන්ට වෙනස් ලෙස, N ගම පවුල් 250ත් පමණ සැදුම් ලද්දකි. තමන් අතර ඇති ජනවාර්ගික සහ ආගමික පොදු බව නොතකා ගම්වාසීන් විසින් සරණාගතයන්ව 'අනෙකා' ලෙස ගොඩනගා ඇත. ඔවුන් සරණාගතයන්ව තේරුම් ගන්නේ සරණාගතයන්ගේ සංඛ්‍යාත්මක ශක්තිය නිසා තමන්ට තර්ජනයක් වන අතරම, ලෝක දෙකෙහිම ප්‍රතිලාභ භුක්ති විඳින පිරිසක් වශයෙනි.

1990 දී මුලින්ම පැමිණි විට, ඉඩම්, ගොඩනැගිලි ඉදිකිරීමට අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය, ආහාර සහ වෙනත් භාණ්ඩ ප්‍රදානය කරමින්, තමන්ගේ වැසිකිළි, ළිං සහ ඇඹරුම් ගල් බෙදාහදා ගනිමින් සහ පොල් අතු ගෙවල් සාදා ගැනීමට සහය වෙමින් - මෙම සරණාගතයන්ව මහත් උනන්දුවෙන් පිළිගත් මෙම ප්‍රදේශවාසීන්ට නිරන්තර ආතතියේ සහ සැකයේ බර දැනෙනනට පටන් ගෙන තිබේ. අල්ලාහ්ගේ දෑසේ පුණ්‍යවන්ත සේ දිස්වනු ඇති කරුණාබර ක්‍රියාවන් ලෙස මුලදී සැලකූ ක්‍රියා, ඔවුන් දැන් දකින්නේ යටහත්භාවයේ සහ අහිමිවීමේ ජීවන විලාසයක් ලෙසය. ප්‍රදේශවාසීන්ගේ සෞභාග්‍ය හීන වීම ඍජුව සරණාගතයන්ගේ භාවිත හා සහසම්බන්ධ යයි සැලකේ: ඔවුන්ට අඩුවෙන් මාළු හසුවන්නේ සරණාගතයන් පමණ ඉක්මවා මාළු බෑම නිසාය; ඔවුනට තම ලූනු සහ මිරිස් විකුණා ගැනීමට නොහැකි වී ඇත්තේ සරණාගතයන් විසින් වෙළඳපොළ ගිජු ලෙස අල්ලා ගන්නා නිසාය; ඔවුන්ගේ කඩ බංකොළොත් වී ඇත්තේ සරණාගතයන් තරගයට කඩ විවෘත කර ඇති නිසාය;

යනාදී වශයෙන්. මේ බොහෝ පැමිණිලි බොහෝ විට පදනම් වී ඇත්තේ 'ස්ථානය' යන්න විවාදාපන්න කිරීම නිසා වුවද, ඒවා කිසි විටෙක එසේ වරනැගෙන්නේ නැත. ඒ වෙනුවට, ඒවා සියුම් ලෙස සුජාතභාවයක් ලබා ගන්නේ සරණාගතයන් යනු තමන්ගේ සදාචාර බැඳීම් අහිමි වූ පුද්ගලයන් ලෙස සලකන තර්ක හරහාය. ඊළඟ කොටසේදී මා තර්ක කරනු ඇති පරිදි, 'ස්ථානයකට' ඇති ශාරීරික සම්බන්ධය අහිමි වීම නිසා සදාචාර බැමි අහිමි වීමක් නිර්මාණය වන්නේය යන (බලන්න, මල්ක්කි 1992:32)[21] උපකල්පනය මත එබඳු කතිකාවක් පිහිටා තිබේ.

පාරිශුද්ධත්වය අවතැන් කිරීම

නිල් චිත්‍රපට බැලීම, අඬදබරවල පැටලීම සහ බීමත්කම යන ඒවා ප්‍රදේශවාසීන් විසින් හඳුනාගනු ලැබුණේ, සරණාගත පිරිමි මූර්තිමත් කරන ප්‍රධාන නිරූපිත ලෙසයි. එසේ වුවත් මෙම සරණාගත පිරිමින් විසින් එල්ල කරනු ලබන තර්ජනය ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ "අඳුරු වැටුණු පසුව නිවසෙහි වත්තෙන් පිටත ඇවිදීමට තවදුරටත් නොහැකි"[22] ප්‍රදේශවාසී ස්ත්‍රීන්ව ආරක්ෂා කරගැනීමට ඇති අවශ්‍යතාව වශයෙනි. තත්ත්වය වඩාත් නරක අතට හැරුණේ පිරිමි සරණාගත ගුරුවරයකු ප්‍රදේශවාසී ගුරුවරියක හා ආදර සම්බන්ධයක් පවත්වන්නේ යැයි හෙළි වූ විටදීය. ගුරුවරියගේ දෙමවුපියන් යුවළ විවාහ විය යුතුයැයි තදින් කියා සිටියද පිරිමි සරණාගතයා එය ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර රටේ වෙනත් කොටසක වෙසෙන ඇගේ ඥාතීන් වෙත ගුරුවරිය පිටකර යවන ලදී.

දරුවන් අතරද එබඳුම දූෂිතභාවයක ගමන්පථයක් ප්‍රදේශවාසීහු පෙන්වා දෙතිඃ ඔවුන් තම දරුවන්ට 'නරක භාෂාව සහ නරක පුරුදු' උගන්වන්නේ යයි ප්‍රදේශවාසීහු චෝදනා කරති. තවද, සරණාගත දරුවන් අපිරිසිදු සහ රෝගී දරුවන් වන අතර ඔවුන් ප්‍රදේශවාසීන්ගේ දරුවන්ට විවිධ ලෙඩ රෝග බෝ කරන බව සඳහන් කෙරේ. මෙම 'ගර්හා ලැබිය යුතු' චර්යාවන් කියවනු ලබන්නේ සරණාගත දෙමාපියන්ගේ, විශේෂයෙන් තම දරුවන් ගැන ප්‍රමාණවත් තරම් සොයා බලා ඔවුන්ව රැක බලා නොගන්නා

ස්ත්‍රීන්ගේ, දෙමවුපියන් වශයෙන් ඇති පුරුදුවල ඍජු දර්ශකයක් ලෙසය. වැඩි වශයෙන් ප්‍රදේශවාසී ස්ත්‍රීන් විසින් ගෙනෙනු ලබන මෙම විවේචනය, බොහෝ සරණාගත ස්ත්‍රීන් ලූනු සහ මිරිස් වගා බිම්වල දිළිඳු ප්‍රදේශවාසී පිරිමින් කරමින් සිටි ඊකියා අඩු වැටුපට[23] වැඩ කිරීම හරහා උදුරා ගැනීම හා සම්බන්ධය. තවද, ප්‍රදේශවාසී ස්ත්‍රීන්, සරණාගත ස්ත්‍රීන්ව දකින්නේ තම ගෘහයන් තුළ සාමයට ඇති බාධාවක් ලෙසය. තමන් ශ්‍රමය සපයන පොහොසත් ඉඩම් හිමියන්ගේ අනියම් සහකාරියන් බවට සරණාගත ස්ත්‍රීන් පත්වී ඇතැයි යන කල්පිතය මත මෙය පිහිටා ඇත. කෙසේ වුවද මෙම උපකල්පනය පදනම් වී ඇතැයි පෙනෙන්නේ අසල ගමක පොහොසත් ඉඩම් හිමියකු විසින් තම බිරිඳ සහ පවුල එළවා දමා ඔවුන්ගේ නිවසෙහි තම අනියම් සරණාගත බිරිඳ රඳවා ගැනීමේ තනි සිද්ධියක් මත පදනම් වෙමිනි. මෙබඳු ඊනියා සබඳතා තුළ ඇති පැහැදිලි බල අසමතුලිතතාව ප්‍රදේශවාසී ස්ත්‍රීන් විසින් තදින් ප්‍රතික්ෂේප කරනු ලබන අතර, දුරාචාරවත් චරිත ඇත්තේ සරණාගත ස්ත්‍රීන්ට යයිද ඉඩම් හිමියන් වසඟ කරගන්නේ ඔවුන් යයිද ඔවුහු ප්‍රතිතර්ක ඉදිරිපත් කරති. "මෙම ගැහැනුන් වැටුපට වැඩ කිරීමට යනවා; ඔවුන් තමන්ගේ සැමියන්ගේ බලය යටතේ නොවේ ජීවත් වන්නේ; ඔවුන් තමයි තම සැමියන් වෙනුවෙන් උපයන්නේ. සරණාගතයන්ගෙන් අපට මෙතරම් කරදර ඒකයි."

සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ 'දුරාචාරවත්බව' පිළිබඳ මෙම ගොඩනැංවීම අපට දෙයාකාරයකට කියවිය හැකිය. පළමුවැන්න නම් ආර්ථික පාලනය අහිමි වීම යනු බලාධිකාරයේ සහ පුරුෂත්වයේ අහිමිවීමක්ය; එයට සහගාමීව අදහස් වන්නේ තම ස්ත්‍රීන්ගේ ලිංගිකත්වය පාලනය කිරීමට නොහැකිය යන කල්පිතය මත පිහිටා ඉදිරිපත් කෙරෙන තර්කයකි. දෙවනුව ගත් විට ස්ත්‍රීන් වැඩ කිරීමට පිටතට යන නිසා ඔවුන්ගේ සැමියන්ට හෝ පිරිමි ඥාතීන්ට තවදුරටත් ඔවුන්ගේ තනියට යාමට හෝ ඔවුන්ව නිරීක්ෂණය කිරීමට නොහැකි බැවින් ඔවුන් පවට යොමු වීමේ අවදානමක් ඇති බවට යෝජනාවක් මෙහි ඇත. එසේ වුවත් මෙම යෝජනා දෙකම පදනම් වී ඇත්තේ ස්ත්‍රීන් නිසර්ගයෙන්ම දුරාචාරයට යොමුවනසුලුබවත් ඔවුන්ව ප්‍රවේසමෙන් නිරීක්ෂණය

නොකළහොත් හෝ නිරන්තරයෙන් විනයගත නොකළහොත් හෝ ඔවුන් තමාගේ පැවැත්මේ 'ස්වභාවික' තත්ත්වයට[24] පසුබසිනු ඇති බවත් කියවෙන පිතෘමූලික අදහස මතය. එම යෝජනා දෙක තුළම, ධූරාවලියේ ඇති වූ මෙම වෙනසෙහි තත්වාරෝපිත ස්වභාවය (එනම් එය සිදුවන්නේ අවතැන් වීම නිසා බව) යන්න ගැන දැනුවත්භාවයක් ප්‍රදර්ශනය කෙරේ; මෙම ගැහැනුන් 'දුරාචාරී' වන්නේ ඔවුන්ට 'නැති වීමට දෙයක් නැති නිසා' හෝ 'ඔවුන් විඳවූ දේ නිසා ඔවුන් උන්මත්තක වෙලා' යනුවෙන් කෙරෙන වඩා දයාන්විත, එහෙත් විරලව ඉදිරිපත් කෙරෙන තර්කය සමඟ එය යම් සමානත්වයක් දරයි.

සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ අ-ස්ථාන-ගත බව මෙහි 'දුරාචාරීබව' ලෙස කේතනය කර ඇති අතර අවිනීතබව සහ පුරුෂ හීනත්වය යන යෙදුම් හරහා පිරිමි සරණාගතයන්ගේ අවතැන්වීම් ඒ හා සමාන ගමන් පථයක ලා කියවනු ලැබේ. සිත්ගන්නාසුලු ලෙස සරණාගත පිරිමින්ගේ ස්ත්‍රීකරණය පිළිබඳව විවෘතව යෝජනා කෙරුණද - ඔවුන්ට තමන්ව හෝ තම බිරියන්ව පාලනය කර ගත නොහැකියි; ඔවුන් බීමත් වේ; රණ්ඩු කරයි; සහ පමණ ඉක්මවා ලිංගික වේ යනුවෙන් - ස්ත්‍රීන් අතර ඇති වූ ඊට සමාන්තර ක්‍රියාවලිය පිළිබඳව - එනම්, ඔවුන් දැන් වැටුප් උපයන්නන් නිසා ඔවුන් පුරුෂකරණය වී ඇති බව - පිළිබඳව කිසිදු සඳහනක් නැත. ඒ වෙනුවට මූලික වශයෙන් ස්ත්‍රීන්ගේ අනන්‍යතාව කියවනු ලබන්නේ ලිංගිකත්වය ආශ්‍රයෙනි. එහෙත් එම ලිංගිකත්වය පිරිමින්ගේ ලෙසින්ම පාලනයෙන් තොර සහ අත්‍යන්තයෙන්ම ස්ත්‍රීමය හා භයානකද වන්නේය.

ප්‍රදේශවාසීන්ගේ කතිකාව මගින් සරණාගතයන්ව අපාරිශුද්ධත්වයේ සහ ප්‍රවර්ගාත්මක අඩවියක් ලෙස ගොඩනංවයි නම්, සරණාගතයන්ගේ කතිකා සහ භාවිත මගින් සිදුවන්නේ එබඳු සූත්‍රගත කිරීමකට එරෙහිවීමක් සහ 'පාරිශුද්ධකරණය' කිරීමක්ය. ඊළඟ කොටසේදී මා සලකා බලන්නේ තමන්ව වර නගනු ලබන හෙජමොනික සැකසුම් දෙකක් සරණාගතයන්ගේ කතිකාව විසින් ආමන්ත්‍රණය කරන ආකාරයයි - එනම් ප්‍රදේශවාසීන්ගේ විශ්වය පිළිබඳ සහ මානවීය සහන ඒජන්සි පිළිබඳ කතිකා දෙකයි.

අවතැන්වීමේ පාරිශුද්ධත්වය

නිරන්තරයෙන් සටන්කාමීන් සහ රාජ්‍ය මිලිටරි කණ්ඩායම්වල හිරිහැරවලට දිගින් දිගටම ලක්වන මායිම් කලාපවල පිහිටි කඳවුරුවල ජීවත් වන සරණාගතයින් මෙන් නොව, පුත්තලමේ සරණාගතයන් සාපේක්ෂ ලෙස ස්ථාවර ජීවිත ගත කර ඇත. 1993 දී මා මගේ පර්යේෂණය කරගෙන යන කාලය වන විට ඔවුන් සංක්‍රමණය වී අවුරුදු තුනක් ගත වී තිබුණු අතර, ඔවුන්ගේ ජීවිත හුරුපුරුදු රටාවකට ගොඩ නැගී, විවාහ සිදු වී, දරුවන් ඉපදී, උත්සව සමරා තිබිණි. එහෙත් සරණාගතයෝ මහත් අවිනිශ්චිතතාවයක සහ නෂ්ඨාපේක්ෂාවක තවදුරටත් සිර වී සිටියහ. තමාට යළි 'ගෙදර' යාමට ලැබෙන්නේ කොයි මොහොතේදැයි කල්පනා නොකොට දවසක්වත් ගත නොවූ අතර රොමෑන්තිකකරණය කරන ලද සෞභාග්‍යය සහ 'ස්ථානීයබව'[25] සහිත අතීතයක් ඔවුහු ඒ අතරම මෙනෙහි කළහ. මෙසේ 'සංක්‍රමණයේ තාවකාලික බව පිළිබඳ නොවරදිනසුලු විශ්වාසය' යන්නෙහි පිළිවෙළටම අයත් වන 'මුල්බැස ගැනීමට ඇති විරෝධය' යනු 'අතීතය සහ අහිමි වූ මවුබිම මත පදනම් වූ' (228, 230) සාමූහික අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමට කේන්ද්‍රීය බව මල්ක්කි (1995) සඳහන් කරයි. සරණාගතයකු බවට පත් වීම මාතෘභූමිය සමඟ බැඳීමක් සහ නැවත කෙදිනක හෝ ආපසු යෑමේ හැකියාව සංඥා කරනවා පමණක් නොව, කිසියම් ස්ථානයක මුල් වැසියන් සහ තමන් අතර 'පසමිතුරුතාමය සමානත්වයක්' සහ වෙන් වූ බවක් පවත්වා ගැනීමට හැකියාවක් අවතැන්වූවන්ට ලබා දෙයි. මෙබඳු සූත්‍රගත කිරීමක් විසින් සාමාන්‍යයෙන් සරණාගතයන්ව සීමා තරණය කරන්නන් එම නිසාම දූෂණය කරන්නන් ලෙස කෙරෙන සාමාන්‍ය වර්ගීකරණය විවාදයට ලක් කරන අතර එම නිසා අවතැන්වීම 'පාරිශුද්ධත්වයේ තත්වයක්' (230-31) ලෙස ප්‍රතිරාමුගත කිරීමට සහය වෙයි. වෙනත් වචනයෙන් කියන්නේ නම් තම ජීවිතවල සහ තමන්ගේ 'අ-ස්ථානගත-නොගැලපෙනසුලුබව' දිගටම අවධාරණය කිරීම හරහා සරණාගතයෝ තම සරණාගතභාවයේ පාරිශුද්ධත්වය සංරක්ෂණය කිරීමට උත්සාහ කරති. අවතැන්වීමේ 'පාරිශුද්ධත්වය' පවත්වාගෙන යෑම පමණක් නොව, සරණාගතයන්

සහ ප්‍රදේශවාසීන් අතර කිසියම් සමානාත්මතාවයක් සහ වෙන්වූ බවක්ද යන දෙකම තහවුරු කිරීමක් සිදු කරන මුස්ලිම් අනන්‍යතාවයේ සුවිශේෂ ගොඩනැංවීමක් පිළිබඳව මම පහත සාකච්ඡා කරමි. මා යෝජනා කරන්නේ එබඳු සංස්ථාපනයකට කේන්ද්‍රීයව හැකියාව ලබාදෙන්නෙ (තාවකාලිකව) අහිමි වූ සියලු දෙයෙහිත් අනාගතය වෙනුවෙන් සංරක්ෂණය කළ යුතු දෙයෙහිත් සලකුණක් ලෙස නිර්මාණය වන සරණාගත ස්ත්‍රීන් බවයි; අවතැන්වීමේ පාරිශුද්ධත්වය ඇයගේ සදාචාරමය පාරිශුද්ධත්වය සමඟ එකට ගැට ගැසී ඇත.

මා ඉහත පෙන්වා දුන් පරිදි සරණාගතයන් විසින් පිටුවහල් කිරීම පිළිබඳව නිරතුරුවම ඉදිරිපත් කරන කතාබහ ‘නිවස’ යන්න වීරත්වයේ සංකේතයක් බවට පත්කිරීම සමගද බැඳී පවතී. උදාහරණයක් ලෙස, ඔවුන් දැනට ජීවත්වන සහ ඔවුන් අත්හැර දමා ආ භූමි දර්ශන අතර සංසන්දන නිතර කෙරේ. ඉන් එකක් ශුෂ්ක රළු සහ කෙතරම් දියපට්ටා ඇති වන තරම් උෂ්ණයත් මධ්‍යහ්නය ඉක්මවා වගා බිමක වැඩ කළ නොහැකිය; අනෙක තෙතමනයෙන් යුත්, සශ්‍රීකත්වය හා වනගහනය සහිතය. මෙම ‘ස්ථානීයබව’ සමඟ වන අනන්‍යකරණය තමන් පැමිණි ගම සමඟ ඇති අත් නොහරින ලද අනන්‍යකරණය තවත් තීව්‍ර කරයි. උදාහරණයක් ලෙස D කඳවුරේ සරණාගතයන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙක් එකම ප්‍රදේශයෙන් පැමිණියා පමණක් නොව එහි කඳවුරු කමිටුව සැදුම් ලද්දේ ‘පැරණි ගමේ’ පරිපාලන කවුන්සිලයේ සාමාජිකයන්ගෙනි. එබඳු සියුම් අඛණ්ඩතා පිළිබඳ නොදැනුවත් බව පෙනෙන මානුෂීය ආධාර සංවිධාන විසින් සරණාගතයන්ව පූර්ව තර්කනයකට අනුව (උදාඃ අකාරාදී පිළිවෙළට) නිලතන්ත්‍රකරණය කොට ඇතත් ප්‍රදේශවාසීන් එම වෙනස්කම් පිළිබඳව දැනුවත් අතර සරණාගතයන් මෙන්ම එම කඳවුරු හඳුන්වන්නේ ඔවුන් පැමිණි පරණ ප්‍රදේශ නියෝජනය කරන නම්වලිනි. ‘මවුබිම’ යන්න සිහිපත් කරවන මෙබඳු ශරීරවල සුවිශේෂ සමාකෘති විසින් විප්‍රවාසන භූමිය මත තවත් වර්ගයක සිතියම්ගත කිරීමක් නිෂ්පාදනය කරයි.

සරණාගතයන් විසින් ප්‍රදේශවාසීන් සහ තමන් අතර ඇති වෙන්වූ බව සලකුණු කිරීමට උත්සහ කරන අතරම,

සරණාගතයෝ තම පන්තිය සහ තත්ත්වය අතින් තමන්ගේ සමානත්වය තහවුරු කිරීමටද ඒ විටම කැමැත්තක් දක්වති. යළිත් වරක්, එබඳු සමාන කිරීම් ප්‍රධාන වශයෙන් වරනැගෙන්නේ ඔවුන්ගේ වර්තමාන තත්ව විසින් රාමුගත කරන ලද - වඩාත් පුද්ගලකරණය කරන ලද මට්ටමක ඇති - 'ස්ථානීයබව' පිළිබඳ ආඛ්‍යාන විසිනි. උදාහරණයක් ලෙස සරණාගත පිරිමියෙක් තම සෙලවෙන පොල්අතු සෙවණ හෝ ප්‍රදේශවාසියකුගේ ලෝභ ගති පිළිබඳ පැමිණිල්ලක් ඉදිරිපත් කරන්නේ අත්හැර දමා ඒමට සිදුවූ තමාගේ තට්ටු දෙකේ, සිමෙන්තියෙන් බඳින ලද, ටයිල් අල්ලන ලද නිවස පිළිබඳ මතකය හෝ තම බිරිඳ හෝ දියණියන් කිසි දිනෙක රැකියා කිරීමට පිටතට නොගියේය යන කරුණ වැනි දේ සන්නිධාන කරමිනි. තම ධනය අචලය දේපළ සමඟ බැඳී තිබූ අයට අවතැන්වීමේ නෂ්ටාපේක්ෂාව වඩාත්ම තියුණුව දැනෙන්නේ ඔවුන් එක රැයින් දිළින්දන් බවට පත්ව ඇති නිසාය. එක් මිනිසකු උපහාසාත්මකව පැවසූ පරිදි, "දැන් මට අයිති එකම දේ මගේ බිරිඳ විතරයි."

තම සැමියන් ගෙදර සිටින අතර ගැහැනුන් වැඩට යන සරණාගත කඳවුරු තුළ දේපළ අයිතියෙහි සහ ආදායම් ඉපයුම් රටාවල උඩු යටිකුරු වීම විසින් පූර්වයෙහි පැවැති පිතෘමූලික බලව්‍යුහ තුළ ස්ත්‍රීන්ගේ ස්ථානගත වීම වික්ෂිප්තජනක දෙයක් බවට පත් කර ඇත. කඳවුරු තුළ ගෘහස්ථ හිංසන සිදුවීම් වැඩි වී ඇතිවාක් පමණක් නොව, ස්ත්‍රීන්ගේ සංචරණය දැඩි ලෙස සීමා කර ඇත. ඔවුන්ගේ පවුලේ සහ ප්‍රජාවේ ගෞරවය සහ සංස්කෘතික සම්ප්‍රදාය නගා සිටුවිය යුත්තේ ඔවුන්ය යන වේශයෙන් ඔවුන්ගේ සෑම චලනයක්ම ප්‍රශ්න කිරීමට සහ සුපිරික්සුමට නිරාවරණය වී ඇත. "මම වැසිකිළියට යනවිටත් මගේ පස්සෙන් ආ යුතු යයි මගේ සැමියා තරයේ කියා සිටිනවා"[26] යයි එක් තරුණ ස්ත්‍රියක් පැමිණිලි කළාය. එනයින් ගත් කල නිවසෙහි සාමාන්‍ය ජීවිතයෙහි ස්වාභාවිකරණය වී තිබූ අභිචාර, වර්තමානයේදී අනතුරින් සහ අවිනිශ්චිතභාවයෙන් පිරුණු නව ආවේක්ෂණ[27] ආකෘතීන්ට අයත් දේ බවට පත් වී ඇත. ස්ත්‍රීන්ගේ ශරීර එසේ නිරීක්ෂණාත්මක පාලනයට යටත් කිරීම ආරක්ෂාව සහ සුරක්ෂිතබව පිළිබඳ

කතිකාවකින් රාමුගත කරන අතර නුහුරු අවකාශයක තමන්ගේ අධිකාරත්වය සහ පුරුෂත්වය ප්‍රතිතහවුරු කිරීමට ඔවුන්ගේ පිරිමි ඥාතීන්ට ඒ හරහා අවස්ථාවක්ද සැලසේ.

ඥාතී සබඳතා හරහා ස්ත්‍රීන්ට එල්ල කෙරෙන මෙම පිතෘමූලික දමනය, සම්පූර්ණයෙන් පිරිමින්ගෙන් සැදුම්ලත් මුස්ලිම් පල්ලිවල කමිටු මෙන්ම ජමාත්-ඉ-ඉස්ලාමි සහ තබ්ලික් ජමාත් වැනි ඉස්ලාමීය පුනර්ජීවනවාදී කණ්ඩායම් හරහාද කෙරෙන වඩා පුළුල් සීමා පැනවීමේ අච්චුව තුළට හකුළුවා ඇත. අවතැන් වූ ජනගහනයේ වඩා පොහොසත් සහ බලවත් කොටස්වලට අයත් පුද්ගලයන්ගෙන් සැදුම්ලත් මුස්ලිම් පල්ලි කමිටු, පවුල් ආරවුල් සමථයකට පත්කිරීමෙහිද, ආගමික ප්‍රතිමාන සහ ප්‍රමිතීන් නගා සිටුවීමෙහිද ලා කේන්ද්‍රීය භූමිකාවක් ඉටු කරති. අනෙක් අතින් ගත්විට, ආගමික කණ්ඩායම්, සරණාගත ස්ත්‍රීන් වෙනුවෙන් විශේෂ කුරාන් පන්ති පවත්වා ඔවුනට 'සැබෑ ඉස්ලාමීය ජීවන ක්‍රමය' (සැකරියා සහ ඉස්මයිල් දි.නැ.: 23) සිදු කරන සිය කාන්තා අංශ (අතිරේක) හරහා වඩා සියුම් බලපෑමක් ඇති කරයි. සදාචාරමය පාරිශුද්ධත්වයන් සහ විනීත ලීලාවෙන් යුත් මෙම නව ජීවන රටාව වැලඳ ගැනීම වඩාත් පැහැදිලිවම වරනැගෙන්නේ වඩ වඩාත් වේලය හෙවත් හිජාබය තෝරා ගැනීම හරහාය. හුරුපුරුදු පිතෘමූලික භාවිතා සහ නව ආගමික අණ එසේ පුනර්වාචනය කිරීම හරහා අවතැන්වීමේ අවකාශය 'පාරිශුද්ධ' වශයෙන් පුනර්ලේඛනය කරන අතරම, එසේ කිරීම හරහා අවතැන්වීමේ අවකාශය තුළ අහිමි වූ 'ස්ථානීය බවෙහි' සහ 'නිවසෙහි' ඇතැම් පැතිකඩ හෝ නැවත අත්පත් කරගැනීමේ හැකියාව ලබා දෙතැයි මම යෝජනා කරමි.

ඇත්තෙන්ම මීළඟ කොටස තුළ මා සාකච්ඡා කරන සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ සුවිශේෂ භෞතික භාවිතාවක් අප වඩා හොඳින් තේරුම් ගැනීමට නම්, අවතැන්වීමේ අවකාශය තුළ 'නිවස' අවතැන්වීමේ අවකාශය පිළිබඳ රූපකරණ වඩා සමීප සුපරීක්ෂණයට ලක් කිරීම යෝග්‍යය. අවතැන්වීමට පෙර, නිවසෙහි පිතෘමූලික (පවුල යන අර්ථයෙන්) අධිකාරත්වයේ ලියවිම්වල පිටසටහනක් පවත්වාගෙන යනතාක් දුරට 'නිවස', 'ලෝකය' දෙසට පිටතට දිගු කළ හැකි විය (චැටර්ජි 1989); දැන්,

අවතැන්වීමෙන් පසුව 'නිවස' යන්නෙහි භෞතික හරයම බිඳී ගොස් ඇත. මීට පෙර මධ්‍යම පාන්තික නිවසක කේන්ද්‍රීය කොටස් වූ වැසිකිළි, ළිං සහ ඇඹරුම්ගල් ප්‍රදේශවාසීන්ගේ නිවාස පුරා සහ කඳවුර හරහා විසිරී ඇත; හීලෑ කිරීමේ සහ හැදියාවට පත්කිරීමේ භාවිත තුළ කොටස්කරුවකු වීම සඳහා දැන් අඛණ්ඩව 'ලෝකය' අඛණ්ඩව තරණය කළ යුතුව ඇත.

අභිලාෂ ප්‍රතිභෞමිකකරණය කිරීම

අවතැන්වීමේ මෙම උච්ඡ වන ආතතීන්ට ස්ත්‍රීන් ප්‍රතිචාර දක්වන්නේ කෙසේද? ඔවුන්ගෙන් බොහෝ දෙනෙක් ක්ෂතියෙහි සම්මත රෝග ලක්ෂණ[28] පෙන්වනවා පමණක් නොව ඔවුහු ගමෙහි සහ කඳවුරු ජීවිතයේ පරිවාරයන්හි වෙසෙති; කඳවුරෙහි හෝ මුස්ලිම් පල්ලියෙහි පරිපාලන කටයුතුවලට ඔවුන් සහභාගී නොවන අතර (පල්ලියට ඇතුළු වීමට පවා ඔවුනට අවසර නැත) කඳවුරෙන් පිටතට ගමන් කරන්නේ (රැකියාව හැර) ඉතාමත් කලාතුරකිනි. මෙහි ප්‍රතිඵල ලෙස, ඔවුන්ව නිරන්තරයෙන් දරුවන්ගේ ගොඩට දමන සහන ඒජන්සිවල කථිකාව තුළද ඔවුන් සටහන් වන්නේ අල්ප ලෙසය. මල්ක්කි විසින් (1995a) සංජානනීය ලෙස පෙන්වා දී ඇති පරිදි, ලොව පුරා සහන ඒජන්සි, ස්ත්‍රීන්ව දරුවන් සමඟ ඡායාරූපමය ලෙස ලේඛනගත කිරීමෙහි දිගින් දිගටම නියැළීම සමහර විට සම්භවය වන්නේ "දරුවන් සහ ස්ත්‍රීන් විශේෂ ආකාරයක බලරහිත බවක් මූර්තිමත් කරන්නේ" ය යන අදහසින් විය හැකිය (10). කෙසේ වුවත්, පෝෂක කන්‍යා මවු සහ දරුවා යන රූපය තුළ ගැබ්ව ඇති විශ්වීය මානුෂිකවාදය උළුප්පා දැක්වීමට උපක්‍රමික ලෙස ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි වුවත් (විශේෂයෙන් මහජන ආධාර සපයා ගැනීමේදී), ස්ත්‍රියව දරුවකු බවට ඌණනය කිරීම වෙනමම කාරණයකි: එනම් ඇයව ළදරුකරණය කිරීමකි. සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ නූගත්කම සහ 'පසුගාමීත්වය' ද ඔවුන්ගේ හීලෑකර ලද බව සහ අසරණභාවයද, 'නිරන්තරයෙන් බඩු ඉල්ලීමේ කුප්පවනසුලු පුරුද්ද' ද පිළිබඳව පිතෘමය අනුග්‍රාහකත්වයකින් යුතුව කතා කළ පුත්තලම ප්‍රදේශයේ සහන සේවකයන් අතර මෙය (ස්ත්‍රීන් ළදරුකරණය කිරීම) නිරන්තර පුරුද්දක් විය.

තමන් අතර කටයුතු කරන සහන සංවිධාන සමඟ සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ අන්තර් ක්‍රියා රාමුගත කරන අනන්‍යතාව සහ 'ස්ථානීයබව' කේවල් කිරීම් වඩාත් ප්‍රවේසමෙන් සලකා බැලීමට මා කැමතියි. වින්දිත සරණාගත ස්ත්‍රිය පිළිබඳ විශ්වීයකරණය කරන ලද රූපයට මෙම ස්ත්‍රීන් නිරන්තරයෙන් හසුවන්නේ ඇයි? එසේ වන්නේ, නිරන්තරයෙන් තමන් සිය පවුලේ ප්‍රධාන ආදායම් උපයන්නා වනවා පමණක් නොව විවිධ ඒජන්සි විසින් මෙහෙයවනු ලබන, ඔවුනට විහිළුසහගත හෝ අසාධාරණ යයි දැනෙන බොහෝ ප්‍රතිපත්ති සහ ව්‍යාපෘති කඩාකප්පල් කිරීම පවා කරන අතරතුරදීය. උදාහරණයක් ලෙස, කඳවුරුවල ක්‍රියාත්මක වන සහන සංවිධාන විසින් යොදනවන ලද සනීපාරක්ෂක ප්‍රතිපත්ති, විශේෂයෙන් සරණාගත ස්ත්‍රීන් අතර මතභේදයට හේතු වී ඇත - බොහෝ සහන සේවකයන්ට මෙය අවබෝධ නොවනවා පමණක් නොව, ඔවුන් ඒ ගැන දැනගතහොත් එය, නූගත්කමේ සහ නොහැදියාවේ සංඥාවක් ලෙස සලකා එය නොසලකා හරිනු ඇත.

පානීය ජල මූලාශ්‍ර භූගත ජල දූෂණයෙන් ආරක්ෂා කරගත යුතුය යන්න සහන ඒජන්සි අතර මූලික නීතියකි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස කඳවුරේ එක් කොනක වැසිකිළි ගොඩනගා ඇති අතර අනෙක් කොනෙහි ළිං සහ ජලනළ සාදා ඇත. එහෙත් එබඳු ගොඩනැගිලි සැලසුමක්, හේතු ගණනාවක් නිසා සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ ඒකමතික අප්‍රසාදයට හේතු වේ. සාමාන්‍ය තලයේ ගත්විට, එය, අප නිරන්තරයෙන් මධ්‍යම පාන්තික නිවෙස්වල ඇති, දෙන ලද මූලික පහසුකමක් ලෙස සලකන දෙයක කැටි වී ඇති වටිනාකම පෙන්වා දෙන, විශේෂිත හේතු දැක්වීම් හරහා සුවිශේෂ කරන ලද ඔවුන්ගේ නිවෙස්වල බණ්ඩනය වූ ස්වරූපය පිළිබඳ නිරන්තර මතක් කිරීමකි (රයිබ්සින්ස්කි 1986). 'හදිසි' තත්ත්වයන් තුළ විශේෂයෙන් දුෂ්කර වන, වැසිකිළිය සහ ළිඳ අතර මෙම ඔබ මොබ දිව යාමේ - තමාට වැසිකිළි යාමට අවශ්‍ය සෑම විටකදීම කඳවුරේ මුළු දුරම ගමන් කිරීමට සිදුවීමේ - අපහසුතාව ස්ත්‍රීහු පෙන්වා දෙති. විශේෂයෙන් රාත්‍රියේදී අනතුරුදායක යයි සැලකෙන මෙබඳු ගමන්වලදී, තමන් හා තනියට යාමට පවුලේ පිරිමි සාමාජිකයකු අවදි කිරීමට සිදුවේ. කෙසේ වුවත්, බොහෝ

ස්ත්‍රීන් සඳහන් කළේ තමාට වඩාත්ම අවමන්සහගත දෙය වූයේ තම වැසිකිළි ශෝධන භාවිතාවන්ගේම ඇති ප්‍රසිද්ධ ස්වභාවය බවයි. තම මිතුරියන් අතර ලැජ්ජාසහගත සිනහවක් ජනිත කරමින් එක් ස්ත්‍රියක් පැවසුවේ, "අපි වතුර ජෝග්ගුවක් අතින් අරගෙන කඳවුරේ අනිත් පැත්තට යන හැම වෙලාවේම, අපි කරන්න යන දේ මුළු කඳවුරම දන්නවා!" යනුවෙනි. එහෙත් තමන් අත්විඳින පීඩාව පිළිබඳව සහන ඒජන්සි හා ගැටෙනු වෙනුවට, මෙම ස්ත්‍රීන් තමාගේම වූ විසඳුමක් සොයාගෙන ඇත. "තමන්ව ප්‍රදර්ශනය කරන්න කැමති තරුණ ගැහැනුන්ට ඒ පැත්තට මේ පැත්තට යාම" ඉතිරි කර, ඔවුහු ළිං පිටුපස ඇති කටු පඳුරු බිම භාවිත කරති.[29]

සිත්ගන්නාසුලු දෙය වන්නේ, කලින් පුද්ගලික නිවාසවල කේන්ද්‍රීය අංග වූ දේ අවතැන්වීම සම්බන්ධයෙන් ස්ත්‍රීන්ගේ බහුතරයක් ගැටලු ප්‍රකාශ වූයේ, මා විසින් ඉහත සාකච්ඡා කරන ලද නිවස සහ ස්ථානීයබව හා බැඳුණු ස්ත්‍රීකරණය කරන ලද ප්‍රවර්ග හරහා වීමයිඃ එනම් සදාචාරමය පාරිශුද්ධත්වය, පුද්ගලිකත්වය සහ ගෞරවය වරනගනු ලැබීමයි. කෙසේ වුවද, සනීපාරක්ෂාව පිළිබඳව ගෝලීය වශයෙන් පිළිගත් කථිකාවක් (එනම්, ළිං හා වැසිකිළි වෙන් වෙන්ව ඉදි කිරීම), මෙම සරණාගත ස්ත්‍රීන් සතුවූ 'නිවස' පිළිබඳ හුරුපුරුදු සංකල්පන කඩා බිඳ දැමීමට තවදුරටත් හේතු වූවා විය හැකි වුවත්, තමන්ට හැකිතාක් දුරට උපරිමයෙන් 'නිවස' යන්නෙහි ඇතැම් පැතිකඩ යළි සටහන් කිරීමට උත්සාහ කරන භාවිත තුළ ඔවුහු සක්‍රියව සහභාගි වූ බවද මම යෝජනා කරමි. අසරණ වූ උදව් අවශ්‍ය කෙනෙකු ලෙස සරණාගත ස්ත්‍රිය පිළිබඳ මානවවාදී සහ විශ්වීයකරණය කරන ලද ප්‍රතිරූපය පවත්වාගෙන යාමට හා එයින් වක්‍ර ප්‍රයෝජන ගැනීමට ඔවුන්ට බල කළේ එබඳු ආශාවක (තව බොහෝ දේ ද සමඟ) වුවමනාවන් නිසාය.

හැළි, වළං, බාල්දි, ඇඹරුම්ගල්, මෝල්ගස් ආදී විවිධ මුළුතැන්ගෙයි උපකරණ ඉල්ලා තම කඳවුරුවලට පැමිණෙන සහන සංවිධාන නියෝජිතයන්ට කරදර කිරීම ගමෙහි සරණාගත ස්ත්‍රීන් අතර බහුල පුරුද්දකි. බොහෝ සහන සේවකයෝ (ඇතැම් ව්‍යතිරේක පැවතියද), සනීපාරක්ෂක ද්‍රව්‍ය, පානීය ජලය, නිවාස ඉදි කිරීමට අවශ්‍ය ද්‍රව්‍ය සහ ආහාර, බෙහෙත් ද්‍රව්‍ය වැනි අත්‍යවශ්‍ය

සේවා සහ භාණ්ඩ සරණාගතයන්ට ලබා දීම තම ප්‍රමුඛතාව ලෙස සලකා එබඳු ඉල්ලීම් නොතකා හරිති. කෙසේ වුවද මෙබඳු හිඟයෙන් යුත් තත්ත්වයන් තුළ අත්‍යවශ්‍ය සහ සුඛෝපභෝගී භාණ්ඩ හා සේවා වශයෙන් කරන කෘත්‍රිම බෙදීමකට එළඹීම පවා මෙහිදී ප්‍රයෝජනවත් නොවන්නේ මෙබඳු සන්දර්භයක් තුළ සුඛෝපභෝගී භාණ්ඩයක් ලෙස අපට නිර්වචනය කළ හැක්කේ කුමක්ද යන්න අනිශ්චිත කරුණක් බැවිනි. ඒ වෙනුවට, අප සුඛෝපභෝගී භාණ්ඩ යනු ඒවායේ "මූලික භාවිත ප්‍රයෝජනය *අලංකාරික* සහ *සමාජයීය* වන *මූර්තිමය සංඥා*" (38 ඇලකුරු මුල් කෘතියෙන්) වශයෙන් අප සිතිය යුතු යයි අර්ජුන් අප්පාදුරෙයි (1986) විසින් කරනු ලබන යෝජනාව මෙහිදී ප්‍රයෝජනවත් යයි මට හැඟෙන්නේ, ගෘහය පෝෂණය කරන්නන් සහ අවශ්‍යතා සපුරන්නන් වශයෙන් කටයුතු කිරීම තම මූලික භූමිකාව වශයෙන් හඳුනාගන්නා මෙම ස්ත්‍රීන්ට එබඳු භාණ්ඩ යනු අත්‍යවශ්‍ය ගෘහ උපකරණ යයි සලකන හුදු කෘත්‍යවාදී සංකල්පගත කිරීමකින් ඔබ්බට යාමට එමඟින් අපට හැකියාව ලබා දෙන නිසාය. එබඳු තර්ක පරිපූර්ණ ලෙසම සහේතුක වන අතරම, මා යෝජනා කරන්නේ, මෙම පාරිභෝජන භාණ්ඩවල 'අධිභෞතිකත්වය'[30] සහ පාරිභෝගික භාණ්ඩ ඉක්මවා දිගුවන ඇතැම් හැඟීම් යන දෙකම වඩා සවිස්තරව සලකා බැලීමට හැකියාව ලබා දෙන සංකීර්ණ ආකාරයන්ට අනුව සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගේ මෙම ඉල්ලීම් කියවිය හැකි බවයි.

සරණාගත ස්ත්‍රීන්ගෙන් බහුතරයක්, තම වර්තමාන පරිසරය තුළ ඔවුන්ට වඩාත්ම අඩුවක් ලෙස දැනුණු භාණ්ඩ ලෙස මුළුතැන්ගෙයි උපකරණ හඳුනාගත්හ. එහා මෙහා ගෙනයාමට නොහැකි තරම් විශාල සහ ඔසවාගෙන යාමට බර වැඩි බැවින්[31] තමාගේ මුළුතැන්ගෙයි උපකරණ තමාට රැගෙන ඒමට නොහැකි වූයේය යන පැමිණිල්ල ඔවුන්ගේ අවතැන්වීම පිළිබඳ ආඛ්‍යානයට අනිවාර්යයෙන්ම ඇතුළත් විය. කඳවුරු තුළ ඔවුන්ගේ වැඩ ප්‍රමාණයේ දීර්ඝ දුෂ්කරභාවයට එක් හේතුවක් ලෙස මෙම ස්ත්‍රීහු එම උපකරණ නැතිවීම දැක්වූහ. තවද, තම දෑවැද්දෙ කොටසක් ලෙස ලැබුණු, අතරමගදී කැඩී ගිය හෝ අතහැර දමා ඒමට සිදුවූ

විශේෂිත උපකරණ ගැන ඔවුහු කල්පනා නිමග්නව විස්තර කළහ. කාලයක් පුරා ඔවුන් විසින් ප්‍රවේසමෙන් භාවිත කරන ලද මෙම භාණ්ඩ, ඔවුනට කාලයක් විඳ දරාගත් විවාහයක ද්‍රව්‍යමය සංකේත විය. තම වාසස්ථානවල පරිමාව සහ තත්ත්වයද (ඉහත බලන්න) සමඟ, විවාහයේදී හුවමාරු කරගන්නා ලද එබඳු උපකරණ ඒ ආකාරයෙන් සරණාගතයන්ගේ තත්වය සහ ධනයෙහි වැදගත් සලකුණු ලෙස ගොඩනැංවිනි (මැක්ගිල්ව්රේ 1989: 213).

අවසාන වශයෙන්, මෙම පරිච්ඡේදය තුළ මා පිහිටුවමින් සිටින නිවස පිළිබඳ බහුවිධාකාර ස්ථරයන්ගෙන් යුත් ගොඩනැංවීම් යළි විමසා බැලීමට කැමති වන්නේ, ඒ පිළිබඳව මගේ සාකච්ඡාවට හඳුන්වා දී ඇති තවත් රූපකරණයක් පෙන්වා දීමටය. මෙහි සාකච්ඡාවට ගැනෙන ගෘහ උපකරණ 'නිවස' තුළ සුවිශේෂ අවකාශයක් - එනම් මුළුතැන්ගෙය සිහිගන්වයි; එනයින් මෙම සන්දර්භය තුළ 'නිවස' යන්නෙහි අවසාන හරය ලෙස එය ගොඩනැගෙයි. සාපේක්ෂ වශයෙන් ප්‍රසිද්ධ අවකාශයක් වන සරණාගත කඳවුරු තුළ, සරණාගත ස්ත්‍රීන්ට පාලනය නතු කරගැනීමට හැකියාව ඇති සහ කිසියම් පුද්ගලිකත්වයක් පවත්වා ගත හැකි එකම අවකාශ බවට මුළුතැන්ගෙය (සහ නිදන කොටස්) පත්වේ. අධිහිඟතාවයේ තත්ත්වයක් තුළ මෙම පාරිභෝජන භාණ්ඩවල අධිභෞතිකත්වය වශයෙන් සිතිය හැකි දෙය, එනයින් අපට කියවිය හැක්කේ, බාධා කරන ලද හුරුපුරුදු ගෘහමය ලෝකයක අනුරූපීතාවක් යළි නිර්මාණය කිරීමට සහ ප්‍රදේශ හරහාත් කඳවුර හරහාත් පවා අවතැන් වූ, 'නිවාස' පිළිබඳ අදහස පුනර්වාචනය කිරීමට පමණක් නොව, අවකාශය (නිවස) සහ ස්ථානය (මවුබිම) හා ගැටගැසුණු අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමටත් මෙම ස්ත්‍රීන් තුළ වූ කැමැත්තෙහි පිළිබිඹුවක් ලෙසය. මේ අර්ථයෙන් ගත්විට, පරිභෝජන භාණ්ඩ යනු 'සණීභූත වූ ශ්‍රමයෙහි' භූමි වන්නේ යයි මාක්ස් කරන වරනැගීම ජූඩිත් විලියම්සන් විසින් පුනර්සූත්‍රගත කර ඇති ආකාරය වන 'සණීභූත වූ ආශාවන්'ගේ කෝෂ්ඨාගාර බවට මුළුතැන්ගෙයි උපකරණ පත්වී ඇත; "ඒවා ක්‍රියාකාරී ආශාවක අවසාන ස්වරූපය"(12)[32] වේ. එසේනම් සහන ඒජන්සි වෙත මෙම ස්ත්‍රීන් කරන ඉල්ලීම යනු, අවතැන්වීමේ

'පාරිශුද්ධත්වය' ඔවුන්ගේම ආකාරයට තහවුරු කරනා ස්වරූපය පමණක් නොව, අවතැන්වීමේ අවකාශය තුළ ඔවුන්ගේ ක්‍රියාකාරී ආශාව සහ අනන්‍යතාව පුනර්භෞමිකකරණය කිරීමට දරන උත්සාහයකි.

සමාප්තිය

අභ්‍යන්තර අවතැන්වීම් යන සන්දර්භය තුළ අවකාශය/ස්ථානය සහ අනන්‍යතාව ගොඩනැංවීම අප සංකල්පගත කරගන්නේ කෙසේද යන්න පිළිබඳව ප්‍රශ්න ගණනාවක් මෙම පරිච්ඡේදය තුළ විමසීමට ලක් කර ඇත. ප්‍රදේශවාසීන්ගේ, සහන සේවකයන්ගේ සහ සරණාගතයන්ගේ අලංකාරෝක්තීන් මෙන්ම භාවිතාවන්ද වෙත අවධානය යොමු කිරීමෙන් භෞමිකතාව සහ අනන්‍යතාව පිළිබඳ පුනර්නියෝජනයක් බල ව්‍යුහ ඇතුළත ගොඩනැගෙන ආකාරය, ඒවා ස්ත්‍රීපුරුෂභාවය සහ පංතිය අනුව සලකුණු වී සහ විශ්වීයකරණය වී ඇති ආකාරය සහ ඒ අතරම ඒවා එකවිට පුනර්වාචනය කරන සහ විසංවාදයට ලක්කරන ආකාරය පැහැදිලි කිරීමට මා උත්සාහ කර ඇත. 'පාරිශුද්ධත්වය' සහ 'නිවස' හා අහිමිවීම සහ අපේක්ෂාව (longing) න්‍යායගත කිරීම හරහා එබඳු විශ්ලේෂණ පථයකට පිවිසීමට විශේෂයෙන් ඉඩ ලැබී ඇත.

මෙම ලිපිය තුළ මා විසින් තර්ක කර ඇති පරිදි, අවතැන් වීමේ සන්දර්භය තුළ 'පාරිශුද්ධකරණ' ක්‍රියාවලිය සුවිශේෂ ලෙස ස්ත්‍රීපුරුෂ සමාජභාවී වේ. අනාගතය වෙනුවෙන් ආරක්ෂා කළ යුතු දේ මෙන්ම (තාවකාලිකව) අහිමි වී ඇති සියලු දෙයෙහිම කේතාංකනයක් ලෙසට සරණාගත ස්ත්‍රිය ගොඩනැංවේ; ඇය අයත් ප්‍රජාවෙහි අවතැන්වීමේ පාරිශුද්ධත්වය ඇයගේ සදාචාරමය පාරිශුද්ධත්වය සමඟ එකට ගැටගැසී ඇත. එනයින් එබඳු සන්දර්භයක් තුළ 'අහිමි වීම' සංචලතාවයට ලක්කිරීමද ඉතා වැදගත් වේ. ඩොමිනික් ලක්ප්‍රා (1999) අහිමි වීම (ඓතිහාසික ක්ෂතිය නිර්මාණය කරන) සහ නොපැවැත්ම (ව්‍යුහගත ක්ෂතිය නිර්මාණය කරන) අතර තීරණාත්මක වෙනස හඳුනාගත යුතු යයි ඔහු කරන ආවේගාත්මක ඉල්ලීම තුළ ඔහු සඳහන් කරන්නේ "ඓතිහාසික අතීතය යනු ආඛ්‍යානගත කිරීමට හැකියාව ඇති,

මෙන්ම වර්තමානයේ හෝ අනාගතයේ යළි ක්‍රියාත්මක කිරීමට හැකි, නැවත හැඩගැස්විය හැකි, විපරිවර්තනය කළ හැකි සුවිශේෂ ශක්‍යතාවයන් අහිමි වීම පිළිබඳ දර්ශනය" බවයි (699-700). මා මෙහි වරනැගීමට උත්සහ දරා ඇත්තේ එබඳු ආඛ්‍යාන සහ විභවතාවයන්ය; ඒ අතරම, අවතැන්වීමේ සන්දර්භය තුළ ජීවත්වන යථාර්ථයේ වර්තමානය මෙන්ම අනාගතයද යළි හැඩ ගැස්වීමට සහ විපරිවර්තනය කිරීමට උත්සුක වන භාවිතාවන් සලකුණු කොට ඇත.[33]

වර්තමානය තුළ සහ අනාගත ප්‍රක්ෂේපණයන් ලෙස, එබඳු ජීවත්වන යථාර්ථය, 'නිවස' පිළිබඳ විවිධ වරනැගීම් විසින් රාමුගත කරනු ලබන්නේ යයිද මා තර්ක කර ඇත. එම වරනැගීම් නම්, අහිමි වූ විභවතා සහ අතීතකාමී මතක, ආරක්ෂාවෙහි අඩු බව, නොපවතින තම බඩුබාහිරාදිය, සබඳතා වෙනුවෙන් වැපපුම සහ එදිනෙදා ක්ෂතීන්ය. වැසිකිළි, ළිං සහ ඇඹරුම් ගල් සරණාගත කඳවුර පුරා විෂම ලෙස විසිරීම හරහා 'නිවස' යන්නෙහි භෞතික හරය බණ්ඩනය කිරීම නිසා ඒ හා සමගාමී, ස-ස්ථානීය බවක භෞතික සලකුණු කෙරෙහි වන අභිලාෂයක් නිර්මාණය කළේ යයි මම සඳහන් කළෙමි. නිරන්තරයෙන් මාතෘකරණය කරන ලද, ස්වාභාවිකකරණය කරන ලද සහ ද්‍රව්‍යකරණය කෙරෙන ස්ථානීය බව (එනම්, 'නිවස') පුනර්වාචනය හරහා එය සදාචාරමය යළි පිළිවෙළගත කිරීමක් සහ 'පාරිශුද්ධත්වයේ' කිසියම් අර්ථයක්ද යළි තහවුරු කළේය.

අවතැන්වීමෙන් පසු 'පාරිශුද්ධත්වය' සහ 'අහිමිවීම' පිළිබඳ සංකීර්ණ ස්ත්‍රී-පුරුෂ සමාජභාවී සහ පන්තිමය වරනැගීම තේරුම් ගැනීමට සහ ප්‍රශ්නාර්ථගත කිරීමට, එබඳු ආඛ්‍යාන සහ භාවිත පිළිබඳ කියවීමක් තුළින් උත්සහ කෙරේ. "පහසු නගා සිටුවීම්, සුසංයෝග-ගතකිරීම් හෝ අවසානයන්" (723) මග හැරීම සඳහා වූ මාගේ විශ්ලේෂණ ගමන් පථය හසුකරගන්නා හොඳම ආකාරය ලකප්රාගේ (1999) 'සහානුභූති කැලඹීම' යන සංකල්පය විය හැකිය. ගුප්තා සහ ෆර්ගසන් (1992) නිවැරදිව පෙන්වා දී ඇති පරිදි, "අවකාශය අර්ථගන්වනු ලබන්නේය" යන අදහස මානව විද්‍යාඥයන්ට අලුත් දෙයක් නොවේ; වඩා හදිසි කාර්යය වන්නේ

මෙම "අවිවාදිත නිරීක්ෂණය දේශපාලනීකරණය කිරීමය" (11). මෙම පරිච්ඡේදය එම දිශාවට තැබූ පියවරක් වනු ඇතැයි යන්න මාගේ බලාපොරොත්තුවයි.

සටහන්

අවකාශය/දකුණු ආසියාව/ගෝලීයකරණය (චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය, ඇමරිකා එක්සත් ජනපදය), ගැටුම් සහිත ප්‍රදේශවල ස්ත්‍රීන් (හැඳල, ශ්‍රී ලංකාව) ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී භූමි/මානව හිමිකම්, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී දර්ශන/මානව අභිචාර (ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය, නවසීලන්තය) යන සම්මන්ත්‍රණවලට සහභාගී වූවන්ගේ ප්‍රශ්න හා යෝජනා වෙනුවෙන් මගේ ස්තුතිය හිමි වේ. මෙහි මුල් පිටපත් කැපවී කියවූ ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්, රීටී ලුකෝස්, සහ වයිජයන්ති රාඕ වෙත විශේෂයෙන් ස්තුතිවන්ත වන අතර, පසු පිටපත් වෙත වෙනෝනා ගිල්ස් සහ ජෙනිෆර් හින්ඩ්මන් විසින් ලබා දෙන ලද සවිස්තරාත්මක අදහස් දැක්වීම් වෙනුවෙන් ස්තුතිවන්ත වෙමි.

1. එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය සහ ශ්‍රී ලංකාවේ ක්‍රියාත්මක ජාත්‍යන්තර රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන විසින් යොදා ගනු ලබන වඩා 'නිවැරදි' යෙදුම වන *අභ්‍යන්තර අවතැන් වූ පුද්ගලයන්* වෙනුවට මා *සරණාගතයා* සහ *සරණාගත කඳවුර* යන යෙදුම මෙහිදී යොදා ගන්නේ අවතැන්වූවන් විසින්ම සහ දේශීය රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන විසින් යොදා ගන්නා යෙදුම් වන්නේ මේවා නිසාය. ශ්‍රී ලංකාවේ අවතැන් වූ සහ අවතැන් නොවූ පුද්ගලයන් විසින් වඩාත් බහුලව යොදා ගන්නේ සරණාගත යන පදය වුවද *අනාථ* යන සිංහල වචනයද *අහදී* යන දමිළ වචනයද භාවිත කෙරේ. මේ දෙවැනි පද දෙක තුළ අසරණභාවය සහ අනාථභාවය යන හැඟවුම්ද ඇත. (බලන්න, ද සොයිසා 1999:5).

2. යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාව තුළ එබඳු දැනුම නිර්මාණය කිරීමේ ඥානවිභාගාත්මක ක්ෂේත්‍රයක් පිළිබඳ විශිෂ්ට විශ්ලේෂණයක් සඳහා බලන්න, ජෙගනාදන් (1994).

3. 'මායිමක' නිමැවුමාත්මක ස්වරූපය ගැන රාජසිංහම් (1995) විසින් හොඳින් වරනගා ඇති අතර මානව හිමිකම් කථිකා තුළ මෙම ප්‍රවර්ගය යොදාගන්නා ආකාරය සඳහා සන්නිදර්ශන සැමුවෙල් (1995) විසින් සපයනු ලැබේ.

4. පසුගිය වසර විස්ස පුරා ශ්‍රී ලංකාව තුළ සිවිල් යුද්ධයක් ඇවිළෙමින් පවතියි. මෙම අරගලයට සිංහල හා දමිළ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාර දායක වී ඇතත්, විශේෂයෙන් උතුරු සහ නැගෙනහිර ප්‍රදේශවල සිවිල් ජනතාවට විශාලතම තර්ජනය වී ඇත්තේ ද්‍රවිඩ විමුක්ති ඊළාම් කොටි (එල්.ටී.ටී.ඊ.)

සංවිධානයේ බෙදුම්වාදී ව්‍යාපාරය සහ ශ්‍රී ලංකා රජයේ ආරක්ෂක හමුදා අතර ගැටුම් වේ. සිංහල, දමිළ සහ මුස්ලිම් යන, රටෙහි ප්‍රධාන ජනවර්ග තුනටම අයත් සාමාජිකයන් මෙම යුද්ධයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අවතැන් වී සහ දැනටත් අවතැන් වෙමින් සිටියද ශ්‍රී ලංකාවේ වැඩි වශයෙන්ම අවතැන් වී ඇත්තේ දමිළ ජාතිකයන්ය. උතුරු සහ නැගෙනහිර ප්‍රදේශවල බොහෝ ගෘහයන්වලට අඛණ්ඩව සිදුවන අවතැන්වීම එදිනෙදා ජීවිතයේ අංගයක් බවට පත්වී ඇති අතර, මෙම යුද්ධයෙන් මියගිය සංඛ්‍යාව හැටදහස ඉක්මවා ඇත. මෙම යුද්ධයේදී පරදුවට තැබෙන දෘෂ්ටිවාද සහ ජාතිකවාදී හැඟීම් පිළිබඳ අන්තර්දෘෂ්ටිමය විශ්ලේෂණ සඳහා බලන්න උදා. අබේසේකර සහ ගුණසිංහ (1987), හේතුවාදී සංවර්ධනය පිළිබඳ සංගමය (1984), ජෙගනාදන් සහ ඉස්මයිල් (1995), සහ ස්පෙන්සර් (1990).

5. 'අවකාශය' සහ 'ස්ථානය' අතර මා විසින් කෙරෙන තැන් මාරුව, 'අවකාශය' වෙනුවට 'ස්ථානය' තම කේන්ද්‍රීය සංකල්පීය ප්‍රවර්ගය ලෙස භාවිත කරන ස්ත්‍රීවාදී භූගෝල විද්‍යාඥයන් සමඟ සම්මුඛ වීමට මට අවස්ථා ලබා දේ. විද්‍යාත්මක තාර්කිකත්වයේ භාෂාව සහ විධි ක්‍රමය හරහා තේරුම් ගනු ලැබූ 'අවකාශය' යන්නට විරුද්ධ ලෙස මානවවාදී භූගෝල විද්‍යාඥයන් විසින් 'ස්ථානය' යන්න 'සාමාන්‍ය මිනිසුන්' සමඟ බැඳී ඇතැයිද එම නිසා එය මනුෂ්‍ය වැදගත්කමෙහි සහ අර්ථකථනයෙහි මූර්තිමත් වීමක් ලෙස සලකන බව ජිලියන් රෝස් නමැති ස්ත්‍රීවාදී භූගෝල විද්‍යාඥයා (1993) පෙන්වා දෙයි (බලන්න ඉහත) (41, 43).

6. යි ෆු තුවාන්ගේ (1974) 'භූරාගය' -- මිනිසුන් ස්ථානවලට දක්වන බැඳීම පිළිබඳව විස්තර කිරීමට ඔහු විසින් නිර්මාණය කරන ලද යෙදුමකි -පිළිබඳ නිබන්ධයේ 'ස්ථානීයභාවය' යන්න එසේ ධීරකරණය පිළිබඳ සන්නිදර්ශනයක් සැපයේ.

7. මායිම් තුළට අයත් වීම සහ ඒවා ඥානනය කිරීම හා බැඳුනු විශේෂිත හුරු පුරුදු බව පිළිබඳ හැඟීම දැක්වීම සඳහා මම *භූමි ප්‍රදේශය* යන්න යොදා ගනිමි.

8. 'නිවස' පිළිබඳ මෙම 'අදහස' භෞතික ලෙස සංයුක්තකරණය කෙරෙන ආකාරය පිළිබඳ කදිම සිතියමක් රයිබෙන්ස්කිගේ (1986) පරිච්ඡේද මාතෘකා විසින් සපයනු ලැබේ.

9. 'නිවසෙහි ස්ත්‍රිය' හෙවත් මව, නිවසක කේන්ද්‍රීය පෞරුෂය ලෙස සලකන සංකල්පිතය ගොඩනැගීමට තව දුරටත් හැකියාව ලබා දී එය ඇයගේ ශරීරය පිළිබඳව රූපිකයක් බවට පත්කළ හැකිය (ජෝර්ජ් 1996:23). ස්වාත්මය සහ නිවස මෙසේ සමාන කිරීම, භූගෝල විද්‍යාත්මක කථිකාවන් තුළ ස්වාත්මය සහ නිවස යන ද්වෛයිතයට අනුරූප වන

'නිවස' සහ 'නිවස නොවන' යන බෙදීමක් ඇති කිරීමට හේතු වූ අතර, එනයින් "ස්ත්‍රීත්ව (තවත් අය අතර) භූගෝලයෙන් බැහැර කිරීමට හේතු විය" (රෝස් 1993:62; බලන්න. ජෝර්ජ් 1996:21-22). ස්ත්‍රියව නිවස සමඟ සමාන කිරීමේ ඓතිහාසික ගමන් පථය වෙනත් ක්ෂේත්‍රවල, විශේෂයෙන් ඉතිහාසය සහ සාහිත්‍යය තුළ දීර්ඝ ලෙස අධ්‍යයනය, ලේඛනය සහ විශ්ලේෂණය කර ඇත. කෙටි නියැදියක් සඳහා බලන්න, ආම්ස්ට්‍රෝං (1987), බ්ලොක් (1978), ඩවිඩොෆ් සහ හෝල් (1987), ජෝර්ජ් (1996), හැන්සන් (1992), ජොලී සහ මැකින්ටයර් (1989), රයන් (1975) සහ විල්සන් (1991). දකුණු ආසියානු සන්දර්භය තුළ මෙම ස්ත්‍රී-පුරුෂ සමාජභාවික සූත්‍රගතිරීම පිළිබඳව සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න, චැටර්ජි (1989), ද අල්විස් (1994) සහ සෙන් (1993).

10. පෝර්ටියස්ට (1976) සාධාරණයක් සිදු කිරීම සඳහා සඳහන් කළ යුත්තේ ඔහු (මොහොතකට පමණක්) 'පදනම වන නිවස' යනු සියල්ලම 'නිවස, මිහිරි නිවස' නොවන බව සඳහන් කරයි: "සැලකිය යුතු කාලයකට නිවෙසින් පිට වීමට නොහැකි වන පුද්ගලයකුගේ හුස්ම නිවස විසින් හිර කරනු ඇත්තේ දරුවෙකුට දැඩි අවධානය දෙන මවක මෙනි" (387). උත්ප්‍රාසාත්මක ලෙස, මෙම සාදෘශ්‍යය විසින් නිවස මාතෘකරණය කරනවා පමණක් නොව (බලන්න, සටහන 11) හිංසනය ක්‍රියාත්මක කරන්නා ලෙස මව ගොඩනංවයි.

11. කම්කරු පාංතික පිරිමි දරුවන් 'නිවස' යන්න අම්මා සිටින ස්ථානය ලෙස සංජානනය කරන ආකාරය පිළිබඳව (මැසී 1994 ඉ) සාකච්ඡා කරයි; ස්ථාවර සහ සංකේතීය කේන්ද්‍රය ඇය වන අතර අනෙකුන්ගේ නැංගුරම ඇය වෙයි (180) 9 වැනි සටහනද බලන්න.

12. 1770 දී කැප්ටන් කුක් ගේ නැවියන් අතර මෙම නව 'රෝගය' මුලින්ම හඳුනාගන්නා ලදි (ඔක්ස්ෆර්ඩ් ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂය, 6 වැනි වෙළුම, 1933:535). ජපානයේ අතීතකාමයෙහි දේශපාලනය සහ සංස්කෘතිය පිළිබඳව පුළුල් සහ දෘඪ සාකාච්ඡාවක් සඳහා බලන්න රොබර්ට්සන් (1988). එහිදී 'නිවස' හෝ 'නිජබිම' ලෙස සරලව අර්ථගැන්විය හැකි ෆුරුසාටෝ යන යන පදය ප්‍රේරණය වන්නේ "අතීතකාමය සඳහා වන අතීතකාමයක්, මතකයට නැගෙන, පරිකල්පනය කෙරෙන මේ අතීත සශ්‍රීකත්වය යන පදනම මත වර්තමානය කෙරෙහි අසංතෘප්තියක් මගින් කුප්පවනු ලබන තත්ත්වයක්" (494-495) හරහාය.

13. තම පර්යේෂණය අතරතුර තමාට හුටු ස්ත්‍රීන් හා කිසිදු කල්පවතින ආකාරයකින් කතා කිරීමට නොහැකි වූ බව මල්ක්කි (1995) සඳහන් කරයි. අවාසනාවකට මෙන්, තමා විසින් ලේඛනගත කරන පිරිමි ආඛ්‍යාන පිළිබඳවද ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී කියවීමක් කිරීමටද ඇය උත්සාහ නොකරයි.

14. සාමාන්‍යයෙන් ආගමික අනන්‍යාවක් ලෙස සැලකෙන දෙයක් ශ්‍රී ලංකාව තුළ ජනවාර්ගික අනන්‍යතාවක් මතට අභිපාත කිරීම බාහිරින් පැමිණෙන බොහෝ දෙනාව ව්‍යාකූලත්වයට පත් කරයි. පූර්වජ, දෙන ලද දේ ලෙස වුවමනාවට වඩා නිරන්තරයෙන් ස්වභාවිකකරණය කරනු ලබන (මෙය සිංහල සහ දෙමළ අනන්‍යතා සම්බන්ධයෙන්ද සත්‍ය වේ) අනන්‍යතාවල ගොඩනංවන ලද ස්වරූපය මෙම පියවර විසින් සංක්ෂේප ලෙස ග්‍රහණය කරගනු ලබයි. ශ්‍රී ලංකාව තුළ මුස්ලිම් අනන්‍යතාව ප්‍රවර්ගකරණයේදී සිදුවූ වෙනස්කම් පිළිබඳ අන්තර්දෘෂ්ටිය විශ්ලේෂණයක් සඳහා බලන්න, ඉස්මයිල් (1994).

15. පුදුමයක් නොවන ලෙස ම දකුණේ සහ උතුරේ මුස්ලිම්වරුන්ගේ ඥාතීත්ව ව්‍යුහ මෙන් නොව, නැගෙනහිර මුස්ලිම්වරුන්ගේ මාතෘවංශීය ඥාතීත්ව ව්‍යුහ, මානවවිද්‍යාඥයන් කිහිප දෙනකුගේම අවධානය දිනාගෙන ඇත. උදාහරණයක් ලෙස බලන්න, යාල්මන් (1967), විශේෂයෙන් 13 පරිච්ඡේදය) සහ මැක්ගිල්ව්රේ (1974, 1989).

16. එල්.ටී.ටී.ඊ.යේ නැගීම සහ දමිළ ජාතිකවාදී ව්‍යාපාර සහ සන්නද්ධ සංවිධාන තුළ ඔවුන්ගේ ස්ථානගත වීම පිළිබඳ ප්‍රයෝජනවත් සාකච්ඡා සඳහා බලන්න ගුණරත්න (1995), හූල් සහ තවත් අය (1990), සහ ස්වාමි (1994).

17. 1987 ඔක්තෝබර් සිට 1990 මාර්තු දක්වා කාලය තුළ ඉන්දියානු සාම සාධක හමුදාව උතුරු අර්ධද්වීපය අත්කරගෙන සිටි සමයේදී මුස්ලිම් පවුල් නිතර එල්.ටී.ටී.ඊ. කාඩර්වරුන්ට සෙවණ ලබා දුන්හ: "තම හිස සාරියකින් වසාගත් මුස්ලිම් ස්ත්‍රියක් පිටතට පැමිණ යටහත් ලෙස ඔවුන් හා සිනාසුණු විට ඔවුන් යන්න ගියේ ඇය මුස්ලිම්බව දැක, මුස්ලිම් නිවසක කොටි සැඟවී සිටිය නොහැකි යයි සිතමිනි" (හෙන්ස්මන් 1993:55).

18. මානව හිමිකම් කථිකාවක් තුළ සිට කෙරෙන මේ හා සමාන වාර්තා කිරීම් සඳහා බලන්න, රොබින්සන් (1991). මා ඉහත දක්වා ඇති ආඛ්‍යාන හා ඔහු උද්ධෘත කර දක්වන වාර්තාවල ඇති ආඛ්‍යාන අතර සමානකම් සහ වෙනස්කම් ගණනාවක් දැකිය හැකි ය. හෙන්ස්මන් (1993:55-56) වාර්තා කරන මුස්ලිම්වරුන්ගේ ආඛ්‍යාන තුළ අවධාරණය වන්නේ එබඳු වාර්ගික පවිත්‍රකරණයක් සිදුවූයේ තමන් සමීප මිත්‍රත්වයක් පවත්වාගෙන ගිය දමිළ අසල්වාසීන්ගේ කැමැත්තට පිටතින් බවයි. මෙම අසල්වාසීන්ගෙන් ඇතැමෙක් විශ්වාස කළේ ආරක්ෂක හමුදා කිසියම් සීමාවකින් යුතුව කටයුතු කිරීමට හේතු වූයේ මෙම මුස්ලිම්වරුන් එහි සිටීම බවයි.

19. මා මෙහි සඳහන් කරන කාලය වන්නේ මා වැඩි වශයෙන්ම මගේ ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යයන කටයුතුවල නියැළුණු 1993 කාලයයි. එකල සිට මේ

වන විට සරණාගයන්ගේ තත්ත්වය විශාල ලෙස වෙනස් වී ඇත. මෙම සරණාගතයන්ගෙන් බහුතරය එම දිස්ත්‍රික්කයේම වෙනස් ජනාවාසවල නැවත පදිංචිකර ඇත. ඉතිරි වී ඇති කඳවුරු කිහිපයෙහි, මා මෙහි සාකච්ඡා කරන ප්‍රජාවන් තුළ හා ප්‍රජාවන් අතර ආතතීන්, සම්පත් හිඟකම, විරැකියාව, ස්ත්‍රීත්ව නිරීක්ෂණාත්මක පාලනයකට යටත් කිරීම, සහ ගෘහස්ථ හිංසනය වැනි ගැටලු ගණනාවක් තවමත් පවතිනවා වුවද, ඒවායේ තත්ත්වය විශාල ලෙස හොඳ අතට හැරී ඇත. මෙම ප්‍රදේශයේ තත්ත්වය පිළිබඳ මෑතකාලීන අධ්‍යයන සඳහා බලන්න, ද සොයිසා (1999), ජයසිංහ (1995), විජයතිලක (1994-95) සහ සැකරියා සහ ඉස්මයිල් (දි. නැ.).

20. බලන්න මල්ක්කි (1992) සහ අරෙන්ඩ්ට් (1973). උපාන්තිකත්වයේ අදෘශ්‍යමානභාවය සහ සංක්‍රාන්තිමය ජීවීන්ගේ දූෂණයකරනසුලු ස්වභාවය පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න ටර්නර් (1967). දූෂණයේ අනතුරුදායක බව පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න ඩග්ලස් (1966).

21. මා මෙහිදි *අහිමිවීම* යන පදයෙහි අර්ථය *නොපැවතීම* යන පදයට වෙනස් ලෙස, ලකප්රාට (1999)ට අනුව යොදා ගන්නා ආකාරය සලකුණු කිරීමට කැමතියි. ඔහු මේ පද අතර වැදගත් වෙනසක් හඳුනා ගන්නේ අහිමිවීම් ඓතිහාසික ක්ෂතීන් සහ නොපැවතීම් ව්‍යුහගත ක්ෂතීන් සමග සම්බන්ධ කිරීමෙනි (699).

22. ප්‍රවේසම් වීමේ මාර්ගයක් ලෙස වරක් රාත්‍රී 8.00ට ක්‍රියාත්මක වූ ඇඳිරි නීතියක් පනවන ලදි.

23. මෙම ස්ත්‍රීන් තම රැකියා සොරා ගත්තේ යයි පැවසූ ඇතැමුන් සහ මෙම ස්ත්‍රීන් ඉතා වෙහෙසවී වැඩ කරන්නේ යයි පැවසූ ඉඩම්හිමියන් හැරුණුකොට, බොහෝ ප්‍රදේශවාසී පිරිමි සරණාගත ස්ත්‍රීන් පිළිබඳ තම මතය බෙදා ගැනීම මඟ හැර සිටිය හ.

24. 'දුරාචාරීබව' පහළ-පන්තියේ ස්ත්‍රීන්ගේ ගති ලක්ෂණයක් යයි තහවුරු කරමින් තමාව මෙම සූත්‍රගත කිරීමෙන් දුරස් කරගැනීමට මධ්‍යම පාන්තික ප්‍රදේශවාසී ස්ත්‍රීහු කිහිප දෙනෙක් සමත් වූහ.

25. පැහැදිලි ලෙසම, නිවෙස් මිලදී ගැනීමට, පුත්තලම් ප්‍රදේශයෙන් විවාහ වීමට, හෝ ඉහළ රැකියා අත්කරගැනීමට හැකි වූ සහ තමාගේ කලින් නිවසට යළි කිසිදා නොයන බව පවසන ඇතැම් සරණාගතයන් සිටියි. එහෙත් ඔවුන් සුළුතරයකි.

26. ගමෙහි පරිසරය පුරා පලා වර්ග නෙළීමට හෝ දර එකතු කිරීමට යන විටද ස්ත්‍රීන්ගේ තනියට මෙසේ කවුරුන් හෝ ගමන් කරයි.

27. මෙම ස්ත්‍රීන්ගෙන් බහුතරයක් කිසියම් හෝ පර්දාවකට යටත් වූහ. එනම් ඔවුන්ගෙන් බොහොමයකට නිවසින් පිටත වැඩ කිරීම තහනම් විය.

එසේ වුවත් මෙහි 'නිවස' යනු තරලාත්මක ප්‍රවර්ගයක් වූවද ඔවුන්ව සෑම විටම කිසියම් හෝ පිතෘමූලික අධිකාරත්වයකින් හෝ අවේක්ෂණයකින් බැඳී තිබිණි. එම නිසා බොහෝ ස්ත්‍රීන් පිළිගත්තේ ඔවුන් පර්දාවෙහි සිටියද ඔවුහු තම සැමියන්ගේ හෝ පිරිමි ඥාතීන්ගේ කුඹුරුවල වැඩ කළ බවයි. තවද වඩා දිළිඳු ස්ත්‍රීන් සඳහන් කළේ, තම සැමියන් තමා අසලින් වැඩ කළේ නම් හෝ හඬ ඇසෙන මානයේ ඔවුන් සිටියේ නම් තමන් ඥාතීන් නොවන පිරිමින්ගේ ඉඩම්වල වැටුප් ශ්‍රමිකයන් ලෙස කටයුතු කළ බවය.

28. මා මෙම පදය යොදා ගන්නේ අකැමැත්තෙනි. ඒ එය මෑතක සිට ලිහිල් සහ ප්‍රවේසම් රහිත ලෙස කෙරෙන යොදා ගැනීම් නිසාය. මෙම යෙදුම පිළිබඳ ප්‍රයෝජනවත් ආකාරයේ ප්‍රශ්නාර්ථගත කිරීමක් සඳහා බලන්න ෆැරල් (1998) සහ යං (1995).

29. උත්ප්‍රාසාත්මක ලෙස, දෘශ්‍යත්වයේ මෙම වාරණය සහ එය විසින් ජනිත කරන සතුට පිළිබඳ උපකල්පන සිය අර්ථ උකහා ගන්නේ, සාමූහික ලෙස ප්‍රදේශවාසීන් සරණාගත ස්ත්‍රීන් වෙත දමා ගසන චෝදනාවලට පිදුරු දමන හෙජමොනික පිතෘමූලික අදහස්වලිනි.

30. මෙම පදය මට යෝජනා කිරීම සම්බන්ධයෙන් මම රිටී ලූකෝස්ට ස්තුතිවන්ත වෙමි.

31. වාර්ගික කලබලයක් අතරතුර, නිවැසියන් තම නිවසින් අවසන් වරට පලා යන මොහොතට පෙර හුවමාරු භාණ්ඩ ආකෘතිය පිළිබඳව කෙරෙන ව්‍යක්ත විස්තරයක් සහ විශ්ලේෂණයක් සඳහා බලන්න ජෙගනාදන් (1998).

32. සූසන් ස්ටුවර්ට්ගේ (1993) බෙහෙවින් සංකීර්ණ සහ ඡායාර්ථ සහිත අභිලාෂයන්ගේ බහුඅර්ථ පිළිබද සාකච්ඡාව තුළ, මා මෙහි විස්තර කිරීමට උත්සහ කරන අභිලාෂයේ සහ අතීතකාමයේ ආකාරයන් ග්‍රහණය කරගන්නේ නැති බව මට හැඟේ.

33. එබඳු සන්දර්භ තුළ අහිමිවීම මතට වැලපුම සහ මෙලන්කෝලියාව සිතියම්ගත කළ හැක්කේ කෙසේද යන්න සලකා බැලීම බෙහෙවින් සිත්ගන්නාසුලු වනු ඇත (බලන්න ලකප්රා 1999:713-16). එහෙත් මෙම පරිච්ඡේදය තුළ තර්කය එම දුරට දිගු කිරීම, අවකාශමය සීමා විසින් වළකාලනු ලබයි.

මූලාශ්‍ර

Abeysekera, Charlese, and Newton Gunasinghe, eds. 1987. *Facets of Ethnicity in Sri Lanka.* Colombo, Sri Lanka: Social Scientists' Association.

Appadurai, Arjun. 1986. Introduction to *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective,* edited by Arjun Appudurai. New York: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Armstrong, Nancy. 1987. *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel.* New York: Oxford University Press.

Bachelard, Gaston. 1969. *The Poetics of Space.* Boston: Beacon Press.

Bloch, Ruth. 1978. "American Feminine Ideals in Transition: The Rise of the Moral

Mother, 1785–1815." *Feminist Studies* 4 (June): 101–26.

Chan Kwok Bun. 1991. "Refugee Camps as Artefacts: An Essay on *Vietnamese Refugees in Southeast Asian Camps* by Linda Hitchcox." *Journal of Refugee Studies* 4, no 3:284–90.

Chatterjee, Partha. 1989. "The Nationalist Resolution of the Women's Question." In *Recasting Women: Essays in Colonial History,* edited by Kumkum Sangari and Sudesh Vaid, 233–53. New Delhi: Kali for Women.

Committee for Rational Development. 1984. *Sri Lanka, the Ethnic Conflict: Myths, Realities and Perspectives.* New Delhi: Navrang.

Cooper, Clare. 1974. "The House as Symbol of the Self." In *Designing for Human Behavior,* edited by John Lang, C. Burnette, W. Moleski, and D. Vachon, 130–46. Philadelphia: Dowden, Hutchinson and Ross.

Davidoff, Leonore, and Catherine Hall. 1987. *Family Fortunes.* Chicago: University of Chicago Press.

de Alwis, Malathi. 1994. "Gender, Politics and the 'Respectable Lady'" In *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka,* edited by Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail. Colombo, Sri Lanka: Social Scientists' Association.

de Zoysa, Darshini Anna. 1999. "Looking out from Within: Muslim Refugees in Sri Lanka." *South Asia Refugee Watch* 1, no. 1:137–57.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Routledge and Kegan Paul.

Farrell, Kirby. 1998. *Post-Traumatic Culture: Injury and Interpretation in the Nineties.* Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.

George, Rosemary Marangoly. 1996. *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction.* New York: Cambridge University Press.

Giles, Wenona. 1996. "Aid Recipients or Citizens? Canada's Role in Managing the

Gender Relations of Forced Migration." In *Development and Diaspora: Gender and the Refugee Experience,* edited by Wenona Giles, Helene Moussa, and Penny Van Esterik. Dundas, Ontario: Artemis Enterprises.

Giles, Wenona, Malathi de Alwis, Edith Klein, and Neluka Silva, eds. 2003. *Feminists under Fire: Exchanges across War Zones.* Toronto: Between the Lines Books.

Giles, Wenona, Helene Moussa, and Penny Van Esterik, eds. 1996. *Development and Diaspora: Gender and the Refugee Experience.* Dundas, Ontario: Artemis Enterprises.

Guneratne, Rohan. 1995. *War and Peace in Sri Lanka: With a Post-Accord Report from Jaffna.* 2d ed. Delhi: South Asia Books.

Gupta, Akhil, and James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Cultural Anthropology* 7, no.1:6–23.

Hansen, Karen Tranberg, ed. 1992. *African Encounters with Domesticity.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Hensman, Rohini. 1993. *Journey without a Destination.* Colombo, Sri Lanka: Centre for and Religion.

Hitchcox, Linda. 1990. *Vietnamese Refugees in Southeast Asian Camps.* Hampshire, England: Macmillan.

Hoole, Rajan, Daya Somasunderam, K. Sritharan, and Rajani Thiranagama. 1990. *The Broken Palmyrah: The Tamil Crisis in Sri Lanka—An Inside Account.* Claremont, Calif.: Sri Lanka Studies Institute.

Ismail, Qadri. 1994. "Unmooring Identity: The Antinomies of Elite Muslim Self-Representation in Modern Sri Lanka." In *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka,* edited by Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail, 55–105. Colombo, Sri Lanka: Social Scientists' Association.

Jayasinghe, Indralal. 1995. "Situational Analysis of Puttalam." Report prepared for Oxfam, Sri Lanka.

Jeganathan, Pradeep. 1994. "Authorizing History, Ordering Land: The Conquest of

Anuradhapura." In *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka,* edited by Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail, 106–36. Colombo, Sri Lanka: Social Scientists' Association.

Jeganathan, Pradeep. 1998. "In the Shadow of Violence: Tamilness and the Anthropology of Identity in Southern Sri Lanka." In *Buddhist Fundamentalism and Identity in Sri Lanka,* edited by Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. de Silva. Albany: State University of New York Press.

Jeganathan, Pradeep, and Qadri Ismail, eds. 1995. *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka.* Colombo, Sri Lanka: Social Scientists' Association.

Jolly, Margaret, and Martha Macintyre, eds. 1989. *Family and Gender in the Pacific: Domestic Contradictions and the Colonial Impact.* New York: Cambridge University Press.

Kaplan, Caren. 1987. "Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse." *Cultural Critique* 6 (Spring): 187–98.

LaCapra, Dominick. 1999. "Trauma, Absence, Loss." *Critical Inquiry* 25 (Summer): 696–727.

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space.* Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford, England: Blackwell.

Malkki, Liisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." *Cultural Anthropology* 7, no. 1:24–44.

Malkki, Liisa. 1995a. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.* Chicago: University of Chicago Press.

Malkki, Liisa. 1995b. "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things." *Annual Review of Anthropology* 24:495–523.

Massey, Doreen. 1994a. "Double Articulation: A Place in the World." In *Displacements: Cultural Identities in Question,* edited by Angelika Bammer, 110–21. Bloomington: Indiana University Press.

Massey, Doreen. 1994b. *Space, Place and Gender.* Cambridge, England: Polity Press.

Massey, Doreen. 1995. "The Conceptualization of Place." In *A Place in the World?* edited by Doreen Massey and Pat Jess, 45–86. New York: Oxford University Press.

McGilvray, Dennis. 1974. "Tamils and Moors: Caste and Matriclan Structure in Eastern Sri Lanka. Ph.D. diss., University of Chicago.

McGilvray, Dennis. 1989. "Households in Akkraipattu: Dowry and Domestic Organisation among the Matrilineal Tamils and Moors of Sri Lanka." In *Society from the Inside Out: Anthropological Perspectives on the South Asian Household,* edited by John Gray and David Mearns, 192–205. Newbury Park, Calif.: Sage.

Porteous, J. Douglas. 1976. "Home: The Territorial Core." *Geographical Review* 66, no.4:383–90.

Rajasingham, Darini. 1995. "Homelands, Border Zones and Refugees." *Pravada* 4, no.2:10–13.

Robinson, Court. 1991. *Sri Lanka: Island of Refugees*. Washington, D.C.: U.S. Committee for Refugees.

Rose, Gillian. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ryan, Mary. 1975. *Womanhood in America: From Colonial Times to the Present.* New York: New Viewpoints.

Rybczynski, Witold. 1986. *Home: A Short History of an Idea.* New York: Penguin Books.

Samuel, Kumudini. 1995. "The Tragedy of the 'Border' Villages." *Pravada* 4, no.4:14–16.

Sen, Samita. 1993. "Motherhood and Mothercraft: Gender and Nationalism in Bengal." *Gender and History,* 5, no. 2:231–43.

Spencer, Jonathan, ed. 1990. *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict.* New York: Routledge.

Stewart, Susan. 1993. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Swamy, M. R. Narayan. 1994. *Tigers of Lanka: From Boys to Guerrillas*. Delhi: Konark.

Tuan, Yi-Fu. 1974. *Topophilia: A Study of Environment, Perception and Attitudes and Values.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of an Experience.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Wijayatilake, Kamalini. 1994–95. "The Situation of Displaced Persons in the Puttalam District." Report prepared for Oxfam, Sri Lanka.

Williamson, Judith. 1986. *Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture.* New York: Marion Boyer.

Wilson, Elizabeth. 1991. *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women.* London: Virago.

Yalman, Nur. 1967. *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon.* Berkeley: University of California Press.

Young, Allan. 1995. *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Zackariya, Faizun, and Zulfika Ismail. n.d. "Early Marriage and Perpetuation of the Cycle of Violence in a Displaced Situation." Manuscript.

මාතෘත්වය විරෝධයේ අවකාශයක් ලෙසඃ කාලීන ශ්‍රී ලංකා දේශපාලනයේ ස්ත්‍රී සහභාගීත්වය

මාලතී ද අල්විස්
පරිවර්තනයඃ අනුෂ්කා කහඳගමගේ

(මෙම ලිපිය මුලින්ම පළ වූයේ, අම්රිතා බසු සහ පැට්‍රීශියා ජෙෆ්‍රී සංස්කරණය කළ *Appropriating Gender: Women's Activism and the Politicization of Religion in South Asia* කෘතියේ ‘Motherhood as a Space of Protest: Women's Political Participation in Contemporary Sri Lanka' යන තේමාව යටතේය. ප්‍රකාශනයඃ නව දිල්ලියඃ කාලි ෆෝ විමෙන්, 1997)

1987-1991 දක්වා වූ කාල පරාසය තුළ ශ්‍රී ලංකාව එය අත්විඳි ජාතිකවාදී සිංහල තරුණ කැරැල්ල (ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ) හා ඊට ප්‍රතිවිරෝධයක් ලෙස රජය තුළින් පැනනැඟුණු භීෂණයේ මාරාන්තික ග්‍රහණයේ බියෙන් ඇළලී ගියේය. කැරලිකරුවෝ ඔවුන්ව විවේචනය කරන, විරුද්ධ වන හෝ රාජ්‍ය සමඟ සම්බන්ධ යයි ඔවුන් සිතන්නා වූ ඕනෑම අයෙක්, බිය වැද්දීම හෝ මරා දැමීම සිදුකළහ. රාජ්‍ය, මීට සමානව හෝ මහා පරිමාණයෙන්, කඩා කප්පල්කාරී ක්‍රියාවල යෙදෙන්නේ යයි සැකකරන්නා වූ ඕනෑම අයෙක් අතුරුදහන් කිරීමත් මරා දැමීමත් සිදු කළේය. මෙසේ අතුරුදහන් කළ හෝ මරා දැමුණු පුද්ගලයින් අතරට, දහස් ගණන් තරුණ තරුණයින්, සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක වාමාංශික ක්‍රියාධරයින්, නාට්‍යකරුවන්, නීතිඥයින් මෙන්ම රාජ්‍ය විසින්

සිදුකරන ලද මානව හිමිකම් උල්ලංඝනය කිරීම්වලට එරෙහි වූ හෝ ඒවා නිරීක්ෂණය කිරීමෙහි නිරත වූ මාධ්‍යවේදීන්ද ඇතුළත් විය. 1988-1990 දක්වා වූ උපු රාජ්‍ය මර්දනය ක්‍රියාත්මක වූ අවධිය තුළ, වෙරළෙහි කුණු වී යන මළසිරුරු, මග දෙපස ගොඩ ගසා ඇති පිළිස්සී දුම් දමන විකෘත වූ සිරුරු මෙන්ම, ගංගාවල පාවෙමින් පැවති සිරුරුත් එදිනෙදා දසුන් බවට පත්විය. 1990 වර්ෂයේදී, හැටදහසකට ආසන්න වූ තරුණ සහ මැදිවයස් පුරුෂයින් අතුරුදහන් වීමට විරෝධය පළකරමින්, 25000කට අධික කාන්තා සාමාජිකත්වයක් සහිතව මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ නමින් බිම් මට්ටමේ සංවිධානයක් බිහිවන්නේ මේ සන්දර්භය තුළය. 'සාමාන්‍ය ගැහැනු ලෙස අපට ස්වාමි පුරුෂයන් සමඟ ජීවත්වීමටත්, අපේ පුතුන් උස් මහත් කිරීමටත් හැකි වාතාවරණයක් සලසා දෙන්න" (අයිලන්ඩ් 1991 පෙබ. 09), යන්න මොවුන්ගේ එකම ඉල්ලීම විය. රාජ්‍ය විවේචනය කරන්නා වූ වෙනත් සංවිධානවලට නොලැබෙන තරමේ විරෝධය දැක්වීමේ අවකාශයක් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණට හිමිවන්නේ, සාම්ප්‍රදායික පවුල් වටිනාකම් වැලඳගන්නා ඔවුන්ගේ ඉල්ලීම් මෙන්ම අව්‍යාජ සහ ගැටලුකාරී නොවන ලෙස පෙනී යන ඔවුන්ගේ කම්පාවත්ය.[1]

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ විසින් තම විරෝධතාව දියත් කරන්නේ, මූලික වශයෙන් එය ආස්ථානගත වන්නා වූ පුරුෂාධිපත්‍ය ඔස්සේ ව්‍යුහගත වූ සමාජය තුළින් ඔවුන්ට හිමිවන වාග්මාලාව තුළයි. එම සමාජය, මාතෘත්වය හරහා කාන්තා ජීව විද්‍යාත්මක ප්‍රජනනය මෙන්ම සදාචාර ආරක්ෂකයින් ලෙස කාන්තා කාර්ය භාරය, එනම්, ඇති දැඩි කරමින් රැකවරණය ලබා දෙන්නන් යන භූමිකා අර්ථ ගැන්වෙන සහ ආවරණය කෙරෙන සමාජයකි. පෝෂණය සහ රැකවරණය ලබා දීමේ කාර්යය සහමුලින්ම කාන්තාවට පවරා දෙන, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී භූමිකා සුජාතකරණයට ලක් කිරීමත්, ජීව විද්‍යාත්මක තත්ත්ව දෛවය ලෙස බාරගන්නා මෙවැනි මාතෘත්ව සාම කණ්ඩායම්

1. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ ලතින් ඇමරිකාවේ මෙවැනි සංවිධානවලට සමානකම් දරන අතර, ඒවා මගින් පන්නරය ලැබූවත්, මෙහිදී මට අවශ්‍ය වූයේ සංසන්දනය කිරීමකට වඩා, එම සංවිධානයේ ඓතිහාසික සහ භෞතික විශේෂත්වයේ වැදගත්කම හුවා දැක්වීමටයි.

විසින් පුරුෂකරණය වූ ප්‍රචණ්ඩත්වය සහ විනාශකාරී භාවය ධෛර්යමත් කරන්නේය යන තර්කයට මම සම්පූර්ණයෙන්ම එකඟ වෙමි (එනෝල් 1989; හර්ට්සොක් 1982; හවුස්මන් 1982; ලොයිඩ් 1986). කෙසේ වෙතත්, 'මාතෘමය ව්‍යාපාර' ඒවා විසින් භාවිත කරන්නා වූ උපක්‍රම භාවිත කිරීමට හේතු මෙන්ම ඒවායේ ප්‍රතිවිපාකත් අප විසින් කල්පනාවෙන් සලකා බැලිය යුතුය (ශිර්මර් 1993). එවැනි ව්‍යාපාරයක් ලෙස, ලංකා ඉතිහාසයේ දෙන ලද මොහොතක් තුළ ඇතිවූ, මාතෘවාදී විරෝධතා ව්‍යාපාරයේ අහඹු උපයෝගීතාව සලකා බැලීමට මා කැමතිය. කෙසේ වෙතත්, ධනාත්මක කියවීමක් වෙත යොමුවන එවැනි උත්සාහයක් තුළ, මෙම අවකාශයේ සිදුවන්නා වූ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය සහ පන්ති ධුරාවලි ප්‍රතිස්ථාපන බලයේ සංකීර්ණ අන්තර්කෙළි මෙන්ම සුළුතර අනන්‍යතා මකා දමන්නා වූ බහුතර ජනවාර්ගික අනන්‍යතා බල ගැන්වීමත් නොසලකා හැරිය නොහැකිය.

මාතෘ පෙරමුණේ න්‍යාය පත්‍රය වඩාත් සීමිත එකක් ලෙස පැවතියත්, ශ්‍රී ලංකා දේශපාලන කරළිය තුළ එහි ආකර්ෂණීය දිගහැරුම ආණ්ඩුව වඩාත් ආරක්ෂාකාරී පියවර අනුගමනය කිරීමට පෙලඹෙව්වා මෙන්ම, ජාතිය සිහිමූර්ජා තත්ත්වයෙන් අවදි කිරීමටත්, මානව අයිතීන් සහ විසම්මුතීන් පිළිබඳ කතිකා නොමැකිය හැකි ලෙස ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීකරණය යොමුවිය. එමෙන්ම වසර 17ක කාලයක් පැවති දූෂිත සහ මර්දනකාරී ආණ්ඩුව පෙරළා දැමීම සඳහා 1994 මහා මැතිවරණයේදී, වඩාත් පුළුල් වර්ගවාදී නොවන සහ වඩාත් රැඩිකල් විරෝධතා ව්‍යාපාරයකට අවශ්‍ය අවකාශයද එය විසින් නිර්මාණය කරනු ලැබීය.

ප්‍රමුඛ වශයෙන් පුරුෂාධිපත්‍යමය දේශපාලන පසුතලයක් තුළ, මාතෘ පෙරමුණ, දැනටමත් පවතින සහ වඩාත් සමීප චිත්තවේගීය මාතෘත්වය පිළිබඳ කතිකාවක් හරහා එහි විරෝධතාව පළකිරීම තුළින්, තම ව්‍යාපාරයේ අවකාශය කෙසේ නිර්මාණය කළේද යන්න කෙරෙහි මෙම ලිපිය අවධානය යොමු කරයි. මෙම අවකාශයේ මැදිහත්කරුවන් ලෙස ක්‍රියා කරනු ලැබුවේ මධ්‍යම පාන්තික, සිංහල, බෞද්ධ, පුරුෂයින්ගෙන් මූලිකව සැදුම්ලත් දේශපාලන පක්ෂයක් විසිනි. කඳුළු සහ ශාපවලට සීමා වී වුවත්

සිදුකරනලද විරෝධතා මාලාව, පුරවැසියාගේ ජීවිතවල ආරක්ෂාව තහවුරු කරන්නේය කියමින් දේශයක් මුළා කළ ආණ්ඩුවකට ඒ වනතුරු එල්ල වූ ප්‍රධාන සහ තීරණාත්මක පහරදීමක් විය.

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ

> කඳුළු...කාටත් පොදුය. එහෙත් අනෙකාගේ ඇසට කඳුළක් නැංවීමට තරම් මවකගේ කඳුළුවලට තරම් හැකියාවක් ලොව වෙනත් කිසිදු දෙයකට නොමැත (ලංකාදීප 1992 ජූනි 28).

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ පළමු ශාඛාව, 1990 ජූලි 15 වන දින, 'අතුරුදහන්වීම්'[2] වලින් වඩාත් බැටකෑ දකුණු පළාතේ මාතර දිස්ත්‍රික්කයේදී පිහිටුවා ගන්නා ලදි. මේ රැස්වීම, එවකට විපක්ෂය වූ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයේ පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රීන් වූ මංගල සමරවීර සහ මහින්ද රාජපක්ෂගේ ප්‍රධානත්වයෙන් පිළිවෙළින් මාතර සහ හම්බන්තොට දිස්ත්‍රික්කවලදී පැවැත්විණි.

කාන්තාවන් 1500කගෙන් යුතු දිස්ත්‍රික් කණ්ඩායම තම කටයුතු සම්බන්ධීකරණය කිරීම සඳහා නිලධාරීන් තෝරාපත්කර ගන්නා ලදි. ප්‍රචණ්ඩකාරී වාතාවරණය තුළ ආරක්ෂක පියවර අනුගමනය කළ යුතුව තිබූ බැවින්, මෙම කාන්තාවන් තීරණය කළේ, මංගල සමරවීර මහතාගේ නිවසේ සිට තම කටයුතු දියත් කිරීමටයි.[3] මෙම කාන්තාවන්ගෙන් බහුතරයක් දරුණු ලෙස ප්‍රකම්පනයට

---

2. අතුරුදහන්වූවන්ගේ දෙමාපියන් සහ පවුල්වල සාමාජිකයින්ගේ සංවිධානය (OPFMD) 1990 මැයි 20 වන දින, මීට සමාන කාර්යයක් සඳහා ස්ථාපිත කරන ලද අතර, 'අතුරුදහන්වූවන්' ගේ පවුල් සාමාජිකයින්, වෘත්තීය සමිති සේවකයින් සහ වාමාංශික ක්‍රියාධරයින් මීට සම්බන්ධ විය. මෙය, විපක්ෂ මන්ත්‍රී සහ නව සමසමාජ පක්ෂයේ විධායක කමිටු සාමාජික වාසුදේව නානායක්කාර සමඟ සමීපව කටයුතු කරනලදි. OPFMD, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ තරම් ජනප්‍රියත්වයක් අත්කර නොගත් නමුත්, ඔවුන් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණට සහය දුන් අතර ඔවුන්ගේ රැලිවලට එක් විය. එමෙන්ම, පෙරමුණේ සාමාජිකාවෝ OPFMD රැලිවලට නිතර සහභාගි වූහ (අංක 9 බලන්න)
3. දකුණු පළාතේ වැලිගම ප්‍රදේශයේ ස්වාධීනව පිහිටවනු ලැබූ ශාඛා කාර්යාලයකට මැර ප්‍රහාරයක් එල්ලවූ බව මංගල සමරවීර වාර්තා කරයි.

පත්ව සිටියහ; එක් නිලධාරිනියක් ප්‍රකාශ කළේ, "ඒ වෙලාවේ අපි හරියට පොඩි ළමයි වගේ, අපි කරන්න ඕන මොනවද කියල අපිට නිතර තේරුම්කර දෙන්න ඕන වුණා. සමහර වෙලාවට මම රැස්වීමෙන් එළියට එද්දී, ඒ කතා වුණු කිසි දෙයක් මතක නැහැ."[4] මාස හයක් ඇතුළත මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ ශාඛා දිස්ත්‍රික්ක 10ක් තුළ ස්ථාපිත කරන ලදි (ඒ නිදහස් පක්ෂ මන්ත්‍රීවරුන්ගේ අනුග්‍රහය යටතේය). 1992 වනවිට පෙරමුණේ සාමාජික සංඛ්‍යාව 25000ක් වූ අතර, ඔවුන්ගෙන් බහුතරය, දුෂ්කරතාවලට මුහුණ දුන්, දරිද්‍රතාවයෙන් පෙළෙන, ග්‍රාමීය සහ අර්ධ ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවල, පහළ හෝ පහළ මධ්‍යම පන්තියට අයත් අය වූහ.

ආරම්භයේදී මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ මූලිකව තම ප්‍රදේශයට සීමා වූ අතර, අතුරුදහන්වූවන් පිළිබඳ ක්‍රමික සහ වඩාත් විස්තර සහිත ලේඛන සැකසීම තුළින් යම් ඉදිරි ගමනක් පෙන්නුම් කළේය. අතුරුදහන්වූවන්ගේ ලැයිස්තුවක් රැගෙන, පොලිස් ස්ථාන, හමුදා කඳවුරු සහ ප්‍රාදේශීය රාජ්‍ය ආයතන වෙත යාමත්, විවිධ රාජ්‍ය ආයතන සහ නිලධාරීන් වෙත පෙත්සම් යොමු කිරීමත් හරහා ඇතිවුයේ සුළු ප්‍රතිඵල පමණි. එවැනි ස්ථානවලදී මෙම කාන්තාවන් තමාට ලැබුණු පිළිගැනීම දුටුවේ ප්‍රතික්ෂේප කිරීම සහ නුරුස්නාබවකින් යුතු එකක් ලෙසයි. එනම් ඡන්ද ව්‍යාපාර අතරතුර ඉටුකළ නොහැකි පොරොන්දු දී ඒවා නොසලකා හැරීම, රාජ්‍ය සේවයේ එදිනෙදා සේවා නිරන්තරවම යමෙකුගේ බලය සහ සමාජ තත්ත්වය මත රඳා පවතින බව පිළිගැනීමට සිදුවීම ආදියයි. ඒ කෙසේ වෙතත්, නිරන්තර බාධා කිරීම්වලින් වර්ධනය වන කෝපයත් සමඟ සෙවීම් කරමින් ඒ පසුපස හඹායාමේ ශක්තියත් ලැබුණේ, අතුරුදහන්වූවන් තවමත් ජීවතුන් අතර සිටිය සහ ඔවුන්ගේ මංසලකුණු මැකී යාමට පෙර ඔවුන්ව සොයා ගත යුතුය

4. 'අතුරුදහන්වීමේ' අවස්ථාව, කටුක වේදනාවක් ලෙස පවුලේ සාමාජිකයින්ගේ මනසේ තැන්පත්ව ඇතිවා පමණක් නොව, ඔවුන්ගේ ශරීර මාරාන්තික වේදනාවේ ඇටසැකිලි බවට පත්කර ඇත, බොහෝ අය ස්නායු ආශ්‍රිත භ්‍රාන්තයෙන් පීඩා විඳිති: කතා කිරීම නැවැත්වූ දරුවන්; මතකය නැතිවීම පිළිබඳ, ක්ලාන්ත වීම්, බර අඩුවීම්, හදිසි ආබාධ දරුණු පපුවේ රිදුම් සහ එවැනි දේ පිළිබඳ පැමිණිලි කළ තරුණ සහ මහලු කාන්තාවන්; හදිසි හෘදයාබාධවලින් මියගිය පියවරු.

යන විශ්වාසයත්ය. එක මවක් වඩාත් හැඟුම්බරව ප්‍රකාශ කර සිටියේ "ඒ පිරිමි ළමයාට උත්පත්තිය දුන්නේ මම, එයා මැරුණා නම්, මට ඒක අනිවාර්යයෙන්ම දැනෙන්නේ නැද්ද?" විරෝධතාවයේ පළමු බීජ වපුරනු ලැබුවේ, අසාර්ථක වීම පිළිගැනීම මෙන්ම බලාපොරොත්තු අත්හැරීම හිතුවක්කාර ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කළ අවධියකයි. ජෙනිෆර් ශිර්මර් (1989:5) ට අනුව, 'ශරීර අප්‍රාප්තිය' (absence of bodies), විරෝධතා ප්‍රාප්තිය (presence of protest) නිර්මාණය කරයි. 1991 මුල් භාගයේදී, බලයේ කේන්ද්‍රය වන කොළඹ අගනගරය ඉලක්ක කරගනිමින්, මුළු රටේම අවධානය දිනා ගැනීමෙන්, අම්මාවරුන්ගේ පෙරමුණ, එහි බලය නැතහොත් 'මාංශපේශීන්' (අයිලන්ඩ් 1991, ජනවාරි 27) පෙන්වනු ලැබීය.

පෙබරවාරි 19 වන දින, සුදු වතින් සැරසී, අතුරුදහන්වූවන්ගේ සිහිවටන අත දරා සිටි දහස් ගණන් වූ මෙම 'චිර කාලික වැලපෙන්නෝ' (ශිර්මර් 1989:25), ජාතියෙන් ඉල්ලා සිටියේ තමාව හෝ අතුරුදහන්වූවන්ව අමතක නොකරන ලෙසයි. වසරකට පෙර, අවිගත් කණ්ඩායමක් විසින් පැහැරගෙන ගොස්, වධහිංසාවට ලක්කර, මරා දමා වෙරළ තීරයක විසිකර දමා තිබූ ජනප්‍රිය නළුවකු, රූපවාහිනී නිවේදකයකු සහ ජනමාධ්‍යවේදියකු වූ රිචඩ් ද සොයිසාගේ අනුස්මරණය ද මෙම රැළියේදී සිදුවිය. මේ කාලයේදී, තම පුතු පැහැරගෙන යාම පළිබඳ ජ්‍යෙෂ්ඨ පොලිස් නිලධාරියකුට ප්‍රසිද්ධියේ චෝදනා කළ, රිචඩ් ද සොයිසාගේ මෑණියන් වූ ආචාර්ය මනෝරාණි සරවනමුත්තු, ස්වයං-පිටුවහලේ සිට නැවත මවුරට වෙත පැමිණ සිටි අතර, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ ජාතික මණ්ඩලයේ සභාපති ලෙස කටයුතු කිරීමට ඇයට ආරාධනා කෙරුණි. පෙරමුණේ ස්වභාවය, එනම් පෙනෙන තරමින් වඩාත් අදේශපාලනික සහ සාම්ප්‍රදායික මෙන්ම විරෝධය දැක්වීමේදී සාම්ප්‍රදායික නොවන ආකාර යොදා ගැනීම රජයේ ප්‍රතිප්‍රහාර දැක්වීමේ කාර්ය වඩාත් අපහසු සහ සංකීර්ණ බවට පත්කරනු ලැබීය. පෙරමුණ සාම්ප්‍රදායික ආධිපත්‍යමය භාවිත තුළ නඩත්තු කිරීමට නොහැකි වූයෙන්, රැළි මර්දනය කිරීම, ප්‍රති-ප්‍රලාප මෙන්ම ප්‍රති-චාරිත්‍ර මගින්, රාජ්‍ය නිරතරවම තමාව ආරක්ෂා කරගැනීමේ උත්සාහයක නිරත විය.

ආර්ජන්ටිනාවේ මද්රෙස් හෝ ග්වාතමාලාවේ GAM (අපගේ සහෝදරයින්, ස්වාමිපුරුෂයින්, පියවරුන් සහ පුතුන් නැවත කැඳවීමේ අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගිතා කණ්ඩායම) මෙන්, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ විසින් යොදා ගන්නා ලද සටන් පාඨද, මර්දනකාරී රාජ්‍ය විසින් යොදා ගන්නා ලද, රාජ්‍යයේම සටන් පාඨ සහ ක්‍රියාකාරිත්වය අතර ප්‍රතිවිරෝධතාවලට එරෙහිවීමක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. පවුල සහ මාතෘත්වයේ 'ස්වභාවික' පර්යාය වෙත නැවතයාමට ඉල්ලා සිටීමෙන් කාන්තාව, මූලික වශයෙන් තමාව මවක, බිරිඳක ලෙස ආස්ථානගත කළ, පවුල්/ගෘහස්ත වැනි පුරුෂාධිපත්‍යමය අරුත් ගැන්වීම්, විවෘතව වැලඳ ගත්තාය. ඒ කෙසේ වෙතත්, රාජ්‍ය විසින් ද උත්කර්ෂයට නංවන ලද (ද අල්විස් 1994) ජීවිතය රැකීමට සහ පෝෂණය කිරීමට ඇති වගකීම භාරගැනීම මගින් ඔවුන්, රාජ්‍යයේ අත්‍යන්ත වරදකාරිබව අනාවරණය කළා: රාජ්‍යයේ රහස් උපක්‍රම තුළ, කාන්තාවකට මවක වීමට ඇති අවස්ථාව රාජ්‍ය විසින්ම වළකාලයි (ශිර්මර් 1989: 28).

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණෙන් හඟවන ලද චෝදනා සඳහා ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍යයේ ප්‍රධාන ප්‍රති-සටන්පාඨය වඩාත් උනන්දුසහගත එකකි. කොළඹදී පැවැත්වූ, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ රැලියේ පළමු දිනයේදී, 'කුරිරු බලවේග විසින් මුළාවට පත් දරුවන්ගේ මවුවරුන්' වෙත ජනාධිපති ප්‍රේමදාස තම ශෝකය ප්‍රකාශයට පත්කළේය. ඔහු තවදුරටත් කියා සිටියේ, 'දැනට අත්අඩංගුවේ සිටින බොහෝ දෙනෙක් මේ වනවිට පුනරුත්ථාපනය කර ඇති' බවයි (ඩේලි නිව්ස්, 1991 පෙබරවාරි 19). එවකට ආරක්ෂක අමාත්‍යවරයාව සිටි රන්ජන් විජේරත්න මහතාත් මීට සමාන ස්වරූපයකින් දේශනා කළේය: "මවුවරුන්ගෙන් පෙළපාලි යාම අපේක්ෂා කරන්නේ නැත. මවුවරුන් ඔවුන්ගේ දරුවන් රැක බලා ගත යුතුය. ඔවුන් එය කිරීමට අසමත්ව ඇත. තම දරුවන් කුමක් කරන්නේද කියා ඔවුන් දැන සිටියේ නැත. ඔවුන් එය සිදු නොකළ අතර, දැන් ඔවුන් හඬා වැටෙයි" (ඩේලි නිව්ස්, 1991 පෙබරවාරි 15). මේ පිරිමින් දෙදෙනාම යෝජනා කර සිටින්නේ, මෙම කාන්තාවන් හොඳ අම්මාවරුන් වී නොසිටි බවයි. ජනාධිපතිවරයා කියා සිටින්නේ, අම්මාවරුන්ගේ අඩුපාඩු හේතුවෙන්, රාජ්‍ය ඔවුන්ගේ වගකීම් භාරගෙන එම දරුවන් පුනරුත්ථාපනය කරන බවයි. පුනරුත්ථාපනය පිළිබඳ සංකල්ප

ගෙන ඒම මගින්, ජනාධිපතිවරයා, 'අතුරුදහන්කරවීම' සහ මරණයට පත්කරවීම සම්බන්ධ රාජ්‍ය දුස්සහය පිළිබඳ චෝදනාව වෙනතකට යොමු කරයි.

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණට අපහාස කිරීම සඳහා රාජ්‍ය නිලධාරින් විවිධ කුටෝපායි සටන් පාඨ යොදාගන්නා ලදි. මේ අතරින් වඩාත් නරක හඬ වූයේ, පෙරමුණ 'කඩාකප්පල්කාරී' එකක් ලෙසත්, 'රාජ්‍ය-විරෝධී' ලෙසත් හංවඩු ගැසූ, රන්ජන් විජේරත්නගේ හඬයි (ඩේලි නිව්ස්, 1991 මාර්තු 14); 'මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ පාවිච්චි කරන අදාළ පුද්ගලයින්ට දඬුවම් පමුණුවන බව කියමින්' තර්ජනය කිරීම (අයිලන්ඩ්, 1991 පෙබරවාරි 20); එහි නායකයින් කෙරෙහි ඇති පොලිස් ආවේක්ෂණය දැඩි කිරීම (සන්ඩේ ටයිම්ස්, 1991 මාර්තු 29).[5] මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය විසින් තම බලය වැඩි කරගැනීමට යොදා ගන්නේ යයි, රාජ්‍යයට අයිති මාධ්‍ය සහ විවිධ රාජ්‍ය අමාත්‍යංශ විසින් නිරන්තරවම චෝදනාවට ලක්විය (ඩේලි නිව්ස්, 1991 පෙබ.19 සහ 1991 මාර්තු 23, සන්ඩේ ඔබ්සර්වර් 1991 පෙබ.24). රාජ්‍යයේ ප්‍රධාන පහරදීම වූයේ, (1) මොවුන් 'ප්‍රමාණවත්' මවුවරුන් වූයේ නැති බව යෝජනා කරමින් මවුවරුන් ලෙස කාන්තාවගේ ප්‍රාථමික භූමිකාව හෑල්ලුවට ලක්කිරීම සහ (2) ඔවුන්ගේ සංවිධානය දේශපාලන පක්ෂයක රූකඩයක් බව පවසමින් එහි විශ්වාසනීයත්වය බිඳ හෙළීමයි.

විරෝධී රැළි මර්දනය කිරීම

රාජ්‍යය, රැළි තහනම් කිරීම හරහා මෙන්ම දමිළ ඊලාම් විමුක්ති කොටි සංවිධානය කොළඹට ඇතුලුූ වීමේ හැකියාවක් ඇතැයි සහ බෝම්බ පිපිරීමේ හැකියාවක් ඇතැයි යන්න තුළින්, අවිශ්වාසදායක සහ කලබලකාරී වාතාවරණයක් ඇතිකර මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ පළමු රැලිය මර්දනය කිරීමට උත්සාහ කළේය. මසකට පසුව ජාත්‍යන්තර කාන්තා දිනය සැමරීම සඳහා පැවත්වූ දෙවන රැලියේදී,

5. 1991 මාර්තු අග භාගයේදී විජේරත්න බෝම්බ ප්‍රහාරයකින් මියගිය විට, බොහෝ පෙරමුණ සාමාජිකයින්, ඔහුගේ මරණය ඔවුන්ගේ සාමූහික විරෝධතාවන්ගේ බලයට ඍජුව සම්බන්ධ කළහ.

රජය විසින්, පළමු ආර්යාව වන හේමා ප්‍රේමදාස මැතිනියගේ ප්‍රධානත්වයෙන් වෙනස් ආකාර ප්‍රති උපක්‍රමයක් ක්‍රියාත්මක කරන ලදි; විවිධ රාජ්‍ය දෙපාර්තමේන්තු, විශේෂයෙන්ම යුදහමුදා සේවා වනිතා ඒකකවලට අයත් කාන්තාවන් බස්රථවලින් නගරයේ වෙනත් කොටසකට ගෙන්වා වෙනම රැලියක් සංවිධානය කිරීම.[6] අම්මාවරුන්ගේ පෙරමුණ, 'අතුරුදහන්වූවන්' වෙනුවෙන් වැලපෙන විට, රාජ්‍යයේ ප්‍රති-රැලියේ සිටි කාන්තාවෝ, දකුණේ ජනතා විමුක්ති පෙරමුණ මගිනුත්, උතුරේ සහ නැගෙනහිර දමිළ සන්නද්ධ කණ්ඩායම් විසිනුත් ඝාතනය කරනලද පුරුෂ ඥාතීන්ගේ ඝාතන වෙනුවෙන් වැලපුණහ. රජයට අයත්ව තිබූ ඩේලි නිව්ස් (1991 මාර්තු 09) පුවත්පත, රාජ්‍ය විසින් පැවැත්වූ රැළියේ පින්තූර පිටුවක් පුරා පළකර තිබූ අතර, එහි මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ රැලිය පිළිබඳ කිසිදු සඳහනක් නොවීය.

1992, ජූලි මාසයේදී එක්සත් ජාතික පක්ෂය, බණ්ඩාරනායක පවුලේ හෙවත් ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයේ බල කඳවුර වන ගම්පහ දිස්ත්‍රික්කයේදී එක්සත් ජාතික පක්ෂ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණක් පවා ආරම්භ කරන ලදි. එහි ප්‍රථම රැස්වීමේදී, එකම කාන්තා කැබිනට් ඇමතිනිය වූ, සෞඛ්‍ය හා කාන්තා කටයුතු ඇමතිනිය පැහැදිලිව ප්‍රකාශ කර සිටියේ, "ඔබ වැනි අහිංසක මවුවරුන්ගේ දරුවන් ඝාතනය කළ දරුවන්ගේ අම්මලා තමයි, ඡායාරූප එල්ලගෙන පෙළපාලි යන්නේ" (දිවයින, 1992 ජූලි 27). ඔවුන්ගේ දරුවන්ගේ නිර්භීතකම වෙනුවෙන් ස්මාරකයක් තැනීමටත්, ඔවුන්ට මූල්‍ය සහය ලබා දීමටත් ඇමතිනිය ගම්පහ දිස්ත්‍රික් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණට පොරොන්දු වූවාය. මින් වසර දෙකකට පසු රජය පෙරළා දමනවිටත්, මෙම කාන්තාවෝ තමුන්ට දෙන ලද පොරොන්දු බලාපොරොත්තුව සිටියහ.

6. සේවා වනිතා නම් වූ, ජනාධිපතිගේ බිරිඳ සභාපතිනිය වූ සහ ඇමැතිවරුන්ගේ බිරියන් ඊට පහළින් ආදී වශයෙන් ස්ථානගත වූ, රජයේ මෙම ධුරාවලිගත ව්‍යුහයට පිළිබිඹු කළ, ජාතික සමාජ සේවා සංවිධානයට හෙවත් සේවා වනිතා ඒකකයට, සම්බන්ධ වීමට සියලු රාජ්‍ය නිලධාරීන්ගේ බිරින්දෑවරුන්ට සහ කාන්තා නිලධාරීන්ට සිදුවිය.

ආගමික වතාවත් විරෝධතාවක් ලෙස

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ, ආණ්ඩුව වඩාත් සසල කළ උපක්‍රමය වූයේ, ආගමික වතාවත් විරෝධතාවක් ලෙස භාවිත කිරීමේ කුසලතාව වූ අතර, විශේෂයෙන්ම, ආණ්ඩුව සසල කළ චරිතය වූයේ, මිත්‍යාදෘෂ්ටික බව කියවුණු එහි සභාපතිනියයි. මාර්ක්ස් විසින් වඩාත් සූක්ෂ්මව පෙන්වාදුන් පරිදි, "ආගමික දොම්නස, සැබෑ දොම්නසේ පිළිඹිබුවක්ද වන අතර, යථා දොම්නසට එරෙහි විරෝධතාවක් වෙයි" (කොමරොෆ්ගෙන් උපුටා ගන්නා ලදි, 1985: 252). අතුරුදහන් වූවන්ගේගේ පවුල්, දෙවිදේවතාවුන්ට, ශාන්තුවරයින්ට හා ශුද්ධ ආත්මයන්ට කරන විශේෂිත (කතෝලික පූජා) යාතිකා සහිතව කන්නලව් කිරීම, තපස, දාන, බාරවීම, වන්දනා ගමන් යාම, බෝධි පූජා පැවැත්වීම (බෝ ගස්වලට පූජා කිරීම) මගින් නිරන්තරවම ආගමික දොම්නසක් ප්‍රකට කළේය: එමෙන්ම, ඒවාට වගකිවයුතු පාර්ශ්වවලට අණවින, කොඩිවින සහ යාතුකර්ම කිරීම.

1992 මාර්තු-අප්‍රේල්, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය විසින්, ආණ්ඩුවේ ප්‍රතිපත්ති සහ මානව හිමිකම් උල්ලංඝනය කිරීම්වලට එරෙහිව සංවිධානය කළ හැතැප්ම 180ක් වූ විරෝධතා පාදයාත්‍රාවට අම්මාවරුන්ගේ පෙරමුණ සහභාගිවීමෙන්, මහජන ආගමික භාවිතයන්ගේ භාව්‍යතාව ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය ප්‍රථම වරට අවබෝධ කරගත්තේය. දෙවිනුවර සහ කතරගම දේවාලවලදී, තම පුතුන් සහ ස්වාමි පුරුෂයින් නැවත ගෙන්වාදෙන ලෙස ඉල්ලා මෙන්ම, ඔවුන්ව ගෙනගිය පුද්ගලයින්ට විරුද්ධව ශාප කර, පොල් ගැසීමෙන් සහ දේවතාවුන්ට යාතිකා කිරීමෙන් මවුවරුන් විසින් විශද කරන ලද අත්‍යන්තර අතරමංවීම සහ ශෝකය, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ සංවිධායකවරු මවිත කරන ලද අතර, මාධ්‍යයට ඡායාරූප තෝතැන්නක් බවටද පත්විය (දිවයින 1992 අප්‍රේල් 04). මෙම සාමූහික චාරිත්‍රමය පෙළහර, ජනාධිපති විසින් පෞද්ගලික ප්‍රහාරයක් ලෙස භාරගනු ලැබූ අතර, මලයාලම් ස්වාමිවරයකුගේ උපදෙස්වලට අනුව, ඔහු ඒ විගසම, කන්‍යාවියන් හත්දෙනකු විසින් නාවන ප්‍රති-වතාවත්වලට සහභාගී විය. සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක (ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ නායිකාව), මෙම සිද්ධීන් දෙක, ජූනි 23

වන දින පැවැත්වූ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ ජාතික සමුළුවේදී ප්‍රසිද්ධියේ සම්බන්ධ කළ අතර, ඇයගේ දියණිය වන චන්ද්‍රිකා කුමාරණතුංග ප්‍රකාශකර සිටියේ, ජනතා වික්මුක්ති පෙරමුණේ නැගී සිටීම වඩාත් තීව්‍ර වූ 1989-91 කාලයේදී, ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු හා මධ්‍යම පළාත් භීතියෙන් සලිත කළ, අව් ගත් කණ්ඩායම් පිටුපස සිටි මහා මොළකරු වූ, නියෝජ්‍ය පොලිස්පති උඩුගම්පොළ පිළිබඳ, ක්ෂණිකව සහ ජනතාව අතරට යන ලෙස හෙළිදරව් කිරීමට, පෙළපාලිය හේතු වූ බවයි.

වඩාත් ජනප්‍රියත්වයට පත් සහ කතාබහට ලක් වූ විරෝධී ආගමික චාරිත්‍රය වූයේ, 1992 ජූනි 23 වන දින සවස් වරුවේ පැවැති දේව කන්නලව්වයි. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ මේ දිනය තෝරාගත්තේ එය ප්‍රේමදාසගේ උපන්දිනය මෙන්ම ඔහුගේ විශිෂ්ට බුද්ධි දරුවා වූ ගම් උදාව ආරම්භ කළ දිනයත් වූ නිසාය: ගම් උදාව සැමරීම. ඒ අනුව සමුළුවේදී පැවැත්වුණු කෝපාවිෂ්ඨ කතා බොහොමයක්, ප්‍රේමදාසගේ ඒකාධිපති පාලනයත්, අහන්කාරෝන්මාදයත් කෙරෙහි යොමුවීම පුදුමයක් නොවෙයි. මින් පසුව, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය මේ මවුවරුන්ට දිවා ආහාරය ලබා දුන් අතර, ඔවුන්ව බස්රථවලින් මෝදර කාලි අම්මා දේවාලයට ගෙන යන ලදි. එහිදී ඔවුන්ට ආචාර කරන ලද්දේ දේවාලයේ වැසුණු ගේට්ටු සහ ඒවා අවහිර කර සිටින පොලිස් භට කණ්ඩායම් විසිනි. ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ මන්ත්‍රී, අලවි මවුලානා, අම්මාවරුන්ට කියා සිටියේ, ගේට්ටුවෙන් පිටත පොල් ගැසීම කරන ලෙසයි. මේත් සමඟම, වායුගෝලය පිරවූ විශාල සාධුකාර දීමත් සමඟ, තම අසාර්ථකත්වයෙන් ලජ්ජාවට පත්වූ යම් ජ්‍යෙෂ්ඨ පොලිස් නිලධාරියෙක් අපරික්ෂාකාරී ලෙස ගේට්ටුව අරින ලද මුත්, අභ්‍යන්තර ශුද්ධස්ථානයට ඇතුළුවීම තවමත් වළකා තිබුණි. කුඩා ඉඩකඩ, වැලපෙන සහ අඳෝනා දෙන කාන්තාවන්ගෙන්, එනම් ප්‍රේමදාස සහ ඔහුගේ ආණ්ඩුවට නිර්භීත ලෙස ශාප කරන්නන්ගෙන්, ඉක්මනින්ම පිරී ගියේය. එවකට මගේ අසල්වැසියා වූ එක් මවක්, දිගින් දිගටම මැතිරුවේ "ප්‍රේමදාස, බලපන් පොල් ගෙඩි පොඩි කෑලිවලට බිඳිලා තියන විදිය, උඹේ ඔළුවත් මේ විදියට කෑලි සියයකට කැඩියන්. උඹ මගේ දරුවට කරලා තියෙන අපරාධ

අති සාහසික ඒවා." තවත් මවක් වැලපුණේ, "ප්‍රේමදාස, මම මේ දරුවා මාස දහයක් මගේ කුසේ තියාගෙන හිටියා. උඹටත් උඹේ පවුලටත්, දවස් දහයකට, සති දහයකට, මාස දහයකට, අවුරුදු දහයකට, දශක දහයකට නෙවෙයි, කල්ප දහයකට ශාප වේවා."

මේ තිබූ ශෝකය මෙන්ම මෙම ශාප කරන, වැලපෙන සහ අයැද සිටින මවුවරුන්ගේ විලාප, මුළු දේශයම එකට බඳිනු ලැබීය. මවුවරුන්ගේ ඛේදය, පසුදින පුවත්පත්වල මුල් පිටුවේ පුවත පමණක් නොව, තවත් දින සහ සති ගණනක් මෙන්ම, මාස ගණනකම කතාබහේ මාතෘකාව බවට පත්විය. විකල්ප ධාරාවේ මෙන්ම, සමහර දෛනික සහ ඉරුදින සිංහල කලාප, 'අතුරුදහන්වූවන්' ගේ එක් එක් පවුල් කේන්ද්‍ර කරගනිමින්, ලිපි මාලාවක් අරඹනු ලැබීය. අනතුරු අඟවන කතුවැකියක් හරහා අනාවැකි පළ විය: "අම්මාවරුන් දේශපාලන බලවේගයක් ලෙස මතුවූ විට, ඉන් අදහස් කරන්නේ, අපගේ දේශපාලන සංස්ථාව මෙන්ම, සමාජය සමස්තයක් ලෙසත්, තීරණාත්මක අවස්ථාවකට එළඹ ඇති බවයි. - අපගේ ජීවන ක්‍රමයට පවතින අනතුර, නිත්‍ය වශයෙන්ම අපගේ නිවස අසලට පැමිණ ඇත" (අයිලන්ඩ්, 1991 පෙබරවාරි 20).

ප්‍රති-වතාවත්

මවුවරුන්ගේ ශාපවලින් ආරක්ෂා වීම සඳහා, ජනාධිපති ප්‍රේමදාස, ප්‍රති-වතාවත් සමූහයක සහය පැතුවේය - කිරි අම්මාවරුන්ගේ දානය, වර්තමානයේදී පත්තිනි දේවිය සමඟ සම්බන්ධව ඇති පුරාණ පූජා උත්සවයකි.[7] මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ මෝදරදී දේව කන්නලව්වේ යෙදුණු, 1992, ජූනි 23 වන දින, තම ජන්ම දිනය සහ ගම් උදාව ආරම්භක දිනය සමරමින්, ජනාධිපතිවරයා කිරි අම්මාවරුන් හැටඅටදෙනෙකුට දානය පිරිනැමුවේය (සිළුමිණ 1992 ජූනි 28). ගම් උදාවේ අවසාන දිනය වූ, 1992 ජුලි 3 වන දින, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ, කුඩා

7. මෙම චාරිත්‍රයේ කෙටි විස්තරයක් සහ විශ්ලේෂණයක් සඳහා බලන්න, ගොම්බ්‍රිජ් (1971); එහි ආරම්භය පිළිබඳ සංවාදයක් සඳහා බලන්න, ඔබේසේකර (1984), විශේෂයෙන්ම 293-96.

පරිමාණයෙන් කළුතර සහ දකුණු කොළඹ යන ප්‍රදේශවල දේව කන්නලවු සංවිධානයකර තිබූ අතර, ජනාධිපතිවරයා කිරිඅම්මාවරුන් 10000කට දානය පිරිනැමූ අතර, උතුරු මැද පළාත් සභාවේ කාන්තා සහ සෞඛ්‍ය ඇමතිනිය වූ රාණි අධිකාරි ජනාධිපතිවරයාට, ත්‍රිවිධ හමුදාවට සහ රටට සෙත්පතා පත්තිනි කන්නලව්වක් සංවිධානය කළාය (ඩේලි නිව්ස් 1992 ජූනි 07).[8] පත්තිනි වසංගත රෝගවලට එරෙහි දේවතාවිය යන්න පොදුවේ පිළිගත් මතය වුවත්, 'මවු දේවතාවියක්' සහ පරමරදර්ශී බිරිඳක් වන ඇයගේ තවත් ප්‍රධාන අරමුණක් වන්නේ, යුක්ති සහගත සහ තාර්කික සමාජයක් පවත්වා ගෙන යාම වන අතර, මෙය අම්මාවරුන්ගේ පෙරමුණ විසින් යාතිකා කරන දේවතාවියට පරස්පර ස්ථානගත වීමකි; කාලි නම් වූ හදි හූනියම් සමග ගනුදෙනු කරන, පෞද්ගලික සහ පවුල් ගැටුම් සහිත, 'නරක මව' සහ දුෂ්ට යක්ෂණියයි (ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර, 1998:158-60).

මෙවැනි චාරිත්‍රවලින් අපහසුතාවට පත්වූයේ ප්‍රේමදාස පමණක් නොවෙයි. වඩාත් ශිෂ්ට සම්පන්න, කාර්මික, විද්‍යා සහ තාක්ෂණ අමාත්‍ය රනිල් වික්‍රමසිංහ අවවාද කර සිටියේ "ඔබේ දරුවන් අතුරුදහන්ව සිටී නම්, දෙවියන්ට කන්නලව් කිරීම ප්‍රශ්නයක් නොවෙයි. ඔබට පිහිටවීමට වෙනත් කෙනෙකු නැත්නම්, දෙවියන් යැදීම වඩාත් යෝග්‍ය වෙයි. නමුත්, යමෙකු වෛරී සහ පළිගැනීමේ චේතනාවෙන් එවැනි දේව කන්නලව්වක් සිදුකරයි නම්, එය හූනියමක් බවට පත්වී, නැවත ඔබ වෙතම පැමිණෙනු ඇත" (දිවයින, 1992, ජූලි 13). උත්ප්‍රාසාත්මක ලෙස, එවැනි දරුණු තර්ජන සහ ප්‍රති-වතාවත් එසේ තිබියදී, වසරක් යාමටත් මත්තෙන් ප්‍රේමදාස මරාගෙන මැරෙන බෝම්බයක වින්දිතයෙක් වූවේය. ඔහුගේ මරණයෙන් දින කිහිපයකට පසු, කෙසෙල් ඇවරියක්ද

8. කෙසේ වෙතත්, මෙය ජනාධිපතිවරයා ප්‍රසිද්ධියේ චාරිත්‍රයකට සහභාගි වූ ප්‍රථම අවස්ථාව නොවෙයි (උදා: ලංකාදීප 1992 ජනවාරි 13; අයිලන්ඩ් 1992 මාර්තු 22). කෙසේ වෙතත්, මෙම චාරිත්‍රය කෙටිකලක් ඇතුළත මහා පරිමාණයෙන් නැවත සිදු කිරීම හුදු අහම්බයක් නොවෙයි. මෙම චාරිත්‍රය සාමාන්‍යයෙන් ඉටු කරන්නේ කිරි අම්මාවරුන් හත්දෙනෙක් සහ දේශපාලකයකු සඤ්ජායනය මෙහෙයවීමට වඩා එක් ප්‍රධාන කිරිමවකගේ සහභාගිත්වයෙනි.

රැගෙන (මෙය සුබ ත්‍යාගයකි) ඇසිලින් මා බැලීමට පැමිණියාය. "මම ශාප කළ විදියටම මිනිහා මැරුණා", ජයග්‍රාහී ලෙස ඇය කීවාය.

කඳුළු සහ ශාප

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සහ රාජ්‍ය අතර සංකීර්ණ අන්තර්ක්‍රියාව, මවුවරුන්ගේ කඳුළු සහ ශාපවල බලය සහ අව්‍යාජත්වය ප්‍රයෝජනයට ගන්නා පොදු අවකාශයක් තුළ ක්‍රියාත්මක විය. මෙම කාන්තාවන් 'හොඳ' මවුවරුන් නොව ඔවුන් දේශපාලන පක්ෂයක ඉත්තන් බව කියමින් රජයට ඔවුන්ගෙන් පළිගත හැකිවුවත්, මවුවරුන්ට වැලපීමට සහ ශාප කිරීමට ඇති අයිතිය රජයට නොසලකා හැරිය නොහැකි වූයේ, අවසානයේ කෙසේ වෙතත් ගැහැනියකගෙන් බලාපොරොත්තු වන්නේ එය බැවිනි. ඒ වෙනුවට, කාන්තාවන් විශාල පිරිසක් ප්‍රසිද්ධියේ වැලපීම රජයට ලැජ්ජාවක් වූ අතර, ඒ වෙනුවට රජය කළේ, කළේ ප්‍රති-වතාවත් කිරීම සඳහා ඔවුන්ගේම පෙරමුණක් සංවිධානය කිරීමයි. බියෙන් ත්‍රස්ත වූ ප්‍රචණ්ඩත්වයේ සන්දර්භයක් තුළ, මවුවරුන්ගේ කඳුළු සහ ශාප, ආණ්ඩුව ලැජ්ජාවට පත්කළ අතර, දේශය කැලඹීමට පත්කළේය.

ශාප සහ කඳුළු එකිනෙකින් වෙනස්වන බව මතක තබා ගත යුතුය. මවකගේ කඳුළු, කලාවේ භාවාත්මක අලංකාරයක් වන අතර, අවමංගල්‍යවලදී තැවුලේ ප්‍රකට භාවිතයක් වෙයි. මවකගේ ශාපත් වඩාත් සමීප ලෙස අම්මාවරුන්ගේ අත්දැකීමක් වුවත්, ඒවා වැඩි කතාබහට ලක්නොවන මෙන්ම පෞද්ගලික සහ ආගමික අවකාශවලට සීමාවෙයි. ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය, ඔවුන් විසින් සංවිධානය කළ පෙරමුණේ රැලිවලදී අම්මාවරුන්ගේ කඳුළුවල චිත්තවේගීමය බලය යොදා ගනු ලැබූවත්, එම කඳුළු පාදයාත්‍රා අතරතුර නිරායාස ඒවා වූවා මෙන්ම, එමගින් චිත්තවේගීමය පමණක් නොව වඩාත් බලවත් විරෝධතාව දැක්වීමේ ආකාරයක් යෝජනා කරන ලදි - පළිගැනීම සඳහා වූ රුදුරු බව මෙන්ම, එය කරළියට ගෙන ඒමේදීත්, එම බලවත් බව ප්‍රකට විය. දේවතාවකගේ මැදිහත් වීමෙන් වෙනසක් ගෙනේය යන, ශාපයක ගැබ්ව ඇති

විශ්වාසය, එවැනි වෙනස්කම් වළක්වාලීමේ ප්‍රයත්න වඩාත් සංකීර්ණ කරන අතර (ජනාධිපති වැනි අදහන්නෙකුගේ), ඒ අනුව ශාපය, මානවයා ඉක්මවා යයි. ශාපය ප්‍රසිද්ධ විරෝධතා ආකාරයක් ලෙස භාවිත කිරීම සහ ආගමික වතාවත් ප්‍රතිරෝධී ලෙස භාවිත කිරීම, මෙතෙක් කල් ශ්‍රී ලංකාව තුළ දක්නට නොලැබුණා මෙන්ම, දේශපාලන විරෝධතාවන්ගේ ප්‍රමිතිගත ආකාර වන රැලි සහ පෙළපාලිවලට අදාළ වන්නා වූ හදිසි නීතිද මග හැරයාමට තරම් උපක්‍රමශීලි විය.[9] තමා ජනතාවගේ උනන්දූන්හි ආරක්ෂකයා බව නැවත නැවතත් කියා සිටි අසීමාන්තික බලයක් සහිත ආණ්ඩුවක්, ආගමික පූජා කිරීම් සඳහා ඇති අයිතිය උදුරා ගැනීමට බිය වෙයි. ආණ්ඩුව මෙම අදහස සමඟ සෙල්ලම් නොකළා නොවෙයි. ඒ කෙසේ වෙතත් අවසානයේ, අම්මාවරුන්ගේ පෙරමුණ පැමිණිවිට කාලි අම්මා කෝවිලේ ගේට්ටු වැසී ගියා මෙන්ම, ඒ හරහා සිදුවූ නිර්ලජ්ජී මානව හිමිකම් උල්ලංඝනය මතුකර දැක්වීමට විකල්ප මාධ්‍ය උත්සුක විය (ඇත්ත, 1992 ජූනි 24; දිවයින 1992 ජූලි 6).

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සාමාජිකයින්ට, වැලපීම සහ ශාප කිරීම අලුත් දෙයක් නොවීය. අලුත් දෙය වූයේ, මුළු දේශයකම බැල්ම තමන් වෙත එල්ල වී තිබීමත්, ඔවුන්ගේ ක්‍රියාව ජාතික වැදගත්කමක් බවට පත්ව තිබීමත්ය. විශාල ජන ව්‍යාපාරයක සහභාගී වීම හැරුණු විට, ඔවුන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් කඳුළු සහ ශාපවලට සීමා වූ බව යමෙකුට පෙන්වා දිය හැකිය. "වැලපීම නවතා ඉදිරියට

9. 1991 පෙබරවාරි මාසයේදී පෙළපාලි නැවැත්වීමේ උත්සාහයට අමතරව, 1992 ජූලි 03 වනදින මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ කළුතරදී (ගම්උදාවේ අවසානය සමඟ පැවැත්වූ) සංවිධානය කරන ලද විරෝධතා පෙළපාලිය තහනම් කිරීමටත්, ඉදිරියෙන් බැනරයක් ගෙන යාම තහනම් කිරීමෙනුත්, කාන්තාවන්ට එක පෙළකට ගමන් කිරීමට කීමෙනුත්, මෙම රැලිය දුර්වල කිරීමටත් රජය උත්සාහ දැරීය. පුවත් වාර්තාවකට අනුව, එහි මවුවරුන් තරමටම පොලිස් නිලධාරීන්ද විය (දිවයින 1992 ජූලි 04). ලෝක මානව හිමිකම් දිනයේදී, එනම් 1992 නොවැම්බර් 11 වන දින, අතුරුදහන් වූවන්ගේ දෙමාපිය සහ පවුල් සාමාජිකයින්ගේ සංවිධානය විසින් සම්බන්ධීකරණය කරන ලද, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සාමාජිකයින් වූ මහින්ද රාජපක්ෂ වැනි අයද සම්බන්ධ වූ, වාඩි වී විරෝධතාව දැක්වීමකට කැරලි මර්දන ඒකකය විසින් බැටන් පොලු සහ කඳුළු ගෑස් ප්‍රහාරය අවසන් වූයේ නායකයින් කිහිප දෙනෙකුට තුවාල සිදු කරමිනි (අයිලන්ඩ් 1992 නොවැම්බර් 12).

යාමට කාලය හරි" යයි මවුවරුන් උද්‍යෝගිමත් කිරීම, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ රැලිවලට සහභාගි වූ දේශපාලකයින්ට සාමාන්‍ය දෙයක් වූවා මෙන්ම, ඒත් සමඟම, හිටපු නියෝජ්‍ය පොලිස්පති උඩුගම්පොළ පිළිබඳ ක්ෂණිකව හෙළිදරව් කිරීම, ප්‍රේමදාස සලිත කරවීම මෙන්ම විජේරත්නගේ මරණය පිළිබඳවත් මෙම දේශපාලකයෝ මවුවරුන්ට සුබ පැතූහ. අම්මාවරුන්ගේ මෙම සීමාසහිතභාවය වඩාත් සරලව ආරෝපණය කළ හැකිවන්නේ, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය සහ පන්ති අසමානතාවයෙන් දෙදරා ගිය එක් ආකාර බල ව්‍යුහයක් තවත් එවැනි බල ව්‍යුහයක් වෙනුවෙන් මාරු කිරීම යන කරුණටයි. කාන්තාවන් ප්‍රාථමිකව, මවුවරුන් සහ බිරියන් වැනි කුටුම්බමය ආස්ථාන හරහා අර්ථ නිරූපණය කිරීම සමාජානුයෝජනය වූ සමාජයක, මෙම ප්‍රවර්ග අබිබවා යාමට හෝ ඒවා අබිබවා සංවිධානය වීමට, උතුරු නැගෙනහිර (පහතින් දක්වා ඇත) සිදුකළ ආකාරයට හෝ, ආර්ජන්ටිනාවේ මද්රෙස් කළ හෝ කරන ආකාරයට, මෙම මවුවරුන්ගේ පෙරමුණට හැකි වූයේ නැත. ප්‍රබල දේශපාලන පක්ෂයක නියෝජිතයින් වූ පිරිමින් විසින් ඒකරාශි කරන ලද සහ සංවිධානය කරන ලද මෙම කාන්තාවෝ, කිසි දිනක ස්ත්‍රිපුරුෂ සමාජභාවී හෝ පන්තිමය එකාකෘත ප්‍රවර්ග බිඳ දැමීමට හෝ අනෙක් කාන්තා සංවිධාන සමඟ සම්බන්ධ වීම කෙරෙහි තල්ලු කරනු නොලැබූහ.

ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය සහ පුරුෂ වාද්‍ය වෘන්දය

රැලි සහ පෙළපාලි සංවිධානයේදී මෙන්ම, දෛනිකවත්, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයේ මූල්‍යමය සහය සහ අනෙකුත් යටිතල පහසුකම් සම්පාදනය වඩාත් තීරණාත්මක විය. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ, තම නිලධාරීන් පත්කරගෙන, ඔවුන්ගේ කලාප කාර්යාල යම් ස්වාධීනත්වයකින් පවත්වාගෙන ගියත්, ඔවුන්ට කාර්යාල ඉඩ පහසුකම් මෙන්ම මූල්‍යාධාර ලබාදුන්, අදාළ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ මන්ත්‍රීන්ගේ පාලනයට යටත් විය. ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ සම්බන්ධීකාරකයෝ (මංගල සමරවීර වැනි), කොළඹ සංවිධානය කරන ලද රැලිවල න්‍යාය පත්‍ර සකස්කිරීම, ආරාධනා පත්‍ර බෙදාහැරීම, ප්‍රචාරණය, විවිධ ප්‍රදේශවල සිට කාන්තාවන් රැගෙන

ඒම සඳහා බස් රථ කුලියට ගැනීම ආදිය සිදු කළහ. ඇඳුම් නිර්මාණ ශිල්පියකු වූ සමරවීර, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ ලාංඡනය සැදීමේ ප්‍රමුඛ විය; සිංහල 'ම' අකුර, මවක් දරුවකු තොටිල්ලක නළවන ආකාරයෙන් යුක්ත විය. ඔහුට අනුව, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ කහ පැහැයෙන් හඳුනාගැනීමට ඔහු පෙලඹුණේ, කහ පැහැය කිසිදු දේශපාලන පක්ෂයක පැහැය නොවන නිසාත්, ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදය, ඉරානයේ රඳවාගෙන සිටි ඇමෙරිකානු ප්‍රාණ ඇපකරුවන් නැවත පැමිණීමේ බලාපොරොත්තුව කහ පැහැති පීත්ත පටියකින් සංකේතවත් කළ නිසාත්ය. ඔහුගේ කාර්යාලය විසින්, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ වෙනුවෙන් පෙත්සමක් සකස් කළ අතර - 'අතුරුදහන්වීම්' සම්බන්ධව විමර්ශනය කිරීම සඳහා ස්වාධීන කොමිසමක් ඉල්ලා සිටීම, 'අතුරුදහන්වුවන්ගේ' පවුල්වලට මරණ සහතික නිකුත් කිරීම සහ, වන්දි ලබාදීම සහ, මෙම ඉල්ලීම් ක්‍රියාත්මක වීම සඳහා අවශ්‍ය සමූහ සාකච්ඡා සහ ඉඩ ප්‍රස්ථා සම්පාදනය කළේය.

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ කෙරෙහි ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ පුරුෂ අධිකාරියේ බලපෑම වඩාත් වඩාත් විද්‍යමාන, කොළඹදී පැවැත්වුණු අවස්ථාවකදීය. පෙබරවාරි 19වන දින නුගේගොඩදී පැවති රැළිය ඒ බව විශේෂයෙන් ප්‍රකට කරයිඃ වේදිකාව මත සෙවණේ සිටින බහුතරය පිරිමි වන අතර, භාගවිට ගැහැනු දෙතුන් දෙනෙක් දෘශ්‍ය වෙයි. සුදු වතින් සැරසුණු මවුවරුන් බොහෝමයක් වේදිකාවට මුහුණ පා ඇති ආසනවල අව්වේ වාඩිගෙන සිටිති. රැස්වීම ආරම්භ වීමත් සමග, මාධ්‍ය, කැමරා සහ වීඩියෝ වේදිකාව මතට පැමිණෙයි. එසේ පැමිණෙන්නේ සමහරවිටක, කථිකයා සහ මෙක්‍රොෆෝනයද ආවරණය කරමිනි. මවක් කතා කරනවිට, කතාව පවත්වන පුද්ගලයාට ගෞරව නොදක්වන ගතිය වඩාත් තීව්‍ර වෙයි. විනාඩි පහළොවකට වඩා දිගු වූ දේශපාලකයින්ගේ කතා අතරතුර, කාන්තාවන් විස්සකගේ පමණ කතා විසුරුවා තිබූ අතර, පෙනී ගිය ආකාරයට ඔවුන් භාවිත කළේ විනාඩි පහක් පමණ කාලයකි (ඉන්ෆොර්ම් 1991, රහස්‍ය වාර්තාවකි).

අනෙකුත් විපක්ෂ දේශපාලන පක්ෂවල නියෝජිතයින්ට කතා පැවැත්වීම සඳහා ආරාධනා කර තිබුණත්, ශ්‍රී ලංකා නිදහස්

පක්ෂ මන්ත්‍රීන් හා සංසන්දනය කරන විට, ඔවුන් 'යාන්තමින්' කතා කළ අතර, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ මන්ත්‍රීහු රැලිය තම දේශපාලන රැලියක් බවට පත්කරගනිමින්, වේදිකාව මත පොරකමින් සිටියහ (ඉන්ෆොර්ම් 1991, රහස්‍ය වාර්ථාවකි).[10] ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂයේ නායකත්වය දරන ප්‍රධාන කාන්තාවන් දෙපළ වූ, සිරිමාවෝ බණ්ඩාරනායක සහ ඇයගේ වැන්දඹු දියණිය චන්ද්‍රිකා කුමාරතුංග, ඉතාම පැහැදිලිව මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ වෙත කැපවී නොසිටියහ; මේ ප්‍රබල කාන්තාවන්ට වඩාත් ප්‍රවේශ වියහැකිබව බලාපොරොත්තු වූ මේ මවුවරු, එම දෙපළගේ ප්‍රමාදව පැමිණීමත්, ඉක්මනින් පිටව යාමත් හේතුවෙන් අප්‍රසාදයට පත්වූහ.

කලින් වසරේ වැරදි හරිගස්වා ගැනීමට, 1992 ජූනි 23 දින, ගෘහස්ථව පවත්වන ලද සහ මධ්‍යස්ථ සෙනඟක් රැස්වූ, දෙවන ජාතික සමුළුවේදීවත් කිසිදු ප්‍රයත්නයක් නොදරන ලදි. නැවතත්, වේදිකාව පිරිමින්ගෙන්, මූලිකව ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ පිරිමින්ගෙන්, පිරී ගොස් තිබුණි. කථිකයින් විසිදෙනාගෙන් අටදෙනකු පමණක් කාන්තාවන් වූ අතර, ඔවුන්ගෙනුත් හතරදෙනෙක් ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය නියෝජනය කළහ. මෙම මවුවරුන්ට වසරකට වරක් කොළඹට, එනම් බල කේන්ද්‍රයට, පැමිණ කතා කිරීමටත්, දේශපාලකයින් සහ ඒ සම්බන්ධ අවධානය සහිත පුරවැසියන් ඊට සවන් දීමටත් ලබා දෙන අවකාශය වෙනුවට, මෙම ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී අසමතුලිතතාව විසින් ජාතික සමුළුවේ අරමුණට සපුරා ප්‍රතිවිරෝධී අවකාශීය ධුරාවලියක් නිර්මාණය කරයි. මීට ප්‍රතිවිරුද්ධ ලෙස සිදුවූයේ, දහස් ගණන් වූ වේදිකාවට පහළින් හිඳ සිටි වැලපෙන කාන්තාවන් සංකේතයක් පමණක් වීම සහ වේදිකාව මත සිටි දේශපාලකයින්ට සවන් දීමයි. කෙසේ වෙතත්, කාන්තාවන් ඇහුම්කන්දෙන්නන් ලෙස තම භූමිකාව අබිබවා ගිය අවස්ථා කිහිපයක් වෙයි; ඔවුන්ගේ අඳෝනා කථිකයා අබිබවා පැනනැගීම, කථිකයකුගේ කතාවෙන් වඩාත් සලිත වූ කාන්තාවක් තම කතාව කියාපෑමට බලකර සිටීම, චන්ද්‍රිකා කුමාරතුංග තම

10. මහින්ද රාජපක්ෂ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී අසමතුලිතතාවයේ වරද නිවරද කරගැනීම සඳහා රැස්වීම මැදදී උත්සාහ දැරුවත්, වේදිකාව ඒ වනවිටත් ජනයාගෙන් පිරී තිබූ බැවින්, ඔහුගේ ආරාධනය පිළිගත්තේ මවුවරු කිහිප දෙනෙක් පමණි (ඉන්ෆොර්ම් 1991, රහස්‍ය වාර්තාවකි).

කතාව පවත්වන අවස්ථාවේදී ඇය වෙත පෙත්සමක් භාරදීමට ඉල්ලා සිටීම ආදියයි. ඒ කෙසේ වෙතත්, බහුතරයක් කාන්තාවන්ට හැඟී ගියේ, අඩුම තරමේ රැස්වීමේ මේ කොටස වැඩකට නැති අභ්‍යාසයක් බවයි. තවත් කාන්තාවක් නුරුස්නා සහගත ලෙස කියා සිටියේ, "මේ අවුරුද්දේ අඩුම තරමේ මෙයාලා අපිට නොමිලේ බත් පැකට් එකක්වත් දුන්නා." ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය සංවිධානය කරන ලද රැලි සහ රැස්වීම් කෙරෙහි කාන්තාවන්ගේ ඇති ඉච්ඡාභාභංගත්වය පැන නැගුණේ, ආන්තිකරණය වීම හේතුවෙන් පමණක් නොව, සියලු ප්‍රශ්නවලට රාජ්‍යයට දොස් නගන හෝ, අතීතයේදී මීට සමාන මර්දනයන්ට සහභාගී වීමෙන් තමා ගැලවීමට උත්සාහ කරන, එක් අයෙකුට පසුව තවත් අයෙක් වශයෙන් එන දේශපාලකයින්ගේ සම්ප්‍රදායික විරෝධතා දැක්වීමේ ආකාරත් හේතුවෙනි (මාතර දිස්ත්‍රික්කයේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සාමාජිකාවන් කිහිප දෙනෙකුගේ අදහස්).

විවිධ දේශපාලන පක්ෂ, ප්‍රගතිශීලී ආගමික කණ්ඩායම්, අතුරුදහන්වූවන්ගේ පවුල් සහ දෙමාපිය සංවිධාන මෙන්ම, උතුරු නැගෙනහිර අතුරුදහන් වූ සොල්දාදුවන් සඳහා වූ සංවිධාන වැනි, විශේෂිත උනන්දු කණ්ඩායම් එක්කාසු කරගනිමින්, ආණ්ඩු-විරෝධී සංධානයක් ඇති කරගැනීමට ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය සෑහෙන දුරකට ගියත්, මවුවරුන්ගෙන් බහුතරයක් මෙම ප්‍රයත්නය දුටුවේ දේශපාලන කුටෝපායක් වශයෙන් පමණි. ඔවුන්ට හැඟුණු ආකාරයට, ඔවුන් සහභාගී වූ එකම වැඩකට ඇති දෙය වූයේ, ඔවුන්ගේ 'අතුරුදහන්වූවන්' වෙනුවෙන් සමූහයක් ලෙස දෙවියන්ට කන්නලව් කිරීමට ලැබීමත්, අදාළ පුද්ගලයින්ට දඬුවම් ලබාදෙන්න යයි අයැදීමත්ය. තමාගේ පුතා කිසි දින දකින්නට නොලැබෙන, ඇසිලින් වැනි අයෙකුට, ජනාධිපතිවරයාගේ මරණයට තමගේ දායකත්වයක් තිබිය හැකිය යන හැඟීම, දුර්වලයාගේ අත ඇති බලවත් ආයුධයකි.

පන්ති අධිපතිභාවය

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ නියෝජනය කරමින් කතා කරන්නියක් ලෙස ජාතික වැදගත්කමක් අත්කරගත්තේ වෛද්‍ය

මනෝරාණි සරවනමුත්තු පමණි. මෙම තත්ත්වයට හේතු වූයේ, ඇයගේ පන්ති ආස්ථානය සහ සමාජ තත්ත්වයයි. කොළඹ ප්‍රමුඛ පෙළේ දමිළ පවුලකින් පැවත එන වෛද්‍ය සරවනමුත්තු විවාහ වූයේ, එවැනිම බලවත් සිංහල පවුලක් වූ සොයිසා පවුලටයි. ඇයගේ එකම දරුවා රිචර්ඩ්, ජනප්‍රිය නළුවකු, නිවේදකයකු සහ මාධ්‍යවේදියකු විය. වසර ගණනක් තිස්සේ දික්කසාදව සිටි ඇය, දීර්ඝ කාලීනව වෛද්‍ය වෘත්තියේ නියැළුණාය. ඇයගේ පරම්පරාව, වෘත්තීය තත්ත්වය මෙන්ම අනුභාවසම්පන්න ලීලාවද, ඇයට මධ්‍යම පාන්තික ශ්‍රී ලංකා සමාජයේ සියලු ජනවර්ග අතර ගෞරවය අත්කර දීමට සමත් විය. ඇයගේ පුතා ඝාතනය කිරීම සම්බන්ධව ජ්‍යෙෂ්ඨ පොලිස් නිලධාරියකුට නිර්භීතව ප්‍රසිද්ධියේ චෝදනා කිරීමෙන් පසු ඇය ජනතා පෞරුෂයක් බවට පත්වූ අතර, ඇය තම පුතුගේ දැවෙන සෑය දෙස බලා සිටින ආකාරය දැක්වෙන ඡායාරූපය පුවත්පත්වල පළවීමත් සමඟ මුළුමහත් ජාතියකම සංවේගය පළ විය. ඇයගේ ජීවිතයට පැවති තර්ජන හේතුවෙන් ඇයට රටින් පිටවීමට සිදු වූ අවස්ථාවේ, ජාත්‍යන්තර මානව හිමිකම් ප්‍රජාව ඇයව වැලඳගන්නා ලදි.

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ සමඟ වෛද්‍ය සරවනමුත්තුට තිබූ ප්‍රධාන සම්බන්ධය වූයේ බෙදාගනු ලැබූ, අහිමිවීමේ වේදනාව සහ දුකයි. නමුත් ඇය, තමුන් ඔවුන්ට වඩා වාසනාවන්ත බව පිළිගත්තාය: 'මම ශ්‍රී ලංකාවේ සිටින වාසනාවන්තම කාන්තාවයි - මට මගේ පුතාගේ සිරුර නැවත ලැබුණා' (ඇම්නෙස්ටි ඇක්ෂන්, 1990 නොවැම්බර්/දෙසැම්බර්). තමාව අනෙකුත් මවුවරුන්ගෙන් වෙන්කළ අසමානතාවයේ බෙදීම පිළිබඳ ඇය මුල සිටම දැන සිටියාය. ඔවුන්ගේ ජීවිතවලට තර්ජන එල්ල වූ අවස්ථාවලදී, ඔවුන්ට ලංකාව හැරයාමේ හැකියාවක් නොවීය; ඔවුන් ඉංග්‍රීසි බසෙහි ව්‍යක්ත නොවූ අතර, හබයාස් කෝපුස් ආඥාවක් ලබා ගැනීමේ සාක්ෂරතාව ඇති අය නොවූහ; මෙම ලැයිස්තුව අවසානයක් නොමැති එකකි. නමුත් මවුවරුන් වඩාත් අගය කළේ, වෛද්‍ය සරවනමුත්තු ඔවුන්ව රැකබලා ගන්නා බව අව්‍යාජ ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමත්, නිරන්තරවම මිත්‍රත්වයේ සහ සහයෝගයේ හස්තය දිගු කිරීමත්ය. ඇයගේ කතා බොහෝවිට සරල ඉංග්‍රීසියෙන් හෝ කැඩුණු සිංහලෙන් කරන ලද ඒවා වූ අතර, මවුවරුන්ගේ

වර්තමානය සම්බන්ධව කෙරුණු ඒවා විය. ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය ඇතුළු අනෙකුත් දේශපාලන පක්ෂ සම්බන්ධව 'මුර බල්ලන්' බවට පත්වන ලෙසට අනතුරු අඟවන ලදි; තම දුක් අඳෝනාවලදී ඔවුන් තනිව නොමැති බවත්, උතුරු නැගෙනහිර මවුවරු මෙන්ම, දුර ඈත පිහිටි ලතින් ඇමෙරිකාවේ කාන්තාවන්ද ඔවුන් සමඟ බව මතක් කර දෙන ලදි; එමෙන්ම, ලොව වටා සිටින කාන්තාවන් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ වෙනුවෙන් තම සහය පළකර ඇති බවට පළවන පුවත් මවුවරු සමඟ බෙදා ගන්නා ලදි. පෙබරවාරි 19 වනදා රැලියේදී, මවුවරුන් පැත්තකට දමා තිබූ බව වෛද්‍ය සරවනමුත්තු අවබෝධ කරගත් විට, ඇය නිහඬව වේදිකාවෙන් බැස, පහළ සිටින කාන්තාවන් සමඟ එක් වූවාය (ඉන්ෆොර්ම් 1991, රහසිගත වාර්තාවකි). තම පුතාගේ මරණය වෙනුවෙන් අධිකරණයේදී තනිව සටන් කිරීම, සියලු මවුවරු වෙනුවෙන් දියත් කළ සටනක් ලෙස අර්ථ දක්වන ලදි; 'ඔවුන් බොහෝමයකට යුක්තිය ළඟා කර ගැනීම සඳහා ආකාරයක් නොමැත. නමුත් මට ඒ සඳහා ක්‍රම ඇති අතර, සමාජ තත්ත්වයද ඇත. මම මෙය සිදු කරන්නේ, ශ්‍රී ලංකාවේ සිටින පුතකු අහිමි වූ සියලු මවුවරු වෙනුවෙනි' (ඇම්නෙස්ටි ඇක්ෂන්, 1990 නොවැම්බර්/ දෙසැම්බර්).

වෛද්‍ය සරවනමුත්තුගේ යෝජනා සහ ක්‍රියා, සමාජයට කා වැදී තිබූ පන්ති සහ අනුග්‍රාහක ව්‍යුහ විනාශ කර දැමීමට ප්‍රමාණවත් නොවීය. මවුවරු තම පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රීන්ගේ සහය පැතීමේදී, ඔවුහු, දේශපාලකයා සහ ඡන්දදායකයා අතර පැවති අනුග්‍රාහක සේවාදායක සම්බන්ධයේ මාර්ගය අනුගමනය කළහ: ජනතාව මන්ත්‍රීවරයකු පත්කරගන්නා අතර, ඔහු හෝ ඇය තමන්ව රැක බලාගනී යයි අපේක්ෂා කරයි. ප්‍රායෝගික මට්ටමේදී මෙම ගනුදෙනුව නිරතුරුව ක්‍රියාවේ නොයෙදුණත්, අපේක්ෂාභංග අවස්ථාවකදී එය අවසාන නවාතැන වෙයි. මන්ත්‍රී මංගල සමරවීර කියා සිටියේ, ඔහුගේ පියාගේ සමයේදී මිනිසුන් රැකියා ඉල්ලා ඔහුගේ කාර්යාලය ඉදිරිපිට පෝලිම් ගැසෙන බවත්, ඔහුගේ දිනයේදී, මිනිසුන් තම නැතිවූ පුතුන් සහ ස්වාමි පුරුෂයින් සොයා දෙන ලෙස ඉල්ලා තම නිවස ඉදිරිපිට පෝලිම් ගැසෙන බවත්ය (ලංකාදීප, 1992 ජූනි 28).

දමිළ කාන්තාවගේ කාරකත්වය මකා දැමීම

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ කොළඹ රැලි හරහා, ආණ්ඩුවට විරුද්ධ සංධානයක් ගොඩනැගීමේ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ උත්සාහවලදී, ඊළාම් ජනතා විප්ලවවාදී, විමුක්ති පෙරමුණ (EPRLF) සංකේතාත්මකව නියෝජනය කිරීම හැරුණු විට, සුළුතර කණ්ඩායම් දේශපාලන පක්ෂ හෝ සංවිධාන සමග සබඳතා පවත්වාගෙන යාමට උත්සාහ නොදැරීම, ඉතාම අවාසනාවන්ත තත්ත්වයකි. වඩාත් කැපී පෙනෙන අඩුව වූයේ, ප්‍රථම මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ - 1984 වර්ෂයේදී ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරු ප්‍රදේශයෙන් ඇරඹී නැගෙනහිර ප්‍රදේශ වෙත පැතිරුණු - නියෝජනය කරමින් කිසිවෙකුටත්, ප්‍රබෝධය ඇති කිරීම උදෙසා හෝ කතා කිරීම සඳහා දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ කිසිදු රැස්වීමකට ආරාධනා නොලැබීමයි. කෙසේ වෙතත්, මා විසින් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ පූර්වාංග පිළිබඳ මංගල සමරවීරගෙන් ප්‍රශ්න කළවිට ඔහු යුහුසුළුව ප්‍රකාශකර සිටියේ, *මද්රස් දේ ප්ලාසා දේ මායෝ* සංවිධානයේ උපක්‍රමය වූ, තම 'අතුරුදහන්වූවන්ගේ' ඡායාරූප සමඟ ගමන් කිරීම, ඔහු විසින් ශ්‍රී ලංකා කාන්තාවන්ට හඳුන්වා දුන් බවයි. තමාගේම රටේ මීට සමාන පූර්ව අවස්ථා පිළිබඳ සඳහන් කිරීම වැදගත් බව ඔහු විසින් නොසිතීම මා මවිත කළේය. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ ජාත්‍යන්තරකරණයට ලක්කිරීම උදෙසා වූ දෘශ්‍ය ක්‍රියාකාරීත්වය තුළ, එහි සංවිධායකයින්, දමිළ කාන්තාවගේ කාරකත්වය තම මතකයෙන් පමණක් නොව, දකුණේ සමස්ත ජනගහනයේ මතකයෙන් මකා දමයි. යාපනයේ කලින් පැවැති වැදගත් ඉංග්‍රීසි භාෂා පුවත්පතක් වූ සැටඩේ රිවීව්හි කතුවරයා මෙන්ම සිවිල් යුද්ධය බරපතළව පැවති සමයක වුවත් උතුරේ නතර වීමට කල්පනා කළ සිංහල සිවිල් වැසියන්ගෙන් කෙනෙක් වූ ගාමිණී නවරත්න, අක්‍රමවත් විලාසිතාවකින් වුවත් වාර්තා පවත්වාගෙන යාමට උත්සාහ කළේය. ඔහු, දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සංවිධායකයින් විසින් ප්‍රකාශ කළ 'එය එවැනි ආකාර ලංකාවේ ප්‍රථම උදාහරණය' යන්නට විරුද්ධව, රජය විසින් පන්සීයකට අධික තරුණයින් අත්අඩංගුවට ගැනීමට එරෙහිව උතුරේ මවුවරුන් විසින් සංවිධානය කළ රැලිය පිළිබඳ 1984 දී

ඔහු විසින් ලියන ලද වාර්තාවක් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කළේය. දමිළ කාන්තාවගේ කාරකත්වය හැල්ලුවට ලක්කරමින්, තමාව (මංගල සමරවීර) විරෝධතා රැලියේ අත්‍යන්ත විරුවා සහ පුරෝගාමියා ලෙස හුවා දැක්වීම, භීතිය ඇතිකරවනසුලුය (අයිලන්ඩ් 1991 මාර්තු 3).

දකුණේ පෙරමුණ සේම, උතුරේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණත් ක්‍රියාකාරීව පැවැතියේ වසර දෙකක් පමණ කාලයකි.[11] කෙසේ වෙතත්, අලුත් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණට වඩා වෙනස් ලෙස, උතුරේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ, 'විශාල ජන රැලි සංවිධානය කිරීම, හමුදාව ප්‍රදේශවලින් ඉවත් කරගැනීම සඳහා ඉල්ලීම් කරමින් මහජන නිලධාරීන්ට බල කිරීම සහ අත්අඩංගුවට ගැනීම්වලට විරෝධය දැක්වීම' වැනි දේ, සියලු පන්තිවලට අයත් කාන්තාවන්ගෙන් සමන්විත වූවා මෙන්ම, සියලු පන්තිවල කාන්තාවන් හරහා පාලනය විය. ඔවුන් විසින් පිබිදවීමට සමත් වූ විශාල කාන්තා ප්‍රමාණයට හේතුවූයේ, ඔවුන්ගේ චිත්ත ධෛර්යය පමණක් නොව, විශේෂයෙන්ම කාන්තාවන්ට විරුද්ධව නැගී සිටිය හැකි ආකාරයට ඔවුන්ට හඬ නගා කතා කිරීමයි (හූල් 1990:324). උතුරු මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ, තමාගේම ශාඛාවක් ආරම්භ කිරීම සඳහා නැගෙනහිර කාන්තාවන් උනන්දු කළ අතර, ඔවුහු 1986 දී, දෙමළ ඊලාම් විමුක්ති සංවිධානයේ සාමාජිකයින් (TELO), එල්.ටී.ටී.ඊ.ය විසින් සමූල ඝාතනය කිරීම වැළැක්වීම උදෙසා හාල් මෝල්කරුවන් සමඟ වීදි බටහ (හෙන්ස්මන් 1992: 503). 1987 දී, එහි සාමාජිකාවක් වූ අන්නයි බූපති, ඉන්දියානු සාම සාධක හමුදා (IPKF) රඳවා ගැනීමට එරෙහිව මියෙනතුරු උපවාසයක් ගෙන ගියාය. අනතුරුව එල්.ටී.ටී.ඊ.ය විසින්, ඇයව අමරණීයත්වයට පත්කරමින් (එල්.ටී.ටී.ඊ.ය ඇයට උපවාස කිරීම සඳහා බල කළ බව පොදුවේ දැන සිටි දෙයක් විය.) ඇයගේ නමින් මේ වනවිට ශිෂ්‍යත්වයක් ප්‍රදානය කරයි. අවසානයේදී එය, එල්.ටී.ටී.ඊ.යේ වර්ධනය වන අණසකධාරීබව සහ තම අණසකට කීකරු නොවන සියලු ස්වාධීන සහ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී සංවිධාන මර්දනය කිරීම තුළ, උතුරු, නැගෙනහිර මවුවරුන්ගේ

---

11. මේ මූලාශ්‍ර සමඟ සම්බන්ධ වීමට සහය දුන් ආර්. චරන්, සර්වම් කෛලාසපති සහ චිත්‍රා මෞනගුරු කෘතඥ පූර්වකව සිහිපත් කරමි.

පෙරමුණු දේශපාලන වශයෙන් අවනත වූ අතර, පෙරමුණේ පුළුල් පැතිරීම සහ සටන්කාමීත්වය නැතිව ගියේය. 'එය තවත් වයි.ඩබ්.සී. ඒ. එකක් බවට පත්විය'; මධ්‍යම පාන්තික ගැහැනුන්ගෙන් සමන්විත වූ එහි කේන්ද්‍රීය ව්‍යුහය සුබසාධන කටයුතු සඳහා සීමා විය (හූල් 1990:324). බොහෝ සාමාජිකයෝ කොළඹට හෝ විදේශවලට සංක්‍රමණය වූහ. කොළඹ සිටින කිහිප දෙනෙක්, සමීප සබඳතා පැවති දකුණේ ස්ත්‍රීවාදී සංවිධාන සමඟ වැඩ කරයි. එක් විකල්පයක් හැරුණු විට, මෙම කාන්තාවන් දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සංවිධායකයින් විසින් නොසලකා හරින ලද සම්පතක් වෙයි; ඒ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ ප්‍රථම ජාතික සමුළුවේ වෛද්‍ය මනෝරාණි සරවනමුත්තු (කොළඹ) සහ, ඩී.ජී. සීලවතී (මාතර) සමඟ විධායක සභාවේ කොටසක් ලෙස කටයුතු කිරීමට ආරාධනා ලැබූ එස්. සුජීවර්ධනම්ය. එදින හවස් වරුවේ, පහළොස්දාහකට වඩා වැඩි පිරිසකගේ සහභාගීත්වයෙන් (මෑත කාලීනව රටේ පවතී විශාලම ජන සහභාගිත්වය), එළිමහනේ පැවති ජන රැලියට වෙනස්ව, මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සමුළුව අන්තර්ජාතික සහය ලබා ගැනීම කෙරෙහි යොමුව තිබූ අතර, තානාපති කාර්යාල, මාධ්‍ය සහ රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන නියෝජනය කරමින් සියයකට අධික විදේශ ආරාධිතයින්ගේ සහභාගිත්වයෙන් පැවැත්වුණි. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ රාජ්‍ය-විරෝධී නොව සාමයට කැමති සංවිධානයක් බවත්, වඩාත් වැදගත් ලෙස, එය මෙහෙයවනු ලැබුවේ විවිධ පන්ති සහ ජනවර්ගවලට අයත් කාන්තාවන් විසින් බවත් පෙනී ගියේය. එහිදී වැඩි අවධානයක් යොමු වූයේ, උතුරු නැගෙනහිර කාන්තාවන් පත්ව සිටින භයානක තත්ත්වය සහ එම කලාපවල ශාඛා පිහිටුවීමේ අවශ්‍යතාව කෙරෙහිය (ඉන්ෆෝර්ම් 1991, රහසිගත වාර්තාවකි).

1992 වසරේ, දෙවෙනි සමුළුව වනවිට සංවිධායකයෝ මෙම සටන් පාඨය අත්හැර දමා සිටියෝය. දමිළ කාන්තාවන්ගේ විඳවීම සඳහන් කළේ, කථිකයින් විසිදෙනකු පමණක් වන අතර, වෛද්‍ය සරවනමුත්තු හැරුණු විට, කිසිදු දමිළ කාන්තාවකට සමූහය ඇමතීමට අවස්ථාව නොලැබුණි. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ රැස්වීම් සඳහා දමිළ හෝ වෙනත් සුළුතර කණ්ඩායම් සහභාගිත්වයක් නොමැති වීම, දිවයිනේ උතුරු නැගෙනහිර දමිළ කාන්තාවන්ගේ

අත්දැකීම්ද එක්කාසු කරගනිමින්, වඩාත් ඒකාබද්ධ ව්‍යාපාරයක් ඇරඹීමේ හව්‍යතාව හීන කරන ලදි.

සමාප්තිය

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සාමාජිකයින් උත්ප්‍රේරණය වූයේ මතවාදය හරහා නොව, රාජ්‍යට විරුද්ධව, විරෝධතාවක සහභාගී වීම සඳහා වූ පසුබිම විසිනි. එය දේශපාලනික හෝ රාජ්‍ය විරෝධී නොවන බව නැවත නැවතත් කියා පෑමට අමතරව, පෙරමුණ නිරන්තරවම, රජයේ නියෝජිතයෝ 'අතුරුදහන්වීම්වලට' සම්බන්ධ අපරාධකාරයින් ලෙස හඳුනාගන්නා ලදි; රාජ්‍ය බලයේ ප්‍රධාන කෝෂ්ඨාගාරය වූ ජනාධිපති එහි ප්‍රධාන ඉලක්කය විය. එසේ වුවත්, ප්‍රධාන විපක්ෂය වූ ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂය මගින් සංවිධානය සම්බන්ධීකරණය වීම, එම සංවිධානයේ ස්වභාවය පිළිබඳ සංකා ඇති කළේය. කාන්තාවන් විශාල ප්‍රමාණයක් එකම ස්වීයභාවයක්, එනම් මාතෘත්වය උච්ඡාරණය කිරීම, 1984 සහ 1986 දී උතුරු සහ නැගෙනහිර මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ වීදි බැසීම දක්වාත්, දකුණේ මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ ප්‍රසිද්ධ, සාමූහික සහ වතාවත්මය ශාප හරහා කෝපය සහ ඉච්ඡා භංගත්වය හුවා දක්වන තුරාත් ඇසීමට නොලැබුණු දෙයකි. ආවේණික වූ සීමාවන් හැරුණු විට, කුටුම්බය සහ පෝෂණය කිරීම සමඟ හඳුනාගැනීම සහ කඳුළු සහ ශාප වැනි ස්ත්‍රීකරණය වූ ප්‍රසාංගිකත්ව ක්‍රියාවට නැංවීම තුළ, භීතිය සහ ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් පිරුණු සන්දර්භයක් තුළ විරෝධතාවය සඳහා අවකාශයක් නිර්මාණය කිරීමට මෙම කාන්තාවෝ සමත් වූහ. ඇත්ත වශයෙන්ම කියතොත්, ඔවුන්ගේ විරෝධතාවයේ අසම්භාව්‍ය බලය පැනනැගුණේ, සාම්ප්‍රදායික සංවේදිතාවලට ආයාචනා කිරීමෙන් සහ යුක්තිය වෙනුවෙන් දෙවියන් යැදීම තම එකම නවාතැන වූ, 'අතුරුදහන්වූවන්' වෙනුවෙන්, වැලපෙන සහ අඳෝනා දෙන්නන් ලෙස ආණ්ඩුව සහ දේශය ඉදිරියේ පෙනී සිටීමෙනි. උත්ප්‍රාසාත්මක ලෙස, විරෝධතා දක්වන වාමාංශික ස්ත්‍රීවාදීන් සහ මානව හිමිකම් ක්‍රියාධරයින් කිහිප දෙනකු මරණයෙන් නිහඬ කළ මොහොතක, රජයේ කුහකත්වය පිළිබඳ ජාතිය අවදි කළේ, මවුවරුන්ගේ ශෝකී සහ බැලූ බැල්මට අදේශපාලනික සටන් පාඨ සහ භාවිතයයි.

පෙරමුණ විසින් අයිතිවාසිකම් සහ විරුද්ධත්වයේ කතිකාවකට මාතෘත්වය නිරන්තරව සම්බන්ධ කිරීම හරහා මාතෘත්වය දේශපාලනීකරණය කිරීම (ශිර්මර් 1989: 26), 1994 මහා මැතිවරණයේ, ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ සාමාජිකයින්ගේ සහ අගමැති අපේක්ෂිකා චන්ද්‍රිකා කුමාරතුංගගේ ඡන්ද ව්‍යාපාර දක්වාත් අඛණ්ඩව පැතිර වර්ධනය විය. දුක්බිත වැන්දඹුවක් සහ මවක් වීම තුළ, මවකගේ විඳවීම ඇය විසින් පෞද්ගලික සහ ජාතික අත්දැකීම යන දෙකටම අදාළව දක්ෂ ලෙස සම්බන්ධ කරන ලදි. ඇයත් ඔවුන් සමග 'වැලපුණු සහ දුක් වූ' නමුත්, අයගේ දොම්නස, 'වෙනත් මවුවරුන්ට අපි විඳි වේදනා නොවිඳින දේශයක් නිර්මාණය කිරීම' සඳහා පරිවර්තනය කිරීමේ හැකියාව සහිත බව පැහැදිලිව ස්ථාපිත කරන ලදි.[12] උපහාසාත්මක ලෙස, කුමාරතුංග මහත්මිය මෙම බිම් මට්ටමේ කාන්තාවන්ගේ දුක තුළ තමාව පිළිබිඹු කිරීමෙන්, ඔවුන්ගේ විරෝධතා දැක්වීමේ අවකාශය පැහැරගන්නා ලදි; ඔවුන්ගේ ජීවිතවල පැවැත්ම, මැතිවරණ සටන් පාඨයක් වෙනුවෙන් හිළව් කරන ලදි.

මවුවරුන්ගේ පෙරමුණේ සිටි දහසකුත් කාන්තාවන්ට කුමක් සිදුවීද? වඩාත් ප්‍රගතිශීලී ආණ්ඩුවක් බලයට පත්වීමත් සමග ඔවුන්ගේ ජීවිත සාධනීය ලෙස වෙනස් වීද? නව රජය, 1988-1991 කාලයේදී සිදුවූ මරා දැමීම් සහ 'අතුරුදහන්වීම්' පිළිබඳ සොයා බැලීම සඳහා කොමිෂන් සභා තුනක් පත්කරන ලදි.[13] ප්‍රතිඵලය කුමක් වේදැයි අපට තවමත් පුරෝකථනය කළ නොහැකිය.

12. සිංහල සහ දෙමළ පුවත්පත්වල පළවූ කුමාරතුංග මහත්මියගේ මැතිවරණයට පෙර අවසාන වෙළෙඳ දැන්වීමෙන් උපුටා ගන්නා ලදි.

13. මවුවරුන්ගේ පෙරමුණෙන් මෙන්ම ජාත්‍යන්තර මානව හිමිකම් සංවිධානවලින් එල්ලවූ මහත් පීඩනය හමුවේ පෙර රජයත් 'අතුරුදහන්වූවන්' පිළිබඳ විමර්ශනය සඳහා කොමිසමක් පත්කළත්, එම කොමිසම බලපැවැත්වුණේ දකුණේ මර්දනය අධිකව පැවති 1988 ජනවාරි මාසයේ සිට නොව, කොමිසම පත්කරන ලද 1991 ජනවාරි 11 වන දින සිටය. නව රජය යටතේ පත්කරන ලද කොමිසම, මෙම වරද නිවරද කරගනු ලැබුවත්, පෙර රජය විසින් 1979 තරම් ඈත කාලයේදී ත්‍රස්තවාදය වැළැක්වීමේ පනතට මුවා වී, උතුරේ සහ නැගෙනහිර දමිළ තරුණයින් 'අතුරුදහන්' කරමින් සිදුකළ දාමරික අපරාධ නොසලකා හැරියේ, ඒ සඳහා ඊට බලය ලබා දී නොතිබූ බැවිනි (ප්‍රවාද, 1995 1/2)

ප්‍රචණ්ඩත්වය ක්‍රියාත්මක කළ අපරාධකරුවා යුක්තිය ඉදිරියට ගෙන ඒම සඳහා මවුවරුන්ට තනි පුද්ගල නඩු විභාගයක් ලැබෙනු ඇත. සමහර විට, ඔවුන්ගේ 'අතුරුදහන්වූවන්' ඔවුන් ඉදිරියට පමුණුවනු ඇත. ඔවුන්ට නැති වූ දේ සමග සැසඳීමේදී අසාර්ථක වුවත්, සමහරවිට ඔවුන්ට මූල්‍යමය වන්දියක් ලැබෙනු හෝ යම් යුක්තියක් ඉෂ්ටවනු ඇත.

කෙතරම් ආන්තිකරණය වුවත්, විරෝධතා රැලිවල කාන්තා සහභාගීත්වය, ඔවුන්ගේ ජීවිත කෙසේ වෙනස් කළේද යන්න තවමත් සොයා බැලිය යුතුව ඇත. පෙරමුණේ කොටස්කරුවන් වූ බහුතර කාන්තාවන් ඔවුන්ගේ නිවෙස් වෙත නැවත කොටු කරනු ලැබුවත්, ඔවුන්ගේ දුක් දොම්නස් සහ කෝපය ජනතාව ඉදිරියේ කියාපෑමටත්, ඔවුන් අතර ශක්තිමත් සම්බන්ධතා ජාලයක් නිර්මාණය කිරීමටත් මවුවරුන්ගේ පෙරමුණෙන් අවස්ථාව ලබා දෙන ලදි. මෙම කාන්තාවන් අතරින් කණ්ඩායම් කිහිපයක්, මනෝ උපදේශනය ලබා ගැනීම සහ ස්වයං රැකියා අවස්ථා ස්ථාපිත කිරීමට සහ දෙන ස්ත්‍රීවාදී කණ්ඩායම් සහ රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන සමඟ සම්බන්ධතා ඇතිකරගෙන ඇත. නමුත් මෙම කණ්ඩායම, රට පුරා විසිරී සිටින තවමත් වැලපෙන මෙන්ම තම දෑත්වල ලේ තැවරුණු දම්පැහැ ගැසුණු පැරණි තුවාල කැළැල් ඇති ජාතික රාජ්‍ය දරා සිටීමට සිදුව ඇති දහසකුත් කාන්තාවන් සහ ඔවුන්ගේ පවුල්වලට සාපේක්ෂව ඉතාම අතළොස්සකි.

සටහන්

මෙම පරිච්ඡේදය පදනම්ව ඇති පර්යේෂණ, ජෝන් ඩී සහ කැතරින් ටී. මැක් ආතර් පදනම (සාමය සහ ජාත්‍යන්තර සහයෝගීතා අධ්‍යයන ප්‍රවර්ධනය සඳහා වූ කමිටුව විසින් පරිපාලනය කරනලදි, CASPIC); දකුණු ආසියාතික අධ්‍යයන සඳහා වූ කමිටුව (චිකාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය); 1905 පන්තියේ සන්ධානය (මවුන්ට් හොල්යෝක් විද්‍යාලය); යටිතල පහසුකම් සහය ලබාදුන්, ජනවාර්ගික අධ්‍යයන සඳහා වූ ජාත්‍යන්තර කේන්ද්‍රය, කොළඹ යන ආයතනවලට මම බෙහෙවින් කෘතඥ වෙමි. පූර්ව අනුවාදයක්, 1993 දිල්ලි විශ්වවිද්‍යාලයේ පැවති, දකුණු ආසියාවේ ප්‍රචණ්ඩත්වය, විඳවීම සහ සුවවීම යන ජොෂ්ඨ පර්යේෂණ අධ්‍යයන සමුළුවේදී, 1994 සැප්තැම්බරයේදී අධ්‍යයන සහ සම්මන්ත්‍රණ කේන්ද්‍රයේ පැවති ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී අනුයෝජනයඃ දකුණු ආසියාවේ කාන්තා ක්‍රියාකාරිත්වය

සහ ආගම දේශපාලනීකරණය කිරීම යන සමුළුවලදී ඉදිරිපත් කරන ලදි. මෙම ස්ථාන දෙකේදීම ලැබුණු විචාර ඉතාම වටිනා අතර, සහභාගී වූ සියලු දෙනාට මෙන්ම, විශේෂයෙන්ම, වඩාත් සංවේදී සහ ඉවසිලිවන්ත සංස්කාරකවරුන් වූ පැට්‍රිෂියා උබෙරෝයි සහ පැට්‍රිෂියා ජෙෆ්රි යන අයට මගේ අවංක ස්තුතිය පිරිනමමි. විවධ පිටපත්වලදී විචාරශීලී ගුණදොස් දැක්වූ උමා චක්‍රවර්ති, මේරි හැන්කොක්, ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් සහ ඩේවිඩ් ස්කොට් යන අයටත් මම ස්තුති කරමි. විවිධ අවස්ථාවලදී මා සමඟ අදහස් බෙදාගත්, මාතර දිස්ත්‍රික් ශ්‍රී ලංකා නිදහස් පක්ෂ පාර්ලිමේන්තු මන්ත්‍රී මංගල සමරවීර මෙන්ම තම ඉන්ෆොර්ම් ආයතනයේ රහස්‍ය වාර්තා මෙන්ම මවුවරුන්ගේ පෙරමුණ තුළ තම පූර්ව අත්දැකීම් මා සමඟ බෙදාගත් කුමී සැමුවෙල් සහ සුනිලා අබේසේකරටත් මගේ ස්තුතිය හිමි වෙයි. තම ඉච්චා භංගත්වයේ සහ කෝපයේ කතාන්දර මා සමඟ බෙදා ගත්, මට ධෛර්යයක් වූ වෛද්‍ය මනෝරාණි සරවනමුත්තු සහ නිර්නාමිකව සිටීමට කැමති වූ තවත් කාන්තාවන්ට මම විශේෂයෙන්ම ණයගැති වෙමි. මම මේ පරිච්ඡේදය ඔවුන්ට පුද කරමි.

මූලාශ්‍ර

Comaroff, Jean. 1985. Body of Power, Spirit of Resistance. Chicago: University of Chicago Press.

De Alwis, Malathi. 1994. "Towards a Feminist istoriography: Reading Gender in the Text of the Nation," Introduction to Social Theory eds.Radhika Coomaraswamy and Nira Wickremasinghe. Delhi: Konark Press: 86-107.

Enloe, Cynthia. 1989. Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics. Berkeley: Univ. of California Press.

Gombrich, Richard. 1971. "Food for Seven Grandmothers: Stages in the Universalization of a Sinhalese Ritual," Man, Vol. 6 (1): 5-17.

---------- and Gananath Obeyesekere. 1988. Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton: Princeton Univ. Press.

Hartsock, Nancy. 1982. "Prologue to a Feminist Critique of War and Politics," Women's Views of the Political World of Men. ed. Judith Stiehm. New York: Transnational Publishers.

Hensman, Rohini. 1992. "Feminism and Ethnic Nationalism in Sri Lanka," Journal of Gender Studies, Vol. 1 (4): 501-6.

Hoole, Rajan, Daya Somasunderam, K. Sritharan and Rajani Thiranagama. 1990. The Broken Palmyra: The Tamil Crisis in Sri Lanka --An Inside Account. Claremont, CA: Sri Lanka Studies Institute.

Houseman, Judy. 1982. "Mothering, the Unconscious and Feminism," Radical America, No. 16, Nov-Dec. 1982.

Lloyd, Genevieve. 1986. “Selfhood, War and Masculinity," Feminist Challenges. eds. Carole Pateman & Elizabeth Gross. Boston: Northeastern University Press: 63-76.

Obeyesekere, Gananath. 1984. The Cult of the Goddess Pattini. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Schirmer, Jennifer G. 1989. “Those Who Die for Life Cannot be Called Dead: Women and Human Rights Protest in Latin America," Feminist Review, No. 32, Summer 1989: 3-29.

1993. “The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness: The CoMadres of El Salvador and the CONAVIGUA widows of Guatamela" VIVA: Women and Popular Protest in Latin America. eds. Sarah Radcliffe and Sallie Westwood. London & New York: Routledge: 30-64.

‘ගරුකටයුතුභාවය’ නිෂ්පාදනය හා අභ්‍යන්තරීකරණයඃ යටත්විජිත ලංකාවේ සමාජ ලිංගිකරණය කරන ලද හැසිරීම්[1]

මාලතී ද අල්විස්
පරිවර්තනයඃ විදුර මුණසිංහ

(මෙම ලිපිය මුලින්ම පළ වූයේ, මයිකල් රොබර්ට්ස් සංස්කරණය කළ *Sri Lanka: Collective Identities Revisited* (Vol. I) කෘතියේ ‘The Production and Embodiment of ‘Respectability': Gendered Demeanours in Colonial Ceylon' යන තේමාව යටතේය. ප්‍රකාශනයඃ කොළඹඃ මාර්ග ආයතනය, 1997)

හැඳින්වීම

‘ලජ්ජා-භය’ පිළිබඳ සිය පුරෝගාමී සූත්‍රගත කිරීමේදී ගණනාත් ඔබේසේකර සඳහන් කරන්නේ සිංහල ගැහැනුන් මෙන්ම පිරිමින්ද මුල් ළමා අවධියේ සිටම මෙබඳු පරිචයන් වෙත සමාජගත කරනු ලබන බවයි. ඔහු තවදුරටත් නිරීක්ෂණය කරන්නේ "විශේෂයෙන් ගැහැනුන් තුළ ලජ්ජා-භය පැවතිය යුතුය යන සංස්කෘතික දැක්මක් පවතින නමුත් මෙම යුගල පදයේ

1' මෙම පත්‍රිකාවේ මුල් ඉංග්‍රීසි පිටපත 1997 වසරේදී මාර්ග ආයතනය විසින් ප්‍රකාශයට පත්කරන ලද මයිකල් රොබට්ස් විසින් සංස්කරණය කරන ලද *Collective Identities Revisited* ලිපි එකතුවේ 1 වන වෙළුමේ ඇතුළත් විය.

දෙවන කොටස වන හය, නොඑසේ නම් පරිහාසයන්ට ලක්වීමේ බිය කෙරෙහි සංවේදී විය යුත්තේ පිරිමි දරුවා" බවයි. "පිරිමින්ට සමාජීය භූමිකාවක් හිමිවන අතර පිටස්තර තැනැත්තන් සමඟ වන සම්බන්ධතාවන්හිදී ඔහු වඩාත් සංවේදී විය යුතු වේ."[2] මෙම පත්‍රිකාවේදී මා උත්සාහ කරන්නේ 'ගරුකටයුතුභාවය' යනුවෙන් මවිසින් විස්තර කරනු ලබන ප්‍රවර්ගය ඉතිහාසකරණය කිරීම සහ මෙකී නාමකරණය භාරගැනීම (interpellation)/ අභ්‍යන්තරීකරණය (embodiment) යන කාරණයේදී ක්‍රියාත්මක වන බලයේ ක්ෂුද්‍ර තාක්ෂණයන් තුළ ස්ථානගත කිරීම මඟින් සංවරය සම්බන්ධයෙන් වන සිංහලයින්ගේ සමාජ ලිංගික පරිචයන් පිළිබඳ ඔබේසේකරගේ දෘෂ්ටිය, විශේෂයෙන්ම 'ගරුකටයුතුභාවය' හෙවත් ලජ්ජා-භය ආදේශනය තුළින් නිෂ්පාදනය කෙරෙන ස්ත්‍රී විෂය ආස්ථානයන් වෙත හෙළීමයි.[3] සිංහල මෙන්ම දෙමළ සමාජය තුළද 'ගරුකටයුතුභාවය' පිළිබඳ සම්මතයන්හි කේන්ද්‍රීයත්වය, විශේෂයෙන්ම ගැහැනුන්ගේ නිදහස හා සංචලනය කෙරෙහි එමඟින් ඇති කරන බලපෑම වටහා ගැනීමට එවැනි ව්‍යාපෘතියක් තීරණාත්මක වන්නේ යැයි මම යෝජනා කර සිටිමි.

ඔබේසේකර දක්වන ආකාරයට 'ප්‍රසිද්ධ භූමිකාවන්' හිමි සිංහල පිරිමින් 'බිය සහ පරිහාසයට ලක්වීමේ බිය' දරා සිටින නමුත් පෞද්ගලිකත්වය මෙන්ම පොදු අවකාශය තුළද තම පරිචයන්ට සීමා මායිම් නියම කරන බැවින් එය ගැහැනුන් සම්බන්ධයෙන්ද කේන්ද්‍රීය වේ. කෙසේ වෙතත්, ඔබේසේකර මෙන් නොව පෞද්ගලික හා පොදු යන ප්‍රවර්ග ඓතිහාසිකව ස්ථානගත

---

2. ගණනාත් ඔබේසේකර, 1984, පි. 505. ජොනතන් ස්පෙන්සර්, 1990, VI වන පරිච්ඡේදය.
3. අල්තුසර්ගේ 'නාමකරණය භාරගැනීම' (interpellation) යන සූත්‍රකරණය (1971) වඩාත් සරළව විස්තර කළහැක්කේ දෘෂ්ටිවාදී ඇමතුම භාර ගැනීමේ චාරිත්‍රය ලෙසිනි. එනම් එය දෘෂ්ටිවාදය මඟින් විෂයේ භෞතික ගොඩනැංවීම පිළිබඳ න්‍යායගත කිරීමක් වෙයි. එවන් නාමකරණයන් භාර ගැනීම විසින් ශරීරය වෙත දිශානත වෙමින් සලකුණු කරන ආකාරය පිළිබඳ වටහා ගැනීමට පියරේ බෝර්ඩියෝගේ සංස්කෘතික අභ්‍යන්තරීතරණය (embodiment) පිළිබඳ සාකච්ඡාව (1977) වැදගත් වේ.

කිරීමට මෙන්ම ඒවා දැඩි ද්විකයන්ගෙන් මුදවාලීමටත් අපේක්ෂා කරමි. ලජ්ජා-භය පිළිබඳ පිතෘමූලික සම්මතයන් ගැහැනුන් පාලනය කරන අයුරුත්, සමහර විටෙකදී ඔවුන්ගේ සමාජීය පුද්ගලත්වය ලෙස නිර්මාණය වන චරිත තුළ ජීවත්වීමට හා එම චරිත ලෙස මිස අන් කවර ලෙසකින් හෝ සමාජීයව ක්‍රියාත්මක කළ නොහැකි ප්‍රසිද්ධ භූමිකාවන් ඉටු කිරීමට ඔවුන්ට අවකාශය සලසන අයුරුත් මීට පෙර පත්‍රිකාවක මවිසින් සාකච්ඡා කොට ඇත (ද අල්විස් 1995a: 37-74). නමුත් එබඳු අවස්ථාවල පවා ගැහැනුන් නිරන්තර ආවේක්ෂණයට ලක්කිරීම සිදුවන අතර ඔවුහු ලිංගිකකරණය කිරීමට හා අපහාස කිරීමට ලක් වීමේ (ලැජ්ජා නැති, භය නැති ලෙස ලේබල් කරනු ලැබීමේ සහ ඒ අනුව සිය 'ගරුකටයුතුබව' කඩා බිඳ දැමීමේ හා නිරාවරණය කරනු ලැබීමේ) අනතුර දරා සිටිති. මෙකී සන්දර්භය තුළ ඔබේසේකරගේ ලජ්ජා-භය යන යෙදුමට වඩා 'ගරුකටයුතුභාවය' යන යෙදුම යොදාගැනීම වඩාත් ඵලදායී වන්නේ යැයි මම සිතමි. මා එසේ කියන්නේ මෙම පත්‍රිකාව රාමුගතකොට ඇත්තේ පශ්චාත් නිදහස දකුණු ආසියාවේ බුර්ෂුවා ගැහැනුන්ගේ පිහිටුම වටහා ගැනීම සඳහා පාර්තා චැටර්ජිගේ 'ආධ්‍යාත්මිකත්වය' යන සංකල්පයට ප්‍රතිපක්ෂව 'ගරුකටයුතුභාවය' යන සංකල්පය ඉදිරිපත් කරමින් චැටර්ජිට ප්‍රතිවිරුද්ධ තර්කයක් ගොඩනැංවීමක් ලෙසින් වන බැවිනි. මීට අමතරව, 'ගරුකටයුතුභාවය' පුරුෂමූලිකත්වය, ධනවාදය හා යටත්විජිතවාදය වැනි එකිනෙක හා බැඳුණු බල තන්ත්‍රයන් හා අවියෝජනීය ලෙස බැඳී ඇති බැවින් එය බලවත් ප්‍රවර්ගයක් ලෙස මම දකිමි.

එමෙන්ම එය මහේක්ෂ මට්ටමේ ගෝලීය ක්‍රියාවලීන් අධිපතිත්වය හා සූරා කෑම සිහිපත් කරන අතරම ක්ෂුද්‍ර මට්ටමේදී එහි ක්‍රියාකාරීත්වය කියවා ගැනීමට ඉඩ සලසන නිශ්චිත ඉතිහාසයක් සහිත ප්‍රවර්ගයක්ද වෙයි. ලජ්ජා-භය ඉතිහාසකරණය කරන ලද ප්‍රවර්ගයක් නොවන අතර එය නිශ්චිතවම සිංහල සංස්කෘතියට සුවිශේෂී වූ පැවැත්මේ කිසියම් විලාසයක් නියෝජනය කරන පරිචයන් කාණ්ඩයක් පැහැදිලි කිරීම අරමුණුකොටගත් මානව

විද්‍යාත්මකකරණය කරන ලද ප්‍රවර්ගයකි.[4] එබැවින් මෙම පත්‍රිකාව තුළ මගේ අරමුණ වන්නේ එය 'ගරුකටයුතුභාවය' යනුවෙන් විස්තර කරමින් මෙම මානව විද්‍යාත්මක පරිචයේ පුනර්-අර්ථ නිරූපණයක් ඇරඹීමත්, යටත්විජිත ලංකාවේ සිංහල හා දෙමළ යන ගැහැනුන් දෙපිරිසම සමඟ එය සුසම්බන්ධ වීම ඉතිහාසකරණය කරන ලද මොහොතක් පිළිබඳ වාර්තාවක් සම්පාදනය කිරීමත්ය. මෙහිදී මාගේ අධ්‍යනයනය ගරුකටයුතුභාවයට සමකාලීන නාගරික ශ්‍රී ලංකාවේ නිශ්චිත දේශපාලන පිහිටුමක් පවතින බවට වන ප්‍රදීප් ජෙගනාදන්ගේ තර්කය හා සමගාමී වෙයි. ඔහු තර්ක කරන ආකාරයට එකී පිහිටුම 'බය නැතිකම' ලෙස ඔහු විසින් විස්තර කරනු ලබන පිරිමිකම පිළිබඳ ප්‍රවර්ගයට ප්‍රතිපක්ෂ වේ. එම ප්‍රවර්ගයේ අප්‍රධාන, ප්‍රති-ප්‍රතිමානක ස්වභාවය විසින් මානව වංශී වර්තමානය තුළ 'ගරුකටයුතුභාවයේ' සදාචාරමය හා ප්‍රතිමානික පිහිටුවීම කෙරෙහි අවධානය යොමුකරන අතරම මෙහිදී මාගේ ඉතිහාසකරණයටද අත්‍යාවශ්‍ය ඌනපූරණය සම්පාදනය කරයි.

මෙහිදී මාගේ තර්කය වන්නේ 'ගරුකටයුතුභාවය' මෙකී යටත්විජිත සන්දර්භය තුළ 'නිර්මාණය කළේය' යන්න නොවේ. මා යෝජනා කර සිටින්නේ මෙම ප්‍රවර්ගයේ කාර්යභාරය -සදාචාරාත්මක හා ප්‍රතිමාණික පර්යාය තුළ එහි පිහිටුම - මෙකී මුණගැසීම තුළ යළි-නිර්මාණය වූ බවයි. පැහැදිලිවම දීර්ඝ කාලයක් වූ 'ගරුකටයුතුභාවයේ' කාලානුක්‍රමික වර්ධනය සලකුණු කිරීම මාගේ අරමුණ නොවේ. ඒ වෙනුවට මා උත්සාහ කරන්නේ එක්තරා ඓතිහාසික සංධිස්ථානයක සිදුවූ එහි සුසම්බන්ධකරණයේ සුවශේෂී මොහොතවල් විමසා බැලීමටය. එවන් ව්‍යාපෘතියක් මා එය පැහැදිලි කිරීමට යොදා ගන්නා වචන සමඟ අත්‍යන්ත ලෙසම බැඳී පවතී. සුසම්බන්ධ කිරීම යන්නෙන් මා අදහස් කරන්නේ "මූලාංගයන් අතර සම්බන්ධයක් ඇති කරන කවර හෝ පරිචයක්

4. 'ගරුකටයුතුභාවය' යනුවෙන් හඳුන්වා දිය හැකි දෙමළ කතිකාවන් හා පරිචයන් සඳහා අනුරූප යෙදුමක් පවතින නමුත් එය සිංහල පරිචයන් හා කතිකාවන් මෙන් මානව විද්‍යාත්මකකරණය කරන ලද්දක් (ශ්‍රී ලංකාවේ උතුරේ සන්දර්භය තුළ) නොවේ. විනීතකම පිළිබඳ නිශ්චිත දෙමළ සංකල්පවල සමකාලීන යෙදුම් සම්බන්ධයෙන් බලන්න සිත්‍රලේගා මෞනගුරු, 1995.

වන අතර සුසම්බන්ධී පරිචය හේතුකොටගෙන එකී මූලාංග යන්ගේ අනන්‍යතාව නවීකරනය වෙයි" (ලක්ලාව් සහ මූෆ් 1985: 105). මෙහිදී කේන්ද්‍රීය වන්නේ, දකුණු අප්‍රිකාවේ ට්ෂිදි බරෝලෝන් ප්‍රජාවේ අනුවර්තනය පිළිබඳ ජීන් කොමාරොෆ්ගේ අධ්‍යනය සම්බන්ධයෙන් ඇය පෙන්වාදෙන පරිදි සුසම්බන්ධී ක්‍රියාදාමයන් තුළ අන්‍යෝන්‍ය විපරිවර්තන සිදුවන අතර මෙහිදී වඩාත් වැදගත් වන්නේ නව්‍යකරණය වූ අනන්‍යතාව, නොඑසේනම් මතුවන 'සංවෘත සැකසුම' මූලාංගයන්ගේ හෝ පද්ධතීන්ගේ අන්තර් ක්‍රියාකාරීත්වය තුළින් පැන නගින්නක් විමයි. කෙසේ වෙතත් මෙම සම්බන්ධ වීම 'අසමාන පර්යායන් සහ එකිනෙකට පරස්පර පද්ධතීන් අතර' සිදුවන්නකි (කොමාරොෆ් 1985b: 154-5). මොහොත යන්නෙන් මා අදහස් කරන්නේ "කතිකාවක් තුළ සුසම්බන්ධව පෙනී සිටින නානාවිධ ආස්ථානයන්" (ලක්ලාව් සහ මූෆ් 1985: 105) ය. එනම් පරිවර්තනයේ තීව්‍ර අවස්ථා ඉස්මතු කර පෙන්වීම සඳහා වඩා විශාල අනුක්‍රමික කාලයේ ජාලය තුළ යම් යම් කාලීන අවස්ථාවන්ට මම සීමා වෙමි.

'මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින්' සමඟ අභිමුඛ වීම සහ ඔවුන්ගේ ආගම වෙනස් කිරීමට උත්සාහ කිරීම මිෂනාරිවරුන්ගේ[5] පරම කතිකාව බවට පත්ව තිබූ යටත්විජිත ලංකාවේ මිෂනාරි ව්‍යාපාරයේ මුල් වකවානුව (දළ වශයෙන් 1820-50) කෙරෙහි මාගේ අවධානය යොමු වේ. එහිදී විශේෂයෙන්ම 'ආගම වෙනස් කරවීමේ' හා පරිවර්තනයට ලක්කිරීමේ ක්‍රියාවලියේ තීරණාත්මක සංසිද්ධියක් වූ මිෂනාරි පාසල් හා නේවාසිකාගාරවල ක්‍රියාවට නංවා තිබූ ශික්ෂණ පරිචයන් මාලාව මගේ විමසුමට ලක්වේ. යටත්විජිතය හරහා එවැනි පරිචයන් සංකීර්ණයක් ගෙන යා හැකි වූ අතර එක් එක් ප්‍රජාවට සුවිශේෂී හා ස්වදේශික වූ ආචාරවිධි සහ චාරිත්‍ර

5. සිංහල භාෂා ව්‍යවහාරය තුළ missionary යන්නට යොදන සිංහල යෙදුමක් ලෙස 'මිෂනාරි' යන්න දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ භාවිත වී ඇති අතර සමහර අවස්ථාවකදී එහි මුල් ඉංග්‍රීසි වචනයේ අර්ථයට වඩා සුවිශේෂී වූ ආකාරයන්ගෙන් සමහර තැනක එය භාවිත වේ. එමෙන්ම එකී ව්‍යවහාරයන් මේ වන විට සිංහල භාෂිත පොදුජන ව්‍යවහාරය තුළ බෙහෙවින් සාමාන්‍යකරණය වී ඇත. මෙම පරිවර්තනය තුළ 'මිෂනාරි' යන වචනය යොදාගනු ලබන්නේ එකී සිංහල ව්‍යවහාරය තුළ සාමාන්‍යකරණය වී ඇති අරුතිනි.

සමඟ සුසම්බන්ධ වීමේ හැකියාවද ඊට විය. ශික්ෂණය අතින් ගත් කල පරිවර්තනීය මිෂනාරි ව්‍යාපාරයේ විශිෂ්ඨ සාර්ථකත්වයට හේතුවූයේ 'ක්‍රිස්තියානියට හැරීමට ස්වදේශික මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයා' මනාපයක් නොදැක්වුවද, ක්‍රිස්තියානි සදාචාර පර්යාය වෙතින් එන නාමකරණය භාරගැනීමට ප්‍රතිරෝධය දැක්වීම සහ ධනවාදී හා නූතන ශික්ෂණය අභ්‍යන්තරීකරණය කරගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කිරීම වඩාත් සංකීර්ණ හා අසීරු වීමයි.[6]

එංගලන්ත සභාව ඇතුළතින් ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට උත්සාහ දැරූ සාමාජිකයින්ට සහය දැක්වූ හා පැරණි පාලන පන්තියේ රදළයින් හා මතුවී එන මධ්‍යම පන්තිය අතර පාලමක් ඉදිකිරීමට සමත් වූ[7] ක්ලැප්හැම් නිකාය විසින් පෙරමුණ ගනු ලැබූ ඉවැන්ජලික ව්‍යාපාරය විසින් වික්ටෝරියානු සමාජයට "එහි ඉහළ ආචාර ධාර්මික ගතිකය සම්පාදනය සඳහා පහසුකම් සලසන ලදී" (ස්කොට් 1994b: 165; ද සිල්වා 1969: 375-6). 'පුද්ගලත්වය, ආධ්‍යාත්මික ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය හා ශ්‍රමය තුළින් තාර්කික ස්ව-සංවර්ධනය' (කොමරොෆ් 1985b: 10) යනාදී එහි ආචාරධාර්මික පර්යාය තුළට ඇතුළත් කරගනු ලැබූ වටිනාකම් ඉවැන්ජලික පාසල්

6. 1850 දී යටත්විජිත පරිපාලක ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් සඳහන් කළේ සිය ආගම මාරුකර ඇත්තේ සිසුන්ගෙන් සුළු ප්‍රතිශතයක් වුවත්, 'සමාජ විප්ලවයක් සිදුකිරීමට' උතුරු ලංකාවේ ඇමරිකානු මිෂනාරිවරුන්ගේ අධ්‍යාපනික කැපවීම සමත්ව ඇති බවයි (1850, පි. 276). ඇමරිකානු මිෂනාරිවරුන් විසින් පවත්වාගෙන යනු ලබන පාසල්වල ඉගෙනුම ලබන සිසුන්ගේ සංඛ්‍යාව ටෙනන්ට් බෙහෙවින් වැඩිකොට දැක්වුවද, මෙහිදී මට අවධාරණය කිරීමට අවශ්‍ය වන්නේ ක්‍රිස්තියානිය වෙත කැපවූ හා අවංක ආගම මාරු කළ සිසුන් සංඛ්‍යාව බෙහෙවින් කුඩා ප්‍රතිශතයක් වෙද්දී ජීවිතයට අදාළ ක්‍රිස්තියානිකරණය වූ ආචාරවිධි පාසල් මඟින් ප්‍රචාරණය කිරීම ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැකි ලෙස හෙජමොනික හා පුළුල් වූ බවය.
7. මෙහිදී ඔවුහු ජෝන් වෙස්ලිගේ 'මෙතෝදිස්තවාදය' හා බොහෝ සෙයින් සමාන වූ නමුත් වෙස්ලි පල්ලිය හා සමාජය ප්‍රතිසංස්කරණය කිරීමට උත්සාහ කළේ එංගලන්ත සභාවෙන් කැඩී වෙන් වී යමිනි. ඒ වෙනුවට ක්ලැප්හැම් නිකාය තෝරාගත්තේ එංගලන්ත සභාව තුළ රැඳී සිටිමින්ම ඔවුන්ගේ ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරය ක්‍රියාවට නැඟීමය (කැත්රීන් හෝල්, 1979). ගැහැනිය නිවසට සීමා කිරීම මත සැහෙන දුරකට රැඳී තිබුණු ඉංග්‍රීසි ජාතික සදාචාරය පරිවර්තනයට ලක්කිරීමෙහි ලා ක්ලැප්හැම් නිකායේ බලපෑම පිළිබඳ විශිෂ්ඨ විස්තරයක් හෝල් ඉදිරිපත් කරයි.

පරිචයන්ගේ තීව්‍රත්වය මගින් එංගලන්තය හා එහි අධිරාජ්‍යය පුරා පැතිරවනු ලැබිණි. මේ අනුව ඉවැන්ජලික මිෂනාරිවරුන් දුප්පතුන්ට 'උපදෙස් දීමේ' හා 'ස්වදේශික මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින්ව' ක්‍රිස්තියානිට හැරවීමේ උත්සාහයක පමණක් නොව, ජාතික හා ස්වදේශික ශරීර නිර්මාණය කිරීමේ ක්‍රියාන්විතයක නිරතව සිටියේ යැයි පැවසීමට අපව යොමු කරවයි. එනම් ඔරලෝසුවේ සීනු නාදය හෝ පල්ලියේ ඝන්ඨාරය විසින් විරාම සලකුණු කළ (ෆූකෝ 1979) දෛනික කාර්යයන් ඉටු කිරීම සඳහා ශික්ෂණය වූ කාර්මික ශ්‍රමය සඳහා සූදානම් කෙරුණු ශරීර මෙන්ම පුරුෂත්වකරණය වූ කාර්මික ශ්‍රමයේ ස්ත්‍රීකරණය වූ මධ්‍යම පාංතික අනුශංගය වූ ගෘහස්ථ කාර්යයන්ට සමර්ථතාව දක්වන ශරීරද (හෝල් 1979: 15-32) මෙහිදී නිර්මාණය කරනු ලැබිණ. බ්‍රයන් ටර්නර් විසින් වඩා නිවැරදි ලෙස දක්වා ඇති පරිදි 'ස්වයං විනයට අදාළ කාර්යයන්' හි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස 'ශිෂ්ටාචාරගත වීම යනු මැඩ පැවැත්වීමයි' (රොබට්ස් සහ තවත් අය 1989: 65).

අශ්ලීල භාෂාව සහ නොදැමුණු ශරීරය: මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින්ට මිෂනාරීන් අභිමුඛ වීම

වහලුන්ගේ ශරීර මත 'නිශ්ශබ්ද භෞතික බලය ක්‍රියාත්මක කිරීම' මත රඳා පැවතුණු යුරෝපයේ පැරණි බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත ක්‍රමය සහ 'වෛෂිකරණයේ තාක්ෂණික ක්‍රම, අවේක්ෂණය, විනය' යනාදියෙන් එය ආදේශ කරනු ලැබූ අධිරාජ්‍යයේ නව යටත්විජිත ක්‍රමය වැදගත් වෙනස්කම් සලකුණු කරන ඩේවිඩ් ස්කොට් සඳහන් කරන්නේ යටත්විජිත මිෂනාරි දූත මෙහෙයන් දෙවනුව කී ක්‍රමයේ සලකුණු දරා සිටි බවයි. එංගලන්තයට හා යුරෝපයට ඉවැන්ජලික ආගම ඇති කළ බලපෑම මෙකී දහනව වන සියවසේ 'යටත්විජිත බලයේ ස්වභාවය' සම්බන්ධයෙන් තීරණාත්මක විය. (ස්කොට් 1994: 139) කේ.එම්. ද සිල්වා සඳහන් කරන ආකාරයට "රාජ්‍ය නිර්බාධී පිළිවෙත විසින් අනුදත් ලෞකික පිළිවෙත විසින් සලකුණු කළාටත් වැඩි වඩා අඛණ්ඩතාවක් හා අභිමතාර්ථය පිළිබඳ අදහසක් ඉවැන්ජලික පෙලඹවීම විසින් යටත්විජිත පරිපාලනය

වෙත ලබා දෙන ලදී" (ද සිල්වා 1965: 24). මිනිසාගේ දුෂ්චරිතය පිළිබඳ බලවත් හැඟීමකින් යුතුව අතිශයින්ම පුද්ගල බද්ධ අත්දැකීමක් වන ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගැනීම හරහා එයින් ඔවුන්ව ගලවා ගනු පිණිස අප්‍රමාදීව හා ස්ථිරසාරව ක්‍රිස්තියානි පරිචය ක්‍රියාවේ යෙදවීම ඉවැන්ජලික ව්‍යාපාරය විසින් සිදුකරනු ලැබිණි (ස්කොට්, 1994b: 139-40). මේ අනුව අධ්‍යාපනය 'ශිෂ්ටකරණයේ' සහ 'ස්වදේශිකයින්' පුනරුත්ථාපනයේ තීරණාත්මක ක්‍රමවේදය ලෙස සලකන අතරම ස්වදේශික ආගම්වල පදනම් දියකර හැරීමට කටයුතු කළ ඉවැන්ජලිකයන්ගේ මූලික අවධානය යොමුව පැවතියේ යටත්විජිත අධිරාජ්‍යයේ ප්‍රත්‍යන්ත ප්‍රදේශයන්හි මිථ්‍යාදෘෂ්ටික වර්ගයන්ගේ ඉරණම කෙරෙහිය (ද සිල්වා 1969: 378).[8]

ලංකාවේ සහ ඉන්දියාව තුළ අධ්‍යාපනය යටත්විජිත රාජ්‍යය විසින් සිය වගකීමක් ලෙස අධ්‍යාපනය භාරගන්නා ලද්දේ ප්‍රධාන වශයෙන් ඉවැන්ජලිකයින් විසින් ඇති කළ පීඩනය හේතුවෙනි. ඒ එවැනි ප්‍රතිපත්තියක් මේ යුගයේ එංගලන්තය තුළ පවා බලවත් ලෙස විවාදපන්න කාරණයක්ව තිබියදීය (එම; රුබේරු 1962: 111-1). මුල් අවස්ථාවේදී මිෂනාරි දූත මෙහෙයන් බහුතරයක් ස්වකීය මධ්‍යස්ථාන කොළඹ නගරයේ පිහිටුවා ගන්නාවිට එංගලන්තය හා ලංකාව යන දෙකෙහිම යටත්විජිත පරිපාලකයින් ඉවැන්ජලික ව්‍යාපාරයේ සාමාජිකයින් හෝ සත්‍ය වශයෙන් එහි බලපෑමට ලක්වූවන් වූ කාල වකවානුවක වීම හුදු අහම්බයක් නොවේ.[9]

---

8. ඇමරිකාව තුළ ඉවැන්ජලික ව්‍යාපාරයේ බලපෑම මෙහිදී සාකච්ඡා කිරීමට අදහස් නොකරන නමුත් ශ්‍රී ලංකාව තුළ කටයුතු කළ ඇමරිකානු මිෂනාරීන් ඇමරිකාවේදී යොදාගත් දර්ශනයට සමාන දර්ශනයක් සහ ඊට සමාන ඉලක්ක ස්වකීය අභිලාෂයන් බවට පත්කර ගත් බව ඉදිරියේදී මෙම පත්‍රිකාවේ සාකච්ඡාවෙන් පෙනී යනු ඇතැයි යන්න පමණක් සටහන් කිරීම මෙහිදී ප්‍රමාණවත් වේ.
9. එංගලන්තයේ යටත්විජිත කාර්යාලයේ ප්‍රධාන පරිපාලන නිලධාරීන් වූ ස්ථිර ලේකම් ජේම්ස් ස්ටෙෆාන්, යටත්විජිත භාර ලේකම් ග්ලෙනේග් මෙන්ම ලංකාවේ ආණ්ඩුකාර ස්ටුවර්ට් මැකෙන්සි (1837-41) යන අය ඉවැන්ජලික ව්‍යාපාරයේ සාමාජිකයින් වූ අතර යටත්විජිත භාර ලේකම් තුන්වන අර්ල් ග්‍රේ, ලංකාවේ ආණ්ඩුකාර රොබට් බ්‍රවුන්රිග් (1812-20) මෙන්ම ඔවුන් යටතේ සිටි නිලධාරීහු බොහොමයක්ද ඉවැන්ජලික අදහස් කෙරෙහි හිතෛෂී බවක් දැක්වූහ (ද සිල්වා 1965: 26 සහ ද සිල්වා 1969: 380-81).

සිය ධූර කාලය තුළ රොබට් බ්‍රවුන්රිග් (1811-20) හා ඔහුගේ බිරිඳ 'භක්තිමත් ක්‍රිස්තියානි ලබ්ධිකයින්' වූ අතර 1812 දී පැමිණි බැප්ටස්ට් මිෂනාරිවරු,[10] 1824 දී පැමිණි වෙස්ලියානු මිෂනාරිවරු,[11] 1816 දී පැමිණි ඇමරිකානු මිෂනාරි සංගමය,[12] 1818 දී පැමිණි

10. 1792 දී එංගලන්තයේ නෝර්ත්හැම්ෂයර්හිදී ආරම්භ කෙරුනු බැප්ටිස්ට් මිෂනාරි සංගමයේ ප්‍රධාන අරමුණ වූයේ 'බ්‍රිතාන්‍ය ද්වපතින් ඔබ්බෙහි සමස්ත ලෝකයටම' යේසුස් වහන්සේගේ වචනය පැතිරවීමයි (Historical Sketches of the Baptist Mission in Ceylon, නුවර, බැප්ටිස්ට් මිෂනාරි මුද්‍රණාලය, 1850, පි. 5).
11. එංගලන්තයේ ඉවැන්ජලික පුනර්ජීවනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ජෝන් වෙස්ලි විසින් 1739 දී වෙස්ලියානු මෙතෝදිස්ත මිෂනාරි සංගමය ආරම්භ කරන ලදී. ඔවුන්ගේ දූත කණ්ඩායම මෙරටට පැමිණියේ ප්‍රධාන කොටම 1809 දී ලන්ඩනයේදී විලියම් විල්බෆෝස් හමුවූ ලංකාවේ අගවිනිසුරු වූ ඇලෙක්සැන්ඩර් ජොන්සන් විසින් ලංකාවට පැමිණ මෙහි ඉවැන්ජලික ආගමික හා අධ්‍යාපනික කටයුතු ආරම්භ කරන ලෙසට සිදු කළ ඉල්ලීම මතය (රුබේරු 1961; ජයසූරිය බගාගඃ 57). ලංකාවේ ඉරිදා දහම් පාසල් ක්‍රමය ආරම්භ කරනු ලැබුවේද වෙස්ලියානු මිෂනාරිවරුන් විසිනි (හාර්වර්ඩ් 1823ඃ 371).
12. බොස්ටන්හි මූලස්ථානය පිහිටි විදේශ ආගමික දූත මෙහෙයන් සඳහා වූ ඇමරිකානු කොමසාරිස්වරුන්ගේ මණ්ඩලය 1820 දී මැසචුසෙට්ස්හි පොදු සංගමය විසින් ආරම්භ කරනු ලැබූයේ පෙරදිග 'මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින්' ක්‍රිස්තියානිට හැරවීමේ අරමුණිනි. මණ්ඩලයේ සාමාජිකයන් අතර පර්ෂදවාදීන් (Congregation) හා ප්‍රෙස්බිටීරියානුවන් වූ අතර වෛද්‍යවරුන්, මුද්‍රණාලකරුවන් වැනි සමහර ගිහියෝද දූත මෙහෙයේ සාමාජිකයෝ වූහ. මිෂනාරිවරුන්ගෙන් බහුතරය ඇන්ඩොවර්හි පිහිටි දේවධර්ම සෙමනේරියේදී පුහුණු කරනු ලැබූහ. ලංකාවට පැමිණි පළමු ඇමරිකානු මිෂනාරිවරයා වූ සැමුවෙල් නිව්වෙල් 1814 දී ගාල්ල වෙත සේන්දු වූයේ අහම්බයකිනි (මුරිසියේ සිට නැවත පැමිණීමේදී ඉන්දියාවේ යටත්විජිත ආණ්ඩුව විසින් එහි රැඳී සිටීම තහනම් කිරීම හේතුකොටගෙන). ආණ්ඩුකාර බ්‍රවුන්රිග් බෙහෙවින් කාරුණිකව ඔහුව පිළිගනු ලැබිණි. පසුව එම වසරේ අග භාගයේදී ඔහු ඉන්දියාවේ මධ්‍යස්ථානයක් පිහිටුවාගත් නමුත් ලංකාව වෙත මිෂනාරි දූත පිරිසක් එවන ලෙසට ඔහු විසින් විදේශ දූත මෙහෙයන් පිළිබඳ කොමසාරිස් මණ්ඩලයට නිර්දේශ කරනු ලැබිනි (ටෙනන්ට් 1850ඃ 108-112; වැඩිදුරටත් බලන්න, රුබේරු 1962ඃ 149 සහ ප්‍රනාන්දු 1850ඃ 110). බ්‍රිතාන්‍ය භූමිය තුළ විදේශිකයින් වුවත්, ඇමරිකානුවන්ද අනෙකුත් මිෂනාරිවරුන් මෙන්ම සදාචාර ප්‍රතිසංස්කරණය සම්බන්ධයෙන් සමාන දර්ශනයක් දරන්නේ යැයි බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරවරයා දුටු බැවින් බලවත් හිතෛෂීභාවයකින් යුතුව ඔවුන්ට සලකනු ලැබිණි. බ්‍රවුන්රිග්ගෙන් පසුව

Church Missionary Society මිෂනාරි සංගමය[13] යන සියල්ලන්ටම බෙහෙවින් උපකාර කළහ (ෆර්ගසන් 1898). මෙම මිෂනාරි ව්‍යාපාරවලට අමතරව 1505 සිට 1658 දක්වා ලංකාවේ මුහුදුබඩ පළාත් පෘතුගීසීන් විසින් පාලනය කළ කාලයේ සිට ක්‍රියාත්මක වූ ෆ්‍රැන්සිස්කන්, ජේසුයිට්, ඩොමිනිකන් හා ඔගස්ටීනියන් යන රෝමානු කතෝලික මිෂනාරි මෙහෙයන්ද, 1658 සිට 1796 දක්වා මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ ලන්දේසි පෙරදිග ඉන්දීය සමාගම විසින් පාලනය කළ යුගයේ ස්ථාපිත කරනු ලැබූ ඕලන්ද ප්‍රතිසංස්කරණවාදී පල්ලිය සහ මුහුදුබඩ ප්‍රදේශ ෆෙඩ්රික් නෝර්ත් ආණ්ඩුකාරවරයාගේ පරිපාලනය යටතේ බ්‍රිතාන්‍යයන් විසින් පාලනය කළ කාලයේ 1805 දී මෙරටට පැමිණි ලන්ඩන් මිෂනාරි මෙහෙයද මේ වන

පැමිණි බාන්ස් ආණ්ඩුකාරවරයා (1924-31) එතරම් මිත්‍රශීලී පිළිවෙතක් අනුගමනය නොකළ අතර ඇමරිකානු මිෂනාරි දූත මෙහෙය පුළුල් කිරීම හා වර්ධනය කිරීම සඳහා ඉදිරිපත් වූ ඉල්ලීම් ස්වදේශ කටයුතු ලේකම්වරයාගේද සහය ඇතිව විවෘතවම ප්‍රතික්ෂේප කළේය. බාන්ස් ආණ්ඩුකාරවයාට පසුව පැමිණි තමන්ට එරෙහි වූ යටත්විජිත රජයේ සමහර ව්‍යුහ නිෂ්ප්‍රභ කළ රොබට් විල්මට් හෝර්ටන් (1931-37) ආණ්ඩුකාරවරයා ඇමරිකානු මිෂනාරීන් කෙරෙහි සහනශීලී ආකල්පයකින් යුතුව කටයුතු කරන ලදී. කෝල්බෲක් කැමරන් කොමිසමේ නිර්දේශ තුළින් ඔවුන්ගේ බලය තවදුරටත් ශක්තිමත් විණි (රුබේරු 1962ඃ 158-161, 193-6 සහ 254-5). කෙසේ වෙතත්, ඇමරිකානුවෝ ලංකාව තුළ සිය මිෂනාරි මෙහෙය සිදු කළ සම්පූර්ණ කාලය තුළ යාපනය අර්ධද්වීපයට සීමා වූහ. එයට එක් හේතුවක් වූයේ යාපනය, දකුණු ආසියාව තුළ ඔවුන්ගේ ප්‍රධාන ඉලක්කය වූ ඉන්දියාවට ආසන්න වීමයි. අනෙක් අතට අගනගරයෙන් හා බ්‍රිතාන්‍ය මිෂනාරිවරුන්ගේ මූලස්ථානයෙන් හැකිතාක් දුරින් ඔවුන්ව තබාගැනීමට යටත්විජිත රජය කැමති විය (රසල් 1982ඃ 21, රුබේරු 1962ඃ 160-1).

13. 1799 දී එංගලන්තයේදී ආරම්භ කරනු ලැබූ Church Missionary Society එංගලන්ත සභාවේ මිෂනාරි අක්ෂය විය. 1801 තරම් ඈත කාලයක සිටම සිය මිෂනාරි කටයුතු සඳහා ලංකාව සුදුසු ස්ථානයක් ලෙස ඔවුන්ගේ අවධානයට ලක්ව තිබිණි. කෙසේ වෙතත්, මිෂනාරි මෙහෙය ආරම්භ කරනු ලැබූයේ ක්ලෝඩියස් බුචනම් පූජකවරයා සහ අගවිනිසුරු ඇලෙක්සැන්ඩර් ජොන්ස්ටන් විසිනි. ඇලෙක්සැන්ඩර් ජොන්ස්ටන් අගවිනිසුරු විසින් දිවයින කෙරෙහි බලවත් අවධානයක් යොමු කළ Church Missionary Society කිහිපයක්ම පිහිටුවීමට කටයුතු කරන ලදී (ජයසූරිය බගාගඃ 64, ප්‍රනාන්දු 1950ඉ).

විට ක්‍රියාත්මකව පැවතිණ.[14] කෙසේ වෙතත්, ටෙනන්ට් පවසන ආකාරයට ලන්දේසි යටත්විජිතවාදීන්ගේ නික්ම යාමෙන් පසු ක්‍රිස්තියානියේ පිරිහීම කෙතරම් 'වේගවත්' වීද යත්, 1812 සිට 1818 අතර කාලයේදී ඇංග්ලිකානු මිෂනාරිවරුන් පැමිණෙන කාලය වන විට ක්‍රිස්තියානියේ ප්‍රොතෙස්තන්ත ස්වරූපය 'නැත්තටම නැති වී ගොස් තිබිණැයි සැලකිය හැකි විය'. ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගැනීමේ කාර්යය නැවත අලුතින් ආරම්භ කිරීමට සිදුවූ අතර "පෘතුගාලයේ හා ඕලන්දයේ පූජකවරුන් විසින් අනුගමනය කළ ක්‍රමයට වඩා සෑම අතින්ම වෙනස් වූ නව ආයතනයක් හා ක්‍රමයක් හඳුන්වාදීමට සිදුවිණි" (ටෙනන්ට් 1850ඃ 106-7).[15] එහිදී පෘතුගීසීන්ට හා ලන්දේසීන්ට අවශ්‍ය වූවා සේ එයට "ආගම මාරු කිරීමේදී

14. ලන්ඩන් මිෂනාරි සංගමය (1795 දී එංගලන්තයේදී ආරම්භ කරනු ලැබූ), නෙදර්ලන්ත මිෂනාරි සංගමය (1797 දී ආරම්භ කළ) සමඟ සහයෝගයෙන් කටයුතු කළ අතර ලංකාවට මුලින්ම පැමිණි ලන්ඩන් මිෂනාරි සංගමයේ මිෂනාරිවරුන් සතර දෙනා ලන්දේසි ජාතිකයෝ වූහ (රුබේරු 1962ඃ 140). රජයේ පාසල් පරිපාලනයට සම්බන්ධ වෙමින්, ඒ හේතුකොටගෙන රජයෙන් වැටුප් ලබූ මිෂනාරිවරු යටත්විජිත රජය සමඟ සමීපව කටයුතු කළහ. මවු සංගමය විසින් එකී සම්බන්ධතාව අගය කළ අතර ලංකාව තුළ සිය කාර්යයන් තවදුරටත් ශක්තිමත් කිරීමට කිසිදු උත්සාහයක් නොදැරූ එය 1816 වන විට ලංකාව සිය මිෂනාරි භූමි ලැයිස්තුවෙන් ඉවත් කිරීමට කටයුතු කළේය. මේ අනුව ලංකාවේ අඩුම කාලයක් ක්‍රියාත්මක වූ මිෂනාරි මෙහෙයවූයේ ලන්ඩන් මිෂනාරි සංගමයයි (රුබේරු 1960). බලන්න, ප්‍රනාන්දු 1949ඃ 198-208.
15. ටෙනන්ට් වැඩිදුරටත් සඳහන් කරන්නේ බස්නාහිර පළාතේ රෝමානු කතෝලික පූජකයින් හා රෝමානු කතෝලික ආගමට හැරුණු ස්වදේශිකයින් සමඟ නිරන්තරයෙන් ගනුදෙනු කළ බැප්ටිස්ට් මිෂනාරිවරුන්ට අනුව රෝමානු කතෝලික සිංහලයෝ "අතිශයින්ම මිථ්‍යා විශ්වාස දැරූ ඔවුන් වටා සිටි මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින්ටත් වඩා මුග්ධත්වයේ ගිලී සිටි පිරිසක්" වූහ. මීට අමතරව "කිසිදු ක්‍රිස්තියානි ධර්ම ග්‍රන්ථයක් හෝ පත්‍රිකාවක් ඔවුන් අතර සංසරණය නොවීය; ඔවුන්ගේ පාසල් විරල මෙන්ම පහසුකම් නොමැති ඒවාද විය; දිවයිනේ සෙසු සියලු ආගම්වලට අයත් ප්‍රජාවට වඩා කියවීමේ හැකියාව ඇති වැඩිහිටියන් රෝමානු කතෝලිකයින් අතර සිටියේ අඩුවෙනි; කෙටියෙන් පවසන්නේ නම් ආගමික පූජකයින්ගේ සියලු කටයුතු ක්‍රියාත්මක වූයේ අඩුවෙන් ධර්මය වැටහෙන තරමට එයට බියවීම හා බුහුමනට ලක්වීම සිදුවන්නේය යන මූලධර්මය මතය" (ජේ. ඩේවියස් පූජකවරයාගේ සටහන් ඇසුරින්, ටෙනන්ට් 1850ඃ 116-7).

මානසික බැඳීමක් හෝ ආචාරධාර්මික වැඩි දියුණුවක්" අපේක්ෂා කරන ඇදහිල්ල සම්බන්ධ නොකිරීම තීරණාත්මක විය (ටෙනන්ට් 1850: 114). මේ පිළිබඳ සියලු මිෂනාරිවරුන් මනාව වටහාගෙන බව "මිෂනාරි ශ්‍රමයේ අවශ්‍යතාව නිරූපණය කරන ලද්දේ හින්දූන්ගේ ආචාරධාර්මික තත්ත්වයයි" යන ඇමරිකානු මිෂනාරිවරයකු වූ විලියම් හොව්ලැන්ඩ් පූජකවරයාගේ ප්‍රකාශයෙන් සංක්ෂිප්ත කරයි (හොවුලන්ඩ් 1865: 5).[16]

මෙලෙස ඇමරිකානු මිෂනාරි මෙහෙයන් සංකේන්ද්‍රණය වී පැවැති ලංකාවේ උතුරු කෙළවරේ 'සිදු කළ යුතුව තිබූ කාර්යයන්ගේ ස්වභාවය තක්සේරු කරන' අතරම[17] දෙමළ හින්දූන්

16. දිවයිනේ දකුණු ප්‍රදේශයේ බෞද්ධ සිංහලයින් සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රීමත් එමර්සන් ටෙනන්ට් පෙන්වා දෙන්නේ "මිෂනාරිවරුන්ට මුහුණදීමට සිදුවූ බැරෑරුම්ම ගැටලුව වූයේ සිංහලයින්ගේ දුර්වල ආචාරධාර්මික හැඟීමෙන් උපදවන ලද කිසිදු ආගමකට ඇහුම්කන් නොදෙන ස්වරූපය හා කිසිදු ආගමක් වෙනස්කොට නොසැලකීමේ ලක්ෂණයයි. තම ලබ්ධියේ අන්තර්ගත ශිෂ්ඨත්වය පිළිබඳ මූලික ශික්ෂාවන් පිළිබඳව පවා ඔවුන් නොදැන සිටි ආකාරය ඛේදජනක විය" (ටෙනන්ට් 1850: 250).

17. බොහොමයක් ශාස්ත්‍රඥයින්ගේ මතය වන්නේ ලංකාව තුළ ඇමරිකානු මිෂනාරිවරුන්ගේ බලවත් සාර්ථකත්වයට හේතුව ඔවුන් තමන්ගේ සියලු සම්පත් හා මිනිස් බලය දිවයින පුරා විසිරී යවනු වෙනුවට දිවයිනේ එක් කලාපයකට පමණක් සීමා කිරීම හේතුවෙන් බවයි (රුබේරු 1962: 163; ප්‍රනාන්දු 1951: 191). ලංකාව තුළ වඩාත් බලවත් මිෂනාරි මෙහෙයන් දෙක වූ වෙස්ලියානු මිෂනාරි සංගමය සහ ඍයමරජය Missionary Society උතුරේ මෙන්ම දකුණේද සිය මධ්‍යස්ථාන පත්වාගෙන යන ලදී. අලුතින් අත්පත් කොටගත් මහනුවර රාජධානිය පිහිටි රට අභ්‍යන්තරයේ මිෂනාරි කටයුතුවල යෙදීමට (1818 දී) දිරිගන්වනු ලැබූ පළමු පිරිස Church Missionary Society වූ අතර වෙස්ලියානු මිෂනාරීහු එම කලාපය තුළ කිසි දිනෙක මධ්‍යස්ථානයක් පිහිටුවීමට කටයුතු නොකළහ (ප්‍රනාන්දු 1950ඉ: 205-67). බැප්ටිස්ට් මිෂනාරි සංගමය දිවයිනේ අවම සංකේන්ද්‍රගත වීම සහිත මිෂනාරි ව්‍යාපාරය වූවා සේම නිරන්තරයෙන් මූල්‍යමය සීමාකම්වලට මුහුණ දුන් ඔවුන්ගේ මධ්‍යස්ථාන නිරිතදිග වෙරළ තීරයේ හා මහනුවර ප්‍රදේශයේ පමණක් මිෂනාරි කටයුතුවල නිරත විය. මහනුවර ප්‍රදේශයෙන් වැඩිම නියෝජනයක් සහිත මිෂනාරි ව්‍යාපාරය වූවේ ඔවුන්ය (රුබේරු 1962: 145-6; ද සිල්වා, 1965: 26-7). කෙටියෙන් කිවහොත් මිෂනාරි ක්‍රියාකාරකම් දහසය වන සියවසේ සිටම යුරෝපා ආධිපත්‍යයට නතුව පැවැති උතුර, නැගෙනහිර හා නිරිත දිග මුහුදුබඩ ප්‍රදේශවලට සීමා වූ

මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින් හා පිළිම වන්දනාවේ යෙදෙන්නන් බව පවසන අතරම ඔවුන් අප්‍රිකාවේ හෝ පැසිෆික් දූපත්වල දැකිය හැකි තරම් නින්දිතභාවයේ පත්ලෙහි කිමිදී නොසිටි බවත්, ක්‍රිස්තියානීන් බවට පත්වීමේදී ඔවුන්ගේ ඇඳුම්, නිවාස හා ජීවන විලාසය එතරම් භෞතික වෙනසකට ලක්කිරීමේ අවශ්‍යතාවක් නොවූ බවත් හොවුලන්ඩ් පූජකවරයා අවධාරනය කරයි (1965: 3-4). නමුත් උතුරේ හින්දූන් සම්බන්ධයෙන් හෝ දකුණේ බෞද්ධයින් සම්බන්ධයෙන් කවර හෝ මිෂනාරි පයිතයක සමීප කියවීමක් විසින් අපට අනාවරණය කරන්නේ මීට වෙනස් කථාන්තරයකි. මිථ්‍යාදෘෂ්ටික ජනතාවගේ ආධ්‍යාත්මික ගැලවුම උදා කරදෙනු පිණිස වන මිෂනාරි ශ්‍රමය පදනම්ව තිබුණේ ඔවුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික මෙන්ම භෞතික ආචාරවිධීන් පරිවර්තනයට ලක් කිරීමේ පූර්ව සාධකය මතය.[18] "ජනතාවගේ ශක්තියේ පිබිදීම, ඔවුන්ගේ නිවාස විසිතුරු කිරීම, ගම්බද මාර්ග විවෘත වීම, ඔවුන්ගේ ගෙවතු අලංකාර වීම හා වගාවේ පොදු ව්‍යාප්තිය අපට වටහා ගනු පිණිස කිසිදු මිෂනාරි මධ්‍යස්ථානයක් මේ වටපිටාවේ නොමැත්තේය" යනුවෙන් ශ්‍රීමත් එමර්සන් ටෙනන්ට්ගේ ප්‍රකාශය (1850: 324.) තුළ මෙම වෙනස්කම්වල සමකාලිකත්වය ග්‍රහණය කරගනී. ශිෂ්ඨාචාරය

අතර ඔවුන්ට බුද්ධාගම වෙතින් වැඩිම ප්‍රතිරෝධයක් එල්ල වූයේත්, 1815 දී යටත් කරගන්නා තෙක් ආරක්‍ෂා වී පැවැති මහනුවර ප්‍රදේශයේ 'ක්‍රිස්තියානි මඟපෙන්වීමේ ප්‍රගතිය' සිදුවූයේ බෙහෙවින් මන්දගාමීවය (ද සිල්වා 1965: 27; ටෙනන්ට් 1850: 91 සහ 300-9).

18. මෙහිදී මට අවධාරනය කිරීමට අවශ්‍ය වන්නේ බෞද්ධාගම සහ හින්දු ආගම සම්බන්ධයෙන් මිෂනාරීන් එකිනෙකට වෙනස් ආකාරයේ ප්‍රතිපත්ති අනුගමනය කළ බවක් මවිසින් අදහස් නොකරන බවයි. ඩේවිඩ් ස්කොට් විසින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදීන්ට මුණගැසුණු විවිධ ආගම් සම්බන්ධයෙන් ඔවුන්ගේ ආකල්පය ඉතිහාසකරනයට හා විශ්ලේෂණයට ලක් කළ යුතුය. සිංහල ආගමික පරිචයන් පිළිබඳ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත දැනුම නිෂ්පාදනයේ නිශ්චිත වංශාවලියක් ඔහු විසින් ඉදිරිපත් කරයි (බලන්න, ස්කොට් 1994ඉ: 5 පරිච්ඡේදය). මෙහිදී මට අවධාරණය කිරීමට අවශ්‍ය වන්නේ මිෂනාරිවරුන් මේ ආගම් දෙක එකිනෙකට වෙනස් ලෙස වටහාගත් නමුත් ඒවා ක්‍රිස්තියානිට වඩා පහත්ය යන්න සම්බන්ධයෙන් එකඟතාවක සිටියා පමණක් නොව 'ස්වදේශිකයින්ගේ' මානසික හා ආචාරධාර්මික මුහුණුවර සම්බන්ධයෙන් අතිශය හානිකර බලපෑමක් ඇති කළ බවයි.

සමඟ බැඳුණු සදාචාරාත්මක ගැලවුමේ පණිවුඩකරුවන් පිළිබඳව ශිෂ්ඨත්වය, පිබිදීම, විවෘත වීම, අලංකාර කිරීම හා වගා කිරීම යන අර්ථාලංකාර මඟින් මෙහිදී හඟවනු ලබයි.[19]

ස්වදේශික ජනයාගේ ආචාර ධාර්මික ගුණ වගාවද විශේෂයෙන්ම සමාජ ලිංගිකකරණය වූවක් විය. "මුල් මිෂනාරිවරු ජනයාගේ ස්ත්‍රී පක්ෂයේ තත්ත්වය සම්බන්ධයෙන් කථා කළ" බව පවසන වෙස්ලියානු මිෂනාරිවරයකු වූ ස්පෙන්ස් හාඩි පූජකවරයා සඳහන් කරන්නේ "ක්‍රිස්තියානියේ සනීපදායක වාතාවරණය ආඝ්‍රාණය කිරීමට පුරුදු වූවන් විසින් විස්තර කරන හෝ පිළිගනු ලබන සහ ඔවුන් විසින් අනාවරණය කරනු ලබන ඔවුන්ගේ මානසික පහත වැටීම, ආචාරධාර්මික දුෂ්චරිතය හා ඔවුන්ගේ ජීවිතවල කාලකණ්ණිකම පිළිබඳවය (හාඩි 1864: 253).

ස්වදේශික ගැහැනුන්ව ඔවුන්ගේ පිරිමින් හා ඔවුන්ගේ ආගම විසින් යටපත් කිරීම "අසද්ධර්ම සේවනයට එරෙහි මිෂනාරි දූත මෙහෙයක් දියත් කිරීමට" ප්‍රමාණවත් සුදුසුකමක් ලෙස දකිනු ලැබූ අතර එවැනි 'මිෂනාරි මෙහෙයක්' ආරම්භ කළ පසු අනාවරණය කරගනු ලැබූයේ "ක්‍රිස්තියානිය විසින් පිරිමින්ට කවරක් සිදුකරන්නේද එය විසින් ගැහැනුන්ට ඊට වඩා වැඩිමනත් දෙයක් ලබා දෙන බව" යි (එම: 250-51.).[20] ඇත්තෙන්ම සිංහල කාන්තාවන් ක්‍රිස්තියානියට හැරවීම හා ශිෂ්ඨකරණය කළ පසු "වඩාත් බුද්ධිමත්, බාහිර පෙනුමින් විනීත හා අනෙක් අයට වඩා සදාචාරවත්" (සෙල්කර්ක් 1844: 324) වන්නේ "ඔවුන් වෙනත්

---

19. අප්‍රිකාවේ මීට සමාන භෞතික පරිවර්තනයන් සඳහා බලන්න, කොමරොෆ්, 1991; හැන්සෙන් (සංස්.) 1992; හන්ට් 1990: 447-474. පැසිෆික් උදාහරණ සඳහා බලන්න, ග්‍රිම්ෂෝ 1989; ජොලී 1991: 27-47 සහ පොලොක් 1989: 53-82.

20. කාන්තාවන්ට අධ්‍යාපනය ලබාදීම හා ඔවුන් ක්‍රිස්තියානිට හරවා ගැනීම මිෂනාරිවරුන්ට අතිශයින් වැදගත් වූයේ ඔවුන්ගේ 'මිථ්‍යාදෘෂ්ටික' ආගම් කෙරෙහි වැඩිම බැඳීමක් දක්වන්නේ කාන්තාවන් බව ඔවුන්ගේ මතය වූ බැවිනි. "සිය සැමියන් ක්‍රිස්තියානිට හැරනොත් ඔවුන්ව ළිඳට තල්ලු කර දමන බවට ගැහැනුන් පවසන අතර ඇත්ත වශයෙන්ම ඔවුහු කියන දේ කරති. මේ මවුවරු සිය දරුවන් කෝවිලට කැටුව ගොස් ඔවුන්ගේ දෙවිවරුන්ට ගරු කිරීමට උගන්වන අතර ඔවුන්ගේ මුහුණුවල අළු ආලේප කරති" (ලිච් සහ ලිච් 1890: 30; හැරිස් 1991: 41).

වර්ගයකට අයත් වන්නා සේය" (හාඩි 1864: 250). අපට අනුමාන කළ හැක්කේ මෙම ගැහැනුන්ගේ සදාචාරය නිරූපණය වූයේ ඔවුන්ගේ මනස හා ශරීරය යන දෙකෙහිම සිදුවූ පරිවර්තනයකින් බවයි. දැන් ඔවුහු 'බුද්ධිමත්' බවට පෙනී යයි. මිෂනාරි ව්‍යාපාරයේ මුල් යුගයේදී බුද්ධිය යන්නෙන් බොහෝවිට අදහස් වූයේ ධර්ම ග්‍රන්ථ පිළිබඳ දැනුම[21] සහ 'විනීත', 'ගෘහීය', 'නිරහංකාර', 'මෘදු', 'සරල', 'කීකරු', 'ලජ්ජාශීලී' යනාදී නාම විශේෂණවලින් සරසන ලද 'බාහිර පෙනුම', 'හැසිරීම' හා 'මුහුණුවර' යි. මෙම පත්‍රිකාවේදී මා වැඩිදුරටත් හඹා යන්නේ මෙම (සදාචාරාත්මක) පෙනුම යන සංකල්පය කෙරෙහිය.

මා යෝජනා කර සිටින්නේ සදාචාරාත්මක පෙනුම නොහොත් චරිතය යනු ශාරීරික අභිනය, චලනය, ඇඳුම් පැලඳුම් නියාමනයට ලක්කිරීම ඔස්සේ ගැහැනුන්ගේ ශරීර හා ඔවුන්ගේ ලිංගිකත්වය ශික්ෂණය කිරීම සහ මනස ශික්ෂණය කිරීමට සමගාමී වෛවාහික සබඳතා ඇතුළත් කිසියම් නිශ්චිත ජීවන ශෛලියක් හෝ 'ජීවත්වන විලාසයක්' මඟින් නිපදවනු ලැබූවක් වන බවයි.[22] ජීන් කොමාරොෆ් සඳහන් කරන ආකාරයට එවන් "පරිචිත ක්‍රියාවලියක බැලූ බැල්මට නොවැදගත් යැයි පෙනී යන කරුණු පරෙස්සමින් යළි-අර්ථනිරූපණය කිරීම", ගොෆ්මන්ගේ උන්මත්තකාගාර වැනි 'ඒකාධිපති ආයතන' තුළ 'නව මිනිසෙක් නිපදවනු ලබන', 'අපසංස්කෘතිකරණය', 'පුනර්සංස්කෘතිකකරණය' වැනි ක්‍රියාවලීන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් පමණක් නොව මොනිකා විල්සන් පවසන පරිදි ක්‍රිස්තියානිය විසින් සහස්‍රයක් පුරා රැගෙන ආ චර්යාවන් සමඟ සාදෘශ්‍යයක්ද සලකුණු කරයි (කොමාරොෆ් 1985: 543; බෝර්ඩියෝ 1977: 94). එබඳු තර්කයක් තවදුරටත් පුළුල් කරමින්

21. උදාහරණ සඳහා බලන්න, වින්ස්ලෝ 1835: 166 සහ සෙල්කර්ක් 1844: 250 සහ 482.

22. රොබට්ස් සහ තවත් අය (1989) දහ නව වැනි සියවසේ මැද භාගයේදී *Young Ceylon* සඟරාවට (1850-52) ලිපි සැපයූ බර්ගර් ජාතික 'විනීත මහතුන්' විසින් නිරූපණය කළ යුරෝපියානු රොමාන්තිකවාදයේ (පළමුවරට ඉංග්‍රීසි මිෂනාරි පාසලෙන් උගත්) බලපෑමට ලක්වූ මීට සමාන (සදාචාරාත්මක) ගැහැනුකමක් පිළිබඳ සුසම්බන්ධයක් පෙන්වා දෙයි විශේෂයෙන් බලන්න, පි. 74.

මා යෝජනා කර සිටින්නේ සදාචාරාත්මක ගැහැනුකමේ මූලධර්ම ප්‍රචලිත කිරීමේ ව්‍යාපෘති වඩාත් සාර්ථකව ක්‍රියාවට නංවනු ලැබ ඇත්තේ මිෂනාරි පාසල් වැනි ඒකාධිකාරී ආයතන විසින් බවයි (වැඩිදුර විස්තර සඳහා පහත බලන්න). එබැවින් 1837 පෙබරවාරි මාසයේදී පළමු වරට සිංහල ගමකට ගිය Church Missionary Society හි ජේම්ස් සෙල්ක්‍රික් පූජකවරයාට ක්‍රිස්තියානි බාලිකා පාසල්වල ඉගෙනුම ලැබූ අය සහ එසේ නොලැබූ ගැහැනුන්ගේ *චර්යාව* හා *හැසිරීම* අතින් විශාල වෙනසක් පෙනීයාම පුදුමයට කරුණක් නොවේ. ඔහු තවදුරටත් වාර්තා කරන්නේ පළමු පිරිස "බුද්ධිමත්, කථාබස් කිරීමට ලැදි, ආගම සම්බන්ධයෙන් ඇසූ කවර පැනයකට වුව පිළිතුරු දීමට සමත්' වෙද්දී දෙවන පිරිස "අඥාන, සමහරු ගරුසරු නැති, නොඑසේනම් තම ගෙවල් තුළට දිවගිය හෝ ජනේලවලින් එබිකම්කොට ප්‍රතිචාර දැක්වූ සහ ආගම පිළිබඳ අවම දැනුමක් හෝ නොතිබූ" අයවළුන් වූ බවයි (සෙල්ක්‍රික් 1844ඃ 481-2). මෙම පාසල් නොගිය ගැහැනුන්ගේ නූගත්කම නැවත වතාවක් රාමු ගතකොට ඇත්තේ ආගම පිළිබඳ දැනුම ඇසුරිනි. එමෙන්ම මෙහිදී ඔවුන් පැන දුවන, ජනෙල්වලින් කථා කරන බව පවසන විට ඔවුන්ගේ චර්යාව හා හැසිරීම නොහික්මුණු හා ගරුසරු නැති බවට වන කියවීම සමඟ එක්කොට ඇත. "අසමගියේ ආත්ම දරාගත්, ගෙනැට දෙපැත්තේ සිට මහ හඬින්, වෛරී සහගතව, අසභ්‍ය වචනයෙන් එකිනෙකාට එරෙහිව කෝපාවිෂ්ඨ ආවේගයෙන් නැඟී සිටින්නියන් ලෙසින් දක්වමින් යටත්විජිත පරිපාලක ජේම්ස් එමර්සන් ටෙනන්ට් ඔවුන්ගේ 'හුදෙකලා ගම්මානවල' වෙසෙන සිංහල කාන්තාවන්ගේ ග්‍රාම්‍ය හා නොදැමුණු ස්වභාවය අවධාරණය කරයි (ටෙනන්ට් 1850ඃ 251).

ලංකාවේ උතුරේ දෙමළ ගැහැනුන්ගේ 'අශිෂ්ඨත්වය' මීටත් වඩා බරපතළ ලෙස සියුම් පරීක්ෂාවට ලක්කරනු ලැබ ඇත්තේ උඩුවිල්හි මධ්‍යස්ථානයක් පිහිටවූ විදේශ මිෂනාරි මෙහෙයන් පිළිබඳ ඇමරිකානු මණ්ඩලය නියෝජනය කරමින් පැමිණි මුල් මිෂනාරිවරයකු වූ මිරන් වින්ස්ලෝ සමඟ පැමිණි ඔහුගේ බිරිඳ වූ හැරියට් වින්ස්ලෝ විසිනි. මේ කාලයේ ගැහැනුන්ට සෘජුවම මිෂනාරිවරුන් ලෙස කටයුතු කිරීමට අවසර නොවූ නමුත්

දෙමළ ගැහැනුන් අතර ක්‍රිස්තියානි ආගම ප්‍රචාරය කිරීමත්, 1824 දී ආසියාවේ 'පැරණිතම බාලිකා පාසලක්' ආරම්භ කිරීමත් සම්බන්ධයෙන් තීරණාත්මක භූමිකාවක් හැරියට වින්ස්ලෝ විසින් ඉටු කරන ලදී.[23] වින්ස්ලෝ මහත්මියගේ නිල හා පෞද්ගලික ලිපි ලේඛන මෙන්ම මිෂනාරි කටයුතු පිළිබඳ විස්තර දැක්වෙන විස්තරාත්මක දිනපොත් සටහන් (ඇයගේ සෙසු යුරෝපීය සහචරයින්ගේ ලිවීම්වලට වෙනස්ව) ඇගේ මරණින් පසු ඇගේ සැමියා විසින් සංස්කරණයකොට 1835 දී පලකරනු ලැබිණි (වින්ස්ලෝ 1835: 4).[24] මිෂනාරි මෙහෙය සඳහා අවශ්‍ය උනන්දුව හා සහය ලබාගනු පිණිස මූලස්ථානය පිහිටි ඇමරිකාවේ අවධානය අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යාමට මෙම ප්‍රකාශනය හා එම ශානරයට අයත් තවත් බොහොමයක් ප්‍රකාශන හේතු විය.[25] වාර්ෂිකව ඇමරිකානු මණ්ඩලය වෙත යවන ලද උඩුවිල් බාලිකා පාසලේ වාර්තා සහ 1924 දී පාසලේ සියවස් පූර්ණ සැමරුම වෙනුවෙන් නිකුත් කෙරුණු මිනී හැරිසන්ගේ පාසලේ ඉතිහාසය මෙන් නොව වින්ස්ලෝ මහත්මියගේ මතක සටහන් හුදෙක් මිෂනාරි මෙහෙයේ

23. මා මෙම තොරතුරු ලබාගත්තේ මිනී හස්ටිංග්ස් හැරිසන්ගේ *Uduvil.*1824-1924: *being the history of one of the oldest girls' schools in Asia,* Tellippalai: American Ceylon Mission Press, 1925 කෘතියේ උපශීර්ෂයෙනි. ස්ත්‍රී මිෂනාරිවරුන් වෙනුවෙන් කථා හැරියට වින්ස්ලෝගේ අදහස වූයේ ඔවුන් පිරිමින්ට වඩා හොඳ ගුරුවරුන් බවට පත්වනු ඇති බවයි. "සමාන සිතීමක් ඇති තමන් වැනිම වූ පිරිමින් සමඟ පමණක් කටයුතු කරන අඥාන යන අවබෝධයටත් එහා ගිය සමහර යෙදුම්වලට පුරුදුව සිටින මිෂනාරිවරින් දුටු විට මිථ්‍යාදාෂ්ටිකයින් අතර කටයුතු කිරීමට ගැහැනුන්ද යෙදවිය යුතු බව මට වඩ වඩා ඒත්තු යයි" (වින්ස්ලෝ 1835: 185 [අවධාරණය කර්තෘගේ]; cf. ජයවර්ධන 1995: 34-5).
24. බැප්ටිස්ට් මිෂනාරිවරුන් විසින් වාර්තා පවත්වා ගත්තේ නම් ඒ සියල්ල II වන ලෝක යුද්ධයේදී බ්‍රිතාන්‍ය ලේඛනාගාරයට සිදුවූ ප්‍රබල බෝම්බ ප්‍රහාර හමුවේ විනාශ වී යන්නට ඇත. වෙස්ලියානු මිෂනාරි වාර්තාද ඉතිරි වී නොමැත. කෙසේ වෙතත්, Church Missionary Society හි අප්‍රකාශිත ලිපි හා මිෂනාරිවරුන්ගේ වාර්තා වාර්තා සහිත පෙට්ටි 19 ක් තිබූ බව පැවසේ (ද සිල්වා 1965: 303-4).
25. මිරන් වින්ස්ලෝ පූජකවරයා විසින් රචිත ප්‍රස්ථාවනාව විශේෂයෙන් බලන්න, එය, 'වැඩ කරන පිරිමින්ට', මිෂනාරිවරුන් ('වඩාත් නිහතමානී හා ආත්ම පරිත්‍යාගී ශ්‍රමිකයින්') බවට පත්වීම සඳහා සිදුකරන ලද උද්යෝගී ආයාචනයකි (වින්ස්ලෝ 1835: 401-7).

සාර්ථකත්වය ලේඛනගත කිරීමකින් ඔබ්බට ගොස් ස්වදේශික ගැහැනුන් සමග වූ ඇගේ වේදනාකාරී අභිමුඛ වීම් ඇයගේ ශිෂ්ඨත්වය හා සදාචාරය නැවත නැවත ස්ථාපනය කරගැනීමට මිස එහි ප්‍රතිපක්ෂය නොවූ බව අනාවරණය කෙරෙන ඇගේ එදිනෙදා අත්දැකීම් පිළිබඳ 'විස්තරාත්මක තොරතුරු' ඉදිරිපත් කිරීමකි.

දෙමළ ගැහැනුන් සමග වූ හැරියට් වින්ස්ලෝගේ මුල් කාලීන හමුවීම්වලදී මේ ගැහැනුන්ගේ මුහුණුවල දැකගත හැකිවූ 'මිථ්‍යාදෘෂ්ටික උදාසීනභාවයේ' අපේක්ෂා භංගත්වය පිළිබඳ සඳහන් කරන ඇය වැඩිදුරටත් පවසන්නේ සමහරවිට ඔවුන් ඇහුම්කන් දෙන බවක් පෙනුණද ලැබෙන අවසරයෙන් මුහුණ වෙනතක හරවා සිනාසෙන" (එමඃ 163 සහ 164.) බවයි. වින්ස්ලෝ තමන්ගේ 'පණිවුඩය' පැතිරවීමටත්, "අප ඔවුන්ට හොඳක් කිරීමට උත්සාහ කරන නිසා අප සමග පැමිණෙන ලෙසට" මෙම ගැහැනුන් පොලඹවා ගැනීමට උත්සාහ කළ හැමවිටම ඔවුන් ප්‍රදර්ශනය කළ වාචාලකම සහ 'අපරීක්ෂාකාරී අනායස ඉඳීම', ඔවුන්ගේ කලබලය, සවන් නොදෙන ස්වභාවය විසින් මෙම ගැහැනුන් 'කිසිවක් නොදන්නේය', කිසිවකට බිය නොවන්නේය සහ තම හිතුවක්කාරකම හා නින්දිත බව පිළිබඳ ආඩම්බරයෙන් පසුවන්නේය යන දෝෂාරෝපණය අවුළුවාලන ලද බවයි (එමඃ 184 සහ 368). 'හිතුවක්කාරකම, බිය නැති බව, වාචාල බව, කලබලකාරී බව, සවන් නොදීම, නොසැලකිලිමත්බව යනාදී ස්වදේශික ගැහැනුන්ගේ බැලූබැල්මට පෙනෙන චරිතයේ වැරදිවලට එරෙහිව එහි ප්‍රතිවාදය ලෙස දෙවියන් ඉදිරියට මෘදුව ඇවිද යා හැකි " *සෑම දෙයක් සම්බන්ධයෙන්ම මැදහත් පැවතුම් ඇති, කථාවේ හෝ හැසිරීමේ කලබලයක් නැති, සැමට කරුණාවන්ත, වාචාල නොවූ, මහත් ශබ්ද නොනගන, කල්පනාකාරී, ගම්භීර නොවූ සහ දේව යාඥාව තුළ සිටිනා"* අයකු ලෙස ආදර්ශයෙන්ම තමන්ව ගොඩනංවාගැනීමට වින්ස්ලෝ මහත්මිය නිරන්තරයෙන් කටයුතු කළාය (එමඃ 397,).

දෙමල ජනයාගේ නිවෙස් වෙත දිනපතා සංචාරය කරමින්ද, 'අන්‍යෝන්‍ය සහය' සඳහා ආරම්භ කරමින් හා ඔවුන්ගේ දරුවන් 'පුහුණු කරමින්' ද දෙමළ ජනයා අතර ස්වකීය "ප්‍රේමයේ

මෙහෙය වසර දහතුනක් තිස්සේ දියත් කිරීමට" වින්ස්ලෝ මහත්මිය කටයුතු කළ නමුත්, ස්වදේශික ගැහැනුන් ක්‍රිස්තියානියට හැරවීමට තවදුරටත් 'විශේෂ මහන්සියක්' දැරුවද, පිරිමින්ටත් වඩා බෙහෙවින්ම 'සිය පර්මාදර්ශයන්ගෙන් උමතුව' සිටි ඔවුන් සිය හිතුවක්කාරකම හා නින්දා සහගත බව පාරට්ටු කරමින් ඒ සියල්ල අධෛර්යයමත් කළ බව පිළිගැනීමට අවසානයේදී ඇයට සිදුවිය (එමඃ 399, 184, 182 සහ 368). බොහෝවිට මිෂනාරි පාසල් හා විශේෂයෙන්ම නේවාසික පාසල් හරහා ඔවුන්ගේ දියණියන් හා මීළඟ පරම්පරාවන් ක්‍රිස්තියානියට හැරවීම හා ශික්ෂණය කිරීම මඟින් තමන්ට 'හොඳක් කිරිමේ' මිෂනාරි ගැහැනුන්ගේ උත්සාහයන්ට දෙමළ ගැහැනුන් තුළ පැවැති අඛණ්ඩ ප්‍රතිරෝධය සාර්ථක ලෙස මඟහාර යාමට කටයුතු කරනු ලැබිණි.[26]

මීළඟ කොටසේදී නේවාසික බාලිකා පාසල්වල, විශේෂයෙන් එයින්ද වඩාත් පැරණි පාසල වන උඩුවිල් බාලිකා පාසලේ ක්‍රියාවට නංවනු ලැබූ අධ්‍යාපනික පරිචයන් මවිසින් ගවේෂණය කරනු ලබයි. කෙසේ වෙතත්, විවිධ මිෂනාරි කණ්ඩායම් විසින් ආරම්භ කරනු ලැබූ විවිධාකාර පාසල් රැසක් (තනිකරම දෙමළ හා සිංහල යන ස්වදේශික භාෂාවන්ගෙන් අධ්‍යාපනය ලබා දුන් පාසල්වලට වඩා ඉංග්‍රීසි භාෂාවෙන් ඉගැන්වීම් කටයුතු සිදුකළ පාසල් උසස් යැයි පිළිගනු ලැබිණි) පැවැති බව මෙහිදී සඳහන් කළ යුතුය.[27] උදාහරණයක් ලෙස "වඩාත් පහසුකම් සහිත වඩාත් විධිමත් අධ්‍යාපන ව්‍යුහය හිමිකම් කියන" බවට පැවසුණු මිෂනාරි දූත

26. දකුණේදී "මවුවරුන් වෙත ප්‍රවේශය ලබාගනු පිණිස පාසල් ආරම්භ කළ" වෙස්ලියානු මිෂනාරිවරු "තමන් වටා වූ බාධක බිඳ දැමීමේ වෙනත් මඟක් නොදුටු" තැන මෙම උපායමාර්ගයම අනුගමනය කළහ.

27. 1834 වන විට 9, 250 ක පමණ සමස්ත ශිෂ්‍යයන් සංඛ්‍යාවක් ඉගෙනුම ලැබූ පැමිණීමේ ප්‍රතිශතය 40%ක් වූ මිෂනාරි පාසල් 236ක් පැවැතුණි. සිසුන් 4,500ක් පමණ ඉගෙනුම ලැබූ පාසල් 90 වෙස්ලියානුවන් විසින් ස්ථාපිතකොට තිබූ අතර, සිසුන් 3,905ක් (පිරිමි ළමුන් 2,612ක් හා ගැහැනු ළමුන් 483ක්) ඉගෙනුම ලැබූ පාසල් 78ක් ඇමරිකානුවන් විසින්ද, සිසුන් 1,800ක් පමණ (පිරිමි ළමුන් 1,556ක් හා ගැහැනු ළමුන් 254ක්) ඉගෙනුම ලැබූ පාසල් 53ක් විසින්ද, සිසුන් 600ක් පමණ (පිරිමි ළමුන් 478ක් හා ගැහැනු ළමුන් 128ක්) ඉගෙනුම ලැබූ පාසල් 15 ක් බැප්ටිස්ට්වරුන් විසින්ද පවත්වාගෙන යනු ලැබිණි (රුබේරු 1962, VI සහ VII පරිච්ඡේද).

මෙහෙයන් පිළිබඳ ඇමරිකානු කොමසාරිස් මණ්ඩලය (American Board of Commissioners for Foreign Missions) එහිදී "දිවයිනේ සෙසු සියලු ඉංග්‍රීසි මිෂනාරි මෙහෙයන් අභිබවා සිටින ලදී" (වින්ඩ්හැම් 1933: 45; රුබේරු 1962: 255).[28] සංඛ්‍යාවෙන් විශාල ගණනක් වූ පාසල් කාණ්ඩ තුනක් යටතේ පවත්වාගෙන යනු ලැබිණි. පළමු කාණ්ඩය වූයේ ග්‍රාමීය හෝ ස්වදේශික පාසල්ය. නොමිලේ අධ්‍යාපනය ලබාදුන් මේවායේ අධ්‍යාපනයේ ප්‍රධාන අංග දෙකක් අන්තර්ගත විය. දෙමළ භාෂාවෙන් මූලික අධ්‍යාපනයක් මේවායේ අරමුණ වූයේ ස්වදේශික දරුවන් ක්‍රිස්තියානිය 'වටහාගත හැකි' තත්ත්වයට පත්කරලීමත්. 'දෙමළ කියවිය හැකි ජනතාවක් නිර්මාණය කිරිමත්ය (රුබේරු 1962: 189) (මෙහි අරමුණ මිෂනාරි මුද්‍රණාල විසින් එළිදැක්වනු ලැබූ ක්‍රිස්තියානි ධර්ම පත්‍රිකා කියවා ගැනීමේ හැකියාව ලබාදීම මෙහි අරමුණ වී ය යන්න නිසැකය).[29] මේ පාසල් බොහොමයක ගැහැනු ළමයින්ට මැහුම් ගෙතුම්ද, පිරිමි ළමයින්ට ගෙදරදොර සේවකයින් හා කර්මාන්තවල කම්කරුවන් ලෙස සේවය කිරීමට අවශ්‍ය 'වෘත්තීය' කුසලතාද පුහුණු කරවනු ලැබිණි. 1833 වන විට පිරිමි ළමුන් 2,612කට හා ගැහැනු ළමුන් 483කට අධ්‍යාපනය ලබා දුන් එවැනි පාසල් 78ක් විය. මෙම පාසල්වලින් තෝරාගනු ලැබූ දක්ෂ සිසුන් දෙවන කාණ්ඩයේ පාසල්වලට භාරගනු ලැබිණි. මේ දෙවන කාණ්ඩයේ පාසල් වූයේ මධ්‍යම දිවා පාසල්ය. මේවායින් සමහරක් නොමිලයේ අධ්‍යාපනය

28. අනෙකුත් මිෂනාරි කණ්ඩායම් විසින් ස්ථාපිත කරනු ලැබූ අධ්‍යාපන ක්‍රම පිළිබඳ විස්තරාත්මක සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න, රුබේරු 1962, VI සහ VII පරිච්ඡේද. මේ කාල පරිච්ඡේදය තුළ 'ස්වදේශිකයින්ගේ' අධ්‍යාපනය සම්බන්ධයෙන් යටත්විජිත ආණ්ඩුව ද්විතීයක භූමිකාවක් (සහ පුද්ගලික ලෞකික ස්ථාපිත සම්බන්ධයෙන් ඊටත් අඩු භූමිකාවක්) ඉටුකළ නමුත් එය විසින් විශාල පාසල් සංඛ්‍යාවක් පවත්වාගෙන යන ලද බව මෙහිදී සිහියේ තබාගැනීම වැදගත්ය. ප්‍රසිද්ධ බෞද්ධ පන්සල් විසින් පවත්වාගෙන යනු ලැබූ අධ්‍යාපනික සේවාවන් ඇතුළත් කිරීම හෝ අඩුම තරමින් ඒවා සලකා බැලීම පවා යටත්විජිත පරිපාලනය හා ඩබ්.එම්.ජී. කෝල්බෲක් වැනි කොමසාරිස්වරුන් විසින් සලකන ලද්දේ නොවටිනා දෙයක් බවයි. බලන්න, රුබේරු 1962, VIII පරිච්ඡේදය.

29. මුද්‍රණාලය ක්‍රියාත්මක වූ පළමු වසර 20 තුළ 82 දෙනෙකු සේවයේ යොදවනු ලැබූ අතර වාර්ෂිකව ප්‍රකාශන 50,000කට වඩා මුද්‍රණය කරනු ලැබිණි (වින්ඩ්හැම් 1933: 45).

ලබාදුන් අතර සමහරක නාමික ගාස්තුවක් අය කරනු ලැබිණි. ක්‍රිස්තියානි ආගම, දෙමළ, ඉංග්‍රීසි, භූගෝලය හා අංක ගණිතය යන විෂයයන් උගන්වනු ලැබූ මේවායේ අධ්‍යාපනය රජයේ පහළ මට්ටමේ සුදු කරපටි රැකියාවක් ලබාගැනීමට ප්‍රමාණවත් විය. 1832 වන විට කලාපය තුළ මෙම කාණ්ඩයේ පාසල් තුනක් පමණක් පැවති අතර ඒවායේ සමස්ත ශිෂ්‍ය සංඛ්‍යාව 75ක් (සියලු දෙනා පිරිමි ළමයින්) විය. තුන්වන කාණ්ඩය වූ බාලක හා බාලිකා ලෙස විභේදනයව පැවැති පුණ්‍ය නේවාසික පාසල්වල උගන්වන ලද විෂයන්ද දිවා පාසල්වල විෂයයන්ට සමාන වූ නමුත් විශේෂය වූයේ මෙම නේවාසික පාසල්වල සිසුන්ට "ආහාර, ඇඳුම් හා අධ්‍යාපනය මිෂනාරි මෙහෙයේ වියදමින් සම්පාදනය කරනු ලැබීමයි" (රුබේරු 1962: 189). ප්‍රධාන මිෂනාරි මෙහෙය විසින් පිරිමි ළමුන් සඳහා තෙලිප්පලෙයිහිද, ගැහැනු ළමයින් සඳහා උඩුවිල්හිද වශයෙන් නේවාසික පාසල් දෙකක් පවත්වාගෙන යනු ලැබිණි. 1833 දී තෙලිප්පලෙයි පාසලට පිරිමි ළමුන් 85ක්ද, උඩුවිල් පාසලට ගැහැනු ළමුන් 50ක්ද ඇතුළත් වූහ. යටත්විජිත රජය වෙතින් එල්ල වූ විරෝධතාවන් හේතුකොටගෙන මුහුණ දීමට සිදුවූ බලවත් අසීරුතා මධ්‍යයේ ස්වදේශික පූජකවරුන් හා ගුරුවරුන් පුහුණු කිරීම සඳහාම වෙන්වූ සෙමනේරියක් 1827 වසරේ මඩකළපුවේ පිහිටවනු ලැබිණි. තෙලිප්පලෙයි පුණ්‍ය නේවාසික පාසලේ පිරිමි ළමුන් අතුරින් 'නොබියව පෙරට එන ගැටවරයින්' තෝරාගෙන මෙම උසස් අධ්‍යාපන ආයතනයට යොමු කරනු ලැබිණි.[30]

කීකරු ශරීර සහ ගෘහස්ථ කලා
(Docile Bodies and Domestic Arts)

ලංකාව තුළ බාලක හා බාලිකා ලෙස වෙන් වෙන් වශයෙන් නේවාසික පාසල් ඇති කිරීමේ අරමුණ වූයේ "ළමයින් සිය එදිනෙදා ජීවිතයේදී මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින් ඇසුරු කිරීමෙන්"

30. රුබේරු 1962: 197 හි උපුටන ලද *First report of the American Mission Selllinmy* වෙතින් ගත් උද්ධෘතයක්. බ්‍රවුන්රිග්ගේ අනුප්‍රාප්තිකයා වූ බාන්ස් ආණ්ඩුකාරවයා මෙම උසස් අධ්‍යාපන ආයතනය සඳහා ලැබෙන අරමුදල් අවහිර කිරීමට උත්සාහ දැරීය. බලන්න, රුබේරු 1962: 193-6.

(ඔවුන්ගේ දෙමාපියන්ද ඇතුළු) සහ 'දුෂ්ඨ' හා 'යල්පිනූ' චාරිත්‍ර හා 'පිළිම වන්දනාව' වැනි දේවලින් ඉවත් කිරීමයි (වේලනෙයි කාන්තා නේවාසික පාසලේ පළමු වාර්තාව 1843ඃ 3; ටෙනන්ට් 1850ඃ 155; විල්සන් 1976ඃ 61 සහ වින්ස්ලෝ 1835ඃ 147).[31] විශේෂයෙන් බාලිකා නේවාසික පාසල්වල ළමයින් "ක්‍රිස්තියානි මාර්ගෝපදේශයන්හි අනුදත් ආකාරයට විවාහකොට දෙනු ලබන තෙක් *පාරිශුද්ධව* හා *කිලිටි නොවී*" තබාගැනීමත්, "විනය හා ගෘහයේ ආර්ථිකයට හා විහරණයට අත්‍යාවශ්‍ය වන්නාවූ ගුණාංග යන්" පිළිබඳ පුහුණු කිරීමත් අතිශයින් වැදගත් ලෙස සලකනු ලැබිණි (ටෙනන්ට් 1850ඃ 159 සහ 160-1). පළමු බාලිකා නේවාසික පාසල් විවිධාකාර ක්‍රිස්තියානි නිකායන්ට අයත් මිෂනාරිවරුන් විසින් උතුරු ලංකාවේ පිහිටුවනු ලැබූවද (ඇමරිකානු මිෂනාරීන් 1824 දී උඩුවිල්හි, වෙස්ලියානුවන් 1834 දී වෙම්බඩිහි, Church Missionary Society මිෂනාරීන් 1842 නල්ලූර්හි)[32] ඒවායේ විශිෂ්ඨ සාර්ථකත්වය දිවයිනේ සෙසු ප්‍රදේශවල මෙන්ම සෙසු යටත්විජිතයන් වෙතද

31. ප්‍රතිවිරුද්ධ ලිංගිකයන්ගෙන්, ඔවුන්ගේ දෙමාපියන්ගෙන් හා නිවෙස්වලින් පමණක් නොව සිසුන් ඔවුන්ගේ කලින් පැවැති අනන්‍යතාවෙන්ද ඉවත් කිරීම යනාදී වශයෙන් මට්ටම් ගණනාවකින් මේ වෙන් කිරීම ක්‍රියාත්මක වූ අතර එංගලන්තයේ හෝ ඇමරිකාවේ සිටින පරිත්‍යාගශීලියා මත තීරණය වූ නව නමක් හා චරිතයක්ද හිමි විණි. Church Missionary Society මිෂනාරිවරයකු වූ ඇඩ්ලි පූජකවරයා මෙසේ විස්තර කරයිඃ "එඩ්වඩ් බිකර්ස්ටැච්, විලියම් මාෂ්, ජෝසෆ් ප්‍රැට් යනාදී අය වෙනුවෙන් පිරිමි ළමුන් බෞතීස්ම කළ මම අනතුරුව අතර එකී නම් හිමිකරුවන්ගේ චරිත ස්වරූපය විස්තර කරමින් ඔවුන් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ අනුගමනය කළාක් මෙන් ඔබද එසේ කළ යුතුයැයි එම ළමයින්ට වටහා දුනිමි" (උපුටා ගැනීම, රුබේරු 1962ඃ 214-5, ජගෙ ටෙනන්ට් 1850ඃ 179). ඇමරිකානු මිෂනාරීන්ගේ බාලිකා නේවාසික පාසලේ සිදුවූ මෙවැනිම ක්‍රියාවලියක් පිළිබඳ විස්තර සඳහා බලන්න, විල්සන් 1976ඃ 61.

32. ටෙනන්ට් සඳහන් කරන්නේ උඩුවිල්හි ඇමරිකානු මිෂනාරීන්ගේ සාර්ථකත්වය හේතුකොටගෙන "තමන් වැනිම වූ අනෙකුත් මිෂනාරීන්ගේ ඊට සමාන පරිශ්‍රමයන්හි ගමන් මඟ පහසු කරවනු ලැබූ" බවත්, වසර 18කට පසු Church Missionary Society සිය බාලිකා නේවාසික පාසල ආරම්භ කරන විට සිසුන් බඳවා ගැනීම සඳහා ශිෂ්‍යාවන් බඳවා ගැනීම සඳහා පින්සෙණ්ඩු වෙමින් ගෙන්ගෙට යනු වෙනුවට තමන්ට ඇතුළත් කරගත හැකි සංඛ්‍යාවටත් වඩා වැඩි ඉල්ලුමත්පත් සංඛ්‍යාවක් ලැබී තිබීම සම්බන්ධයෙන් විමතියට පත්වූ" බවත්ය (එමඃ 161).

එකී ආකෘතිය ගෙනයාමට පොලඹවන ලදී.[33] මෙබඳු පාසල් ගණනාවක්ම පරීක්ෂා කිරීමෙන් පසු මහජන උපදේශනය පිළිබඳ අධ්‍යක්ෂවරයා (Director of Public Instruction) කියා සිටියේ "ගෘහයේ සදාචාර බලය සහ සිය අධ්‍යාපනික ක්‍රියාකාරීත්වයේ කේන්ද්‍රය ලෙස ස්ත්‍රී අධ්‍යාපනයේ වටිනාකම ලංකාවේ ක්‍රිස්තියානි පල්ලියට සම්බන්ධ ආයතන සම්මුතියක් ලෙස පිළිගෙන ඇති බවයි" (බෘස් 1910: 32; ජයවීර 1990: 323-331). ඔහු වැඩිදුරටත් සඳහන් කරන්නේ "ඔවුන් විසින් ආරම්භකොට ඇති නේවාසික පාසල් පහළ සමාජ ස්ථරයන්ගේ *ගතිගුණ හා විලාසය* ඉහළ නංවන බලවත් ආයතන බවට පත්ව ඇති" බවයි. ඔහුට අනුව "බ්‍රිතාන්‍ය රජයට අස්ථායී ප්‍රතිඵල වෙනුවට ස්ථිර මැකී නොයන ප්‍රතිඵල" ළඟාකර ගැනීමට අවශ්‍ය වන්නේ නම් මිෂනාරි නේවාසික පාසලක ගැහැනු ළමයකුට ඉගැන්වීමට යන වියදමෙහි ප්‍රතිඵලය "දිවා පාසලක ගැහැනු ළමයකු මෙන් දහ ගුණයකටත් වඩා වටිනා බව" වටහාගත යුතු වේ.

මා යෝජනා කරන්නේ මෙම දෘෂ්ටිකෝණයෙන් බැලූවිට නේවාසික පාසල්වල සාර්ථකත්වය, 'ගැහැනුකම' කිසියම් ආකාරයක ජීවන පැවැත්මක් ලෙස ප්‍රචාරය කිරීම, එනම් භක්තිය, විනීතකම හා සදාචාරය මත සංවිධානය වූ ජීවිත්වීමේ ශෛලියක්ය යන පිළිගැනීම සහිත වාතාවරණයක් නිර්මාණය කිරීම සඳහා මිෂනාරීන් විසින් යොදාගනු ලැබූ උපායමාර්ගයන් මත බෙහෙවින්ම රඳා පැවතුණු බවයි. ස්වදේශික ගැහැනු ළමුන් ඔවුන්ගේ දෙමාපියන්ගෙන් හා ඔවුන්ගේ සමාජයෙන්ද වෙන්කොට දීර්ඝ කාලයක් තබාගැනීමට කටයුතු කටයුතු කරනු ලැබූයේ[34] 'ඒකාකාර ශික්ෂණයක් ක්‍රියාත්මක කරන ආරක්ෂිත ස්ථානයක්'

33. ලංකාව තුළ සිය සාර්ථකත්වය හේතුකොටගෙන විදේශ මිෂනාරි මෙහෙයන් පිළිබඳ ඇමරිකානු කොමසාරිස් මණ්ඩලය විසින් හවායිහි එවැනිම ප්‍රතිපත්තියක් 1837 දී හවායි වයිකුලු උසස් බාලක පාසලට 'භූගෝලීය වශයෙන් දුරස්ථව' බාලිකා සෙමනේරිය විවෘත කරනු ලැබිණි (ග්‍රිම්ෂෝ 1989: 40-1).

34. උදාහරණයක් ලෙස උඩුවිල්හි ගැහැනු ළමුන්ට සිය දෙමාපියන් හා ගතකිරීමට අවසර ලැබුණේ මසකට රාත්‍රීන් දෙකක් ඇතුළත්ව සම්පූර්ණ එක් දිනක් පමණක් වූ අතර "ඊට අමතරව නිවෙස වෙත යා හැකි වූයේ අසනීපයක්, මරණයක් හෝ විවාහයක්" අවස්ථාවක පමණි (වින්ස්ලෝ 1835: 255 හිද උපුටා දක්වා ඇත).

ලෙස ෆූකෝ විසින් හඳුන්වන (1979: 141.) අතිසූක්ෂ්ම ලෙස ශිෂ්‍යාවන්ගේ ශරීර, මනස සහ ආත්මය වෙත උපදේශනය හා පාලනය පවත්වා ගනිමිනි. ශිෂ්‍යාවන්ගේ ගුරුවරු හා දෙමාපියන් යන භූමිකා දෙකම කැටිකොටගත්[35] අතිශය ඒකාධිකාරී වූ මිෂනාරිවරුන් විසින් නේවාසික පාසල බලයේ අවකාශයක් මෙන්ම රැකවරණයේ පරිශ්‍රයක් බවටත් පරිවර්තනය කළහ. මිෂනාරීන් වෙත ආරෝපණයකොට තිබූ 'මරණින් මතු ජීවිතය පිළිබඳ' භූමිකාව මෙන්ම මා පිය අධිකාරය විසින් අන්තිම දශමය දක්වා, එනම් "ජීවිතයේ හා ශරීරයේ කුඩාම කොටස දක්වා" ගැහැනු ළමුන්ගේ සෑම විනාඩියක්ම අධීක්ෂණය කිරීමේ හා ශික්ෂණය කිරීමේ හැකියාව ඔවුන් වෙත ලබා දෙන ලදී (ෆූකෝ 1979: 140). ස්පෙන්ස් හාඩි පූජකවරයා සඳහන් කරන ආකාරයට "සියලු ප්‍රදේශයන්හි පරම්පරා ගණනාවක් පැවැති යක්ෂාවේශය පලවා හරන ලද්දේ හෝඩිය විසින් පමණක්ම නොවේ" (1864: 253).

එවැනි විනයගත කිරීමක් ෆූකෝ ගේ 'පාලනයේ තාක්ෂණයන්' (*techniques of government*) නමැති සංකල්පයේ පුළුල්ම අරුතින්, එනම් නේවාසික පාසල තුළ එකට කැටිව තිබූ "ඔබේ බිරිඳ, ඔබේ දරුවන් පාලනය කරන ආකාරය හා ඔබ විසින් ආයතනයක් පාලනය කරනු ලබන ආකාරය" (1979: 140) යන දෙකෙහි ඒකාබද්ධය ඇසුරින් වටහාගැනීමට කැමැත්තෙමි. වඩාත් තීරණාත්මකව මෙහි මාගේ ව්‍යාපෘතිය සඳහා වැදගත් වන්නේ, ස්වදේශික ගැහැනු ළමුන්ගේ (ආචාර ධාර්මික) චර්යාව තීරණය

35. දෙමාපියන්ගේ ස්ථානයෙහි තමන්ව ස්ථානගතකොටගත් මිෂනාරිවරුන්ගේ වගකීම ගැහැනු ළමුන්ට දැවැද්ද ලබාදීම මෙන්ම, බොහෝ අවස්ථාවන්හිදී සුදුසු විවාහ සහකරුවකු (ක්‍රිස්තියානි භක්තික) සොයා දීම දක්වා විහිදුණි (පහත බලන්න). සිය බාලිකා පාසල පළමු නේවාසික ශිෂ්‍යාව බඳවාගත් ආකාරය හැරියට් වින්ස්ලෝ පැහැදිලි කරයි. කුණාටුවක් හේතුකොටගෙන ගැහැනු ළමයාට එහි රාත්‍රිය ගත කිරීමට සිදුවූ අතර වින්ස්ලෝ මහත්මිය සමඟ එකට හිඳ ආහාර ගැනීම නිසා 'සිය කුලය' අහිමි වූ ගැහැනු ළමයා වින්ස්ලෝ මහත්මියට පොරොන්දු වූ පරිදි සති කිහිපයකට පසු තමන්ව ඇය වෙත රැගෙනවිත් භාර දීමට සිය පියාව කැමති කරවා ගැනීමට සමත් වූවාය. "ඔබ ඇයට අම්මා- තාත්තා වගේ, ඉතින් ඇයව ඔබට භාරයි, මට කියන්න ඔබ ඇයට මොකක්ද කරන්න යන්නේ, ඔබ ඇයට සැමියෙක් සොයා දිය යුතුයි" (වින්ස්ලෝ 1835: 254).

කිරීමේ මිෂනාරි අවශ්‍යතාව සහ එවැනි අධිකාරිවාදී සැකසුමක් අඛණ්ඩව පවත්වාගෙන යාමේ ඔවුන්ගේ උත්සාහයන් අතර පාලමක් නිර්මාණය කිරීමට 'පාලනයේ තාක්ෂණයන්' යන සංකල්පයට හැකිවීමයි. මේ අරුතින් ගත් කල වඩාත් අත්හදා බලනු ලැබූ 'පාලනයේ තාක්ෂණය' වන්නේ නිශ්චිත කාර්යයන් පවරනු ලැබූ හා නැවත නැවත සිදුකෙරෙන චක්‍රීය ක්‍රියාවන් අධීක්ෂණය කරන නිශ්චිත රිද්මයක් ස්ථාපිත කරනු ලැබූ කාලසටහන (පූජකාරාමයන්ගෙන් උරුම වූ) යි. මෙහිදී කාලය විසින් "ශරීරය විනිවිද යමින් බලයේ සියලු සූක්ෂ්ම පාලනයන් විනිවිද යන" අතර එමඟින් "සැමකල්හිම ප්‍රයෝජනවත් වන්නාවූ බලවේගයන්" ශරීරයෙන් නිෂ්කර්ශ කරගනී (ෆූකෝ 1979: 149, 154 සහ 154). එවන් වැදගත්කමක් අර්ධ වශයෙන් පැනනඟින්නේ ස්වදේශිකයා ඇගේ ස්වභාවික පව්වු තත්ත්වය වෙත ඇදවැටීමේ වියහැකියාවන්ගෙන් ආරක්ෂා කරගනු පිණිසය (හෝල් 1979: 17). උඩුවිල්හි ලංකාවේ පැරණිතම බාලිකා නේවාසික පාසලේ කාලසටහන තුළ හානිපූරණය කරගැනීමේ හැකියාව හා කාර්යක්ෂමතාව, 'බොහෝ අංශයන්ගෙන් ගත් කල' වසර සියයකට පසුවද එය අනුගමනය කරනු ඇති බවට වන හැරිසන් මහත්මියගේ ප්‍රකාශය තුළ නිරූපණය වේ (හැරිසන් 1925: 21):

පෙ.ව. 5.00:	සීනුව නාදවීම, ඇඳන් පිළියෙල කිරීම, මුහුණ හා දෙඅත් සෝදා ගැනීම.
පෙ.ව. 5.30:	දිනට නියමිත බයිබල් පාඨ සහ ගීතිකා පාඩම් කිරීම සහ උදෑසන නැමදුම. අනතුරුව ගැහැනු ළමෝ තමන්ට නියමිත අතුපතු ගෑමේ, කුණු ඉවත් කිරීමේ හා ආහාර පිසීමේ කටයුතු සඳහා වෙන්ව යති.
පෙ.ව. 8.00:	බත් සහ මී කිරිවලින් සමන්විත උදෑසන ආහාරය. හැම ආහාර වේලක්ම ගනු ලබන්නේ එකිනෙකාට මුහුණ ලා පේළි වශයෙන් වාඩි වීය. සෑම ළමයකුටම ආහාර ගැනීමට පිත්තල පිඟානක් හෝ කුඩා බේසමක් ඇත.

පෙ.ව. 8.45: දෙවියන් යැදීම

පෙ.ව. 9.00: අධ්‍යාපන කටයුතු ආරම්භය

ප.ව. 1.00: දිවා ආහාරය

ප.ව. 1.45: ලිවීමේ පාඩම්

ප.ව. 2.30-4.30: මැහුම් ගෙතුම්

ප.ව. 5.00: සවස නැමදුම

බත් සහ දියර ගම්මිරිස්වලින් සමන්විත රාත්‍රී ආහාරය. අනතුරුව පැයක කාලයකට එක්වන ළමයි සවස අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකරන අතර අවසානයේ ගීතිකා ගැයීමේ හා යාඥාවේ යෙදෙති.

ප.ව. 8.00: නින්දට යෑම

පාලිත ක්‍රිස්තියානි නැමදුම් ක්‍රමයකට ළමයින් ඇතුළත් කරගැනීම සඳහා උඩුවිල් පාසලේ දෛනික දිනචර්යාව[36] (එම: 21-3) තුළ වූ දවස පුරා විටින් විට සිදුකරනු ලබන යාඥා, ගීතිකා සහ බයිබල් පාඩම් තීරණාත්මකව වැදගත් වූ අතර ආගම යනු පාරිශුද්ධ ඉගැන්වීම් පද්ධතියක් (හෝල් 1979: 17) හෝ "අන් විකල්පයක් නැති තැන පිළිගනු ලබන්නක්" (ටෙනන්ට් 1850: 29) නොව එදිනෙදා ජීවිතයේ හුරු පුරුද්දක් විය. එමෙන්ම ස්ත්‍රී මිෂනාරීන් තුළ සංක්ෂේපයෙන් දැකගත හැකි ශිෂ්‍යාවන්ට විශේෂිත වූ ක්‍රිස්තියානි වටිනාකම් වගා කිරීමද එහිදී අපේක්ෂා කළ අතර වින්ස්ලෝ මහත්මිය ඒ පිළිබඳ මෙසේ පවසයි: "ඇගේ අධ්‍යාපනය න්‍යායික හෝ සාටෝපකාරී වනු වෙනුවට ප්‍රායෝගික හා ස්ථිර එකක් විය යුතු අතර ඇගේ තත්ත්වය කවරක් වුවද,

36. ඇමරිකානු මිෂනාරි මණ්ඩලයේ ස්ත්‍රී මිෂනාරිවරුන්ගේ දක්ෂ වාර්තාකාරිනියක වූ හෙලන් මොන්ට්ගෝමරි මීට සමාන වැඩසටහනක් වාර්තා කරමින් පවසන්නේ එය "මනාව සංවිධානය වූ පෙරදිග නේවාසික මිෂනාරි පාසල්වල ක්‍රියාත්මක වූ බොහෝදුරට දර්ශීය වූවක්" බවයි (මොන්ට්ගෝමරි 1910: 99-100). නයිජීරියාවේ ඉබඩන්හි Church Missionary Society විසින් යොදාගනු ලැබූ පාලිත ක්‍රමයක් සම්බන්ධයෙන් බලන්න, ඩෙන්සර් 1992: 119.

වැදගත් කර්මාන්ත, ආර්ථිකය හා ආත්ම පරිත්‍යාගය පිළිබඳ ඇගේ පුරුදු බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනත් වේ. එකී ගුණාංගයන් හුරුපුරුද්දක් ලෙස කලින්ම ඇය තුළ නිර්මාණයකොට තිබීම වැදගත්ය" (වින්ස්ලෝ 1835: 310). මෙහිදී යොදාගනු ලැබ ඇති ප්‍රධාන වචන වන්නේ ප්‍රායෝගිකත්වය, කර්මාන්ත, ආර්ථිකය, ආත්ම පරිත්‍යාගය සහ පුනරුච්ඡාරනයයි. ප්‍රායෝගිකත්වය හා කර්මාන්ත අතින් ගත් කල ශිෂ්‍යාවන් පුහුණු කරවනු ලැබූයේ ඔවුන්ගේ පාඩම්වලදී පමණක් නොවේ. ඔවුන්ගේ නිදන ශාලා, යාඥා ගෘහ, පාසල් කාමර, භෝජන ශාලා සහ මිදුල ඇමදීම වැනි ගෙදරදොර වැඩද ඊට යොදා ගැනිණි. වින්ස්ලෝ පවුලෙන් කටයුතු භාරගත් මිෂනාරිවරු "පළමු හෝ ඉහළම පන්තියට" මිෂනාරි ගෘහය ඇමදීම හා පිරිසිදු කිරීමත් පැවරූ අතර ඔවුන් "මිෂනාරි කාන්තාවන්ගේ ඍජු අධීක්ෂණය යටතට පත්කරනු ලැබිණ" (හැරිසන් 1925: 22). පාසලේ ළමුන් සඳහා ඉවුම් පිහුම් කටයුතු කරනු පිණිස දෙමළ ක්‍රිස්තියානි ගැහැනුන් දෙදෙනකු[37] කුලියට සේවයේ යොදවනු ලැබ තිබූ නමුත් ඉවුම් පිහුම් කිරීම සහ ඒ සඳහා අමුද්‍රව්‍ය සකස් කිරීම (ව්‍යංජනවලට අවශ්‍ය දේ ඇඹරීම හා පොල් ගෑම) 'දිනෙන් දින' ගැහැනු ළමුන්ට පුරුදු කිරීමද ඔවුන්ගේ 'වගකීම' විය. සේවිකාවන්ගේ ශ්‍රමය අවම වශයෙන් ලබා ගැනුණු අතර ගැහැනු ළමුන් විසින් අදාළ කාර්යන්ගෙන් වැඩි කොටසක් ඉටු කළයුතු වූයේ පාසල තුළ ස්වයංපෝෂී බව හා ආර්ථිකය පිළිබඳ හැඟීමක් ලබාගනු පිණිසය. ගැහැනු ළමුන්ට විවේකයක් ගැනීමට වේලාවක් ඉතිරි නොකර ඔවුන්ගේ දිනය දැඩි පාලනයකට නතු කිරීම තුළ නිරූපණය වූයේ ආත්ම ප්‍රතිෂේධය පිළිබඳ ආචාර ධර්මයක් ඔවුන් තුළ වගා කිරීමකි. ඊට සමාන්තරව ඔවුන්ගේ ආහාරද ඉතා සරල හා වැඩි විවිධත්වයකින් තොර විය. ඔවුන්ගේ උදෑසන ආහාරය වූයේ බත් (බොහෝවිට කලින් දවසේ ඉතිරි වූ), මීකිරි හා "ඉඳහිට ඊට එකතු වන කෙසෙල් ගෙඩියකි" (හැරිසන් 1925: 22). අනෙකුත් සරඹ, ව්‍යායාම වැනි දෛනික චර්යාවන් සංචලන ආර්ථිකයට

37. සිය ගෘහ සේවකයින් ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගැනීමෙහි ලා වින්ස්ලෝ මහත්මිය බෙහෙවින් උද්‍යෝගිමත් වූවාය (ඇයගේ සැමියා සඳහන් කරන්නේ කිසිදු ගෘහ සේවකයෙක් ක්‍රිස්තියානි ලබ්ධිකයකු නොවී තම පවුල සමඟ වාසය නොකළ බවයි.

දායක වූවා පමණක් නොව "ඒවා පුනර්වර්තී, එමෙන්ම වෙනස් වූ ශාරීරික කාර්යයන් මත පවරනු ලැබ තිබිණි" (ෆූකෝ 1979: 161).

උඩුවිල්හි ආරම්භයේ සිටම බලපැවැත්වූ රීති මාලාවක් 1848 දී පමණ මුද්‍රණයකොට පාසලේ ශාලවේ ප්‍රදර්ශනය කිරීම ක්‍රිස්තියානි ජීවන ශෛලිය ව්‍යාප්ත කිරීම තවදුරටත් ඉදිරියට ගෙනයාමක් විය. මෙම රීති විසින් "(එක්දහස් අටසිය) හතළිස් හා පනස් ගණන්වල සෙමනේරිවල තරුණ කාන්තාවන් තුළ වූ ඇමරිකානු පරමාදර්ශය නිරූපණය කළ" බව හැරිසන් (1925: 22) ආඩම්බරයෙන් කියා සිටියද ඒවා ඊට ඇත කාලයක සිට පැවත තිබූ අතර බොහෝ දුරට හැරිසන් වින්ස්ලෝ ගේ මුද්‍රාව එහි ගැබ්ව තිබිණ. මේ ආකාරයටම 'දෙවියන් වෙත මෘදුව ඇවිද යාමට' කැමති වූ වින්ස්ලෝ සෑම දෙයක් සම්බන්ධයෙන්ම අල්පේච්ඡව කටයුතු කරමින් කථා කිරීමේදී හෝ හැදෑරීමේදී කලබල හෝ ඝෝෂාකාරී නොවූවාය (ඉහත බලන්න). ඒ අනුව උඩුවිල්හි පළමු රීතිය වූයේ "ගැහැනු ළමුන් හිඳගෙන සිටින විට, කථා කරන විට හා දිව යන විට නිශ්ශබ්ද, මනාව හැසිරෙන හා කීකරු" විය යුතු බවයි. "සීනුව නාද වූ වහාම ආහාර ගැනීම පිණිස නොපැමිණෙන ගැහැනු ළමයින්ට ආහාර වේල නොලැබී යනු ඇත" යන දෙවන රීතිය විසින් පිළිවෙල, අවනතභාවය හා නියමිත වේලාවට වැඩ කිරීම යන ගුණාංග තහවුරු කරනු ලැබිණ. රීති අනුගමනය නොකිරීමට ලැබෙන දඬුවම් පිළිබඳ 3 වන රීතියෙන් දැක්වුණු අතර තෝරාගත් ශිෂ්‍යාවන්ට අනෙක් ශිෂ්‍යාවන්ගේ අඩුපාඩු පිළිබඳ අවධානයෙන් සිටිමින් ඔවුන් වෙත ඒවායේ වගකීම පැවරීමේ හැකියාව හිමිකර දෙමින් අවේක්ෂණ ක්‍රමවේදයක් ස්ථාපිත කරනු ලැබිණි: "මොනිටර්වරුන් විසින් (තමන් යටතේ සිටින ගැහැනු ළමුන්ගේ) වැරදි පෙන්වාදීම පමණක් නොව එකී වැරදි සිදු කරනු ලැබුයේ කවුරුන් විසින්ද යන්න අනාවරණය කළ යුතුය" (එම: 23).[38] තමන්ට මුල් කාලයේ හමුවූ ගැහැනුන් සම්බනධයෙන්

38. මීට සමාන ක්‍රමවේදයක් බෙල් හෝ මදුරාසි නියාමන ක්‍රමවේදය හඳුන්වාදීම මඟින් වෙස්ලියානු පාසල් විසින් මෙන්ම බ්‍රවුන්රිග් ආණ්ඩුකාරවරයා විසින් පිහිටුවනු ලැබූ සමහර රජයේ පාසල් විසින් ක්‍රියාවට නංවනු ලැබිණි. ශිෂ්‍යයින්ට අනෙකුත් ශිෂ්‍යයින්ට ඉගැන්වීම සඳහා පුහුණු කරවීම මෙම ක්‍රමවේදයට අයත් විණි. මදුරාසියේ පැවැති ගුරු හිඟයට පිළියමක්

හැරියට් වින්ස්ලෝ කියා සිටියේ "ඔවුන්ට ඔවුන් පවුකාරයින් යැයි හැඟෙන්නට සැලැස්විය හැකිනම් එය අති මහත් ජයග්‍රහණයක්" බවයි (වින්ස්ලෝ 1835: 301). තම තමන්ගේ පාපකාරී චරිත ස්වභාවය වෙත අභිමුඛ කරවමින් ශිෂ්‍යයින් තුළ පුද්ගලත්වය නිර්මාණය කිරීමද අනෙකුත් මිෂනාරි පාසල්වලද අනුගමනය කරනු ලැබිණි. උදාහරණයක් ලෙස ආහාර ගැනීමේදී සෑම ශිෂ්‍යයකුටම වෙනම පිඟානක් ලබාදී (පොදු භාජනයකින් ආහාර ගැනීමට පුරුදුව සිටි අයෙකුට නුපුරුදු අත්දැකීමක් වූ) එය සෝදා පිරිසිදු කිරීමේ වගකීම ලබාදුන් විට "ඔප දමන ලද ලෝහ කණ්ණාඩියක් මෙන් දිලිසෙන ස්වභාවයකින් යුතුව එය (පිත්තල පිඟාන) පවත්වා ගැනීම අභිමානයට කරුණක් විය" (චෙම්බර්ලේන් 1925: 83)[39]

දෙවන හා පස්වන රීති ආත්ම පරිත්‍යාගයේ ආචාර ධර්මය වගා කිරීමට ඉලක්ක කළ අතර සෝබන හා ශිෂ්ට නොවූ 'ස්වදේශික සිරිත්' ලෙස මිෂනාරීන් විසින් දකින ලද ලක්ෂණ විනාශකොට දැමීම අරමුණු කරන ලදී.

> මෙම පාසලේ ශිෂ්‍යාවකව සිටිනතාක් කල් කිසිවකු හෝ ආභරණ පැලඳීම සඳහා නාසය විදීම හෝ මීට පෙර නාසය විද ඇත්නම් එහි ආභරණ පැලඳීම නොකල යුතු අතර එසේ කිරීමට දඬුවම වන්නේ පාසලෙන් නෙරපනු ලැබීමයි. පා ඇඟිලිවල ආභරණ පැලඳීම කිසිසේත්ම අනුමත නොකරන අතර ඒ සඳහා අවසර නොලැබේ.[40]

ලෙස 1811 දී වෛද්‍ය ඇන්ඩෲස් බෙල් විසින් හඳුන්වාදුන් මෙම ක්‍රමය දහනවවැනි සියවසේ මුල් භාගයේදී බෙහෙවින් ප්‍රචලිත විය (රුබේරු 1962: 117).

39. පුද්ගලත්වය හා සුවිශේෂීත්වය පිළිබඳ හැඟීමක් ඇති කිරීම සහ කැඩපතේ භූමිකාව අතර සම්බන්ධයක් දැක්වා සිටීමට ඇති පෙලැඹුම මෙහිදී මම මැඩපවත්වා ගමි.

40. විනාශකාරී මදුරාසි පරිපාලනය හේතුකොටගෙන ඇති වූ මූල්‍යමය පාඩුව පියවාගනු පිණිස ෆෙඩ්රික් නෝර්ත් ආණ්ඩුකාරවරයාගේ කාලයේදී (1798-1805) බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව විසින් පනවනු ලැබූ විනෝද බද්ද (1798 සිට 1808 දක්වා) සමඟ වූ සමානත්වයක් මෙහි හඳුනාගත හැකිය. පනවනු ලැබූ අනෙකුත් ස්වදේශිකයින් වෙත සූරාකන බදු මෙන් නොව විනෝද බද්ද විසින් කාන්තා අධ්‍යාපනය කෙරෙහි බාධාකාරී බලපෑමක් ඇති කරනු

> බුලත් හා දුම්කොළ සැපීම සම්බන්ධයෙන් පළමු අවස්ථාවේදී ඩොලර් එකක දඩයක්ද, එසේ කොට හසුවන දෙවන අවස්ථාවේදී ඩොලර් දෙකක දඩයක්ද, නියම වන අතර තෙවන වරටද එසේ කොට හසුවුවොත් පාසලෙන් නෙරපනු ලැබේ (හැරිසන් 1925: 23).

හැරිසන්ට අනුව දෙමළ කාන්තාවන් විසින් දුම්කොළ, බුලත් හා පුවක් උත්තේජක හා අලංකාරක ලෙස සලකනු ලැබූ අතර තහනමට එරෙහිව වැඩිම විරෝධයක් එල්ල වූ, නොඑසේනම් හැරිසන්ට අනුව ගැහැනු ළමුන් වැඩියෙන්ම කඩ කළ රීතිය වූයේ මෙයයි (එම: 23-4).[41] දඩ, පාසල් කමිටුවේ සාමාජිකයින් විසින් එහි අයහපත දක්වමින් සිදුකරනු ලැබූ කථා සහ "ඉගෙනුම ලබන අවස්ථාවන්හිදී ඉහතින් සඳහන් ද්‍රව්‍ය පැලඳීමෙන් වළකින ලෙසට" ස්වදේශික ගුරුවරුන් විසින් සිදුකරන ලද ලිඛිත ඉල්ලීමෙන් පවා ගැහැනු ළමුන් අධෛර්යමත් නොවූ නමුත් පාසල් අධ්‍යාපනය අවසානයේදී ඔවුන් වෙත ලබාදීමට එකඟව තිබූ දෑවැද්දෙන් එකී දඩ මුදල් අඩු කරන බවට ප්‍රකාශයට පත් කළ පසු තත්ත්වය වෙනස් වන්නට විය (එම: 24).

ලැබිණි. ආභරණ පැලඳ සිටින ස්වදේශිකයකුගෙන් සිලිං එකක මුදලක් අය කිරීමට විනෝද බද්ද මඟින් රජයට බලය ලබාදුන් බැවින් මේ බද්ද ගෙවීමට නොහැකි තරමේ දරිද්‍රතාවයෙන් පෙලුණු හා රජයට විරෝධය දැක්වීමේ හැකියාවක් නොතිබූ දෙමාපියන්ගේ තේරීම වූයේ ගැහැනු ළමුන් ආභරණ නොමැතිව එළිපහලියට යැවීම වෙනුවට පාසලේ රඳවා තැබීමයි (රුබේරු 1962: 56). විසි වසරකට පසුව දෙමළ ජනයාගේ ජීවිත තුළ අධ්‍යාපනයට කෙතරම් වැදගත් ස්ථානයක් හිමි වීද යත් ආභරණ පැලඳීමේ තහනම විසින් ළමයින් විශාල වශයෙන් පාසල්වලින් ඉවත් කරගැනීමේ පෙලඹවීමක් දෙමාපියන් තුළ නිර්මාණය නොවීය (කෙසේ වෙතත්, නේවාසික පාසල, පොදු හා පෞද්ගලික යන සීමා මායිම් බොඳ කරන අවකාශයක් වූයේ එය පොදු ආයතනයක් වූ නමුත් එහි ශිෂ්‍යාවන් පොදු අවකාශයෙන් හුදෙකලා කළ බැවිනි. ආභරණ නොපලඳින තම දරුවන්ට නිවස හා පාසල අතර දිනපතා යාම් ඒම් කිරීමට සිදුනොවීම දෙමාපියන්ට සහනදායක වන්නට ඇත).

41. ඇය වැඩිදුරටත් සඳහන් කරන්නේ එම රීතිය 1845 දී ක්‍රියාත්මක කරනු ලැබූයේ "හොඳින් සලකා බැලීමෙන් අනතුරුව" බවයි.

ස්වදේශික ගැහැනු ළමුන් පාඩම් වැඩ කළ යුත්තේ, යාඥා කළ යුත්තේ, ආහාරගත යුත්තේ හා ස්නානය කළ යුත්තේ කෙසේද, මොනවාද, කමන වේලාවකද යන්න, එමෙන්ම ඔවුන් පැලඳිය යුත්තේ මොනවාද, ඔවුන්ගේ ගමන් විලාසය හා හැසිරීම කෙබඳු විය යුතුද යනාදිය පිළිබඳ නීති පැනවීම සඳහා මිෂනාරීන් තුළ පැවැති දැඩි වුවමනාව සිහිගන්වන්නේ 'කෙළින් හිටගන්නවා' හෝ 'පිහිය වම් අතින් අල්ලන්න එපා' වැනි නොවැදගත් නියෝග මඟින් ආචාර ධර්ම ස්ථාපිත කරනවාට වඩා සම්පූර්ණයෙන්ම වෙනස් විශ්වයක් ස්ථාපිත කළ හැකි ශික්ෂණ ශාස්ත්‍රයට වක්‍රව ව්‍යංගයෙන් එකඟ කරවා ගැනීම පිළිබඳ බෝර්ඩියෝගේ න්‍යායගත කිරීමයි (1977: 94). බෝර්ඩියෝගේ සූත්‍රගත කිරීම්හි අරමුණ වූයේ ඇල්ජීරියානු සංස්කෘතියේ 'හිතුවක්කාරී අඩංගුව' ඇතුළත් වීම වටහා ගැනීම වූ නමුත්, බල සම්බන්ධතාවක් තුළ සංස්කෘතියක් තවත් සංස්කෘතියක්, වෙනත් ආචාරධාර්මික පර්යායක් අභිමුඛ වීමේදී සංස්කෘතියක් තුළ නිර්මාණය වන පරිවර්තනයන් වටහා ගැනීම සඳහා එය ආදේශ කළ හැකි බව මම යෝජනා කර සිටිමි. මිෂනාරි නේවාසික පාසල, තරුණ මදය සහිත, සමාජ ලිංගිකරණය කරන ලද ශරීර සෙසු සමාජයෙන් හුදෙකලාකොට, 'ශරීරය මතකයක් ලෙස සලකමින්' එය පෙර පැවැති සංස්කෘතික අර්ථයන්ගෙන් 'විසන්ධිකොට' නව 'මතකයක්' ඔවුන් තුළ කා වැද්දවීම තුළින් එහි ලැගුම්ගෙන ඇති ඇබ්බැහි වූ ශාරීරික ක්‍රියාකාරකම් ක්‍රමික පරිවර්තනයකට ලක්කිරීම සඳහා වඩාත් සුදුසු ස්ථානයක් විය. මෙලෙස මූර්තිමත් වූ එවැනි ආචාරධාර්මික පර්යායක මූලධර්ම "සවිඥ්ඥානිකත්වයට ග්‍රහණය වන සීමාවෙන් ඔබ්බෙහි ස්ථානගතව ඇති අතර ඒවා පිටතට නොපනෙන අතර එහි කිසිවක් වචනයට නැංවීමට, සන්නිවේදනය කිරීමට හෝ අනුකරණය කළ නොහැකි බැවින් ශරීරය විසින් දෙනු ලබන වටිනාකම්වලට වඩා එය අනර්ඝ වෙයි" (එම). සදාචාරාත්මක අඩංගුවේ වඩාත්ම උසස් පරිචය ලෙසින් මා සලකන ගැහැනියගේ සත්තාවේ මට්ටම් ගණනාවකම සංකීර්ණ ප්‍රතිඵල ඇතිකළ මැහුම් පිළිබඳ පහත සාකච්ඡා කරමි.

බැතිමත් හදවත් හා කඩිසර ඇඟිලි

උඩුවිල් බාලිකා පාසලේ අධ්‍යාපනය තුළ මැහුම් ගෙතුම් කෙතරම් කේන්ද්‍රීය ලෙස සලකනු ලැබීද යන්න කෙරෙහි ඔබගේ අවධානයට යොමු කරනු පිණිස මීළඟට එම පාසලේ ගැහැනු ළමුන්ගේ දින චර්යාව වෙත නැවත යොමුවෙමි. ජොහැනස්බර්ග්හි ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරි පාසල් පිළිබඳව ලියමින් ඩෙබෝරා ගෙයිට්ස්කෙල් සඳහන් කරන්නේ ස්වදේශික ගැහැනු ළමුන්ට මැහුම් ගෙතුම් ඉගැන්වීම ස්ත්‍රී මිෂනාරිවරුන්ට පැවරුණු නමුත් ඊට සමාන 'වෘත්තීය පුහුණු' විෂයක් පිරිමි ළමුන් සඳහා නොවූයෙන් එමඟින් පිරිමි මිෂනාරිවරුන්ට අධ්‍යාපනයේ පරිපාලකයින් බවට පත්වීමේ අවස්ථාව උදාවූ බවත්ය (ගෙයිට්ස්කෙල් 1983: 245). මෙබඳුම තත්ත්වයක් ලංකාවේද පැවතිණ. උදාහරණයක් ලෙස ස්පවුල්ඩින් මහත්මිය 'සිය දරුවන් සමඟ දැඩිව බැඳී සිටි' බැවින් සිය පූර්වගාමියා වූ හැරියට් වින්ස්ලෝගේ වගකීම්වලට මුහුණ දීමට අපහසු වුවද මැහුම් ගෙතුම් ඉගැන්වීමට කටයුතු කළ අතර "ඒ සඳහා මුළු දහවල් කාලයම යෙදවීමට ගැහැනු ළමුන්ට සිදුවිණි" (හැරිසන් 1925: 17-18).

මැහුම් ගෙතුම් කෙරෙහි මිෂනාරීන් මෙතරම් බර තැබුවේ ඇයි ? ස්ත්‍රීවාදී ඉතිහාසඥයින් කිහිප දෙනකුම විසින් පෙන්වා දී ඇති පරිදි දහනව වැනි සියවසේ යුරෝ-ඇමරිකාවේ මධ්‍යම පන්තියේ ගෘහීයත්වයේ පරම සාරය පිළිබඳ සලකුණුකාරකය වූයේ මැහුම් ගෙතුම්ය. මධ්‍යම පාන්තික ගැහැනුන් වැඩියෙන්ම ගෘහස්ථ ශ්‍රමය යොදනු ලැබූයේ මැහුම් (ග්‍රීන් 1983: 79) සඳහා වූ අතර ගෙතුම් "යොදා ගන්නා ආකාරය, එහි ශෝභනත්වය සහ එහි සැරසිලිකාරීත්වය" හේතුකොටගෙන "ගැහැනුන්ට වඩාත්ම සුදුසු රැකියාව ලෙස සලකනු ලැබිණි" (වෙල්ටර් 1966: 165). ටෙනිසන් විසින් ගෘහීයත්වය පිළිබඳ උපමා රූපිකයක් ලෙස (නමුත් බලවත් උත්ප්‍රාසයකින් යුතුව) ඒ පිළිබඳව සඳහන් කරන්නට යෙදුණේ එබැවිනි.

> පිරිමියා ගොවි බිමට සහ ගැහැනිය උදුනට
> පිරිමියා අසිපතට ඇය හිඳිකටුවට
> අන් හැම දේ වියවුලකි... (උපුටා ගැනීම, හෝල් 1980: 62)

පරම්පරා තුනක ගැහැනුන් තිදෙනකු මැහුම් ගෙතුම්වල නිරතව සිටින ගැමි සුන්දත්වය නිරූපිත *Life at the Fireside* නම් ඩබ්ලිව්. තායර්ගේ සිතුවමක් ඇත. "නිවෙසේ ගෙවිලිය තමන්ගේ දරුවකුගේ ඇඳුමක ඉරුණු තැනක් මසමින් සිටින අතර, මිත්තනිය ගොතමින්ද, කුඩා දැරිය මැහුම් අභ්‍යාස කරමින්ද සිටියි; මේ සියල්ල සිදුවන්නේ නිවෙසක ගිනි උදුනේ ආලෝකයෙනි" (වෙල්ටර්, 1966: 165). ගැහැනියගේ භෞතික හා බුද්ධිමය පරිණතාභාවයත් සමඟ ඇගේ ශරීරය හා මනස මත ක්‍රියාත්මක වන ස්ත්‍රීකරණ දෘෂ්ටිවාදයේ (*feminizing ideology*) ප්‍රහාරය සංක්ෂිප්ත ලෙස එය ග්‍රහණය කරගනී.[42] දුප්පත් මිනිසකුගේ බිරිඳකට තිබිය යුතු අත්‍යාවශ්‍ය සුදුසුකමක් ලෙස මැහුම් ගෙතුම් එකතු කිරීමට හැරියට් වින්ස්ලෝ වැනි මිෂනාරිවරු යුහුසුළු වූහ ("මිෂනාරිවරයකු වශයෙන් සෑම ආකාරයකම ඇඳුම් කැපීම හා මැසීම ඇය දැන සිටිය යුතු වූයෙන් ඇයට ඒ පිළිබඳ මනා දැනුමක් තිබෙන්නටද ඇත") (වින්ස්ලෝ 1835: 308).[43]

නමුත්, ස්වදේශික ගැහැනුන්ට මැහුම් ගෙතුම් හඳුන්වාදීම පිටුපස පැවැති තර්කය කුමක්ද ? උදාහරණයක් ලෙස ක්‍රිස්තියානියට හරවා ගැනීම සහ ඒ අතර පැවැති සම්බන්ධය කුමක්ද? ල රේ ඩෙන්සර් (1992: 118) යෝජනා කරන්නේ එය ක්‍රිස්තියානිට හැරුණු ස්ත්‍රීන්ගේ සිත දිනාගැනීමේ මිෂනාරි 'උපායමාර්ගයක්' වූ බවයි. දකුණු ඉන්දියාවේ අලුතින් 'විවෘත කරන ලද' නිවාසයන්හි මැහුම්, ගෙතුම් හා එම්බ්‍රොයිඩර් කෙතරම් සාර්ථක ලෙස 'සිත් දිනාගැනීම පිණිස' උපකාර වේද යන්න විදේශ මිෂනාරි මෙහෙය පිළිබඳ ඇමරිකානු කාන්තා මණ්ඩලයේ වාර්තාකාරිනිය වූ මේරි චැම්බර්ලේන් හඬගා කියනවිට එයින් නිරූපණය වන්නේ එකී උපායමාර්ගයේ සාර්ථකත්වයයි (චැම්බර්ලේන් 1925: 28). උඩුවිල්හි පළමු ශිෂ්‍යාවන් බඳවා ගැනීමේදී ඔවුන් පොලඹවාලීම

---

42. මෙය පෙන්වාදීම සම්බන්ධයෙන් ඩේවිඩ් ස්කොට් වෙත මාගේ ස්තුතිය හිමිවේ.

43. ඇය වැඩිදුරටත් පවසන්නේ ලංකාවේදී ඇය තමන්ගේ සියලු ඇඳුම් මෙන්ම දරුවන්ගේ හා සැමියාගේ සමහර ඇඳුම්ද "කැපීමට හා මැසීමට බැඳී සිටි බව" යි.

සඳහා හැරියට් වින්ස්ලෝ දරන උත්සාහයන්හිදීද මැහුම් ගෙතුම් තීරණාත්මක භූමිකාවක් ඉටු කරන ලදී.

අප උඩුවිල් වෙත පැමිණ වැඩි කලක් යන්නට පෙර කුඩා ගැහැනු ළමුන් දෙදෙනෙක් අවට නිතර ගැවසෙන්නට විය. අප ඔවුන් හා කථා කිරීමට උත්සාහ කළ හැමවිටම ඔවුහු බියට පත්ව පැන දිවූහ. ටික දිනකින් නැවතී අපට සවන්දීමට ධෛර්යය උපදවාගත් ඔවුහු දොර පඩිය මත මඳක් රැඳීමටත්, අප විසින් ලබාදෙන පලතුරු ලබා ගැනීමටත් පුරුදු වූහ. කල් යද්දී හැට්ටයක් මැසීමට ඉගෙනගත් පසු එය ඔවුන්ටම තබාගැනීමට අවසර දෙන පොරොන්දුව පිට ඉදිකටුවට පුරුදු වීමටත්, අනතුරුව මැසීමට ඉගෙනීමටත් ඔවුන් පොලඹවා ගතහැකි විය. බෙහෙවින් සතුටට පත්වූ ඔවුහු සෑම දිනකම පැමිණි අතර දිනකට පැය දෙකක් හෝ තුනක් දොර පඩිය මත මැහුම් ගෙතුම් පුරුදු වූහ. අනතුරුව කියවීමට ඉගෙන ගැනීමේ වැදගත්කම ඔවුන්ට විස්තර කළ අපි ඉගෙන ගැනීම සඳහා ඔවුන් නම්මවා ගැනීමට සමත් වීමු (වින්ස්ලෝ 1835: 253-4).

අනෙක් අතට මාරියා මයිස් සඳහන් කරන්නේ තමන් විසින් ක්‍රිස්තියානියට හැරවූ දුගී ගැහැනුන්ට (දකුණු ඉන්දියාවේ නරාස්පූර්හි) ලේස් ගෙතීම මිෂනාරි ගැහැනුන් විසින් උගන්වන ලද්දේ 'ඔවුන්ට ආදායම් උපයා ගැනීමට' ය යන්න 'නිසැක බව' යි (මයිස් 1982: 30-1).[44] "තනිකරම ගෘහස්ථය පිළිබඳ රූපිකයක්" (ගෙයිට්ස්කෙල් 1983: 245) බවට පත්ව ඇති මැහුම් ගෙතුම් පිළිබඳ කුසලතාව 'ඇඳුම් මැසීමේ රැකියාවකට' මඟ පෑදූ බව ඩෙබෝරා ගෙයිට්ස්කෙල්ගේ මතය සිංහල ගැහැනු ළමුන් "ඉංග්‍රීසි හා ඕලන්ද ජාතික පවුල්වල සේවයට ගිය විට මැහුම් ගෙතුම් සඳහා ඔවුන් බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් වන" බවට ජේම්ස් සෙල්ක්‍රික් පූජකවරයාගේ ප්‍රකාශයෙන්ද තහවුරු වෙයි (සෙල්ක්‍රික්, 1844: 324).

44. මේ හා සමානව ලන්ඩන් මිෂනාරි සංගමය ට්‍රැවන්කෝර්හි නාඩාර් (පහත් යැයි සම්මත කුලයක්) ගැහැනුන්ට ලේස් ගෙතීම පුහුණු කරන ලද්දේ එමඟින් උපයන මුදලින් ඔවුන්ට ඉහළ කුලයේ ඉඩම් හිමියන්ගෙන් නිදහස ලබාගත හැකි වන බැවිනි (චොන් 1996: 140).

නමුත් ක්‍රිස්තියානි ආගමට හරවා ගැනීමෙන් පසුවද 'ක්‍රිස්තියානි ගැහැනුකම සඳහා අත්‍යාවශ්‍ය කෞශල්‍යයක් ලෙස' (ගෙයිට්ස්කිල් 1983: 245) මැහුම් ගෙතුම් ඉදිරිපත් කරනු ලැබූයේ ඇයි? මාගේ අදහස වන්නේ එවන් කුසලතාවක් අත්කර ගැනීම තුළ තවත් දේ අන්තර්ගත වූ බවයි. ක්‍රිස්තියානි ගැහැනිය නම් අච්චුව තුළ කිසියම් නිශ්චිත සදාචාර චරිතයක් ගොඩනැංවීමෙහි ලා මැහුම් ගෙතුම් තීරණාත්මක භූමිකාවක් ඉටුකළ බවයි. මැහුම් ගෙතුම් යනු හැරියට් වින්ස්ලෝ තමන්ට ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරවීමට උත්සාහ කළ ස්වදේශික ගැහැනුන් තුළ ගොඩනැංවීමට අවශ්‍ය වූ ගුණාංග වන පිළිවෙළ, ක්‍රමවත් බව, අවධානය, ඉවසීම හා සූක්ෂම බව යන සියල්ල අවශ්‍ය වන්නා වූ කාර්යයකි. එය, අනෙකුත් ස්වරූපයන්ගේ ගෘහස්ථ ශ්‍රමය මෙන් නොව පූර්ණ නිශ්ශබ්දතාවයෙන් යුතුව කළ හැකි කාර්යයක් වේ. මැහුම් ගෙතුම් හා සබැඳි 'මානව යාන්ත්‍රිකත්වයේ නිහඬ සූක්ෂ්මතාව', මිෂෙල් ෆූකෝ විස්තර කරන දහනව වැනි සියවසේ Clairvaux හි ස්ත්‍රී කම්හල් තුළ නිරූපණය වූ 'බන්ධනාගාරගත ශ්‍රමයේ පරිපූර්ණ පිළිබිඹුවක්' ('අදහස් හා ආචාරධර්මයන්ගේ අපිළිවෙළක්' ප්‍රතිඵල කළ කපු නිෂ්පාදන කම්හල් තුළ සේවකයින්ගේ සංවාද සහ යන්ත්‍රසූත්‍රවල නාදයට වෙනස්ව) ලෙස සැලකිය හැකි අතර ඔහු පවසන්නේ 'කන්‍යාරාමයේ පාලිත වැඩ ස්වභාවය' තුළද එය අනුනාද දෙන බවයි. (1979: 243-4) සුරුවම යට සිරකරුවෝ පේළි වශයෙන් හිඳ සිටින අතර කන්‍යා සොයුරියෝ ඔවුන්ව අධීක්ෂණය කරති. "දැඩි නිහඬතාවක ඔවුන් වැඩෙහි යෙදී සිටින මෙම ශාලාවන් තුළ වාතය පවා පසුතැවිල්ල හා පව් සමා කිරීම කැටිකොට ගත් සෙයකි" (එම: 243).

මැහුම් ගෙතුම් සඳහා අවශ්‍ය වූ ඉරියව්ව (කොන්ද කෙළින් තබා, හිස නවා, දැස් බිමට හරවා, ඇඟිලි කඩිසරව මෙහෙයවමින්) සංවරය, නිහතමානීකම, වෙහෙස වී වැඩ කිරීම යන ගුණාංගයන් හා බැඳී පැවතිණි. යට කමිසයක වාටිය මැසීම හෝ ආලිංගන ගවුමක එම්බ්‍රොයිඩර් කිරීම යන කවරකදී වුව වඩාත් ශෝභන හා නිවැරදි මැස්ම ලබා ගැනීම සඳහා ඇඟිලි අතුරින් රෙද්ද නිසි

ලෙස නවා අල්ලා ගැනීම, නිවැරදි කෝණයෙන් ඉදිකටුව අල්ලා ගැනීම, ස්ථිර හා රිද්මයානුකූලව මැණික්කටුව එහා මෙහා කිරීම ඇතුළු සෑම සුළු චලනයක් හා ශාරීරික ඉරියව්වක්ම අධීක්ෂණයට හා ශික්ෂණයට ලක් කළ යුතු වේ. "අලස දෑත් කවර හෝ නොහික්මුණු ක්‍රියාවකට සාතන් විසින් මෙහෙයවන්නේය" (චැම්බර්ලේන් 1925: 96) යන කියමන අනුව යමින් ලංකාවේ ක්‍රිස්තියානි මිෂනාරිවරු "ක්‍රිස්තියානි ශික්ෂාවන් කා වැදුණු මනසකින් හා මැහුම් ගෙතුම්වලට හුරු පුරුදු වූ දෑඟිලිවලින් යුත්" (සෙල්ක්‍රික් 1844: 516-7) ගැහැනුන් පරපුරක් නිර්මාණය කළහ. සෙල්ක්‍රික් මෙහිදී හඟවන මනස හා දෑත් අතර සබඳතාව පැහැදිලි ලෙසම මිෂනාරිවරුන් විසින් නිර්මාණය කරනු ලැබූවක් (උදාහරණ සඳහා බලන්න ඉහත උපුටා දක්වනු ලැබ ඇති වින්ස්ලෝගේ ගැහැනු ළමුන් පෙලඹවීමේ උපායන්) වන අතර *Church Missionary Society* විසින් පවත්වාගෙන යනු ලැබූ උගන්ඩාවේ ගය'සා බාලිකා නේවාසික පාසලේ ප්‍රධාන ආචාර්යවරිය විසින් මෙය විශිෂ්ඨ ලෙස පැහැදිලි කරයි.

> ඔවුන්ගේ දක්ෂ දෑතින් සිදුකරන අත්කම්වලින් අපි ආරම්භ කළෙමු. කල්යත්ම ඔවුහු ඊට කැමැත්ත දැක්වීමට පටන්ගත අතර උද්යෝගීමත්ව එහි නිරත වූහ. මැහුම් ගෙතුම් සඳහා ඔවුන් එකවරම කැමැත්ත පළ කළ නමුත් සම්පූර්ණයෙන් ඇඳුමක් මැසීමට අපි ඔවුන්ට ඉගැන්වීමෙන් වැළකී සිටියෙමු. අනතුරුව අපි ඔවුන්ට හෝඩිය හා අධ්‍යාපනයේ සෙසු මූලික කරුණු ඉගැන්වූ අතර ඔවුන්ගේ අලුතින් අවදි වූ සිතුවිලි ඔවුන්ගේ ශාරීරික කාර්යය, එනම් ඔවුන්ට මැසීමට අවශ්‍ය ඇඳුම් කෙරෙහි යෙදවීමට ඔවුන් දිරි ගැන්වීමු. මැහුම් ගෙතුම් තුළ ඔවුන් විසින් වර්ධනය කරගනු ලැබූ සාමාන්‍ය බුද්ධිය පුදුම එලවනසුලු විය. *අධ්‍යාපනය ඔවුන්ගේ මනසට හා ශරීරය යන දෙකම ඉලක්ක කරගත්තක් විය යුතු බව අපි පසක් කරගතිමු.* (උපුටා ගැනීම, මුසිසි 1992: 175)

මේ අනුව ගය'සාහි සිදුකරන ලද ශික්ෂණ ශාස්ත්‍රී ව්‍යායාමය කිසියම් නිශ්චිත මාර්ගයක්, එනම් 'දෑතේ සිට මනසට', එනම් නකාන්යිකේ මිසිසි දක්වන ආකාරයට ප්‍රායෝගිකත්වයේ සිට වියුක්තනය දක්වා[45] වූවක් විය. එනම් ප්‍රායෝගික කාර්යයන් හරහා දෑත සම්බන්ධීකරණය හා ශික්ෂණය කිරීම විසින් මනස තුළද ඊට සමාන ක්‍රියාවලියකට අවකාශය සලසමින් වියුක්තය ග්‍රහණය කරගැනීමේ හැකියාව ලබාදෙන ලදී. දකුණු ලංකාවේ කුරණ ගම්මානයේ ගැහැනුන්ගේ සදාචාරාත්මක නින්දා සහගතභාවය පිළිබඳ සඳහන් කරමින් ස්පෙන්ස් හාඩි විසින් 'ඉඳිකට්ටක් ඇල්ලීමටවත් නොදත්' යනුවෙන් විදුලි පණිවිඩයක දැක්වීම මෙයින් වටහාගත හැකිය (හාඩි 1864: 123).[46] මෙවන් ප්‍රකාශයකින් අදහස් වන්නේ කුරණ ගැහැනුන් මැහුම් ගෙතුම් කිරීමට දැන නොසිටි බව පමණක් නොව, ඔවුන් වියුක්ත සිතුවිලි හා සදාචාරය සම්බන්ධයෙන් 'අධ්‍යාපනයක්' ලබා නොසිටි බවයි. 'සාක්ෂරතාව' හරහා වියුක්තකරණය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය සහ ලිවීමට හා කියවීමට ඉගෙනීම තුළින් සවිඥ්ඥානිකත්වය පරිවර්තනයට ලක්කරගැනීම, මූල්‍යකරණය ඔස්සේ උපදනු ලැබූ වියුක්තකරණයන් හා සමගාමී වෙයි. මේ ක්‍රියාවලීන් දෙකම "ඒවාට උත්පත්තිය ලබාදෙන ආසන්නතම සන්දර්භයන්ගෙන් ඔබ්බෙහි" පැහැදිලිව පෙනෙන පද්ධතීන් (එනම්, දැනුම හා වටිනාකම්) පිළිබඳ දැනුවත්භාවයක් නිර්මාණය කරයි (කොමාරොෆ් 1985b: 143).

ක්‍රිස්තියානි ගැහැනුන්ට වඩාත් සුදුසු වන්නේ ශාරීරික ශ්‍රමයට වඩා මැහුම් ගෙතුම්ය යන්න අවධාරණය කිරීම සඳහා මිෂනාරීන් බොහෝ මහන්සියක් ගත්තද, එහි ප්‍රායෝගිකත්වය

45. ඇමරිකානු මිෂනාරි මණ්ඩලය දකුණු ඉන්දියාවේ පවත්වාගෙන යනු ලැබූ 'Lace House' හි බීරළු ගොතමින් සිටින ගැහැනු ළමුන්ගේ මනස පුරවාලනු පිණිස ඔවුන්ට ඇසෙන සේ ශබ්ද නගා 'ප්‍රයෝජනවත් හා විනෝදය ඇති කරන පොතපත' කියවනු ලැබීම මේ සඳහා නිදර්ශනයකි.

46. වැඩිදුරටත් බලන්න, ටර්මිනෙල් වාර්තාව උපුටා දැක්වීම, ටෙනන්ට් 1850: 311: "මිෂනාරීන් පැමිණීමට පෙර ස්ත්‍රීන්ට ඉගැන්වීම හා පුහුණු කිරීම කෙසේ සිදුවිණිදැයි සිතාගත නොහැක්කේ ඊට පෙර දිස්ත්‍රිකයේ කිසිවකු හෝ ඉඳිකටුවක් හෝ දැක නොතිබූ බැවිනි," සහ සෙල්ක්‍රික් 1844: 245.

හා ප්‍රයෝජනවත් බව අවධාරණය කිරීමටද ඔවුන් කිසිවිටෙකත් අතපසු කළේ නැත.[47] 1843 උඩුවිල් වාර්ෂික වාර්තාව සඳහන් කරන්නේ ගැහැනු ළමුන්ගේ දිවා කාලය "මූලික වශයෙන් සරල මැහුම් කටයුතු" සඳහා වෙන්කර තිබුණද, ඔවුන් වැඩි කැමැත්තක් දක්වූ 'අරුමෝසම් ගෙතුම්' දිරි ගන්වනු ලැබූයේ 'එක්තරා දුරකට' පමණි (උඩුවිල් කාන්තා නේවාසික පාසැලේ දෙවන වාර්තාව 1843: 5). පසුකාලීන වාර්තාවකද මේ අදහසම ඉදිරිපත් කරන්නේ 'තහංචිවලට යටත්ව අරුමෝසම් තබාගැනීමේ' වැදගත්කම අවධාරණය කරමිනි (හැරිසන් 1925: 52). නමුත් චැම්බර්ලේන් පෙන්වාදෙන අන්දමට 'මේ අරුමෝසම් වැඩ' වැඩි ආදායමක් උත්පාදනය කළ බැවින් ඒ අර්ථයෙන් ගත් කළ එහි ප්‍රායෝගික වටිනාකමක් පැවතිණි (චැම්බර්ලේන් 1925: 83). නමුත් 1843 වන විට උඩුවිල්හි සිටි මූලිකවම දෙමළ ප්‍රභූන්ගේ ගැහැනු දරුවන්ට ඉගැන්වූ ගුරුවරු මූලික අවධානයක් දැක්වූයේ ගෙතුම්වලින් ලැබෙන ආදායම කෙරෙහි නොව ආත්ම පරිත්‍යාගය සහ ආත්ම දමනය යන ආචාර ධර්ම ළමයින් තුළ වගා කිරීම සාර්ථක කරගැනීම කෙරෙහිය. මේ ආකාරයටම ඔවුහු ආභරණ, බුලත් හා දුම්කොළ තහනම් කිරීම සහ රසවත් ආහාර සීමා කිරීම තුළින් ගැහැනු ළමුන්ගේ ශරීරය අලංකාර කිරීම හා හැඟීම් උත්තේජනය සීමා කළහ. මේ ආකාරයටම ඔවුහු ගැහැනු ළමුන් 'අරුමෝසම් වැඩ' නිර්මාණය කිරීම සීමා කිරීම තුළින් ඔවුන්ගේ සෞන්දර්යාත්මක උත්තේජනයන්, අහංකාරය හා සන්තෘෂ්ටියට සීමා පැනවූහ.

ධාර්මිකතාවේ 'ශෝභන ලිනන් සළුව'

මැහුම් ගෙතුම් "අප්‍රිකානුවන් ක්‍රිස්තියානියට හැරීමේ සංකේතයක් ලෙස බටහිර ඇඳුම් සැකසීමේ කේන්ද්‍රීයතාව සුරක්ෂිතව පැවතීම" කෙරෙහි ඩෙබෝරා ගෙයිට්ස්කිල් වැඩි අවධානයක්

47. හවායිහි ඇමරිකානු මිෂනාරි මණ්ඩලය නියෝජනය කරන මිෂනාරිවරු ස්වදේශික පිරිමින් අතර වෙළෙඳ භෝග ප්‍රචලිත කිරීම සහ ස්වදේශික ගැහැනුන්ට වැඩි කාලයක් මැහුම් ගෙතුම් හා ඔවුන්ගේ දරුවන් බලා ගැනීම වැනි 'ගෘහස්ථ රැකියා' යෙදවීමටද සැලැස්වීම මගින් ශ්‍රම සැකසුම් වෙනස් කිරීමට තරම් ඉදිරියට ගියහ (ග්‍රිම්ෂෝ 1989: 36-9).

යොමු කරයි (1983: 245). උදාහරණයක් ලෙස දිගු ගෙලක් සහිත අත් දිග ධවල වර්ණ ගවුමකින් සැරසුණු ක්‍රිස්තියානියට හැරුණු ස්වදේශික ගැහැනියක් විවෘත එළිමහනක අනලස්ව සිය මහන මැෂිම (වඩාත් උචිත ලෙස එහි කවරයේ 'ගෘහස්ථ' යනුවෙන් සඳහන්ව ඇත) ක්‍රියා කරවද්දී අඳුරු පැහැ ගැන්වුණු 'ස්වදේශික' ඇඳුමින් සැරසුණු ගැහැනුන්, පිරිමින් හා ළමයින් ඈ වටා රොක්ව පුදුමයෙන් බලාසිටින ආකාරය දැක්වෙන *Western women in Eastern lands* නම් හෙලන් මොන්ට්ගෝමරිගේ කෘතියේ 'කොංගෝව සඳහා නව ඇඳුම් මෝස්තර' යන ශීර්ෂය යටතේ ඉදිරිපත් කරනු ලැබ ඇති ඡායාරූපය (1910: 261) එකී කියාපෑම සනාථ කරන අතරම දහනව වැනි සියවසේ එංගලන්තයේ හා වෙනත් බොහොමයක් මිෂනාරි මධ්‍යස්ථානයන්හි ප්‍රචලිතව පැවැති ලන්ඩන් මිෂනාරි ක්‍රීඩාව සඳහා කිසියම් පැහැදිලි කිරීමක්ද සම්පාදනය කරයි.

ප්‍රශ්නය: පැකල්ස්ඩෝර්ප් ඇත්තේ කොහිද? එහි සිටින හොටොන්ටොට් ජනයා තුළ කවර නම් වෙනස්කම් ප්‍රතිඵල කරනු ලැබ ඇතිද?

පිළිතුර: එය දකුණු අප්‍රිකාවේ මධ්‍යස්ථානයක්. තමන්ගේ බැටළු සම් වෙනුවට දැන් මිනිසුන් යුරෝපීය ඇඳුම් අඳිනවා. ඒ වගේම විශාල සදාචාරාත්මක වර්ධනයකුත් ඇති වී තිබෙනවා.[48]

මීට සමානව තමන් විසින් ක්‍රිස්තියානිය වෙත හරවනු ලැබූ ගැහැනුන් විනයගත කිරීමේ පරිවර්තනයන් එකිනක හා සම්බන්ධ කරන මූලික චක්‍රදන්තය ලෙස හවායි හි ඇමරිකානු මිෂනාරීන් විසින් මැහුම් ගෙතුම් භාවිත කරන ලද අතර *"මැසීම, සේදීම, මැදීම, ගබඩා කිරීම යනාදී කාර්යයන්ට අදාළව රැකියා උත්පාදනය කරන ජනතාවට අත්‍යාවශ්‍ය ඇඳුම්"* මෙහිදී සකස් කරනු ලැබිණ. මුලින් මිෂනාරි ගැහැනුන් ඇඳුම මදිනු දුටුවිට අවංක අනුකම්පාවකින්

48. වර්තමාන *Trivial Pursuit* ක්‍රීඩාවට සමාන මෙම ක්‍රීඩාව මිෂනාරි කටයුතු සඳහා මුදල් එක්රැස් කිරීම සඳහා නව ක්‍රමයක් වූවා සේම පැහැදිලි ආචාරධාර්මික හා ශික්ෂණ ක්‍රමවේදී න්‍යායපත්‍රයක්ද එහි අන්තර්ගත විය. යමෙකුට ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු සැපයීමට අපොහොසත් වුවොත් දඬය මිෂනාරි පඬුරු පෙට්ටියට දැමීමට සිදුවිය (හැමිල්ටන් 1989: 239).

'මට ඔබ ගැන දුකයි' යනුවෙන් පැවසූ හවායි ගැහැනුන්ට ඇඳුම් මැසීම හඳුන්වාදීමෙන් පසු එකී දුක්බර කාර්යයේ නියැළීමට සිදුවිණි (ග්‍රින්ෂෝ 1989: 36). බොහොමයක් යටත්විජිතයන්හි ඇඳුම් නිෂ්පාදනය හා නඩත්තුව ආශ්‍රිත කතිකාවන් හා පරිචයන් මෙන්ම අඳින පලඳින ආකාරය හා විලාසිතාවන්ද, යුරෝපය තුළ ආනයනික නූල් හා මැෂින් යොදාගෙන නිෂ්පාදනය කළ ඇඳුම් සඳහා වෙළෙඳපොළ පුළුල් කිරීම සමඟ සම්බන්ධ කළ හැකිය (චොන් 1996: 143-149).[49]

ලංකාවේදී මිෂනාරීන්ට මුහුණ දීමට සිදු වූ ගැටලුව වූයේ ස්වදේශිකයන්ට ඇඳුම් නොමැති වීම නොව ස්වදේශික ධූරාවලිය තුළ පහළ කුලවල ගැහැනුන්ට හෝ පිරිමින්ට ඉණෙන් ඉහළට වස්ත්‍ර ඇඳීමට අවසර නොදීමත්, ඒ සඳහා අවසර තිබූ අය පවා නිරන්තරයෙන් හා 'විනීත අයුරින්' ඉනට ඉහළින් වස්ත්‍ර නොඇඳීමත්ය. ස්පෙන්ස් හාඩි පූජකවරයා සඳහන් කරන්නේ "මහනුවර ගැහැනුන් ගෙදර සිටිනා විට, ඔවුන්ගේ එදිනෙදා වැඩ කටයුතුවලදී මෙන්ම ගම්බද ප්‍රදේශවල ඉහළ පාන්තිකයින් සමඟ කටයුතු කිරීමේදී පවා ඇඳුම් ඇන්දේ යාන්තමින් වන අතර ඔවුන්ගේ ඇඳුම්වලින් වැඩි කොටසක් ශක්තිමත් ලී පෙට්ටියක බහා" තිබූ බවයි (1864: 253).[50] මීට සමාන තත්ත්වයක් දෙමළ ගැහැනු අතරද පැවැති බව වාර්තා කරන හැරියට් වින්ස්ලෝ පවසන්නේ ඉහළ කුලවල ජනයා සහ "අප හා සම්බන්ධව සිටි හෝ අපේ බලපෑමට ලක්ව තිබූ අය හැරුණුවිට අන් අය ඉඟෙන් ඉහළට වස්ත්‍රයක් ඇන්දේ කලාතුරකින්" බවයි. ඊටත් වඩා නින්දිත යැයි ඇය විසින් සලකනු ලැබූයේ ඔවුන්ගේ දරුවන්ගේ නිරුවත්භාවයයි.

ඉණ වටා බඳින නූලක් හෝ රිදී දම්වැලක් හැරුණුවිට
වයස අවුරුදු පහක් හෝ හයක් වන තුරු ළමයි කිසිවක්

---

49. උදාහරණයක් ලෙස ඉන්දියාව තුළට විදේශීය රෙදිපිළි සහ උපායන් බලහත්කාරයෙන් ඇතුළු කිරීම එහි පැවැති දියුණු හා විචිත්‍රවත් දේශීය රෙදි විවීමේ කර්මාන්තයේ අවසානයට මග පෑදූ මහත්මා ගාන්ධිගේ නිදහස් ව්‍යාපාරයේ කේන්ද්‍රය බවට පත්වූයේ මෙයයි (සර්කාර්: 1973).

50. පහතරට සිංහල ගැහැනුන් පිළිබඳ මේ හා සමාන විස්තරයක් සඳහා බලන්න, සෙල්ක්‍රික් 1844: 61.

> නාඳිති.[51] ඔවුන්ගේ මනස් ඉතා පහසුවෙන්ම සියලු ආකාරයේ අපිරිසිදු සිතිවලිවලින් පිරී යන ආකාරය මේ අනුව ඔබට ලෙහෙසියෙන්ම සිතාගත හැකිය. ඔවුන්ව නිතර දැකීම අපුල ගෙනදෙන්නක් වන අතර කුඩා කල සිටම ඔවුන්ගේ පුරුදු දැන ගැනීමට ලැබීම ඊටත් වඩා කනගාටුදායකය. *සර්වබලධාරී දෙවියන්ට මිස අන් කිසිදු මනුෂ්‍යයෙකුට වැසිය නොහැකි* පාපය වෙත වූ දොරටුවක් එය විවෘත කරයි (1835: 289).

නමුත් 'ස්වදේශිකයන්ගේ චර්යාවන්' පිළිබඳ සිය විස්තරයේදී හැරියට් වින්ස්ලෝ මෙසේ පවසයි: "ස්වදේශික ක්‍රිස්තියානුවෝ අප හා එක්වූ සැණින් ඔවුන්ගේ අඳින පලඳින ආකාරය වෙනස් නොකරන අතර අපද කිසිදු ලෙසකින් එය අපේක්ෂා නොකරමු. එය අප විසින් කරනවාට වඩා ඔවුන් විසින්ම සිදුකිරීම වඩා උචිත වේ" (එම: 288).[52] මේ අනුව පෙනී යන්නේ පෘතුගීසි, ලන්දේසි වැනි කලින් සිටි යටත්විජිතවාදීන්ගෙන් අනුවර්තනය කරගත් ඒ වන විටද පැවැති ඇඳුම් පැලඳුම් (මූලිකවම රෙද්ද හා හැට්ටය) ස්වදේශිකයන්ට ඇන්දවීම තමන්ගේ මූලික භූමිකාවක් ලෙස

51. සිංහල ළමයින් පිළිබඳ මේ හා සමාන විස්තරයක් සඳහා බලන්න, සෙල්ක්‍රික්, 1844: 60.

52. කෙසේ වෙතත්, දකුණු ඉන්දියාවේ ට්‍රැවන්කෝර්හි ලන්ඩන් මිෂනාරි සංගමයේ මිෂනාරි බිරින්දෑවරු මේ කාලයේදී නාඩාර් (කුලයෙන් පහළ) ගැහැනුන් සඳහා 'ලිහිල් හැට්ටයක්' සකස් කළේ ඔවුන්ගේ පියයුරු ආවරණය වන 'ක්‍රිස්තියානි ගැහැනියකට උචිත විනීත ඇඳුමක උපමානයට' ගැළපෙන ඇඳුමක් ලෙසිනි. නාඩාර් ගැහැනුන් 'ශිෂ්ඨ' හා නූතනකරණය කිරීමට ගන්නා ලද මේ පියවර ඉක්මනින්ම බලාපොරොත්තු විරහිත ප්‍රතිඵල අත්කර දෙන ලදී. පවත්නා කුල ධූරාවලිය පුපුරුවා හැරීමේ මාර්ගයක් ලෙස එය යොදාගනු ලැබිණි. මිෂනාරිවරුන් විසින් සකස් කරනු ලැබූ හැට්ටය පිළිගනු වෙනුවට සිදුවූයේ ඉහළ කුලයේ නෙයාර් ගැහැනුන් විසින් අඳින ආකාරයේ තණපටක් ඇඳීමට පටන්ගැනීමයි. මෙය නෙයාර් ප්‍රජාවේ ප්‍රචණ්ඩ විරෝධතාවන්ට මුල් වූ අතර මිෂනාරීන් බලවත් අපකීර්තියට ලක් කරමින් බ්‍රිතාන්‍ය රජය ඔවුන් වෙනුවෙන් මැදිහත් විය (චොන් 1996: 139-146; හාඩ්ග්‍රේව්: 1968). මෙකී සිදුවීම පිළිබඳ සිහිපත් කිරීම සම්බන්ධයෙන් රිටී ලූකෝස් වෙත මාගේ ස්තුතිය හිමිවෙයි.

මුල් කාලීන මිෂනාරින් දුටු බවයි.[53] මේ සඳහා ස්වදේශිකයන්ට රෙදිපිළි තෑගි දීමටත්, ඔවුන්ගෙන් හැකිතාක් පිරිසකට මැහුම් වැඩ ඉගැන්වීමටත් ඔවුහු යුහුසුළු වූහ. වෙස්ලියානු මිෂනාරි පාසල්වල මැහුම් වැඩ පිළිබඳ නිපුණතාවක් ලබාගත් ශිෂ්‍යාවන්ට තෑගි ලෙස රෙදිපිළි ලබාදුන් බව පැවසෙන අතර එමගින් මැහුම් ගෙතුම් හා ඇඳුම් ඇඳීම අතර සම්බන්ධය තහවුරු කරනු ලැබිණි (උපුටා ගැනීම, රුබේරු 1962: 212). සිය 'පුංචි නෝනා' ළමා කථා පොතෙහි සැමුවෙල් ලැන්ග්ඩොන් මිෂනාරි පූජකවරයා මෑතකදී ක්‍රිස්තියානිය වැලඳගත් කථා නායිකාව වන පුංචි නෝනාට 'යහපත් හැසිරීම හා පොදු ප්‍රවීණතා' සඳහා හිමිවන ත්‍යාග පිළිබඳ දීර්ඝ විස්තරයක් කරයි: "කතුර, දිදාලය, ඉඳිකටු, හක්, වකය යනාදිය බහා තැබිය හැකි කවරයක් වන එය (*Lady's Companion*) වැදගත් ස්ත්‍රියකට මා හැඟි මිතුරියකි". එය පුංචි නෝනා අතට පත් කරද්දී ආණ්ඩුකාරවරයාගේ බිරිඳ පවසන්නේ "එංගලන්තයේ සිටින කරුණාවන්ත නෝනා මහත්මීන් විසින් එවනු ලැබ ඇති මේ අලංකාර ත්‍යාගය වඩාත් ප්‍රයෝජනවත් ලෙස - එනම් නිවසේ ඇඳුම් මැසීමට උපකාර කරගැනීම - භාවිත කරනු ඇතැයි" තමන් අපේක්ෂා කරන බවයි (ලැන්ග්ඩන් 1884: 103-4). රෙදිපිළි, හැට්ට කිහිපයක් හා මැහුම් උපකරණ කට්ටලයක් 1855 වන තුරුම උඩුවිල් පාසලෙන් සමත් වන ගැහැනු ළමුන්ට දෙනු ලැබූ දෑවැද්දේ මූලික අංගයක් විය.[54]

53. කෙසේ වෙතත්, දිවයින තුළ යටත්විජිත හා මිෂනාරි ඒකාබද්ධ වීමෙන් පසු මෙය වෙනස් විය. දහනව වැනි සියවස මැද භාගය වන විට මධ්‍යම පාන්තික පිරිමින් හා ගැහැනුන් විසින් පිළිවෙළින් කලිසම්, කමිස හා ගවුම් ඇඳීම ආරම්භව පැවැති අතර ඇඳුම් පැළඳුම්වල සිදුවූ මේ පරිවර්තනය අනගාරික ධර්මපාල වැනි සිංහල බෞද්ධ ජාතිකවාදීන්ගේ ප්‍රධාන යටත්විජිත විරෝධී පදනමක් විය (ජයවර්ධන 1986: 120 සහ 126; ද අල්විස් 1994: 94-5).

54. උපුටා ගැනීම, *Uduvil school report of* 1856, හැරිසන්, 1925, ඇමිණුම B, ක්‍රමයෙන් කලින් ලබාදුන් ප්‍රමාණයෙන් තුනෙන් එකක් දක්වා දෑවැද්ද අඩු කරනු ලැබූ අතර ඒ අනුව ගැහැනු ළමුන්ට හිමිවූයේ බයිබලයක් සහ උපකරණ කටට්ටලයක් පමණි. 1924 වන විට එය ඇමරිකාවේ වෙසෙන මිෂනාරි මෙහෙයේ හිතවතුන් විසින් නත්තලට එවනු ලබන තෑගි පෙට්ටිවලින් එක් එක් ළමයා ලැබුණු තෑගි ප්‍රමාණයට දෑවැද්ද සීමා විය (එම).

කෙසේ වෙතත්, ක්‍රිස්තියානි ආගම වැලඳගත් ස්වදේශිකයින්ගේ බාහිර පෙනුමින් ඒ බව සංඥා කිරීම පිණිස කැපී පෙනෙන පියවරක් නොගැනීම සම්බන්ධයෙන් හැරියට් වින්ස්ලෝ දක්වන්නේ ඒ පිළිබඳ නිදහසට කරුණු කියන ස්වරයකිනි.

> (මිෂනාරි සභාවේ) රැස්වීම් සඳහා සහභාගිවීමේදී සිය ඉණ වටා මතන ලද රෙද්දක් උරහිසට උඩින් දමාගෙන සිටින ගැහැනුන් ඇඳුම් පැලඳුම් අතින් ඇමරිකාවේ ගැහැනුන්ට වඩා විනීත යැයි මා පැවසුවහොත් ඔබ පුදුමයට පත්විය හැකි නමුත් සත්‍යය එයයි. දෙපා සහ දෑත් හැර ඇගේ සෑම ශරීරාංගයක්ම ආවරණයව ඇත. සුළඟ නිසා කිසිවකුගේ දෑසට ඇගේ සිරුර නිරාවරණය නොවේ.
>
> අප සිතන ආකාරයට අපගේ පාසල්වල ළමයින් විනීතව ඇඳුම් හැඳ සිටින නමුත් ඔබ ඊට වෙනස්ව සිතන්නට පිළිවන. ඉතා කුඩා ගැහැනු ළමුන් හැර සෙසු සියලු දෙනා ඉතා යෝග්‍ය ලෙස රෙද්දකින් හා හැට්ටයකින් සැරසී සිටිති. මෙය දැකගත හැක්කේ අපගේ පාසල්වල පමණි. නිවෙස්වල සිටින්නෝ හැට්ටයක් යනු කුමක්දැයි කියා හෝ බොහෝවිට නොදනිති. (1835: 289)

කෙසේ වෙතත් මෙවැනි එතරම් කැපී නොපෙනෙන විපර්යාසයන් පවා අවධානයට ලක් නොවී මඟහැරී ගොස් නැත. 1848 හේමන්තයේදී උඩුවිල් වෙත පැමිණි එමර්සන් ටෙනන්ට් ගැහැනු ළමුන්ගේ ඇඳුම්වල 'පිළිවෙළ හා විනීතකම' පිළිබඳව සතුටින් සඳහන් කරන්නේ එමඟින් "පොදුවේ යාපනයේ ස්ත්‍රීන්ගේ අලංකාර නොවූ ඇඳුම් හා සැසඳීමේදී විශාල වාසියක් අත්කරගත් බව" යි (1850: 177). ලංකාවේ උතුරේ හා දකුණේ මුල් කාලීන මිෂනාරීන්ගේ භාරකාරත්වයට පත්වූ ස්වදේශික ළමුන් දුගී පන්තීන්ට අයත්වූවන් වූ නමුත් ඔවුන් 'ඖචිත්‍යය සහ විනීතකම පිළිබඳ අදහස්' (පිරිසිදුකම යනු ධාර්මිකත්වය යැයි හාඩි සඳහන් කරයි) වැලඳගෙන ඇති බවට වන සංඥාවක් ලෙස දකිනු ලැබූ

'බාහිර පෙනුමින් ඔවුන් පිළිවෙළට පිරිසිදුව සිටීමට' පොලඹවාලීම පිළිබඳව ඔවුන් කථා කළේ උජාරුවෙනි (හාඩි 1864: 252 සහ 254). උතුරු ලංකාවේ ඇමරිකානු මිෂනාරි ව්‍යාපාරයේ ප්‍රගතිය සලකා ලැබූ පූජක මිරන් වින්ස්ලෝ ආඩම්බරයෙන් සඳහන් කරන්නේ ක්‍රිස්තියානි ගුරුවරියක් පෙරටුකොටගත් "හැමවිටම කිරි සුදු නොවූ නමුත් කෙත් යායවල්වල නිල්ල අතර හොඳින් කැපී පෙනෙන තමන් සතු හොඳම ඇඳුමින් සැරසී" හරිත පැහැ කෙත් වතු අතරන් පල්ලිය වෙත ඇදී එන 'මිථ්‍යාදෘෂ්ටික කුඩා ගැහැනු ළමුන් හතළිහක් හෝ පනහක' දර්ශනය 'අතිශය අලංකාර දසුනක්' වන අතර "ඔවුන් අවසානයේ 'ශාන්තුවරුන්ගේ ධාර්මිකභාවය' වන 'මනරම් ලිනන්' වලින් සැරසී සිටිනු ඇතැයි යන අපේක්ෂාවෙන් තමන් ප්‍රබෝධයට පත්වූ" බවයි (1835: 351).

මිෂනාරීන්ගේ අපේක්ෂාව වූයේ ශික්ෂණය කිරීම හා දඬුවම් දීම පමණක් නොවේ. තමන්ගේ රීති අනුගමනය කළවුන්ට ත්‍යාග පිරිනැමීමද ඔවුන් විසින් කරන ලදී. උදාහරණයක් ලෙස 1886 පෙබරවාරි 15 දා උඩුවිල් බාලිකා නේවාසික පාසලේ ත්‍යාග ප්‍රදානෝත්සවයේ ත්‍යාග වර්ග, ඔවුන් විසින් දිරිමත් කරනු ලැබූ ජීවන ලීලාව විදහා දක්වයි. ත්‍යාග 19ක් පොදු දක්ෂතා මෙන්ම මැහුම් ගෙතුම් හා ඇවතුම් පැවතුම් සඳහා වෙන්ව තිබූ අතර ත්‍යාග 8ක් වේලාවට පැඩ කිරීම හා පැමිණීම වෙනුවෙන් වෙන්ව පැවතිණ. කෙනෙකුගේ පිළිවෙළ හා අඳින පලඳින ආකාරයට ත්‍යාග 4ක් පිරිනැමිණි. තවත් ත්‍යාග 3ක් සංගීත භාණ්ඩ වාදනය සඳහාද, ත්‍යාග 2ක් ඉවුම් පිහුම් සඳහාද වෙන්ව තිබිණි. මිෂනාරිවරුන් කිහිප දෙනෙක්, "යාපනයේ ප්‍රමුඛ පෙළේ පිරිමින් හා ගැහැනුන් (වැඩි දෙනෙක් උඩුවිල් පාසලේ ආදි ශිෂ්‍යාවෝ වූහ) ඇතුළත් ස්වදේශික මිතුරන් විශාල පිරිසකගෙන්" සමන්විත වූ ආරාධිතයින් ඉදිරියේ ගැහැනු ළමුන් 12 දෙනකුගෙන් (මෙම ශිෂ්‍යාවන් සියලුදෙනා ක්‍රිස්තියානි ලබ්ධිකයෝ වූහ) සමන්විත වූ අවසන් ශ්‍රේණියේ ශිෂ්‍යාවන් සඳහා ඩිප්ලෝමා සහතිකයක්, දෙමළ භාෂිත බයිබලයක් සහ යාඥා හා ගීතිකා පොතක් ලබාදෙනු ලැබිනි (ලීච් සහ ලීච් 1890: 83-4). උඩුවිල්හි මෙන්ම අනෙකුත් මිෂනාරි පාසල්වලද ලබාදුන් ත්‍යාග විසින් බොහෝවිට නිරූපණය වූයේ තමන් යටතේ

සිටින ළමයින් ගත කළ යුතු වූ ජීවිතය හෝ ඔවුන් විසින් දිරිමත් කරනු ලැබූ වටිනාකම් හා මනෝභාවයන්ය. වෙස්ලියානු මිෂනාරි පාසල් මැහුම් ගෙතුම්වලට දක්ෂ ගැහැනු ළමුන්ට රෙදිපිළි ත්‍යාග ලෙස ලබාදුන් අතර සහපත් චරිතය හා පොදු ප්‍රවීණතාව සඳහා ලැන්ග්ඩොන්ගේ පුංචි නෝනාට ත්‍යාග ලෙස ලැබුණේ 'Lady's Companion' (මැහුම් ගෙතුම් උපකරණ සහිත කට්ටලයක්) එකකි (ඉහත බලන්න). අලුතින් විවෘත කරන ලද මිෂනාරි පාසල්වල තරුණ ගැහැනු ළමුන්ට තෑගි දෙන ලද ආකාරය විස්තර කරන *Church Mission Society* මිෂනාරිවරයකු වූ විලියම් හාර්වර්ඩ් පවසන්නේ සිය බිරිඳ විසින් "ඇගේම දෑතින් සකස් කරන ලද ගොතන කොට්ට (*pin cushions*) හා ඊට සමාන මෙවලම්" ත්‍යාග ලෙස ලබාදුන් ආකාරය විස්තර කරයි (1823: 89).

ලිංගිකත්වය සක්‍රමේන්තු කිරීම

ස්වදේශිකයින්ට ඇඳුම් ඇන්දවීමෙන් තමන්ට 'පාපය වෙත වන දොරටුවක්' වසාලීමටත්, 'සෑම ආකාරයකම අශුද්ධ සිතුවිලි' වෙත වූ ස්වදේශිකයින්ගෙ නැමියාව පාලනය කිරීමටත් හැකිවනු ඇතැයි යන විශ්වාසයෙන් මිෂනාරීන් කටයුතු කරන අතරම, අතිශයින් විශ්වීය වූ ස්වදේශිකයින්ගේ 'සල්ලාලභාවය තවදුරටත් නින්දා සහගත නොවූ බවත්' (ටෙනන්ට් 1850: 252), අනෙකුත් ආචාරවිධි හා සිරිත් විරිත් මඟින් ඒවා ප්‍රචාරනය කරනු ලැබූ බවත් පැහැදලිය. මෙයින් වඩාත් භයානක දෙය ලෙස සලකනු ලැබූයේ උඩරැටියන් අතර පැවැති සහෝදරයින් කිහිප දෙනෙකු එක් බිරිඳක් තබාගන්නා එකගෙයි කෑමේ සිරිතයි. "වඩාත් පුදුම එලවනසුලු වූයේ එය සමහර විටෙක එක පවුලක පිරිමින් අතර පමණක් නොව අසල්වාසීන් දක්වාම විහිදීමයි. කෙසේ වෙතත්, කෙතරම් සැඟව පැවතුණත් එයින් කියැවුණේ ගැහැනියක් රැක බලා ගැනීම සඳහා එක් පිරිමියකුට වඩා අවශ්‍ය වූ බවයි" (හාඩි 1864: 251). එකගෙයි කෑම නොපැවැති අවස්ථාවල පවා මිෂනාරීන් සිංහල විවාහයන් අර්ථ නිරූපණය කළේ ඉතා පහසුවෙන් එලැඹෙන හා 'අතිශය ලෙහෙසියෙන් අවසන් කරනු ලබන හුදු කේවල් කිරීම්' ලෙසය (ටෙනන්ට් 1850: 289). මේ අනුව "පතිව්‍රතාව

ආචාර ධර්මයක් නොවීමත්, ලැජ්ජාව හා පසුතැවීම යන හැඟීම් දැන නොසිටීමත් පුදුමයට කරුණක් නොවණි. ආත්මයට වඩා හැඟීම් පුද්ගලයා නියාමනය කරන සාධක වූ අතර සුචරිතය හා දුෂ්චරිතය එම අවස්ථාවේ අභිරුචීන් හා ලලසාව අනුව අර්ථය තීරණය වන යෙදුම් විය" (හාඩි 1864: 251; ටෙනන්ට් 1850: 251). එවැනි ම්ලේච්ඡ පරිචයන් හා මනෝභාවයන් සහ බුද්ධාගම විසින් ගැහැනිය පාපය සහ වරදෙහි බැඳීම හා සමපාත කරනු ලැබූ අතර එය ඇය කෙරෙහි 'අශෝභන හා නින්දා සහගත' වූයෙන් ක්‍රිස්තියානි පවුල සම්බන්ධයෙන් මෙන් නොව ඇයට "පිරිමියාගේ සහායකයා හෝ මිතුරා" වීමට අවශ්‍ය තත්ත්වයක් නිර්මාණය කළේ නැත (හාඩි 1854: 251).[55]

"අපගේ සතුටට හේතුවන්නා වූ සමාජ පුරුදු දෙමළ ජනයාගේ ක්‍රිස්තියානි ගමන් මාර්ගයේ බොහෝ ආධාර ඔවුන්ට අහිමි කළ බව" දැනගැනීමෙන් හැරියට් වින්ස්ලෝද බෙහෙවින් කනගාටුවට පත්වූවාය (1835: 196). 'මිථ්‍යාදෘෂ්ටික' සමාජ පුරුදු සම්බන්ධයෙන් 'වාසිදායක වෙනස්කම්' ඇතිකිරීමට බලපාන ඇයගේ මුල්ම මැදිහත්මක් වූයේ 'විවාහ වන පාර්ශ්වයන්ගේ කැමැත්ත අකැමැත්ත පවා නොවිමසූ' (සමහරවිට ඒ පිළිබඳව විවාහ වන දෙදෙනා දැන සිටියේද නැත) 'අයුක්ති සහගත හා පිළිම වන්දනාව මුල් කොටගත්' විවාහ චාරිත්‍ර වෙනුවට 'අපගේ සිරිත්වලට බෙහෙවින් අනුරූප වූ' ක්‍රිස්තියානි විවාහය හඳුන්වා දීමයි. ස්වදේශික ජනයා අතර සුලබ වූ විවාහයකදී සැමියා හා බිරිඳ දුම් පානය (සැමියාගෙන් පසු බිරිඳ අතට සුරුට්ටුව පත්වන) වෙනුවට 'එකිනෙකාට කේක් කවාගැනීම' ආදේශ කරමින් තමන් හා සැමියා අත්කරගත් ජයග්‍රහණය පිළිබඳ විස්තර කරන්නේ බලවත් අභිමානයකිනි (එම: 298). මිථ්‍යාදෘෂ්ටික විවාහ උත්සවවල එවන් වෙනස්කම් සිදු කිරීම සහ වින්ස්ලෝට එතරම් අවබෝධයක් නොතිබූ ස්වදේශික 'ගෘහයේ සතුට' හා අනිවාර්ය සම්බන්ධයක් නොවීය. හැරියට් වින්ස්ලෝ පවසන්නේ සිය එදිනෙදා කටයුතුවලදී

55. ඔවුන්ගේ බුද්ධිමය අවක්‍රමණය අතින් දෙමළ ගැහැනුන් දෙසද මේ ආකාරයෙන්ම බලනු ලැබූ අතර ඔවුන් මත සමාජ අපවිත්‍රතාවේ ලේබලය අලවා තිබිණි.

පිරිමින් හා ගැහැනුන් බොහෝ සෙයින් වෙන්ව කටයුතු කළ "එම සම්බන්ධතාවන්හි බැඳීම ඉතා දුර්වල වූ බවයි" (එම: 196 සහ 273).

"සැමියා හා බිරිඳ එක්ව ආහාර නොගත යුතු වූ අතර අපවාදයට ලක් නොවී පිරිමියාට ගැහැනියගේ අත ප්‍රසිද්ධියේ ස්පර්ශ කළ නොහැකි විය" (එම: 196). "කුමන හෝ ආකාරයකින් තමන්ට වඩා අනන්‍යයන් හොඳ වීමට පුළුවන් බවත්, අඩුව වශයෙන් තමන් තරම්ම හොඳ වීමට හැකි බවත් පිළිගැනීමට බෙහෙවින්ම අදිමදි කළ ඔවුන් එකිනෙකාට ප්‍රේම කරනවාට වඩා ඔවුන් එකිනෙකාට වන අපගේ ප්‍රේමයට ස්තුතිවන්ත වීද" (එම: 273) යන්න දැනගත නොහැකි යැයි හැරියට් වින්ස්ලෝ යම් ආකාරයක කෝපයකින් මෙන් පවසන්නේ එබැවින් විය හැකිය.

සැමියා හා බිරිඳ අතර වන ප්‍රේමය පිළිබඳ වින්ස්ලෝගේ අදහස් පැහැදිලි ලෙසම වඩා විශාල ආධ්‍යාත්මික ඉලක්කයක් වූ මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින් ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරවීම හා බැඳී පැවතුණි. එය ඇය විසින් තීරණාත්මක, එනමුත් ද්විතීයික භූමිකාවක් රඟ දැක්වූ ව්‍යාපෘතියක් විය. මිෂනාරිවරයකුගේ බිරිඳක් ලෙස ඇයට උර දීමට සිදුවූ වෙහෙසකර හා අසීරු ගෙදරදොර වගකීම් පෙළඟ ැස්වීමෙන් පසු වහාම ඇය පෙන්වා දෙන්නේ "සිය සියලු දක්ෂතාවන් නොවැදගත් දේට නාස්ති කළ යුතු යැයි ස්ත්‍රිය නොසිතිය යුතු" බවයි. ඇගේ "සැමියා ඔහුගේ සමාජය සොයාගත යුත්තේ ඇය තුළිනි. ඇගේ යාඥාවන්ගෙන් ඔහුව ධෛර්යමත් හා ශක්තිමත් කළ යුතුය. සමහර විටෙක ඇය උපදෙස්වලින් ඔහුට සහය විය යුතු අතර හැමවිටම පවුලේ සියලු කටයුතු කෙරෙහි නිසි අවධානයක් දැක්වීම තුළින් ඔහුගේ කාර්යයට බාධා පමුණුවන චිත්තවේග හා ඉවසීම් වැනි පරීක්ෂාවන්ගෙන් හා ලෞකික සිත්තැවුල්වලින් ඔහුව මුදවා තැබීමට කටයුතු කළ යුතුය" (එම: 203). "දහනව වැනි සියවසේ යුරෝ-ඇමරිකාවේ ලිංගික ශ්‍රම විභජනයේ සිට ආර්ථික හා දේශපාලන අයිතිවාසිකම්වල ලිංගික විභේදනය දක්වා වූ 'සම්පූර්ණ ආර්ථික පරිචයන් හා සම්මුතීන් පද්ධතියක්' දරා සිටියේ මෙම එකිනෙකට වෙනස් නමුත් අනුපූරක සමාජ ලිංගික භූමිකාවන් පිළිබඳව වූ 'විෂය පථයන් දෙකක්' පිළිබඳ සංකල්පයෙනි (පූවේ 1988: 8-9). යටත්විජිත තුළ මෙම විෂය පථයන් දෙක සුසම්බන්ධ

කිරීම මූර්තිමත් කළේ තමන් විසින් අරඹා අධීක්ෂණය කරනු ලැබූ බාලක හා බාලිකා පාසල් හරහා එවන් ලෝක දැක්මක් ප්‍රචලිත කළ මිෂනාරිවරයා හා ඔහුගේ බිරිඳ විසිනි.

නේවාසික පාසල තුල දෛනිකව තමන්ට හමුවූ එකම පවුල වූ මිෂනාරිවරයාගේ පවුල වූ බැවින් ක්‍රිස්තියානි පවුල පිළිබඳ ශිෂ්‍යාවන්ගේ අදහස් කෙරෙහි මෙම පවුල සමඟ වූ ඔවුන්ගේ අභිමුඛවීම් බලපාන්ට ඇත. උදාහරණයක් ලෙස මිෂනාරි යුවළ පාසලේදී විවිධ විෂයයන් ඉගැන්වීම කළ අතර ජ්‍යෙෂ්ඨ සිසුවියෝ විශේෂ පාඩම් සඳහා හෝ තම ගෘහ පුහුණුවේ අංගයක් ලෙස ඇඳීමේ හා පිරිසිදු කිරීමේ කාර්යයන් සඳහා මිෂනාරි නිවස වෙත ගියහ (ඉහත බලන්න). එකිනෙකා අතර එකඟතාවෙන් කටයුතු කරන දෙදෙනකු අතර වූ 'සක්‍රමෛත්‍රීගත විවාහය' සහ සැමියා හා බිරිඳගේ 'තාර්කික' අනුපූරක ඵලදායිත්වය මිෂනාරි යුවළ විසින් මූර්තිමත් කරනු ලැබිනි (කොමාරෝෆ් 1985b: 140). මීට සමානව මිෂනාරි පවුල ශ්‍රේෂ්ඨ න්‍යෂ්ඨික ඒකකය, කාර්මික ධනවාදී සමාජයක 'ව්‍යුහයේ කුඩාම අණුව' සහ 'ගස් මනාව කප්පාදු කළ හා පිළිවෙළට තබාගනු ලැබූ උද්‍යානයකින් සමන්විත' පවුලේ පුද්ගලික වතුයායේ පදනම විය (ටෙනන්ට් 1850: 177). වඩාත් වැදගත්වූයේ එය "'ලෝකයේ දූසිරිතට' එරෙහිව ප්‍රාකාරයකින් වට වූ, ක්‍රිස්තියානි සදාචාරය අනුගමනය කරනු ලැබූ ක්ෂේත්‍රභූමියක් වීමය (හෝල් 1992: 254)."

ස්වදේශිකයින්ගේ පවුල් ඒකකය විස්තෘත පවුලක් වූ අතර එහි ශක්තිය පැමිණියේ ලෞකික, ඥාති සම්බන්ධතා ජාලයකින් වෙද්දී මිෂනාරීන්ද නඩත්තු වූයේ අතිච්ඡාදනය වන ක්‍රිස්තියානි පවුල් ජාලයන්ගෙනි. ඔවුන්ගේ මවුරටේ මුල් පවුලක් සිටි අතර (එය සමඟ විශාල වශයෙන් ලිපි හුවමාරු වූ අතර අධ්‍යාපනය සඳහා මවුරටට යවනු ලැබූ දරුවන් රැක බලාගනු ලැබූයේ මෙම පවුල් විසිනි) මිෂනාරි පවුලේ ලංකාව හා සෙසු යටත්විජිත පුරා විසිර යන ලද්දේ මවුරටේ මිෂනාරි පල්ලිය, ඒ සියල්ලටමත් වඩා එහි මුල් පවුල ස්වර්ගය වෙත යවනු පිණිසය. මිෂනාරීන් අතර මුල් කාලයේ නිතර සිදුවූ දරුවන් අහිමි වීම හා කාලත්‍රයන්ගේ මරණ සම්බන්ධයෙන් පැවැති සහනය වූයේ ඔවුන් සියලු දෙනා

ස්වර්ගයේදී යළි හමුවීමේ අපේක්ෂාවයි (හෝල් 1992). ස්වදේශික මිථ්‍යාදෘෂ්ටික ජනයා අතර මිෂනාරීන් වගා කිරීමට උත්සාහ කරනු ලැබූයේ මෙම න්‍යෂ්ඨික පවුල අනාගතය කරා විහිදීම සහ මරණින් පසු පවුල යළි එකතු වීම පිළිබඳ විශ්වාසයන්ය. ඇමරිකානු මිෂනාරි මෙහෙයේ මේරි සහ මාග්‍රට් ලීච් තමන් උතුරු ලංකාවට පැමිණි මුල් අවධියේ සහභාගී වූ ස්වදේශික අවමඟුලක (කුඩා දරුවකුගේ) දර්ශනයේ තම සිතෙහි කෙතරම් කා වැදුණිද යන්න විස්තර කරයිඃ "මව මුහුණ පොළොවේ ගසා ගනිමින් ඉතා දුක්බර ලෙස විලාප තබමින් සිටියාය... මෙබඳු අවස්ථාවන්හිදී මවුවරු බොහෝවිට දින ගණන් ආහාර ප්‍රතික්ෂේප කරති. සමහර අවස්ථාවන්හි මවගේ කාංසාව සහ බලාපොරෙත්තු විරහිත බව කෙතරම්ද කියතොත් ඇය සියදිවි නසාගනී." ඔවුහු මෙම දර්ශනය තමන් සහභාගි වූ සිය දරුවා මියගිය ක්‍රිස්තියානි පවුලක අවමඟුලක් හා සන්සන්දනය කරයි. 'දෙමාපියන්ගේ දෑසේ අපේක්ෂාවක සේයාවක්' නිරීක්ෂණය කරනු ඔවුන් පවසන්නේ දෙමාපියන්ගේ හිස් 'ඉවසීමේ හා ශාන්තියේ බැල්මක් සහිතව ස්වර්ගය දෙසට ඉහළට යොමුව තිබූ' බවයි. "මිථ්‍යාදෘෂ්ටිකයින් අතරට එවන් ශ්‍රේෂ්ඨ බලාපොරොත්තුවක් සහිත ශුභාරංචියක් බෙදා දීමට හැකිවීම පිළිබඳව මම හදවතින් සතුටු වීමි. අපේ මළවුන් අපට අහිමිව නැත. ඔවුන් අපට පෙර ගොස් ඇත, එපමණකි. දෙවියන් වහන්සේ සියල්ලන්ගේම දෑස්වල කඳුළු පිස දමනු ඇත" (ලීච් සහ ලීච් 1890ඃ 68-69).

මා ඉහත පෙන්වා දුන් පරිදි ගුරුවරුන් ලෙස පමණක් නොව දෙමාපියන් ලෙසද සිය බලය ක්‍රියාත්මක කළහ. ශිෂ්‍යාවන් සම්බන්ධයෙන් මෙය වඩාත් තීව්‍ර වූයේ පාසල් අධ්‍යාපනය නිම කළ පසු ඔවුන්ට දෑවැද්ද ලබාදීමට මිෂනාරීන් පොරොන්දුව සිටි බැවිනි. නේවාසික පාසල්වල මුල් කාලයේ විවාහ කරදිය හැකි වයසට එළැඹි වහාම හෝ සුදුසු යෝජනාවක් ඉදිරිපත් වූ විට බොහෝ ගැහැනු ළමුන්ව විවාහ කරදෙනු ලැබිනි. නමුත් හැරියට් වින්ස්ලෝ සඳහන් කරන්නේ "ඔවුන් තුළ ස්වදේශිකයින්ගේ දුරාචාර හුරුපුරුදු නොමැත්තේ නම් ඔවුන්ව තවදුරටත් වැඩි කාලයක් තබාගැනීමට කැමැති වූ බව" යි (වින්ස්ලෝ 1835ඃ 255). 'මිථ්‍යාදෘෂ්ටික' දෙමළ ජාතිකයින් හා විවාහ වීමට බල කෙරුණු

ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරුණු පිරිමි හා ගැහැනු ළමුන් ළමයින්ගේ ක්ෂිතිමය කථාන්තර ගණනාවක්ද වින්ස්ලෝ විස්තර කරයි. කෙසේ වෙතත්, ඔහුගේ/ඇයගේ විවාහ සහකරු තෝරා ගැනීමේදී මිෂනාරිවරු වැඩි වැඩියෙන් බලපෑම් කිරීමට පටන් ගැනීමත් සමඟ 'එවන් පරාජයන්' අවම විය. බාලක පාසලෙන් පිටවන්නන්ට බාලිකා පාසලේ අධ්‍යාපනය ලැබූවන් විවාහ කරගැනීමට දැඩිව බලපෑම් එල්ල කෙරුණු අතර එහි ප්‍රතිපක්ෂයද එසේම විය. මිරන් වින්ස්ලෝ විසින්ම පිළිගෙන ඇති පරිදි උඩුවිල් බාලිකා නේවාසික පාසලේ 'ප්‍රමුඛ අරමුණ' වී ඇත්තේ "ස්වදේශික ධර්ම දේශකයින් හා මිෂනාරි මෙහෙයේ සෙසු සහායකයින්ට ගැළපෙන සහකාරියන් සැපයීම" යි. "මෙම පිරිස උගත් එමෙන්ම විශේෂයෙන්ම ක්‍රිස්තියානි භාර්යාවන් විවාහ කරගැනීම අත්‍යවශ්‍ය ලෙස සලකනු ලැබිණි. එසේ නොවුණහොත්, ස්වදේශිකයින් සමඟ පවත්වන බයිබලයට පටහැණි සබඳතා හේතුකොටගෙන ඔවුන්ගේ ප්‍රයෝජනවත්භාවය අහිමි කරගෙන, සමහරවිට ඔවුන්ගේ ආත්මයන් විනාශකර ගන්නට ඉඩ තිබිණ" (එම: 273).[56] තම සැමියන් ඍජු හා සීමා සහිත මාවතක රඳවා තබාගන්නා අතරම 'බාලිකා නේවාසික පාසලේ පුහුණුව තුලින් යළි උපන් ශිෂ්‍යාවෝ' බොහෝ දෙනෙක් "ප්‍රතිමා වන්දනා කරන්නන් අතරම පදිංචි වී ක්‍රිස්තියානි බිරින්දෑවන් හා ක්‍රිස්තියානි මවුවරුන් ලෙස මිත්‍යා දෘෂ්ටික පවුල් අතර විශිෂ්ඨ ලෙස සිය වෙනස විදහාලමින් දුෂ්චරිතය අත්හැරීමේ හා ගෘහස්ථ සදාචාරයේ ප්‍රසන්නභාවය පෙන්වා දුන්හ. අඳුරු මිථ්‍යාදෘෂ්ටික වටපිටාවක් තුළ එවැන්නක් රාත්‍රියේ කඳු ගැටයකට දර්ශනය වන තාරකාවක් වැනිය" (වින්ස්ලෝ 1835: 273).

---

56. එවැනි යුගලගතවීම්වල සාර්ථකත්වය කෙතෙක් වීද යත්, එබඳු 'වර්ධනාත්මක ප්‍රවේශයක්' අනුගමනය කරමින් හවායිහි ඇමරිකානු මිෂනාරි මෙහෙයටද ලිංගිකත්වය අනුව විභේදනය වූ පාසල් (එකිනෙකට තරමක් දුරින්) ආරම්භ කරන ලෙසට යෝජනා කරනු ලැබිනි. මෙමගින් බාලක හා බාලිකා පාසල්වලින් පිටවන අය එකිනෙකා විවාහ වී 'ක්‍රිස්තියානි නායකයින්' ලෙස තමන්ගේ ප්‍රජාවන්ට යළි එක්තු වීමට ලැබෙනු ඇතැයි කල්පනා කෙරිණි (ග්‍රිම්ෂෝ 1989: 40-1). තවදුරටත් ඉහත පාද සටහන බලන්න.

1850 දී 'කුඩා ගම්මාන හා කෘෂිකාර්මික කණ්ඩායම් රැසක්' පිළිබඳ සඳහන් කරමින් එමර්සන් ටෙනන්ට් ඉදිරිපත් කරන විජයග්‍රාහී විස්තරයෙන් අනාවරණය වන්නේ තමන්ට මුලින්ම මුණගැසුණු නොහික්මුණු දෙමළ හා සිංහල ස්වදේශිකයින්ගේ දරුවන්ට පාසල් අධ්‍යාපනය ලබාදීම තුළින් ඔවුන් වෙනස් කිරීම සඳහා හැරියට් වින්ස්ලෝ සහ සෙසු මිෂනාරීන් විසින් දරන ලද්දා වූ උත්සාහයේ සාර්ථකත්නයයි: "දෙමාපියන්ගෙන් එක් අයකු හෝ දෙදෙනාම ක්‍රිස්තියානි ආගමේ මූලධර්ම හා ශික්ෂාවන් පිළිබඳ ඉගෙනුම ලැබූ, එමෙන්ම ශිෂ්ඨ ජීවිතයේ පුරුදු හා වාසි අගය කරන ගෘහස්ථ පුහුණුව ලැබූවන් වූවා පමණක් නොව තමන්ගේ තේරීම පිළිබඳ ප්‍රබෝධමත් වෙමින්, සිය තොරතුරු තම දරුවන් වෙතද සන්නිවේදනය කළහ" (ටෙනන්ට් 1850: 162). උඩුවිල් වැනි පාසල්වල ආදි ශිෂ්‍යාන්ගේ දරුවන්ද එම පාසල් වෙතම එවීම හෝ එකී ආදි ශිෂ්‍යාවන් ඒවායේ ගුරුවරුන් ලෙස පැමිණීම (දකුණු ඉන්දියාවේ හෝ ඇමරිකාවේ උසස් අධ්‍යාපනයෙන් පසුව) හෝ පාසලට ප්‍රදානයන් සිදු කිරීම දැකගත හැකි විණි (හැරිසන් 1925).

අවසානය

මේ පත්‍රිකාව තුළ මාගේ උත්සාහය වූයේ යටත්විජිත ලංකාවේ දෙමළ හා සිංහල ගැහැනුන් තුළට 'ගරුකටයුතු බව' ඇතුළත් කිරීම සිදුකරනු ලැබූ නිශ්චිත ඓතිහාසික මොහොතක් විවරණය කිරීම මඟින් 'ගරුකටයුතුභාවය' නමැති ප්‍රවර්ගය න්‍යායගත කිරීමය. ගැහැනු ළමුන්ගේ ශරීරය පැටවී ඇති බලයේ ක්ෂුද්‍ර තාක්ෂණයන් සියුම් පරීක්ෂාවට ලක් කිරීම සඳහා බාලිකා නේවාසික පාසල්වල ක්‍රියාත්මක වූ නාමකරණය භාරගැනීමේ පරිචනයන් (interpellatory practices) (ගැහැනු ළමුන් ආහාර ගන්නා, ඇවිදින, කථාබස් කරන, අඳින පලඳින ආකාර මෙන්ම ඔවුන්ගේ විවාහයද පවා අධීක්ෂණයට, දෛනික චර්යාවකට, නිවැරදි කිරීමට, දඬුවම් දීමට, ත්‍යාග දීමට හා පරිවර්තනය කිරීමට ලක්කරමින්) කෙරෙහි මෙහිදී මාගේ අවධානය යොමු කළෙමි. දුගී පංතීන්ට වඩා ශිෂ්ඨ රැකියා කිරීමේ හැකියාව ලබාදෙන අතරම නිශ්චිත බර්ෂුවා ස්ත්‍රීත්වයක් හා සදාචාරාත්මක හැසිරීමක් නිර්මාණය කිරීමට අවකාශය සැලසූ නිශ්චිත බලයේ

ක්ෂුද්‍ර තාක්ෂණයක (මැහුම් ගෙතුම්) බහුමානීය ස්වරූපය මෙහිදී දීර්ඝ වශයෙන් විමසුමට ලක් කළෙමි. ඇඳුම් නිෂ්පාදනය සහ ඒ හා බැඳුණු පිළිවෙළ හා ශෝභනත්වය පිළිබඳ පෙරනිමිති පහළ කරන අතරම වියුක්ත සිතීමේ වර්ධනය කෙරෙහි මූලික වූයේ මැහුම් ගෙතුම් පිළිබඳ දැනුමයි.

'ගරුකටයුතුභාවය' යන ප්‍රවර්ගය පිළිබඳ මාගේ විමසුම තුළ අවධාරනය කළ යුත්තේ එය මිෂනාරීන්ගේ පැමිණීමට පෙර ලාංකේය සමාජය ඖචිත්‍යය හා සදාචාරය පිළිබඳ සම්මතයන් හා සම්බන්ධයක් නොපැවතියේය යන පූර්ව තර්කය මත පදනම් නොවන බවයි. ඒ වෙනුවට මාගේ අදහස වන්නේ යටත්විජිත බල සබඳතා තුළ වික්ටෝරියානු හා ක්‍රිස්තියානිකරණය කළ සම්මතයන් හා සුසම්බන්ධ කරමින් එවැනි ස්වදේශික සදාචාර පර්යායන් යළි නිපදවනු ලැබූ බවයි. මෙලෙස නිෂ්පාදනය කරනු ලැබූ වෙනස් කරනු ලැබූ 'ගරුකටයුතුභාවය' පිළිබඳ සැකසුම විසින් පද්ධති දෙකෙහිම පරස්පර ව්‍යවහාරය සංඥා කරන ලදී. උදාහරණයක් ලෙස හින්දු පුරුෂ මූලිකත්වය තුළ බුලත් හා දුම්කොළ සැපීම හා සුරුට්ටු බීම දෙමළ ගැහැනුන් සඳහා පිළිග නු ලැබූ පරිචයක් වූ නමුත් මිෂනාරීන් ඒවා දුටුවේ ස්ත්‍රීමය නොවූ හා සදාචාරාත්මක නොවූ 'පුරුදු හා ආචාර විධි' ලෙසය. විවාහ මංගල උත්සවයකදී මනාලිය විසින් සුරුට්ටුවක් (එවක සිංහල හා දෙමළ සමාජ දෙකෙහිම පිළිගත් පරිචයක් වූ) වෙනුවට කේක් කෑල්ලක් කැවීම වින්ස්ලෝට අනුව 'ජයග්‍රහණයක්' වූවද, පාසල තුළ බුලත් හා දුම්කොළ සැපීම 'තහනම් කිරීමට' ඊට වඩා වැඩි පරිශ්‍රයක් දැරීමට සිදුවිය. මේ හා සමානව පහළ කුලවල ගැහැනුන් උඩුකය නිරුවතින් ප්‍රසිද්ධ ස්ථාවල හිඳිනු දැකීමෙන් පුදුමයට පත්වූ මිෂනාරීහු රෙදිපිළි තෑගි දීමෙන් හා මැහුම් ගෙතුම් සම්බන්ධයෙන් ඉමහත් අවධානයක් දැක්වීම තුළින් සියලු කුලවලට අයත් ගැහැනුන් අතර හැට්ට ඇඳීම ජනප්‍රිය කිරීම සඳහා හැකි සෑම උත්සාහයක්ම ගන්නා ලදී (ඒ වන විටද ඉන්දියානු, පෘතුගීසි හා ලන්දේසි විලාසිතාවන්ගේ බලපෑම තිබූ ස්වදේශිකයින්ගේ අඳින පලඳින ආකාරය පූර්ණ පරිවර්තනයකට ලක් කිරීමෙන් ඔවුහු වැළකී සිටියහ).

කෙසේ වෙතත්, බැලූ බැල්මට සියුම් යැයි පෙනී යන ගනුදෙනු ක්‍රියාත්මක වූයේ පූණ්‍ය නේවාසික පාසලේ උපරිමයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ අසමාන බල සම්බන්ධතා තුළය යන්න සිහියේ තබා ගැනීම වැදගත්ය. මීට පෙරද සඳහන් කළ ආකාරයට නේවාසික පාසල රැකවරණ ස්ථානයක් මෙන්ම බලයේ අවකාශයක්ද විය. උදාහරණයක් ලෙස ශිෂ්‍යාවන්ගෙන් වැඩි පිරිසක් පහළ කුලවල හා දුගී පවුල්වල අයවලුන් වූ ('කෙතරම් වෙහෙස වුවත්, ඇවිටිලි කලත්' වෙනත් කිසිදු ගැහැනු ළමයකු ගෙන්වා ගැනීමට නොහැකි වූ නිසා (ටෙනන්ට් 1950: 60) උඩුවිල්හි මුල් කාලයේ පාසල් අධ්‍යාපනය අවසානයේ දැවැද්ද පවා පාසලෙන් අපේක්ෂා කරමින් ශිෂ්‍යාවන් ආර්ථික වශයෙන් මිෂනාරිවරුන් මත සම්පූර්ණයෙන්ම රැඳී සිටි බැවින් ශිෂ්‍යාවන්ට මෙන්ම ඔවුන්ගේ දෙමාපියන්ටද මිෂනාරීන්ගේ නාමකරණය භාර ගැනීමට (interpellation) සිදුවිය. සිය දරුවන් දැඩි නීති මඟින් පාලනය කළ මිෂනාරීන්ට විරෝධය දැක්වූ බොහොමයක් දෙමාපියන්ට බලවත් ප්‍රතිවිපාකවලට මුහුණදීමට සිදුවිණි. ඔවුන්ට එක්කෝ සිය දරුවන් පාසලෙන් ඉවත් කරගැනීමට සිදුවූ අතර එසේත් නැතිනම් දරුවන් වෙත වූ ප්‍රවේශය ඔවුන්ට අහිමි කරනු ලැබිනි.[57] පසුකාලීනව, 'ගරුකටයුතු පවුල්වල' සහ 'දිස්ත්‍රික්කය තුළ දේපළ හා බලපුළුවන්කාරකම් ඇති පවුල්වල' දරුවන් (ටෙනන්ට් 1850: 160) නේවාසික පාසල්වලට ඇතුළත් කිරීම සඳහා පොරකන්නට පටන්ගත් විටද මිෂනාරීන් ශිෂ්‍යාවන් හා ඔවුන්ගේ දෙමාපියන්ට සිය දාසයන්ට මෙන් සැලකූයේ අද මෙන්ම එදාද ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය විසින් සැලකිය යුතු සංකේතීය ප්‍රාග්ධනයක් උරුම කරදුන් බැවිනි.[58] රජයේ පිළිගත් ඉහළ රැකියා

57. උදාහරණ සඳහා බලන්න, වින්ස්ලෝ 1835: 150-2; ලීච් සහ ලීච් 1890: 126-8.

58. ජේන් රසල් සඳහන් කරන්නේ දහනව වන සියවසේ මැද භාගය වන විට මිෂනාරි පාසලක ඉගෙනුම ලැබීමෙන් ලැබිය හැකි ආර්ථික ප්‍රතිලාභය යාපනයේ දෙමළ ජනයාට 'පැහැදිලිවම' පෙනෙන්නට වූයෙන් මෙම පාසල්වලට ඇතුළත් කිරීම සඳහා සිය දරුවන් බෞතීස්ම කිරීමට සිදුවීම සම්බන්ධයෙන් විරෝධයක් ඔවුන් තුළ නොවීය. එවන් කනගාටුදායක සමාජ සංසිද්ධියක් සම්බන්ධයෙන් ශ්‍රීමත් පොන්නම්බලම් රාමනාදන් වැනි හින්දු ජාතිකවාදීහු රස්වීම් සංවිධානය කළහ: "අන්‍යාගමට හරවනු ලැබූවන් කෙරෙහි වන මිෂනාරීන්ගේ ආදරය මෙන්ම ඕනෑම දෙයක්

ලබා ගැනීම සඳහා මෙන්ම විදේශ අධ්‍යාපනය සඳහාද පිරිමි ළමුන් සඳහා ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනය වැදගත් විය. ගැහැනු ළමුන් සම්බන්ධයෙන් ගත් කල ගෘහස්ථකරණය වූ, ශීලාචාර හා ස්ත්‍රී ලාලිත්‍යයෙන් හෙබි නූතන ගැහැනිය නිර්මාණය කරන නිසැක භූමිය වූයේ මිෂනාරි පාසලයි. පසුව පතිවත රකින, නිපුණ බිරින්දෑවරුන් බවටත්, එයින් අනතුරුව බුද්ධිමත් හා කාර්යශූර මවුවරුන් බවටත් පත්වූයේ මෙම ගැහැනු ළමුන්ය (ද අල්විස්: 1994). මෙලෙස ස්වදේශික ජනගහනයෙන් ඉතා සුළු අනුපාතයකට අධ්‍යාපනය ලබා දෙමින් දහනව වැනි සියවසේ අවසන් භාගයේ ජාතිකවාදී ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාරයේ ඉදිරියෙන්ම සිටි වැදගත් බූර්ෂුවා කණ්ඩායමක් නිෂ්පාදනය කිරීමේ හා ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීමෙහි ලා නේවාසික පාසල වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරන ලදී.

ලංකාවේ යටත්විජිත පාලන සමයේදී පැවැති අසමාන බල සබඳතා පිළිබඳ සිහියේ තබාගැනීම වැදගත් යැයි මා විසින් මීට පෙර සඳහන් කළද, ඉතිහාසඥයින් මෙන්ම මිෂනාරීන් විසින්ද විස්තරාත්මකව ලේඛනගත කරනු ලැබ ඇති කුල ක්‍රමයේ 'අසමානතාවන්' සහ සිංහල හා දෙමළ ගැහැනුන් දෙපිරිසම කෙරෙහි වූ 'නින්දිත' සැලකිලි යනාදී යටත්විජිත පාලනයට පෙරද බලය ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය කෙරෙහිද අවධානය යොමු කිරීම වැදගත්ය.[59] කුල ක්‍රමයට එරෙහිව කථා කිරීම මෙන්ම ඉහළ කුලයේ පවුල් වෙතින් එල්ල වූ බලවත් ප්‍රතිවිරෝධයක් මධ්‍යයේ

කැපකොට ඉංග්‍රීසි ටිකක් ඉගෙන ගැනීමට යාපනය වාසීන් තුළ ඇති කැමැත්ත විසින් ආගම සම්බන්ධයෙන් බලවත් කුහකත්වයක් යාපනය තුළ නිර්මාණය වී ඇත" (1884 වසරේ ව්‍යවස්ථාදායක සභාවේ පවත්වනු ලැබූ කථාවක උද්ධෘතයක්, උපුටා ගැනීම, රසල් 1982: 2).

59. උදාහරණ සඳහා බලන්න, රොබට් නොක්ස්ගේ, 1966 [1681] ඓතිහාසික විස්තරය සහ පූර්ව යටත්විජිත යුගය පිළිබඳ ආර්.ඒ.එල්.එච්. ගුණවර්ධන, 1979 සහ ජොනතන් වෝල්ටර්ස්, 1997 යන ඉතිහාසඥයින්ගේ කෘතීන්. සංචාරකයින්, පරිපාලකයින් හා මිෂනාරිවරුන් යන සියල්ලන් විසින් ලියනු ලැබ ඇති සෑම විස්තරයකම සිංහල හා දෙමළ ජනයා අතර පැවැති කුල ක්‍රමය පිළිබඳ සඳහන් වේ. සිය කුලයෙන් පහළ තැනැත්තන් හා විවාහ වූ ගැහැනුන්ට මුහුණ දීමට සිදුවූ දරුණු ප්‍රතිවිපාක සම්බන්ධයෙන් තෝරාගත් විස්තර සඳහා බලන්න, හැරිස් 1994: 22-4 සහ 29.

විවිධ කුලවලට අයත් ශිෂ්‍යයින් පාසල් වෙත ඇතුළත් කරගැනීම බොහොමයක් මිෂනාරීහු තමන්ගේ ප්‍රමුඛතම කාර්යයක් බවට පත්කර ගත්හ.[60] එමෙන්ම මවිසින් ඉහතද පෙන්වා දුන් පරිදි ස්ත්‍රීන්ට 'ඉගෙනීමේ හැකියාවක් නොමැතිය' යන දේශීය පුරුෂ මූලික පිළිගැනීම මධ්‍යයේ ස්වදේශික ගැහැනුන්ට අධ්‍යාපනය ලබාදීම සඳහා ඔවුහු බලවත් ප්‍රයත්නයක නිරත වූහ (සෙල්ක්‍රික් 1844: 196; වින්ස්ලෝ 1835: 184). ඇත්ත වශයෙන්ම අධ්‍යාපනය, ඇඳුම් පැලඳුම් සම්බන්ධ මිෂනාරීනගේ උපදේශය තුළ (පොදුවේ කියන්නේ නම් ලංකාවේ ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරුණු බෞද්ධයින් හා හින්දූන්ගේ ක්‍රිස්තියානි ජීවන විලාසය) අන්තර්ගත වඩාත් සිත්ගන්නාසුලු කාරණය වූයේ මිථ්‍යාදෘෂ්ටික ආගම්වල භාෂිතයන් විසින් ආවරණය කරගෙන සිටින නොවැදගත් හා ධූරාවලිගත පූර්ව නියුක්තීන් වන පන්තිය හා කුලය වැනි දේ අබිබවා ගරුකටයුතුභාවය, ශිෂ්ඨත්වය හා නූතනත්වය යනාදියේ නිරූපණයන් උත්තරීතරත්වයට පත්වනු ඇතිය බවට වූ ස්ථිරසාර විශ්වාසයයි. කෙසේ වෙතත්, මිෂනාරීන්ගේ අභිමුඛ වීම විසින් සිංහල හා දෙමළ සමාජයේ ඇතිවූ පරිවර්තනයන් විසින් සිදුකරනු ලැබූයේ අසමානත්වයේ ව්‍යුහයන් වඩාත් ස්ථාවර කිරීම හෝ පීඩනයේ වෙනත් රූපාකාරයන් ප්‍රතිඵල කිරීමයි. උදාහරණයක් ලෙස ඉතා සරල ස්වදේශික භාෂීය අධ්‍යාපනයක් දුප්පතුන්ටද, වඩා දියුණු ඉංග්‍රීසි අධ්‍යාපනයක් දේශීය ප්‍රභූන්ටද ලබාදුන් (ශිෂ්‍යත්වලාභී දුප්පත් ශිෂ්‍යයින් කිහිප දෙනකුටද මෙම පාසල්වලට ඇතුළත් වීමට අවස්ථාව ලැබිණ) එකිනෙකට වෙනස් පාසල් ක්‍රම දෙකක් ක්‍රියාත්මක කිරීම තුළින් සිංහල හා දෙමළ සමාජ තුළ පැවැති පන්තිමය ධූරාවලීන් තවදුරටත් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීමට මිෂනාරීහු කටයුතු කළහ. එමෙන්ම සිංහල හා දෙමළ සමාජයේ ස්වදේශික ගැහැනුන්ට අධ්‍යාපනය ලබාදීම හා ඔවුන්ගේ තත්ත්වය 'නංවාලීම' සඳහා කටයුතු කරන අතරම පිරිමියා බාහිර ලෝකයටත්, ගැහැනිය නිවසටත් සීමා කළ 'විෂය පථයන් දෙකක්' පිළිබඳ සංකල්පයක් ප්‍රවර්ධනය කරමින් තවත් ආකාරයක පුරුෂාධිපත්‍යයක් සාර්ථක ලෙස හඳුන්වාදීමටත් ඔවුහු කටයුතු කළහ.

60. උදාහරණ සඳහා බලන්න, ලීච් සහ ලීච් 1890: 13-15; සෙල්ක්‍රික් 1844: 325.

ස්වදේශික ජනයා වෙත අධ්‍යාපනය ලබාදීමේ වැදගත්කම රාමුගත කරනු ලැබූයේ එහි අරමුණ හුදෙක් ඇයව ක්‍රිස්තියානියට හැරවීමක් පමණක් නොවන බවත් මව ක්‍රිස්තියානි ආගමට හැරවීමෙන් මුළු පවුලම ක්‍රිස්තියානි ආගමට පමණක් නොව ජීවිතයේ හා පැවැත්මේ ක්‍රිස්තියානි රූපාකාරය වෙතද හැරවිය හැකිය යන පූර්ව උපකල්පනය මත පිහිටමිනි. ඔවුන්ගේ මුල් ව්‍යායාමය වූ ඇයව ක්‍රිස්තියානියට හැරවීම සම්බන්ධයෙන් නම් ඔවුන් එතරම් සාර්ථක වී යැයි කිවහැකි නොවන නමුත් ඇයගේ ඇඳුම් පැළඳුම්, ගෙදරදොර කටයුතු සඳහා වන කෞශල්‍යයන්, විවාහ රටාවන් සහ හැසිරීම හරහා භෞතිකව විද්‍යමාන වන අභ්‍යන්තර ආචාරධාර්මික පරිවර්තනයක් ඇති කිරීම අතින් නම් ඔවුහු විජයග්‍රාහී වූහ. උතුරු ලංකාවේ ඇමරිකානු මිෂනාරි මෙහෙය විසින් "ක්‍රිස්තියානි ආගමට හරවනු ලැබ ඇත්තේ සුළු පිරිසක් වුවත්, 1850 වන විට ඔවුන් සමාජ විප්ලවයක් සිදුකොට තිබේ" (1850: 276) යන ටෙනන්ට්ගේ ප්‍රකාශය තුළින් සලකුණු වන්නේ ඔවුන්ගේ අධ්‍යාපනික ශ්‍රමය විසින් නිර්මාණය කළ මේ පරස්පර විරෝධී තත්ත්වයයි. දෛවෝපගත ලෙස එකී සමාජ විප්ලවයක් තුළ මුවහත් වූ බලයේ ක්ෂුද්‍ර තාක්‍ෂණයන්, දහනව වන සියවසේ අවසන් භාගයේදී ජාතිකවාදී ප්‍රතිසංස්කරණවාදීන් විසින් පිහිටුවනු ලැබූ බෞද්ධ හා හින්දු බාලිකා පාසල් කරා සන්නිවේදනය විණි. එමෙන්ම, ප්‍රවීන නර්තන ශිල්පිනියන්, ගායිකාවන් හා ටෙනිස් ක්‍රීඩිකාවන් බවට පත්වූ මිෂනාරි පාසල්වලින් පිටවී තමන්ගේම වූ වෘත්තීය ජීවිතයක් ඇරඹූ සමහරු ස්ත්‍රීන්ගේ ඡන්ද අයිතිය වෙනුවෙන් සටන් කළ අතර එවැනි වෘත්තීන්හි නිරත ගැහැනුන් අද හඳුන්වනු ලබන්නේ 'ගරුකටයුතු නොවන', නොඑසේනම් ලැජ්ජා-භය නැති ගැහැනුන් ලෙසය.[61] සිය විෂය නිර්දේශ ස්වදේශීකරණය හා හින්දු හා බෞද්ධ හින්දු ආගමික චාරිත්‍ර ඇතුළත් කිරීම මගින් එවැනි ඇංග්ලිකානුකරණය හා ක්‍රිස්තියානිකරණය වූ දුසිරිත් මුලිනුපුටා දැමීමට හින්දු හා බෞද්ධ පාසල් විශේෂ පරිශ්‍රමයක්

61. බලන්න, රොබට්ස් සහ තවත් අය, 1989: 59-67. මේ යුගයේ මිට සමාන පුරුෂකරණය වූ සංසිද්ධියක් පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න, The Cultured Gcntleman among middle class Burghers.

දරන ලදී.[62] නමුත්, විෂය නිර්දේශයන්ගේ අන්තර්ගතය තරමක් දුරට නවීකරණය කරන ලද නමුත් දෛනික ක්‍රම චර්යාවන්, හැසිරීම සම්බන්ධ රීති, ඇඳුම සම්බන්ධ නියාමනයන්, ඉවුම් පිහුම්, සනීපාරක්ෂාව, ප්‍රථමාධාර, සකසුරුවම සහ මැහුම් ගෙතුම් යනාදිය ඇතුළත් ගෘහවිද්‍යා පාඨමාලා හරහා 'ප්‍රායෝගිකත්වය' හා 'ගරුකටයුතුභාවය' පිළිබඳ උපදේශන යනාදී ව්‍යුහයන් ගණනාවක්ම තවදුරටත් පවත්වාගනු ලැබූ අතර අද දක්වාම මේවා පාසල් තුළ ක්‍රියාත්මක වේ (ද අල්විස් 1995a).

මෙම රචනය තුළ මගේ අවධානය යොමුවූයේ දහනව වැනි සියවසේ මුල් භාගයේ ලාංකේය ජනගහනයෙන් කුඩා ප්‍රතිශතයක පිරිසක් අතර සමාජ ලිංගිකරණය වූ සදාචාර චර්යාවන් හා ජීවන විලාසයන් යළි සකස් කරනු ලැබීම කෙරෙහිය. එවන් නාමකරණයක් භාරගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කළ අය හෝ අඩුම තරමින් මිෂනාරි පාසල් තුළ ඊට විරෝධය දැක්වූවන්ගේ කථාන්තර පිළිබඳ සොයාබැලීමක් මවිසින් සිදුකොට නොමැත. ඇත්තවශයෙන්ම මෙවන් කාර්යයක ප්‍රතිඵලය රඳා පවතින්නේ එවන් ධර්මතාවක (ගරුගටයුතුභාවය නිෂ්පාදනය හා අභ්‍යන්තරීකරණය) සැබෑ නිරූපණයක් තුළය. එය තවදුරටත් සමකාලීන ශ්‍රී ලාංකේය ගැහැනියගේ හැසිරීම කෙරෙහි සීමා නිර්ණය කරන ධර්මතාවකි. එහි නිෂ්පාදනය හා ප්‍රචාරණය පිළිබඳ අප නොදන්නවා යනු එය වෙනස් කරන්නේ කෙසේද යන්නද අපට වටහාගත නොහැකි විමයි.

මූලාශ්‍ර

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a theory of practice*. Trans. R. Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

Bruce, C. (1910) *The broadstone of empire*. London: Macmillan.

Chamberlain, W.I. (1925) *Fifty years in foreign fields*. New York: Women's Board of Foreign Missions Reformed Church of America.

62. ජනවාර්ගික හා ආගමික අන්තවාදය ප්‍රවර්ධනය කිරීමට මෙය මඟ පෑදීය (සිංහල පෙළපොත් මඟින් සිංහල බෞද්ධ හෙජමොනිය පැතිරවීම සහ ඊට ප්‍රතිපක්ෂව තමන්ගේ වූ අනුවාදයක් ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා වූ එල්ටීටීඊයේ උපායමාර්ගය පිළිබඳ සාකච්ඡාවක් සඳහා බලන්න, ද අල්විස්, 1995ඉ; සිරිවර්ධන සහ තවත් අය 1982).

Chon, B.S. (1996) *Colonialism and its forms of knowledge: the British in India*. Princeton: Princeton University Press.

Comaroff, J. (1985a) "Bodily re4form as historical practice: the semantics of resistance in modern South Africa". In *International Journal of Psychology 20*, pp. 541-67/.

Comaroff, J. (1985b) *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991) *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

de Alwis. M. (1994) "Towards a feminist historiography: reading gender in the text of the nation". In Coomaraswamy, R. and Wickramasinghe, N. (eds) *Introduction to Social Theory*. New Delhi: Konark Press, pp. 86-107.

de Alwis, M. (1995a) "Gender, politics and the 'respectable lady". In Jeganathan P. and Ismail Q. (eds) *Unmaking the nation: the politics of identity and history in modern Sri Lanka*. Colombo: Social Scientists' Association, pp. 37-74.

de Alwis, M. (1995b) "Paternal status and baby brigades: violence in the name of the nation". Paper presented at the 24th Annual Conference on South Asian Studies, Madison: Wisconsin.

de Silva, K.M. (1965) *Social policy and missionary organizations in Ceylon, 1840-1855*. London-Longmans.

de Silva, K.M. (1969) "Influence of the English Evangelical movement on education in Ceylon". In *Education in Ceylon: a century volume, Part II*. Colombo: Ministry of Education and Cultural Affairs.

Denzer, L.R. (1992) "Domestic science training in colonial Yorubaland, Nigeria". In Hansen K.T. (eds) *African encounters with domesticity*. New Beunwick: Rutgers University Press, pp. 116-39.

Fernando, C.N.V. (1949) "Christianity in Ceylon in the British period", In *University of Ceylon Review VII (2)*. pp. 135-41.

Fernando, C.N.V. (1950b) "Christian missionary enterprise in the early British period IV: the beginnings of the work of Church Missionary Society in Ceylon, 1818-1826". In *University of Ceylon Review VIII (3)*, pp. 203-206.

Fernando, C.N.V. (1951) "Christian missions: X: some aspects of the work of American missionaries in Jaffna district from 1827-1866". In *University of Ceylon Review IX (3)*, pp. 191-201.

Foucault, M. (1979) *Discipline and punish: the birth of the prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage Books.

Furguson, J. (1898) *The early Protestant mission in Ceylon*. Colombo.

Gaitskell, D. (1983) "Housewives, maids or mothers: Some contradictions of domesticity for Christian women in Johannesburg, 1903-39". In *Journal of African History 24*, pp. 241-56.

Green, H. (1983) *Light of the home: an intimate view of the lives of women in Victorian America*. New York: Pantheon.

Grimshaw, P. (1989) "New England missionary wives, Hawaiian women and 'the cult of true womenhood'. In Jolly M. and Macintyre M. (eds) *Family and gender in the Pacific: domestic contradictions and the colonial impact*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-44.

Hall, C. (1979) "The early formation of Victorian domestic ideology". In Burman S. (eds) *Fit work for women*, New York: St. Martins, pp. 15-32.

Hansen, K.T. (eds) (1992) *African encounters with domesticity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Hardgrave, R. (1968) "The breast cloth controversy: caste consciousness and social change in southern Travancore". In *Indian Economic and Social History Review 5*. pp. 171-88.

Hardy, R.S. (1864) *Jubilee memories of the Wesleyan mission, south Ceylon, 1814-1864*. Colombo: Wesleyan Mission Press.

Harris, E. (1994) *The gaze of colonizer: British views on local women in 19th century Sri Lanka*. Colombo: Social Scientists' Association.

Harrison, M.H. (1925) *Uduvil, 1824-1924: bring the history of one of the oldest girl's schools in Asia*. Tellippalai: American Ceylon Mission Press.

Harvard, W.M. (1823) *A narrative of the establishment and progress of the mission to Ceylon and India*. London.

Howland, W. (1865) *Historical sketch of the Ceylon mission*. American Board of Commissioners for Foreign Missions.

Hunt, N.R. (1990) "Domesticity and colonialism in Belgian Africa: Usumbura's foyer social, 1946-1960". In *Signs: journal of women in culture and society 15*, pp. 447-74.

Jayasuriya, J.E. (n.d.) *Educational policies and progress during British rule in Ceylon, 1796-1948*. Colombo: Associated Educational Publishers.

Jayawardena, V.K. (1986) *Feminism and nationalism in the third world*. New Delhi: Kali for Women/ London: Zed Books.

Jayawardena, V.K. (1995) *The white woman's other burden: Western women and South Asia during British rule*. New York & London: Routledge.

Jayaweera, S. (1990) "European women educators under the British colonial administration in Sri Lanka". In *Women's Studies International Forum 13*, pp. 323-31.

Jolly, M. (1991) 'To save the girls for brighter and better lives': Presbyterian mission and women in the south of Vanuatu, 1848-1870". In *Journal of Pacific history 26*, pp. 27-48.

Laclau, A. and Mouffe, S. (1985) *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso.

Langdon, S. (1884) *Punchi Nona: a story of female education and village life in Ceylon*. London: T. Woolmer.

Leitch, M. and Leitch, M. (1890) *Seven years in Ceylon: stories of mission life*. New York: American Trust Society.

Mies, M. (1982) *The lace makers of Narsapur: Indian housewives produce for the world market*. London: Zed Press.

Montgomery, H.B. (1910) *Western women in Eastern lands*. New York: Macmillan.

Musisi, N.B. (1992) "Colonial and missionary education: women and domesticity in Uganda, 1900-1945". In Hansen, K.T. (eds) *African encounters with domesticity*, New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 172-94.

Pollock, N.J. (1989) "The early development of housekeeping and imports of Fiji". In *Pacific studies 12*, pp. 53-82.

Poovey, M. (1988) *Uneven developments: the ideological work of gender in mid-Victorian America*. Chicago: University of Chicago Press.

Roberts, M. et al (1985) *People inbetween: the Burghers and the middle class in the transformations within Sri Lanka, 1790s-1960s*. Ratmalana: Sarvodaya Book Publishing Services.

Ruberu, R. (1960) "Educational work of the Christian missionary societies in Ceylon during the early years of British rule: the London missionary society". In *Ceylon journal of historical and social studies 3(2)*. Pp. 155-65.

Ruberu, R. (1961) "Educational work of Christian missionary societies in Ceylon during the early years of British rule: the Wesleyan and Methodist missionary society". In *Ceylon journal of historical and social studies 4(2)*, pp. 155-68.

Ruberu, R. (1962) *Education in colonial Ceylon: being a research study on the history of education in Ceylon for the period 1796 to 1834*. Kandy: Kandy Printers Ltd.

Russell, J. (1982) *Communal policies under the Donoughmore constitution 1931-1947*. Dehiwala: Thisara Prakashakayo.

Sarkar, S. (1973) *The swadeshi movement in Bengal, 1903-1908*. New Delhi: People's Publishing House.

Scott, D. (1994) "Religion in colonial civil society: Buddhism and modernity in 19th century Sri Lanka". *The Thatched Patio 7*(1-16.

Scott, D. (1994b) *Formations of ritual: colonial and anthropological discourses on the Sinhala yakthovil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Selkirk, J. (1844) *Recollections of Ceylon*. London: J. Hatchard and Son.

Siriwardena, R. et al. (1982) *School textbooks and communal relations in Sri Lanka, part I.* Colombo: Council for Communal Harmony through the Media.

Tennent, J.E. (1850) *Christianity in Ceylon*. London: John Murray.

Welter, B. (1966) "The cult of true womanhood, 1820-1860". In *American Quarterly 18*. pp. 151-174.

Wilson, D.K. (1976) *The Christian church in Sri Lanka*. Colombo: Government Press.

Winslow, H.W. (1835) *A memoir*. New York: Leavitt, Lord and Co.

Wyndham, H.A. (1933) *Native education*. London: Oxford University Press.

ස්ත්‍රීන්ගේ ඡායාරූප පඨිත ලෙස සාකච්ඡා කිරීම සඳහා සටහන් කිහිපයක්

මාලතී ද අල්විස්
පරිවර්තනයː ප්‍රවීන් තිලකරත්න

(මෙම ලිපිය මුලින්ම පළ වූයේ, Pravada සාර සංග්‍රහයේ සිව්වන වෙළුමේ අංක 5 හා 6 කලාපයේ (1996) 'Notes Towards the Discussion of Female Portraits as Texts' යන තේමාව යටතේය.)

"ඡායාරූපකරණයේ මුල් අවධිවල ආලේඛ්‍ය ඡායාරූපය (portrait) කේන්ද්‍රීය වීම අහඹුවක් නොවේ" යැයි වෝල්ටර් බෙන්යාමින් වරෙක පැවසුවේය (1968ː 226). හැර ගිය හෝ මියගිය සමීපතයින් හිතවතුන් ආදිය සිහිපත් කිරීමේ සංස්කෘතිය "ඡායාරූපයේ සංස්කෘතික වටිනාකම සඳහා රැකුලක් විය. මුල් අවධියේ ඡායාරූපවල ඕරාව (aura) උපදින්නේ මිනිස් මුහුණක සැණෙකින් මතුව එසැණින්ම පහව යන භාව ප්‍රකාශ ඔස්සේය. එම ඡායාරූපවල අසමසම මෙලන්කොලික සුන්දරත්වය සංස්ථාපනය වන්නේ එමගිනි." මෙතැන මා ද ලියන්නේ ආලේඛ්‍ය ඡායාරූප - විශේෂයෙන්ම ස්ත්‍රීන්ගේ ආලේඛ්‍ය ඡායාරූප - පිළිබඳවයි. එහෙත් මෙතැන වෙනසක් තිබේ. මා අවධානය යොමු කරන්නේ ආලේඛ්‍ය ඡායාරූපයක හුදු 'සංස්කෘතික වටිනාකම' හෝ 'ප්‍රදර්ශනාත්මක වටිනාකම' වෙත නොව, 'පඨිතයක්' ලෙස එහි තිබෙන්නා වූ වටිනාකම වෙතය. එනම්, "අතීතය පිළිබඳ හැඟවුම්කාරකයක් වූ

නමුදු වර්තමානය තුළ සන්දර්භානුකූල අර්ථකථන රාශියකට මග පාදා දෙන්නක්" ලෙස එහි තිබෙන වටිනාකමටය (උම්බෙර්තෝ ඒකෝ; උපුටා ගැනීම ශ්‍රීවත්සන් 1993: 293).

මෙම රචනය ආරම්භ කිරීමට 20 වන සියවසේ මුල්ම අවධියේ ලාංකේය සමාජය පිළිබඳ තිබෙන, මාගේ නිගමනයට අනුව හරවත්ම වාර්තාවක් වන, *Twentieth Century Impressions of Ceylon* ('විසිවන සියවසේ ලංකාව පිළිබඳ සංකල්පනා') කෘතියේ ස්ත්‍රීන් නිරූපණය වන ඡායාරූප සාකච්ඡාවට බඳුන් කරමි. මවුරටේ (එනම් බ්‍රිතාන්‍යයේ) වෙසෙන්නන්ගේ පරිශීලනය පිණිස "සංචාරකයන්ගේ ගමන්, සෙබළුන්ගේ ස්ථාන මාරුවීම්, යටත්විජිතවාදීන්ගේ ව්‍යාප්තිය" ආදිය සටහන් කරන අතරතුර යටත්විජිත වැසියන් පිළිබඳ ඒකාකෘතික නිරූපණද නිෂ්පාදනය කළ සුලබ තැපැල් පත් (අලූලා 1986: 4) මෙන් *Twentieth Century Impressions of Ceylon* කෘතියද ලාංකිකයන් පිළිබඳව ලියැවුණු, එහෙත් මූලිකව ලාංකිකයින්ගේ පරිශීලනය සඳහා නොවූ කෘතියක් විය (වෝල්ටර්ස් 1995). මෙම කෘතිය 1904 ත් 1906 ත් අතර ආර්නල්ඩ් රයිට් නම් ඉංග්‍රීසි ජාතිකයා විසින් සම්පාදනය කෙරුණු අතර, සිය යටත්විජිතවලට අනන්‍ය විවිධ සාරයන් වර්ගීකරණය කිරීම පිළිබඳ උනන්දු වූ බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුව විසින් ඔහුට එම කාර්යය පවරා දී තිබුණි. එනමුත්, මෙම ව්‍යාපෘතිය හුදු 'අධිරාජ්‍යවාදී සත්ත්ව විද්‍යාව' අබිබවා ගියේය (වෝල්ටර්ස් 1995). *Twentieth Century Impressions of Ceylon* හි කතුවරයා ලාංකිකයන් ජනවර්ග හා කුල කණ්ඩායම්වලට වර්ගීකරණය කළා පමණක් නොව, දිවයිනේ විවිධ ප්‍රාග්ධන සැකසුම් පිළිබඳ සවිස්තරාත්මක හා පුළුල් අර්ථ විවරණයක්ද ඉදිරිපත් කළේය. මිනිරන් කැණීම, තේ, රබර්, පොල්, කුරුඳු හා කොකෝවා වගාව ආදිය සඳහා දායක වූ, හා ඒවා තුළින් ධනය ඉපැයූ ලාංකේය පවුල් මෙන්ම, අධ්‍යාපනය, වෛද්‍ය විද්‍යාව, සමාජ සේවා හා විවේක කටයුතු වැනි ප්‍රාග්ධනයේ නැගීමත් සමග ව්‍යාප්ත වූ ව්‍යාපාරවලට සම්බන්ධ වුණු ලාංකේය පුද්ගලයින් හා ආයතනද මෙම කෘතියේ මනාව දක්වා ඇත.

'යටත්විජිතවාදී දෘෂ්ටියේ පොහොර' ලෙස මලෙක් අලූලා (1986) විස්තර කරන යටත්විජිත යුගයේ නිෂ්පාදනය වූ තැපැල්

පත් මෙන් නොව, *Twentieth Century Impressions of Ceylon* කෘතියේ ප්‍රදර්ශනය කෙරුණු පුද්ගලයෝ බොහෝ දෙනෙක් තමාවම නිරූපණය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය තුළ සක්‍රිය ලෙස මැදිහත් වූහ. කෘතියේ නිරූපණය වීමට ආරාධනා ලැබූ සෑම පවුලක් විසින්ම සිය ඡායාරූප හා ආශ්‍රිත සටහන් කතුවරයාට ලබා දුන්නා පමණක් නොව, ඔවුහු ඡායාරූප ඇතුළත් කිරීම සඳහාත් එසේ ඇතුළත් කරන ලද ඡායාරූප ප්‍රමාණය අනුවත් බ්‍රිතාන්‍ය ආණ්ඩුවට මුදල් ගෙවූහ. ඒ අනුව, වඩාත් ධනවත් පුද්ගලයින්ට තමාගේ ධනය හා තරාතිරම වැඩිවැඩියෙන් ප්‍රචාරය කිරීමට හැකියාව අත් වුණි. දිවයිනේ වැසියන්, කලා හා ශිල්ප ආදිය පිළිබඳව පරිච්ඡේද ලිවීමට ආනන්ද කුමාරස්වාමි, පී. අරුණාචලම් ඇතුළු ප්‍රවීණ දේශීය විද්වතුන් බොහෝ දෙනෙකුට ද ආරාධනා ලැබුණි. ඒ අනුව, වර්ගීකරණය හා දැනුම් නිෂ්පාදනය පිළිබඳ බ්‍රිතාන්‍ය සම්ප්‍රදාය දිගටම පවත්වාගෙන ගිය අතර, යටත්විජිත අධ්‍යාපන පද්ධතිය යටතේ එම සම්ප්‍රදාය ඉගෙනගත් දේශීය පුද්ගලයෝද දැන් ඊට දායක වූහ.

'බටහිර පාරිභෝජකයන්ගෙන් සැදුම්ලත් වෙළෙඳපොළක්' (වෝල්ටර්ස් 1995) තුළ මෙවැනි කෘතියක් පරිශීලනය වූයේ දෙආකාරයකිනි. එනම්, එක් අතකින් අධිරාජ්‍යවාදී බැල්මකටද තවත් අතකින් අධිරාජ්‍යවාදී ග්‍රහණයකටද එතුළින් උත්තේජනයක් ලැබිණ. මෙය බටහිර පාරිභෝජකයා මවිත කරවීමට පමණක් සම්පාදනය කෙරුණු හුදු විචිත්‍ර ග්‍රන්ථයක් (exotica) පමණක් නොව, බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතයන්හි ආයෝජනය සඳහා පාරිභෝජකයා පෙලඹවීමද අරමුණු කරගත් කෘතියක් විය. *Twentieth Century Impressions of Ceylon* හි අධික ලෙස ප්‍රදර්ශනය කෙරුණු යටත්විජිත ප්‍රභූන්ගේ සෞභාග්‍යය විනා ආයෝජක සිත් දිනා ගැනීමට සමත් ප්‍රගතියේ හා දියුණුවේ වෙන නම් දර්ශකයක් තිබේද!

එනමුත්, මෙතැන මා අපේක්ෂා කරන්නේ *Twentieth Century Impressions of Ceylon* හි තිබෙන දේශීය ධනය හා සාර්ථකත්වය පිළිබඳ හුදු නිරූපණ සාකච්ඡාවට ලක් කිරීම පමණක් නොව, එම පොතෙහි තිබෙන සූරාකෑම සහ නිහඬ කරවීම පිළිබඳ වසන් වූ කථිකාව ඉස්මතු කොට දැක්වීමටය. මා යෝජනා

කරන්නේ සූරාකෑම සහ නිහඬ කරවීම මෙම පයිතයේ නිරූපිත ස්ත්‍රීන්ගේ ශරීර මත සිතියම්ගත වන බවත්, ඔවුන්ගේ ශරීර ඔස්සේ ප්‍රකාශනයට පත්වන බවත්ය.

මානව වාංශික ස්ත්‍රීන්

ශ්‍රී ලංකාවේ ස්ත්‍රීන්ගේ මුල්ම නිරූපණ සිදු වූ ආකාරය මා හඳුන්වන්නේ 'මානව වාංශික ප්‍රකාරය' (ethnographic mode) යනුවෙනි. එහිදී වැඩි අවධානයක් යොමු වූයේ එක් එක් විශේෂිත පුද්ගලයන් මත නොව, 'දෙමළ කුලීකාරිනිය' (Tamil Coolie Woman), 'උඩරට දැරිවිය' (Kandyan Girl) වැනි විවිධ සමාජ කාණ්ඩ, කුල සහ පන්ති හඟවන ප්‍රවර්ග හඳුන්වාදීමටය. ස්ත්‍රියගේ ශරීරය 'වෙනස' සලකුණු කරන සමාජ-සංස්කෘතික හා වාර්ගික පිටපතක් බවට පත් විය. ඇඳුම්, අබරණ ආදිය ඇගේ ශරීරය මත වූ විවිධ පලඳනාවන් ඇයට අනන්‍ය යැයි සිතූ රූපානුදර්ශික විශේෂතා (phenotypical particularities) ඉස්මතු කර දැක්වීම පිණිස යොදා ගැනිණි. බොහෝ අවස්ථාවල, මෙම නිර්නාමික අරුම පුදුම මානව වාංශික ස්ත්‍රීන් රූගත කෙරුණේ 'ස්වභාවධර්මය' රූපයේ පසුබිම ලෙස යොදාගෙනයි. ස්වභාවධර්මය පිංතූරය සඳහාම කෘත්‍රිමව යොදාගත් අවස්ථා ද තිබූ අතර, මෙසේ කරනු ලැබුවේ අනෙකාගේ 'ප්‍රාථමික (primitive) බව' හා 'විචිත්‍ර (exotic) බව' අවධාරණය කිරීමට ය. සංචාරකයන්ගේ හා ධර්මදූතයන්ගේ මුල්කාලීන ලේඛන කියවා බලන්නාට වාර්ගික ආකෘතීන් ලෙස ඔවුන් දුටු දේ වාර්තා කිරීමට දරා ඇති ඉමහත් ප්‍රයත්නය පහසුවෙන් පසක් වේ. මුල්ම අවධිවල රූපසටහන්ද පසුකාලීනව ඡායාරූපද මේ සඳහා යොදාගෙන ඇත.

මෙම මානව වාංශික ඡායාරූප බොහොමයක පිරිමින් නොමැති වීම මගින් තව තවත් තීව්‍ර ලෙස ඉස්මතු වන්නේ ප්‍රදර්ශනය කර ඇති ස්ත්‍රීන්ගේ වසඟකාරීත්වයත් ඔවුන් ග්‍රහණය කරගත හැකි බවත් වන අතර, 1935 දී අමෙරිකානු මානව විද්‍යා සංගමය මගින් පෞද්ගලිකව පළ කරනු ලැබූ *The Secret Museum of Anthropology* ('රහස් මානව විද්‍යා කෞතුකාගාරය') වැනි කෘතිවල මෙම ගැහැනුන්ගේ කාමුක වටිනාකම ඉතා පැහැදිලි හා ඍජු ලෙස දක්වා ඇත. ෆර්ඩිනෑන්ඩ් ෆොන් රයිසන්ස්ටයින්ගේ

Das Weib bei den Naturvölken (ප්‍රාථමික ජනයා අතර ස්ත්‍රිය) නම් 'වටිනා කෘතියෙන්' (*The Secret Museum,* 1935) උපුටාගත් ඡායාරූප 257ක් අඩංගු මෙම පොතෙහි ස්ත්‍රීත්වය පිළිබඳ විවිධ මානව වාංශික නියැදිද 'හොටෙන්ටොට් ඒප්‍රනය' (Hottentot Apron) හා 'ජා යුවතියකගේ යෝනිය අසල වළ ගැසීම' ආදී වූ අරුම පුදුම ලිංගික අසමතා මධ්‍යයේ ලාංකික ස්ත්‍රීන්ගේ ඡායාරූපද ප්‍රදර්ශනය කොට ඇත. මෙහි 32 වන ඡායාරූපයෙහි නිරූපණය කර ඇති නිරුවත් උඩුකයකින් යුත් ස්ත්‍රියගේ රූපය සඳහා යොදා ඇති ශීර්ෂපාඨයෙහි සඳහන් වන්නේ 'සිංහල වීනස් දේවතාවියක්' (a Sinhalese Venus) යන යෙදුමයි. අංක 33 දරන ඡායාරූපයෙහි නිරූපණය වන්නේද උඩුකය නිරුවත්, විවිධ ආභරණවලින්ද එක් පියයුරක් බාගෙට වැසෙන සේ දවටා ඇති සළුවකින්ද සැරසුණු ස්ත්‍රියක් වන අතර, ඊට 'වැද්දන්ගේ රමණීය අන්තර් වාර්ගික ඵලයක්' (charming inter-racial product of the Wedda) යන ශීර්ෂපාඨය යොදා ඇත. 225 වන ඡායාරූපය පිටුවක්ම පිරෙන සේ මුද්‍රණය කර ඇති අතර එහි නිරූපණය වන්නේ බොඳ වූ පඳුරු සහිත පසුබිමක් ඉදිරිපිට සිටින උඩුකය නිරුවත් ලුංගියක් ඇඳි ස්ත්‍රියකි. මෙහි යොදා ඇති ශීර්ෂ පාඨයෙහි දැක්වෙන්නේ 'පියයුරුවල වාර්ගික පරිපුන් බව හෙළි කරවන ලාංකික රුවැත්තියක්' (a Ceylon beauty revealing racial fullness of breast) යන වදන්ය. මානව වංශ ලේඛනය හා අශ්ලීල රචනය අතර තිබෙන සහායතාව මෙම කෘතිය මගින් මනාව පැහැදිලි වන අතර, මෙතැන මලෙක් අලූලාගේ සූත්‍රගත කිරීමක් වන 'වසන් කිරීමේ වාගාලංකාරය' (rhetoric of camouflage) මගේ සිහියට නැගේ; එනම්, ඡායාරූප ශිල්පියා මොන යම් හෝ තේමාවක් තෝරාගත්තද, ජනවර්ගය/සංස්කෘතිය/සමාජය නම් වූ පැතිකඩ ඉදිරියට ගෙන වඩාත් ඉස්මතු කර දක්වන නිදහසට කරුණක් ලෙස මානව වංශ ලේඛනය ක්‍රියා කරයි (අලූලා 1986). 'සිංහල වීනස් දේවතාවියක්', 'වැද්දන්ගේ රමණීය අන්තර් වාර්ගික ඵලයක්' වැනි ශීර්ෂපාඨ නිරූපිත ස්ත්‍රීන්ගේ නිරුවත් බව හෝ එමගින් පෝෂණය වන කාමුක ෆැන්ටසි නොවළහා හඟවන්නේ නැත; ඍජුව ප්‍රකාශයට පත්කරන්නේ නැත. 225 වන ශීර්ෂ පාඨය මගින් ඒවා සාපේක්ෂ වශයෙන් වඩාත් පැහැදිලි හා ප්‍රකාශිත වන නමුත්, ඡායාරූපයට විෂය වන ස්ත්‍රියගේ පියයුරේ වාර්ගික

පරිපුන් බව (මෙතැන කියවෙන්නේ කුමක්ද කියාවත් කිසිවෙකුට තේරෙනවා නම්) අවධාරණය කිරීමෙන් කෘතියේ චේතනාව වසන් කරයි; නැතහොත්, කැමෆ්ලාජ් (camouflage) කරයි.

'මානව වාංශික' ඡායාරූප තැපැල් පත් ලෙස මුද්‍රණය වීමට පටන්ගැනීම තුළින්ද 'යාන්ත්‍රික ප්‍රතිනිෂ්පාදනය' මගින් එම තැපැල් පත් ඉතා අඩු මිලකට පහසු සේ ලබාගැනීමට හැකිවීම තුළින්ද මෙවන් ඡායාරූප ලොව වටා ශීඝ්‍රයෙන් ව්‍යාප්ත වීමේ ක්‍රියාවලිය තහවුරු විය. අරාබි ගැහැනුන්ගේ ඡායාරූප මුද්‍රණය කරන ලද කාමුක තැපැල් පත් මගින් අන්තඃපුරය පිළිබඳ ෆැන්ටසිය ප්‍රචාරණය වූ ලෙසින්ම, ලංකාව 'ගුප්ත/විචිත්‍ර' (exotic), 'නිවර්තන' (tropical), 'දූපත් පාරාදීසයක්' (Paradise Isle) යන ෆැන්ටසිය පිහිටුවීමට අලංකාර අබරණින් සැරසුණු උඩුකය නිරුවත් දේශීය ස්ත්‍රීන්ගේ තැපැල් පත් දායක විය (අලූලා 1986). මානව වාංශික ඡායාරූපවලින් පටන් තැපැල් පත් දක්වා වූ ගමන් පථය *Twentieth Century Impressions of Ceylon* හි අඩංගු 'Population: The Island's Races, Religions, Languages, Castes and Customs' ('ජනගහනයඃ දිවයිනේ ජනවර්ග, ආගම්, භාෂා, කුල හා චාරිත්‍ර') නම් ශ්‍රීමත් පී. අරුණාචලම්ගේ රචනයේ පෙරළා පුනරුච්චාරණය වන්නේ එහි 'මානව වාංශික' ඡායාරූප (යම් ලෙසකින් විනීත ගණයේ ඒවා) රාශියක් පමණක් නොව 'මානව වාංශික' පෝස්ට්කාඩ්වල පිටපත්ද එහි ඇතුළත් කර ඇති නිසාය.

ශ්‍රමික ස්ත්‍රීන්

'මානව වාංශික' ස්ත්‍රීන් තරම් ප්‍රමුඛ නොවුවද ඉහත ග්‍රන්ථයේ නිර්නාමික ශ්‍රමික ස්ත්‍රීන්ගේ ඡායාරූප කිහිපයක්ද අඩංගුය. ඒ අතර කොකෝවා වතුවල වැඩ කරමින් සිටින ස්ත්‍රීන්, තේ දලු නෙළන ස්ත්‍රීන්, කුරුඳු පොතු රහින ස්ත්‍රීන් හා මිනිරන් පිරිසුදු කරන ස්ත්‍රීන්ගේ ඡායාරූපද වේ. කැමරාව ඉදිරියේ හැඩ ගැසී නිශ්චිත ඉරියව් ගෙන සිටින මෙම ස්ත්‍රීන් විසින් සිදු කරනු ලබන අතිශය වෙහෙසකාරී හා දුෂ්කර ශ්‍රමය බොහෝ විට 'කලාත්මකව' අත්හිටුවා ඇත. මෙම රූප තුළ වඩාත් 'යථාර්ථවාදී' වන්නේ ඔවුන්ට පසුබිම්

වූ භූදර්ශනත්, ඔවුන් යොදා ගන්නා විවිධ මෙවලම් ආම්පන්න ආදියත්, ඔවුන්ගේ ශ්‍රමයෙන් නිමවන ලද විවිධ නිෂ්පාදනත්ය (විශේෂයෙන්ම බලන්නඃ පිටු 243-246). ඒ අනුව, ඔවුන් ශ්‍රමයේ යෙදෙන අතරතුරත්, ඔවුන්ගේ රූප නරඹන්නාගේ ආශා සහිත බැල්ම පොලඹවයි. පොදු අවකාශයේ ධනවාදී නිෂ්පාදන ක්‍රියාවලිය තුළ මෙම ස්ත්‍රීන්ගේ සහභාගිත්වය තුළින් 'ගෘහස්ථභාවයට' කිසිදු සමුද්දේශයක් මෙන්ම, ඔවුන් සමග ශ්‍රමය සපයන පිරිමින් හා කිසිදු පවුල් බැඳීමක්ද ඉදිරිපත් නොකෙරේ. බොහෝ අවස්ථාවල, ඔවුන් නිරූපණය වන්නේ ස්ත්‍රීන්ගෙන් පමණක් සැදුම්ලත්, එහෙත් පිරිමින් විසින් අධීක්ෂණය කරනු ලැබූ, කණ්ඩායම් ලෙසයි. උදාහරණයක් වශයෙන්, 246 හා 606 වන පිටුවල මෙම ස්ත්‍රීන් ගොඩ ගැසූ කොකෝවා හෝ මිනිරන් කුඩ අසල ඇනතියා ඉඳගෙන සිටින අතරතුර, ඔවුන්ට හාත්පසින් වෙනස් වූ මනාව ඇඳ පැලැඳගත් පිරිමි අධ්‍යක්ෂකවරු ඔවුන්ට ඉහළින් හිටගෙන සිටිති. ඒ අනුව, මෙම ඡායාරූප ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී බෙදුම් රේඛා ඔස්සේ විකාශනය වූ බල ධූරාවලි පිළිබිඹු කිරීම සඳහා මනා නිදසුන් වේ.

ප්‍රභූ ස්ත්‍රීන්

මෙම පයීතයේ දෙවන භාගය කැප කර ඇත්තේ එම යුගයේ විසූ ධනවත් පවුල් වාර්තාගත කිරීමටය. ඔවුන්ගෙන් වැඩි පිරිසක් බෙදා දක්වා ඇත්තේ ඔවුන් ජීවත්ව සිටි ප්‍රදේශවලට අනුව, ඔවුන් විසින් ආයෝජනය කර තිබූ ප්‍රාග්ධනයට අනුව, හා මෙම පයීතයේ ඉතා ආන්තික ලෙස නිරූපිත ශ්‍රමික ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් අධ්‍යක්ෂණය කර ඇති ආකාරවලට අනුවය. *Twentieth Century Impressions of Ceylon* කෘතිය සඳහා මුදල් යොදවා තිබුණේද එකල පැවතුණු ධනවාදයේ හරයට අනුකූලවයඃ යම් පුද්ගලයකු වැඩි මුදලක් ලබා දුන්නේ නම්, එම පුද්ගලයාට සිය පවුලෙහි ඡායාරූප හා තොරතුරු වැඩි ප්‍රමාණයක් කෘතියට ඇතුළත් කරගැනීමට අවකාශ ලැබිණ. ඒ අනුව, ලුවී එච්.එස්. පීරිස් හට සිය පවුලේ මෙන්ම අතිසුන්දර නිවහන වූ විස්ට් බංගලාවේද ඡායාරූප වෙනුවෙන් සම්පූර්ණ පිටුවක් සඳහා මුදල් ගෙවීමට හැකියාව තිබුණා පමණක් නොව, ඇල්ෆ්‍රෙඩ් හවුස් මන්දිරයේ කීර්තිමත්ද

සොයිසා පවුලෙන් පැවැත ආ සිය භාර්යාවගේ නිපුණතා සමාජයට කියා පෑමටද හැකියාව තිබුණි. ඔහු ඇය අතින් නිර්මාණය වූ විශේෂ මංගල කේක් එකක්ද, එය විස්තර කිරීම සඳහා දීර්ඝ ලේඛනයක්ද, ඇගේ ස්ටුඩියෝව මෙම කෘතියේ ප්‍රදර්ශනය කළේය (පිටු 552-4 බලන්න).

ඒ අයුරින්, අනෙකුත් ප්‍රභූ ස්ත්‍රීන්ද (ඔවුන් අතරින් බොහෝ දෙනෙකු සිංහල කාන්තාවන්ය) කෘතියේ ප්‍රදර්ශනය කර ඇත්තේ සිය ස්වාමිපුරුෂයන්ගේ හෝ පියවරුන්ගේ තත්ත්වය හා ධනය හඟවන හැඟවුම්කාරක ලෙසය. බටහිර හෝ පෙරදිග හෝ නවීනතම විලාසිතාවන්ට අනුව සැකසූ ඇඳුම්වලින් සැරසී සිටින මොවුහු තම දූවාදරුවන්ද සමග ඡායාරූප සඳහා පෙනී සිටින්නේ වතුපිටි, ගෙවල්දොරවල්, වැඩකරුවන්, රේස් අශ්වයින් හා සුපිරි සුරතල් බල්ලන්ගෙන් - එනම් තරමක් උත්ප්‍රාසාත්මක පිතෘමූලික වස්තු රාශියකගෙන් - පිරි පසුබිම් ඉදිරිපිටය. මෙම ස්ත්‍රීන් හැඳින්වීම සඳහා යොදා ඇති ශීර්ෂ පාඨද ඉතා පැහැදිලි ලෙස ඔවුන් සිය ස්වාමිපුරුෂයන්ට හිමි වස්තු ලෙස සලකුණු කර දක්වයි: උදාහරණයක් වශයෙන්, 'ලුවී එච්.එස්. පීරිස් මහත්මිය' (Mrs. Louis H.S. Peiris), 'ඒ.ඊ. බුල්ජන්ස් මහතා හා මහත්මිය සහ පවුල' (Mr. & Mrs. A.E. Buultjens and Family). ස්වාමිපුරුෂයා තමන්ට පෙර මියගොසින් නම්, ඔවුන් සඳහන් වන්නේ තම පුත්‍රයන්ගේ නම් යටතේය (715 පිට බලන්න). ඒ අනුව, සිය ගැහැනුන් මත හිමිකාරිත්වය පැනවීමටත් මෙම දෘශ්‍ය පයීත තුළ එම ගැහැනුන්ට හිමිවන නිසි තැන තීරණය කිරීමටත් මෙම පිතෘමූලිකයන්ට බලය ලබා දුන්නේ ඔවුන් සතු ධනයයි. මෙය ධනවත්කමින් අඩු පිරිමින්ට මෙන්ම 'මානව වාංශික' හා ශ්‍රමික ස්ත්‍රීන්ට කිසිසේත් නොලැබුණු වරප්‍රසාදයකි. මෙකී ඡායාරූපවලට අනුරූපී ලේඛනවල ලාංකික පිරිමින්ගේ අධ්‍යාපනික, ව්‍යාපාරික සහ ජනහිතකාමී ප්‍රයත්න සවිස්තරාත්මකව දක්වා ඇතිමුත්, ස්ත්‍රීන්ගේ නාම බොහෝ විට සඳහන් වන්නේ හුවමාරුව - එනම්, විවාහය, ප්‍රජනනය, නැතහොත් උපත ආදිය - සලකුණු කරන සංඥා ලෙසය. අහඹු ලෙස තෝරාගනු ලැබූ එක් උදාහරණයක තිබෙන්නේ මෙසේය: "වෛද්‍ය ක්ලැරන්ස් පේද්‍රෝ ෆොන්සේකා... සයිමන් ප්‍රනාන්දු ශ්‍රී චන්ද්‍රසේකර මුදලියර්ගේ දියණිය ලියොනාරා ප්‍රනාන්දු විවාහ

කොට, දැන් දියණියන් තිදෙනකුගේද පුතුන් සයදෙනකුගේද පියා බවට පත්ව ඇත" (Dr. Clarence Pedro Fonseka… married Leonara Fernando, daughter of Simon Fernando Sri Chandrasekara Mudaliyar, and is now the father of three daughters and six sons) (671 පිට). සාර්ථකව දරුවන් වැදීමේ ශක්‍යතාවත් මෙම පයීතයේ සූක්ෂ්ම ලෙස පිතෘමූලිකයාට අත්කර දී ඇති අයුරුත් බලන්න.

සිංහල ස්ත්‍රීන්ට 'නිසි තැන' දී පාලනය කොට ඇත්තේ නම්, මුස්ලිම් පවුල් මෙම ප්‍රවණතාව මීටත් වැඩියෙන් දුර දිග ගෙන ගොස් ඇති බවක් පෙනේ. එම පවුල්වල ස්ත්‍රීන් දෘශ්‍යමය වශයෙනුත් ලේඛනයේත් අකා මකා දමා ඇත. පූර්ව-යොවුන් වියේ පසුවන ගැහැනු ළමුන් කිහිපදෙනකු ඡායාරූප සමහරෙක සිටියද, ප්‍රධාන වශයෙන් ඡායාරූපවල පෙනී සිටින්නේ මුස්ලිම් පිරිමින්ය; විවාහ ගැන හෝ දරුදැරිවියන් ගැන හෝ කිසිදු වගතුගක් නොමැත (විශේෂයෙන්ම බලන්නː පිටු 501 සහ 821). මුස්ලිම්වරුන් අතින්ද, මඳක් අඩු තීව්‍රතාවකින්, සිංහලුන් හා දමිළයින් අතින්ද, ස්ත්‍රීන් සම්බන්ධයෙන් හිතාමතාම සිදු කර ඇති මෙම ක්‍රමික නිහඬ කරවීම 'පිතෘමූලික ජාතිකවාදය' ලෙස මා හඳුන්වන ලද්ද පැහැදිලි කිරීම සඳහා ඉතාමත් යෝග්‍ය නිදසුනකි. පෙර ලේඛනවල, පාර්ථා චැටර්ජී අනුව යමින්, මා තර්ක කර ඇති පරිදි, බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතකරණයට මෙරටින් දක්වන ලද ප්‍රමුඛතම ජාතිකවාදී ප්‍රතිචාරය හා ප්‍රතිරෝධය ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය ඔස්සේ අවකාශමය දෙකඩවීමක ආකාරය ගතිː එනම්, ස්ත්‍රීකරණය වූ 'පෞද්ගලික' අවකාශයකුත්, පුරුෂකරණය වූ 'පොදු' අවකාශයකුත්ය (ද අලවිස් 1994; චැටර්ජී 1989; චැටර්ජී 1994). තමන් ජාතියේ සුජාත උරුමකරුවනැයි සිතූ ජාතිකවාදීහු, ලෞකික හා භෞතික 'ලෝකය' තුළ නිදහස වෙනුවෙන් තමන් ගෙන ගිය අනතුරුදායක සටන පවත්වාගෙන යන අතරතුරම, ලාංකික 'සම්ප්‍රදායන්' හා ඒවාහි වූ විශේෂිත ආධ්‍යාත්මික හා සංස්කෘතික සාරයන් ආරක්ෂා කරගැනීමට වෙර දැරූහ. එම සාම්ප්‍රදායික සාරයන් රැකගනිමින් වර්ධනය කළ හැක්කේ 'නිවස' තුළ ස්ත්‍රීන් විසින් බව ඔවුහු විශ්වාස කළහ. ඒ අනුව ජාතිකවාදීහු ලාංකික ස්ත්‍රීන් සම්ප්‍රදාය/ප්‍රජාව/ආචාරධර්ම/ආධ්‍යාත්මය සඳහා

හැඟවුම්කාරක බවට පත් කරගත්තා පමණක් නොව, ඔවුන් ගෘහස්ථ අවකාශයට සීමා කිරීම සඳහාත්, ජාතිය වෙනුවෙන් ඔවුන්ගේ මූලික වගකීම අනාගත දේශප්‍රේමීන් බිහිකිරීම හා ඇතිදැඩි කිරීම වන බව තහවුරු කිරීමට සඳහාත් ඔවුන්ව පාලනය කිරීමට හා ඔවුන්ගේ භූමිකාව ඒ අනුව නිර්වචනය කිරීමට වග බලා ගත්හ.

Twentieth Century Impressions of Ceylon වැනි හෙජමොනික කෘතියක් වෙනුවෙන් ඉතා ප්‍රසාද ලීලාවෙන් පෙනී සිටි පවුල්වල නිරූපණ මගින් පිළිබිඹු වන්නේම එවැනි දෘෂ්ටිවාදයක ගොඩනැගීම සහ ස්ථාපිත වීමයි. එහි ඡායාරූප හා ලිඛිත සටහන් ඉතා පරෙස්සමෙන් පමණක් නොව මනා ස්වයං අවබෝධයකින්ද නිෂ්පාදනය වුණි. එනිසා, මෙම පඨිතයේ නිරූපිත ප්‍රභූ ස්ත්‍රීන් 'ගෘහස්ථ භාවය' හා 'ස්ත්‍රීත්වය' යන සංඥා යටතේ පමණක් - නැතහොත් තම සාර්ථක ස්වාමිපුරුෂයන් හට විසිතුරු ආභරණ ලෙස හෝ සෞභාග්‍යමත් පරම්පරාවක සංඥාව ලෙස හෝ පමණක් - ප්‍රදර්ශනය කොට ඇති බව පුදුමයට කරුණක් නොවේ. ඡායාරූපවල ඔවුන් සමග තිබෙන ආධාරක නැතහොත් 'ප්‍රොප්ස්' (props) මගින්ද හඟවන්නේ ශිෂ්ට හා කුලීන ස්ත්‍රීත්වය සහ මාතෘත්වයයි; උදාහරණ ලෙස, ඉතා පුංචි අත්බෑග, රැලි දැමූ කුඩා විසිතුරු කුඩ, විසිතුරු පුටු, සියුම් අත්පංකා සහ විශේෂයෙන්ම, තමන්ගේ ළයට තුරුල් වූ, නැතහොත් සිය දෙපා ළඟ බඩගාන බිලිඳුන් හා දරුදැරිවියන් රැසක්. එනමුත්, සෙලීනා පීරිස් තම ස්ටුඩියෝවේ දැකගැනීමටත්, ඇගේ කලාත්මක සාර්ථකත්වය පිළිබඳ කියවීමටත් ඉඩ ලැබීම තුළින් (ලංකා කලා සංගමයේ වාර්ෂික ප්‍රදර්ශනවලට සහභාගි වූ ප්‍රථම සිංහල කාන්තාව ඇය විය. (පි. 552), එමෙන්ම, සිල්වියා බුල්ජන්ස් (ඒ.ඊ. බුල්ජන්ස්ගේ බිරිඳ) ඇගේ පාවහන් රහිත දරුවන් හා සැමියා අසළ ගිටාරයක් වයමින් සිටිනු අහඹුවේ මෙන් දැකීම තුළින් (පි. 775) ඉහත කී ඒකාකාරී භාවය මදක් බිඳී, නැවුම් දර්ශනයක්, වෙනස් ජීවන විලාසයක් සුළු මොහොතකට හෝ බැහැදැකීමට පාඨකයාට හැකි වේ.

කෙසේ වෙතත්, චිත්‍ර හා සංගීතය යන කලා දෙකම මෙම සමයේ ස්ත්‍රීන්ට ඔබින කුසලතා ලෙස සැලකුණු අතර, මෙවන් දේ ඉගෙනගැනීමට 'උගත්' ස්ත්‍රීන් පොලඹවනු ලැබූ බව අප

විසින් පිළිගත යුතු වේ (ජයවර්ධන 1986: 120-121). ඒ අනුව, ඉහත සඳහන් වූ ස්ත්‍රීන් දෙදෙනා ද සම්පූර්ණයෙන් ස්ත්‍රී ආකෘති හෝ 'අච්චු' වලින් මිදී සිටි බව කිව නොහැකිය. එනමුත් මෙම පඨිතය තුළ ගෘහණියක් වීම විනා වෙනත් ආශාවක් සඳහා කාලය කැප කළ ස්ත්‍රීන්ද සිටීම මදක් හෝ ඇගයීමට පුළුවන. තවද, සෙලීනා පීරිස්ගේ උදාහරණයෙන් පෙනී යන සේ ස්ත්‍රියකගේ සාර්ථකත්වයට හා ජයග්‍රහණවලට මෙතරම් ප්‍රමුඛතාවක් ලබා දී තිබීම, මෙම 'අධිපති' පඨිතය තුළ ඇගේම සමාජ පන්තියේ වෙනත් ස්ත්‍රීන් සැලකුම් ලබා ඇති අන්දමට සාපේක්ෂව විශාල දියුණුවකි. තවත් අතකින්, වෘත්තිය සමිතිකරුවකු ද ස්ත්‍රී අධ්‍යාපනය අනුමත කළ අයකු ද වූ ඒ.ඊ. බුල්ජන්ස් (ජයවර්ධන 1986: 126) විසින් සිය භාර්යාවට එකල මධ්‍යම පාන්තික සමාජයේ ගෘහස්ථ භාවය පිළිබඳ ප්‍රතිමාන සියුම් ආකාරයකිනුදු ප්‍රශ්න කිරීමට අනුබල දුන් බව සිතාගත හැක; තම දරුවන් 'පාවහන් නොමැති අභිකුණ්ඨිකයන්' ලෙස ප්‍රදර්ශනය කිරීම ඇත්තෙන්ම ධෛර්ය සම්පන්න ක්‍රියාවකි!

ස්වාධීන ව්‍යාපාරිකාවක ලෙස මෙම කෘතියේ තමාටම කියා පිටුවක්ම පාහේ වෙන් කරගනිමින් ඉදිරිපත් වන එකම ලාංකික ස්ත්‍රිය වයලට් මුතුක්‍රිෂ්ණා මෙණෙවියයි. ඇය ඇගේ සොහොයුරියන්ද සොහොයුරාද සමග ලංකාවේ පළමු ලඝුලේඛන හා යතුරුලියන ආයතනය පිහිටවූ තැනැත්තිය වූවාය. එහෙත්, ව්‍යවසායිකාවක ලෙස ඉතා සාර්ථක වූ මුතුක්‍රිෂ්ණා මෙණෙවියද ඡායාරූපය සඳහා ඉදිරිපත් වීමට තෝරාගෙන ඇත්තේ මෝස්තරවලින් සරසන ලද පියගැටපෙළකුත්, විසිතුරු පාපුටුවකුත්, මල් පොකුරුත් සහිත වූ 'ගෘහස්ථ'/'ආභ්‍යන්තරික' පසුබිමකි. ඡායාරූප ස්ටුඩියෝවල ස්ත්‍රීන් සඳහා 'යෝජිත' ආධාරක (නැතහොත් ප්‍රොප්ස්) වූයේද මෙවැනි වස්තුයි (121 පිට). මින් බලාපොරොත්තු වන පණිවුඩය මෙවැන්නක් විය හැකිය: මම අවිවාහක වුවද, භෞතික හා 'පොදු' ක්‍රියාකාරකම්වල නිරත වුවද, ශිෂ්ට සම්පන්න, වැදගත් කාන්තාවක් වෙමි.

Twentieth Century Impressions of Ceylon කෘතියේ ස්ත්‍රී නිරූපණ හා පෞද්ගලික පරිශීලනය සඳහා පළ වුණු නිරූපණ සංසන්දනය කිරීම වැදගත්ය. මෙම කොටසේ, විසිවන සියවසේ

මුල භාගයේ, නව ජාතික රාජ්‍යයක බිහිවීම සිදු වූ සමයේ කරන ලද ස්ත්‍රීන්ගේ ආලේඛ්‍ය ඡායාරූප කිහිපයක් සාකච්ඡාවට බඳුන් කිරීමට කැමැත්තෙමි. ඉහත සඳහන් කළ සෙලීනා පීරිස්ගේ හා සිල්වියා බුල්ජන්ස්ගේ ඡායාරූපවලින් යාන්තමින් පමණක් ප්‍රකාශ වුණු ස්ත්‍රීන්ගේ ජීවිත පිළිබඳ විකල්ප දෘෂ්ටියකට මෙම ඡායාරූපවලින් මග පැදේ.

රූප අංක Iඃ 1940 ගණන්වල ගත් මෙම ඡායාරූපයේ ධනවත් හා කීර්තිමත් අබ්දුල් ගෆූර් පවුලේ මාතෘමූලිකාව ඇගේ දරුවන් සමග නිරූපණය කෙරේ. 'ඉතා ශක්තිමත් පෞරුෂයක්ද ප්‍රායෝගික මනසක්ද ඇති ස්ත්‍රියක්' (strong willed, no-nonsense kind of woman) වූ අබ්දුල් ගෆූර් මහත්මිය, ඇගේ ප්‍රධාන වශයෙන් ගැහැනු දුවාදරුවන්ද සමග, මෙහි දැඩි ආත්ම විශ්වාසයකින් යුතුව කැමරාව ඉදිරියේ සිටින්නීය. *Twentieth Century Impressions of Ceylon* කෘතියේ තිබෙන මුස්ලිම් කාන්තාවන් සම්පූර්ණයෙන්ම මකා දමන ලද, පුරුෂවාංශික සම්භවය පිළිබඳ සටහන් පමණක් අඩංගු වූ ඡායාරූපවලට පරස්පර වූ සිත්ගන්නාසුලු සමාන්තර ඡායාරූපයකි මෙය.

රූප අංක II, III, IV සහ V සම්බන්ධයෙන් යළිත් ආධාරක හෙවත් ප්‍රොප්ස් පිළිබඳ සාකච්ඡාව වෙත හැරීමට කැමැත්තෙමි. සාකච්ඡාව ආරම්භ වන්නේ මාගෙ ප්‍රියතම ඡායාරූපය වන 20 වන සියවසේ මුල කැමරාවට හසු වූ ඇලිස් ඉසබෙලා ද ආබෲ සහ ඇගේ බයිසිකලය (**රූප අංක** II) නිරූපණය වන ඡායාරූපයෙනි. ඇගේ දරුමුණුබුරු පරම්පරාවේ අයට අනුව, ඇලිස් මෙම ඡායාරූපයට ඉදිරිපත් වී ඇත්තේ ඇගේ චිත්‍ර පන්තිය නිමා වී යළිත් නිවස බලා එන ගමන්ය. ස්ටුඩියෝ අවකාශය තුළට සිය බයිසකලයත් රැගෙන ගොසින් එයත් සමගම ඡායාරූපයට පෙනී සිටීමට ඇය සතු වූ අධිෂ්ඨාන ශක්තිය මෙන්ම, කොළඹ බොහොමයක් ස්ත්‍රීන් බයිසිකලයක් වැනි 'අශෝභන' ප්‍රවාහන ක්‍රමයක් තබා තනිවවත් නිතර ගමන් නොකරන සමයක ඇය තුළ වූ පුරෝගාමී ජෛවය මසිත මවිත කරවයි. 1940 ගණන්වලත් බයිසකල් පැදීම නිසා තමාද තම පාසල් මිතුරියන්ද කොළඹ වජිරාරාමයේදී නාරද මහා තෙරගේ දෝෂාරෝපණයට ලක් වූ බව කුමාරි ජයවර්ධන සිහිපත්

කරයිඃ "බයිසිකල් පැදීමත් කාර් පැදවීමත් බෞද්ධ ගැහැනු ළමුන්ට හා කාන්තාවන්ට ඔබින දේවල් නොවේ."

මෙම නිර්භීත කාන්තාව පිළිබඳව අප දන්නේ ඉතා අල්ප වශයෙනි. එනමුත්, ඇය මෙරට ප්‍රථම වතාවට වෛද්‍ය විද්‍යාලයට ඇතුළත් වූ (එහෙත් අවාසනාවකට වෛද්‍යවරියක ලෙස සුදුසුකම් ලැබීමට පෙර මියගිය) කාන්තාව වන ලූසි ද ආබෲගේද, පරම විඥානාර්ථවාදියකු, අමද්‍යප ක්‍රියාකාරිකයකු මෙන්ම මෙරට මුල් කාලීන බෞද්ධ කාන්තා පාසලක් වූ මියුසියස් විද්‍යාලයේ භාරකරුවකු හා කලමනාකරුවකු ලෙස කටයුතු කළ පීටර් ද ආබෲගේද සොහොයුරිය විය. පීටර් ද ආබෲ සෙසු පරම විඥානාර්ථවාදියකුද අමද්‍යප ක්‍රියාකාරිකයකුද වූ මාටිනස් පෙරේරාගේ සමීප මිත්‍රයකු වූ අතර, මාටිනස් පෙරේරා 1890 ගණන්වල මෙරටට බයිසිකල් ආනයනය කළ පළමු ව්‍යාපාරිකයා විය. සිය ප්‍රවාහන ක්‍රමයද බයිසිකලය කරගත් පෙරේරා මහතා නිතර ආබෲ නිවෙසට පැමිණියේය. ඇලිස් ද ආබෲටත් බයිසිකලයක් මිල දී ගැනීමට මොහු අනුබල දෙන්නට ඇත.

රූප අංක III න් තම කාර් රථයේ සුක්කානම ළඟ වාඩි වී සිටින වෛද්‍ය රේචල් ක්‍රිස්ටෝෆෙල්ස් නිරූපණය කෙරේ. 1920 ගණන්වල ගත් මෙම ඡායාරූපය මගින් පෙනී යන්නේ මේ වන විට ලාංකික කාන්තාවන් කොතරම් දුරට දියුණු වී තිබුණිද කියාය. කාන්තාවන් කිහිප දෙනෙකුම මේ වන විට වෛද්‍යවරියන් ලෙස සුදුසුකම් ලබා තිබුණු අතර, ඔවුහු තමන්ගේම කාර් පදවා ගෙන ගියහ. මෙම සිත්ගන්නා ඡායාරූපය, මෙරට පළමු සිංහල වෛද්‍යවරිය වූ වෙරෝනා වීරසේකර නිරූපණය වන **රූප අංක** IVට යම් ලෙසකින් පරස්පරය. 1930 ගණන්වල ගත් මෙම ඡායාරූපයේ වෛද්‍ය වීරසේකර අත්දිග විනීත හැට්ටයකුත් සාරියකුත් හැඳ, විශාල පොත් හා පත්‍රිකාවලින් පිරි මේසයක් ළඟ හිඳ කාර්යබහුලව ලියමින් සිටින අයුරු දිස් වේ; ඇය අසල බිත්තියේ රාමු කරන ලද සහතිකයක්ද වේ. වෛද්‍ය ක්‍රිස්ටෝෆෙල්ස් සහ වෛද්‍ය වීරසේකර යන දෙදෙනා එක් වෘත්තියක නිරත වුවද, ඡායාරූපය සඳහා තම තමා තෝරා ගත් ආධාරකවලට අනුව, ඔවුන්ගේ නිරූපණ මගින් සන්නිවේදනය වන පණිවුඩ හාත්පසින් වෙනස්ය. සුක්කානම ළඟ

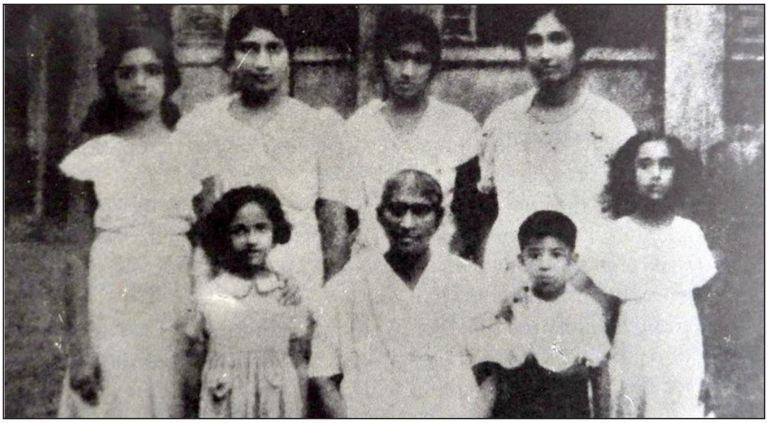
සිටින වෛද්‍ය ක්‍රිස්ටෝෆෙල්ස් නිර්භීත, ජවසම්පන්න සහ ස්වාධීන කාන්තාවකගේ රූපයක් සිහිපත් කරවන අතර, තම මේසය ළඟ හිඳ වැඩ කරන වෛද්‍ය වීරසේකර නිහඬ බුද්ධිමත්කමක්ද කාර්යක්ෂම බවක්ද පිළිබිඹු කරන්නියක් සේ පෙනේ. එසේම, **රූප අංක V**න් නිරූපණය වන මේසයක් අසල හිඳ කොළයක් මත යමක් ලියන්නට සැරසෙන ඩේසි ඩයස් බණ්ඩාරනායක මැතිනිය ධෛර්යයත් දැඩි ආත්ම ශක්තියත් හඟවයි. මෙම ඡායාරූපයේ ගුණාත්මකභාවය සලකා බලද්දී එය ස්ටුඩියෝවක ගත්තක් බව නිගමනය කර හැකි අතර, ඒ අනුව, මේසය, පුටුව, පෑන ආදිය වෙනත් ආධාරක අතුරින් ඇය විසින් සිතාමතා තෝරා ගත් ඒවා විය යුතුය. ශ්‍රීමත් සොලමන් ඩයස් බණ්ඩාරනායකගේ බිරිඳද එස්.ඩබ්.ආර්.ඩී. බණ්ඩාරනායකගේ මවද වූ මෙතුමිය, එම පවුල් සබඳතාවලට ස්වායත්තවද සමාජයේ වැදගත් පුද්ගලයෙක් වූවාය. මෙම ඡායාරූපය 1928 දී පමණ ගත්තක් වන අතර, එම කාලය වන විට එතුමිය සිය සැමියාගෙන් වෙන් වී, දූවරුන් දෙදෙනාත් සේවක සේවිකාවන් පිරිසකුත් සමග තමාගේම නිවසකට ගොස් වසර ගණනාවක් ගත වී තිබුණි. ඇය තරම්ම බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය විවේචනය නොකළ ඇගේ සැමියා සමග විසූ සිය පුත්‍රයා තුළ අධිරාජ්‍ය-විරෝධී හැඟීම් ජනිත කරවූයේ ඇය විසිනි.

මාගේ මේ කෙටි සාකච්ඡාව නිමා කිරීම සඳහා යළිත් වරක් උම්බේර්ටෝ ඒකෝ කී යමක් සිහිපත් කරමි. ඒකෝ අපට මතක් කර දුන්නේ ඡායාරූපයක් මගින් එක් නිශ්චිත වස්තුවක් ඍජු ලෙස දක්වා තිබියදීත්, එය 'සන්දර්භානුකූල අර්ථකථන රාශියකට' විවෘත වන බවයි. ඔහු මේ සඳහා නිදසුනක් වශයෙන් දුන්නේ ලෙනින්ගේ ආලේඛ්‍ය ඡායාරූපයකි. මෙවන් ඡායාරූපයක් විවිධ කාලවල වෙසෙන විවිධ පුද්ගලයන් හට එකිනෙක වෙනස් දේ බොහොමයක් හඟවන්නට ඇත (බ්‍රෝහියර් 1994). මා ද මෙතැන යෝජනා කිරීමට උත්සාහ දැරූයේ ස්ත්‍රියකගේ නිරූපණයක්, එහි සිටින විශේෂිත පුද්ගලයකු හඳුනාගැනීමට පමණක් නොව, අපගේ අතීතය මෙන්ම වර්තමානය පිළිබඳ දේද අනාවරණය කර දෙන සමස්ත ඡායාරූපයක් ලෙසින් හඳුනාගැනීම වැදගත් වන බවයි; 1900 දී බයිසිකලයකින් හැඟවුණේ කුමක්ද? පාවහන්

රහිත දරුවකුගෙන් මවක තුළ වන ප්‍රතිවිරෝධය හැඟවෙන්නේ කෙසේද? මෙම ඡායාරූප 'පඨිත' ලෙස ගනිමින් කියවීම් කිහිපයක් ම'විසින් ඉදිරිපත් කර ඇතිමුත්, මෙමගින් වෙනත් කාලවල හා වෙනත් ස්ථානවල සිට කරන ලද වෙනත් කියවීම් වළක්වනු ලබන්නේ නැත.

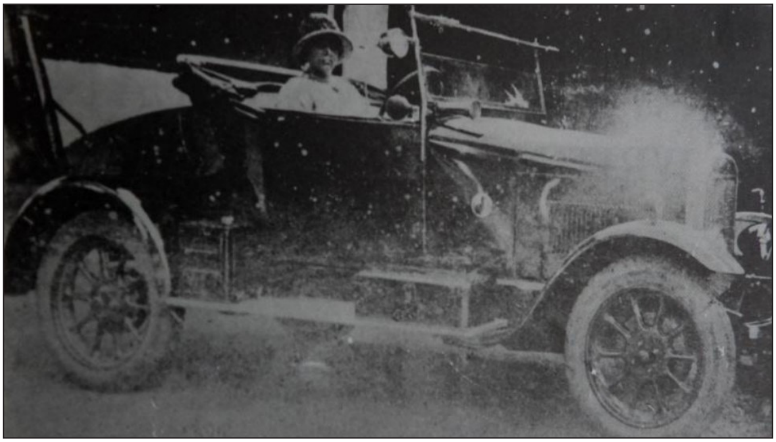
සටහන්

මෙම කෙටි සටහන්වලට ආභාසයක් වූයේ ස්ත්‍රී ඉතිහාසය යළි සොයාගැනීම නමැති සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය විසින් කරන ලද ව්‍යාපෘතිය අතරතුර කුමාරි ජයවර්ධන සමග කළ සාකච්ඡා ය. ඇගේ උල්පන්දම් දීම නොමැතිව මා මෙම සටහනවත් නොලියාවි!



රූප අංක I: අබ්දුල් ගෆූර් මහත්මිය, සිය දූදරුවන් සමග

රූප අංක II: ඇලිස් ඉසබෙලා ද ආබෲ සහ ඇගේ බයිසිකලය



රූප අංක III: ඇගේ මෝටර් රථයේ ඉඳගෙන සිටින වෛද්‍ය රේචල් ක්‍රිස්ටෝෆෙල්ස්

රූප අංක IV: පළමු සිංහල ජාතික වෛද්‍යවරිය වූ වෙරෝනා වීරසේකර

රූප අංක ඪ: ඩෙයිසි ඩයස් බණ්ඩාරනායක මැතිනිය

(ඡායාරූප සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමයේ ස්ත්‍රී ලේඛන ගොනු ඇසුරෙනි)

මූලාශ්‍ර

Alloula, Malek. 1986 [1981]. *The Colonial Harem*, trans. M. Godzich & W. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt. New York: Shocken Books.

Brohier, Deloraine. 1994. *Alice de Boer and the Pioneer Burgher Women Doctors*. Colombo: SSA.

Chatterjee, Partha. 1989. “The Nationalist Resolution of the Women's Question, *Recasting Women: Essays in Colonial History*, ed. Kumkum Sangari & Sudesh Vaid. New Delhi: Kali for Women.

Chatterjee, Partha. 1994. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press.

de Alwis, Malathi. 1994. “Towards a Feminist Historiography: Reading Gender in the Text of the Nation," *An Introduction to Social Theory*, ed. Radhika Coomaraswamy & Nira Wickremasinghe. Delhi: Konark Press.

Jayawardena, Kumari. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books, 1986.

Srivatsan, R. 1993. “Photography and the Visual Field in India." *Interrogating Modernity: Culture and Colonialism in India*, ed. T. Niranjana, P. Sudhir & V. Dhareshwar. Calcutta: Seagull.

The Secret Museum of Anthropology. 1935. New York: American Anthropological Society.

Walters, Jonathan. 1995. “About this Exhibition," *Palm Leaves and Postcards: Material Culture and its Representation in Colonial Ceylon*. Exhibition Catalogue. Washington: Sheehan Gallery, Whitman College.

Wright, Arnold (ed.). 1907. *Twentieth Century Impressions of Ceylon*. London: Lloyds Greater Britain Publishing Company, 1907.

සුනාමියේ මග සලකුණු: නැගෙනහිර ශ්‍රී ලංකාවේ ශෝචනය සහ පුරුෂත්වය

මාලතී ද අල්විස්
පරිවර්තනය: කෞශල්‍යා ආරියරත්න

(මෙම ලිපිය මුලින්ම පළ වූයේ, බොබ් පීස් සහ ඉලේන් එනර්සන් සංස්කරණය කළ *The Gendered Terrain of Disaster* කෘතියේ 'Mourning and Masculinity in Eastern Sri Lanka' යන තේමාව යටතේය. ප්‍රකාශනය: ලන්ඩන්: රව්ට්ලෙජ්, 2016)

2004 දෙසැම්බර් 26 වන දින, පෙර නොවූ විරූ ප්‍රමාණයේ සුනාමියක් හේතුවෙන්, මූලික වශයෙන් අඩු ආදායම්ලාභී නිවාස මෙන්ම බොහෝ හෝටල් සහ නවාතැන්පොළවලින් ජනාකීර්ණ වූ ශ්‍රී ලංකාවේ දකුණු සහ නැගෙනහිර වෙරළ තීරයෙන් තුනෙන් දෙකක් විනාශ විය. ඉන් 33,000ක පිරිසක් මියගොස් 4,000ක් අතුරුදන් වූ අතර 21,000ක් තුවාල ලැබූහ. එය නිවාස 98,000ක් සහමුලින්ම සුන්බුන් බවට පත්කරමින්, ඊටත් වඩා විශාල ප්‍රමාණයකට අලාභහානි සිදු කරමින්, මිලියනයකට අධික ජනතාවක් අවතැන් කළේය.

සුනාමියෙන් විශාලතම විනාශයකට භාජනය වූයේ ඊට පළමුවෙන්ම ගොදුරු වූ නැගෙනහිර පළාතේ වැඩි වශයෙන් මුස්ලිම් ජනගහණයක් සහිත ජනාකීර්ණ වෙරළබඩ ප්‍රදේශය. එහි

10,000ක පිරිසක් මියගිය අතර, ඊට දස ගුණයකට වඩා පිරිසකට නිවාස අහිමි විය. නැගෙනහිර හා උතුරු පළාත් දෙකෙහිම මූලික වශයෙන් වාසය කරන්නේ දශක දෙකකට අධික සිවිල් යුද්ධයෙන් ඒ වන විටත් පවුල්, නිවාස හා ඉඩම් විනාශ වීමෙන් පීඩාවට පත් දෙමළ හා මුස්ලිම් සුළුතර ජනකොටස්ය.

සුනාමියෙන් පිරිමින්ට වඩා තුන් ගුණයකින් ස්ත්‍රීන් මියයාමත්, මියගිය අයගෙන් තුනෙන් එකකට වැඩි ප්‍රමාණයක් ළමුන් වීමත් හේතුවෙන් පවුල් ව්‍යුහයන් සහ ඥාතීත්ව ජාලයන් පිළිසකර කළ නොහැකි ලෙස වෙනස් විය; සමහර අවස්ථාවලදී පවුල් පිටින්ම විනාශ වී ගිය අතර, මිනිත්තු 15ක් තුළ සමහරවිට සිය ඥාතීන් 30 දෙනෙකු, නොඑසේනම් 56 දෙනෙකු හෝ 82 දෙනෙකු පවා අහිමි වූ බව මිනිසුන් විසින් පවසනු ලැබීම අසාමාන්‍ය නොවීය. පෙර නොවූ විරූ ස්ත්‍රීන් සංඛ්‍යාවකගේ මරණය උතුරු හා නැගෙනහිර යුද කලාපවල නව ජනගණත්වයක් හඳුන්වා දුන්නේ මෙම කලාපවල සිටි වැන්දඹුවන් හා තරුණ, තනි මවුවරුන් විශාල කණ්ඩායමට අලුතින් තරුණ, තනි වැන්දඹු පියවරුන්ද විශාල සංඛ්‍යාවක් එක් කරවමිනි. බොහෝ වැන්දඹු පිරිමි තම දරුවන් තනිවම රැකබලා ගැනීමේ දුෂ්කරතා සඳහන් කරමින් සුනාමියෙන් වසරක් ඇතුළත යළි විවාහ වූහ. අනෙක් අතට, වැන්දඹු ස්ත්‍රීහු තම දරුවන් ඔවුන්ගේ සුළු පියවරුන් අතින් පීඩා විඳිතියි යන බියෙන් දෙවන විවාහයකට එළඹීමට මැලිකමක් දැක්වූහ (හයින්ඩ්මන්, 2009).

සුනාමිය විසින් ඇති කරන ලද උග්‍ර වේදනාව, නිරන්තර මානසික කම්පනය සහ දෛනික දුක් වේදනා මෙම කම්පන.ය ගණනය කිරීම්වලට පවා අභියෝග කරයි. මෙම වේදනාව අපටද සමහරවිට ඉතා යන්තමින් වුව දැනෙන අවස්ථා තිබිය හැක. හැට හැවිරිදි යෝගේන්ද්‍රන් සමග මඩකලපුවේ නාවලඩිහි ඔහුගේ අලුත ඉදි කරන ලද හිස් දෙමහල් නිවස තුළ හිඳ, සිය මියගිය පවුල වෙනුවෙන් තනන ලද පූජාසනයේ තිබෙන ඔහුගේ බිරිඳ, පුතුන් සිව්දෙන, නැන්දම්මා, මාමණ්ඩිය, බිරිඳගේ සොහොයුරිය හා හොඳම මිතුරාගේ ඡායාරූප මත ගූඪ, ශූන්‍ය අලෝකය වැටෙන විට, සැඳෑව අතුරින් මෙලන්කොලික දෙමළ චිත්‍රපට ගී ඇසෙන

යාමයට, එම වේදනාව මොහොතකට වුව අපටද පසක් වනු ඇත. හැටපහක් වයසැති සෙල්ලමුත්තුට සිය අහිමි වීම සිත පාරවන ලෙස දැනෙන්නේ, අලුතින් සිමෙන්ති දමමින් තිබූ මුළුතැන්ගෙයි පොළොවට ඒ වන විට සිඟිති දැරියක වූ ඔහුගේ දියණිය අහම්බෙන් පය තැබූ විට තැබුණු පා සලකුණු මත රැඳුණු දූවිලි ආදරයෙන් පිස දමන විටය. තම සැමියා, දරුවන් දෙදෙන මෙන්ම මවද සමග මියගිය ඔහුගේ දියණිය පිළිබඳව සිය පැරණි නිවසෙහි ඉතිරි වී ඇති එකම මතකය එම මුදු මොළොක් සලකුණු සහිත අත්තිවාරම පමණකි. සෙල්ලමුත්තු දැන් තනිවම ජීවත් වන්නේ යෝගේන්ද්‍රන් වෙසෙන තැන සිට එම පාරෙහි කිලෝමීටර භාගයක් පමණ මෙහායින් පිහිටි ඔහුගේ කලින් නිවසේ අත්තිවාරමට යාබදව තැනූ ඔහුගේ අලුත්ම හිස් දෙමහල් නිවසෙහිය. වාසනාවකට මෙන් සුනාමියෙන් දිවි ගලවා ගත් සෙල්ලමුත්තුගේ පුතුන් තිදෙනාගෙන් කිසිවෙකුත්, විශේෂයෙන් දැන් ඔවුන්ට ඔවුන්ගේම තරුණ පවුල් ඇති හෙයින්, නැවත සිය ගමට පැමිණීමට කැමති නැත. ඇත්ත වශයෙන්ම සාගරය සහ කළපුව අතරට මැදි වී ඇති මෙම සුන්දර ගම්මානවල කුඩා දරුවකු දැක ගැනීමට අසීරු අතර, දැන් බහුලව වාසය කරන්නේ වයස්ගත පිරිමින්ය. එහෙත්, සෙල්ලමුත්තු පුන පුනා තහවුරු කරන්නේ ඔවුන්ගේ ආත්ම මෙහි ඉතා බලවත් ලෙස තවමත් වසන බවත්, ඔවුන්ගේ ප්‍රීතිමත් සිනහ නද රැය පුරා ඔහුට තනි රකින බවත්ය. සිය ගම අතහැර නගරයේ වෙසෙන තම පුතුන් සමග නොයෑමට මූලික හේතුවක් ලෙස ඔහු මෙය සඳහන් කරයි.

බොහෝ දෙනා සාමාන්‍යයෙන් කරන ලෙස, තම ජීවිතය සමග 'ඉදිරියට යාමට' හෝ ඔහුගේ වේදනාව සමග 'එකඟ වීමට' නොහැකි මිනිසකුගේ ශෝකජනක උමතුවක් හෝ මත් වී පෙනෙන මායාවන් හෝ ඒ දෙකම ලෙස ගෙන යමෙකුට මෙබඳු ප්‍රකාශ ඉවත දැමිය හැකිය. ඇත්ත වශයෙන්ම, මෙම මිනිසුන් අතර මත්පැන් පානය කිරීම දුලබ දෙයක් නොවේ. ඔවුන්ගෙන් සමහරකු ලාභ, නීති විරෝධී මත්පැන් සඳහා ඔවුන්ගේ වන්දි මුදල් සියල්ලම නාස්ති කොට ඇත. යෝගේන්ද්‍රන් සහ සෙල්ලමුත්තු වැනි මිනිසුන් ගැන කතා කළ මට සවන් දුන් බොහෝ රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන වෘත්තිකයෝ නිසි 'මනෝ සමාජීය සහයෝගයක්' තිබුණා නම්

ඔවුන්ට තවදුරටත් කිසිදු ආකාරයක ආත්මයන් සමග බැඳී සිටීමට අවශ්‍ය නොවන බව පැවසීමට තරම් යුහුසුළු වූහ.

මෙම පරිච්ඡේදය, 'මත්ලෝලීන්' සහ 'භාර්යාවන්ට තළන්නන්' ලෙස දෙමළ පුරුෂත්වය ගොඩනැංවීමේ ජනප්‍රිය ප්‍රවේශය ඛණ්ඩනය කිරීම සහ විතැන් කිරීම අරමුණු කර ගනිමින් ලියැවුණකි. 2004 දෙසැම්බරයේ සුනාමියෙන් පසු ශ්‍රී ලංකාවේ මානුෂීය හා සංවර්ධන ආධාර කතිකාවන් හරහා ගොඩනැංවුණු එම ප්‍රවේශය, මා විසින් වෙනත් තැනක විවේචනය කර ඇත (ද අල්විස් 2009b, 2015). සුනාමියෙන් ඉක්බිතිව, විශේෂයෙන්ම ඉන් අනතුරුව බිහි වූ අනාථ කඳවුරුවල මත්පැන් සහ ගෘහස්ථ හිංසනය වැඩි වී ඇති බව දැඩි ලෙස වාර්තාගත වී තිබේ (APWLD, 2005; ද අල්විස්, 2005; ෆිෂර්, 2005; වැන්ඩර් වීන් සහ සෝමසුන්දරම්, 2006). මෙහිදී මා විතැන් කිරීමට අපේක්ෂා කරන්නේ මෙය ශ්‍රී ලංකාවේ දෙමළ සමාජයේ කුරිරු එහෙත් වීරෝදාර සටන්කාමියකුගේ පුරුෂත්වයයේ ප්‍රමුඛ ස්වරූපයක් යැයි කරනු ලබන උපකල්පනයයි. මෙම කාලපරිච්ඡේදය තුළ ඉදිරියට පැමිණි, වඩාත් සෘණාත්මක පුරුෂත්වයන් සහ පුරුෂමය පරිචයන්ද තිබුණු නමුත්, ඒවා අධිපති ආඛ්‍යානයන් මගින් යටපත් කරනු ලැබ අදෘශ්‍යමානව පැවති බවට තර්ක කිරීමට මම කැමැත්තෙමි. පිරිමින්ට වඩා ස්ත්‍රීන් මියයාම මගින් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී ජනගහණ අනුපාත උඩුයටිකුරු කර තිබූ සන්දර්භයක් තුළ, බොහෝ පිරිමි දිනපතාම අධික ශෝකය හා අහිමි වීම් සමග පොර බැදූ අතර, මූලික රැකබලා ගන්නන්ගේ නව කාර්යභාරය වෙනුවෙන් ඔවුහු අරගල කළහ. බොහෝ පිරිමි තම මියගිය ඥාතීන් වෙනුවෙන් පෞද්ගලික හා සාමූහික ස්මාරක සැලසුම් කිරීම හා ගොඩනැගීම ඇරඹූහ. එම ව්‍යාපෘතිවල අස්ථාවරත්වය හා අවිනිශ්චිතත්වය ඉස්මතු කිරීම මගින් සංවර්ධන ආධාර පදනම් වූ මානුෂවාදී කතිකාවල පරාමිතීන් පුළුල් කිරීමට මම බලාපොරොත්තු වෙමි. එමගින්, පුරුෂත්වය යනු 'චිත්තවේගීය හා බුද්ධිමය සාධකවල අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වයක්' සහිත වූ 'දුබලකමේ සහ ශක්තිමත්බවේ දෙබිඩි සංකීර්ණයක්' (චොප්රා සහ වෙනත් අය, 2004, පි. 8) බවත්, එය පිරිමින්ට පමණක් නොව ස්ත්‍රීන්ටද බලපාන බවත්, එහි ජනවාර්ගිකත්වය, ආගම සහ පන්තිය

වැනි වෙනත් සමාජ සාධකද මැදිහත් වන බවත් (බර්ගර් සහ වෙනත් අය, 1995, පි. 3) හඳුනාගැනීමට අපේක්ෂා කරමි.

භයානක පුද්ගලයන්

මඩකළපුව දිස්ත්‍රික්කය තුළ මනෝ සමාජීය ආධාර සපයන අන්තර්ජාතික, ජාතික සහ ප්‍රාදේශීය රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන රාශියක් පැවතියද, යෝගේන්ද්‍රන් හෝ සෙලල්මුත්තුට එබඳු සහයෝගයන් ලැබී නැත. මෙමගින් පිළිබිඹු වන්නේ බොහෝ විට එලෙස ප්‍රකාශ නොකරන නමුත්, එබඳු චිකිත්සක මැදිහත්වීම්වලට යටින් පවත්නා කේන්ද්‍රීය උපකල්පනයයි; එනම්, මනෝ සමාජීය චිකිත්සාව වැඩිපුරම අවශ්‍ය වන්නේ ස්ත්‍රීන්ට සහ ළමයින්ට යන්නයි. මීට සමාන උපකල්පනයක් කරන වැනෙස්සා පුපැවැක් සඳහන් කරන්නේ, "ඉදිරි පෙළ සෙබළුන් ලෙස හෝ යුද සිරකරුවන් ලෙස, ඉලක්කගත ප්‍රජාව තුළ ඇත්තෙන්ම වඩාත් පීඩාවට මුහුණ දී ඇත්තේ පිරිමින්ය යන කාරණය නොසලකා" මෙම 'පක්ෂග්‍රාහීත්වය' බහුලව දක්නට ඇති බවයි (2001, පි. 363). ස්වකීය තත්ත්වයන්ට වඩාත් හොඳින් හැඩ ගැසීමට හැකියාව ඇත්තේ ස්ත්‍රීන්ට සහ ළමුන්ටය යන කරුණද මෙම පක්ෂපාතීත්වය විසින් අමතක කරනු ලබයිː "පවුලේ මූලික රැක බලා ගන්නා තැනැත්තිය ලෙස සිය ජීවිතයේ අරමුණු සහගත බව පවත්වා ගෙන යාමට ස්ත්‍රීන්ට හැකියාව ඇත. ඉතාමත් අහිතකර අවස්ථාවල සෙල්ලම් කිරීමට නික්ම යාමෙන් හෝ, වඩා වාසනාවන්ත අවස්ථාවලදී පාසල හරහා නව ප්‍රජාවන්ට එකතු වීමට ළමයින්ට හැකියාව තිබේ" (පි. 364).

ස්ත්‍රීන්ට සහ ළමයින්ට මනෝ සමාජීය චිකිත්සාව ලබා දීමේ වැඩි අවශ්‍යතාවක් පවතින්නේය යන උපකල්පනය මෙබඳු මැදිහත්වීම් බොහෝ විට සිදු කරනු ලබන සමාජයන් තුළ සිදු කර ඇති පූර්ව සමාජ විද්‍යාත්මක උපකල්පනයකින් පැන නගින්නේ යයි මම යෝජනා කරමිː එනම්, ස්ත්‍රියක හෝ දරුවකු වීම යන කාරණයම - එම අනන්‍යතාවල තිබෙන ආන්තික හා අවදානම් තත්ත්වය හේතුවෙන් - මානසික දුෂ්කරතා ඇති කරන්නක්

යන්නයි. එවැනි උපකල්පනයක අනෙක් පැත්ත නම් ඇත්ත වශයෙන්ම පිරිමින් සැම විටම ආධිපත්‍යධාරී සහ ආක්‍රමණශීලී වන බවයි. පුරුෂත්වය පිළිබඳ මෙම 'සැම විටම හා දැනටමත්' (always already) දන්නා අදහස ඉහත සඳහන් කළ පරිදි, පශ්චාත් සුනාමි සමයේ මත්පැන් භාවිතය සහ ගෘහස්ථ හිංසනය වැඩිවීම තුළින් රාජ්‍ය නොවන සංවිධාන වෘත්තිකයන් අතර තවදුරටත් තහවුරු විය. අක්‍රියතාව (dysfunctionalism) ඇති කිරීමට හේතු වන කම්පන සහගත රෝග ලක්ෂණවලටද, අනෙක් අතට අපයෝජනයට සහ ප්‍රචණ්ඩත්වය ඇති කිරීමටද හේතු විය හැකිය යන පුරුෂත්වය පිළිබඳ මෙම සංකල්පිකරණය, යුද්ධයෙන් විනාශ වූ / ආපදාවන්ට බඳුන් වන සමාජ පිළිබඳ එක් මනෝ සමාජීය ආකෘතියක් මගින් තහවුරු කරනු ලැබේ (පුපැවැක්, 2001). සමර්ෆීල්ඩ් සඳහන් කරන අන්දමට ලෝක සෞඛ්‍ය සංවිධානය, යුනිසෙෆ් සහ අනෙකුත් සහන නියෝජිතායතන සඳහා සේවය කරන ජාත්‍යන්තර මානසික සෞඛ්‍ය උපදේශකයින් ප්‍රකාශ කරන්නේ, "මුල් කාලීන මැදිහත්වීම් මගින්, එනම් 'මෘගායනය' (brutalization) මුලිනුපුටා දැමීම හරහා මානසික ආබාධ, මත්පැන්වලට ඇබ්බැහි වීම, සාපරාධී හා ගෘහස්ථ ප්‍රචණ්ඩත්වය සහ පසුකාලීන පරම්පරාවල නව යුද්ධ වළක්වා ගත හැකි බවයි" (1997, පි. 1568). සාමාන්‍යයෙන් 'භයානක පුද්ගලයන්', එනම් බොහෝ විට පිරිමින් ඉලක්ක කර ගනිමින් සිදු කරන මත්පැන් පානය කරන්නන්ගේ නිර්නාමික කණ්ඩායම් සහ මත්ද්‍රව්‍ය පුනරුත්ථාපන වැඩසටහන් මෙම තර්කනය සමග හොඳින් ගැළපේ. බොහෝ විට, එවැනි මැදිහත්වීම් රාමු කර ඇත්තේ 'දුක් විඳීම' (suffering) හෝ 'ශෝචනය' (mourning) හෝ 'මෙලන්කොලියාව' (melancholia) වෙනුවට 'ඇබ්බැහි වීම' සහ 'ප්‍රචණ්ඩත්වය' යන තේමාවන් තුළ වන අතර, ඒවාහිදී මූලික වශයෙන් අවධානය යොමු කරනුයේ ඉතා සුවිශේෂී 'චරිතයේ වරදක්' කෙරෙහි හෝ මිනිසකුගේ පෞරුෂයයේ යම් පැත්තක් කෙරෙහි ප්‍රතිකාර කිරීමක් වෙනුවෙනි.

ශෝචනයේ සහ මෙලන්කොලියාවේ රාමුගත කිරීම්

සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ්ගේ සම්භාව්‍ය රචනාවක් වන 1917 දී පළ වූ 'ශෝචනය සහ මෙලන්කොලියාව' (Mourning and Melancholia) හි ඔහු තර්ක කරන්නේ ශෝචන ක්‍රියාවලිය මගින්, අහිමි වූ වස්තුව කෙරෙහි ඇති ලුබ්ධියේ (libido) බැඳීම ක්‍රමිකව වෙන් කිරීම ඔස්සේ, වේදනාව දුරු කිරීමට ඉඩ ලබා දෙන බවයි. ඔහු ශෝචනයේ අසාමාන්‍ය ස්වරූපයක් වන මෙලන්කොලියාව සමග මෙම තත්වය සංනිධාපනය කරයි. එහිදී පුද්ගලයකුගේ අහම (ego) විසින් ආදරය කළ වස්තුව අහිමි වීම ප්‍රතික්ෂේප කරන අතරම, ඒ සමගම අහිමි වූ වස්තුව පිළිබඳ මතක ඡායාවක් ඇතුළතම සිර කොට තබයි (1948). අහම එයට මෙන්ම අහිමි වූ වස්තුව කෙරෙහිද කෝපය සහ ආදරය මෙන්ම වෛරය සහ ආශාවද දක්වන නිසා එවැනි ක්‍රියාවලියක් සිදු වන්නේ දෙගිඩියාවකිනි. මෙලන්කොලික පුද්ගලයා තමා තුළ එබඳු වෙනසක් සිදු වන බව වටහා නොගන්නා නමුත්, ඔහුගේ/ඇයගේ ශෝකී තත්ත්වය ඇතැම් අවස්ථාවල උමතු බවකට පරිවර්තනය විය හැකිය. මෙවන් තත්ත්වයක ඉස්මතු වන රෝග ලක්ෂණ සම්පූර්ණයෙන්ම වෙනස් ස්වරූපයක් ගන්නා අතර, එහි මෙලන්කොලික පුද්ගලයා අධික ප්‍රමෝදයකින් පසුවන බවත් කිසිදු පැකිලීමකින් තොරව ක්‍රියා කරන බවත් පෙනී යයි (ෆ්‍රොයිඩ්, 1984, පි. 155). මෙහි උත්ප්‍රාසජනක කාරණය වන්නේ, මෙවන් තත්ත්ව සමූහයත්, මත්පැන් හේතුවෙන් ඇති වන මත්වීමත් ෆ්‍රොයිඩ් විසින් සමාන කොට දැක්වීමයිඃ එනම් "අවරෝධනය (repression) සඳහා ශක්තිය වැය කිරීමේදී ඇති වන විෂ මගින් නිපදවන සැහැල්ලුවක්" යනුවෙනි (පිටුව 165).

මෙලන්කොලියාවෙහි කැපී පෙනෙන මානසික ලක්ෂණ වන්නේ "දැඩි ලෙස වේදනාකාරී අධෛර්යමත් බව, බාහිර ලෝකය කෙරෙහි ඇති උනන්දුව අහෝසි වීම, ආදරය කිරීමට ඇති හැකියාව නැතිවීම, සියලු ක්‍රියාකාරකම් නවතා දැමීම සහ සහ තමා දඬුවම් විඳිය යුතු යයි යන මෝහී (delusional) අපේක්ෂාවන් තෙපළන තරම් පහත් මට්ටමකින් පවතින ආත්මාභිමානයක්

දඬුවම පිළිබඳ මායාකාරී අපේක්ෂාවන් තෙපළන තරම් ආත්මීය හැඟීම් පහත් මට්ටමකට ගෙන ඒම" යනාදියයි (ෆ්‍රොයිඩ්, 1948, පි. 153). සිත්ගන්නාසුලු කරුණ වන්නේ, මෙහි එක් ලක්ෂණයක් හැර අනෙක් සියලුම ලක්ෂණ දුක්වීමෙහි හා ශෝචනයෙහිද දක්නට ලැබීමයි. දුක්වීමෙහි හා ශෝචනයෙහි නොමැත්තේ ඉහත කී ආත්මාභිමානයෙහි බිඳ වැටීමයි. ෆ්‍රොයිඩ් මෙසේ ලියයිඃ

> අහම තුළ සිදු වන මෙම නිෂේධනය සහ සීමා කිරීම යනු වෙනත් අරමුණු හෝ අවශ්‍යතා සඳහා කිසිවක් ඉතිරි නොකරන, ශෝචනය සඳහාම වූ කැපවීමක ප්‍රකාශනයක් බව පැහැදිලිය. *ඇත්ත වශයෙන්ම, අප මෙම ආකල්පය පැහැදිලි කරන්නේ කෙසේදැයි ඉතා හොඳින් දන්නා නිසාම අපට එය ව්‍යාධියක් ලෙස නොපෙනේ* (පි. 153, අවධාරණය එක් කරන ලද්දකි).

මා මෙම අවසාන වාක්‍යය විශේෂයෙන් අවධාරණය කර ඇත්තේ සිතාගත නොහැකි තරම් දරුණු භීෂණ අත්විඳ ඇති පුද්ගලයින් වේදනාවට, පීඩාවට හෝ ශෝකයට පත්වූවන් වෙනුවට 'කම්පනයට පත්වූවන්' (traumatized) ලෙස වර්ගීකරණය කිරීම සම්බන්ධව දැනට පවතින උණුසුම් වාද විවාද හමුවේ ෆ්‍රොයිඩ්ගේ ප්‍රකාශය මනා අනාගත ඥාණයක් ඇත්තක් වන බැවිනි (මෙම විවාද පිළිබඳ වැඩිදුර විස්තර සඳහාද අල්විස්ගේ ඉදිරියට පළවීමට නියමිත ප්‍රකාශන බලන්න).

මෙලන්කොලියාව යනු පුද්ගලයකු විසින් "තමාට අහිමි වූයේ කවුරුන්දැයි දන්නා නමුත්, ඔවුන් තුළ තමාට අහිමි වී ඇත්තේ *කුමක්ද* යන්න නොදන්නා" අවිඥානික ක්‍රියාවලියයි (ෆ්‍රොයිඩ්, 1948, පි. 155, අවධාරණය සහිතයි). ශෝචනය ඊට වෙනස් වන අතර, එය "අහිමි වීම පිළිබඳ අවිඥානික දෙයක් නොමැති අවස්ථාවකි". කෙසේ වෙතත්, ෆ්‍රොයිඩ්ගේ රචනාව ප්‍රවේසමෙන් නැවත කියවන ජූඩිත් බට්ලර් තර්ක කරන්නේ, අහිමි වස්තුවේ පැවැත්මට පෙර ස්වාත්මය වෙත පෙරළා හැරෙන අහමක පැවැත්ම නිශ්චිත ලෙස පෙන්වා දිය නොහැකි නිසා, ෆ්‍රොයිඩ්ගේම අදහසේ කාලික තර්කනයට අනුව 'සාමාන්‍ය ශෝචනය' සහ මෙලන්කෝලියාව

අතර වෙනස අහෝසි වී යන බවයි. "අහිමි වීම කෙරෙහි දෙබිඩි ප්‍රතික්‍රියාවක් ලෙස අර්ථ දක්වා ඇති මෙලන්කොලියාව, සමහර විට අහිමි වීම සමග සමපාත විය හැකි අතර, එමගින් ශෝචනය මෙලන්කොලියාව තුළ ගිලී යයි" (බට්ලර්, 1997, පි. 174, එමෙන්ම, බලන්න ජෙගනාදන් 2008). මනස විශේෂිත කලාපයක් ලෙස නිෂ්පාදනය කළ ද, එම නිෂ්පාදනයේ සමාජීය අවස්ථාවෙහි මකා දැමීමටද ඉඩ නොදෙන 'මෙලන්කොලික කාර්යය' (work of melancholia) මෙවන් යළි-කියවීමකින් පැහැදිලි වේ. සමාජයත් මනසත්, ශෝචනයත් මෙලන්කොලියාවත්, ජීවිතයත් මරණයත් අතර පවතින මෙම දෙගිඩියාවෙන් යුත් අන්තර් ක්‍රියාකාරිත්වය ඇසුරෙනි, බරපතළ අහිමිවීම හා පොර බදින පුරුෂමය ශෝචනයේ නිදසුන් තුනක මගේම කෙටි කියවීමකි මා විසින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ.

'සිහි මද වන තෙක් බීම'

උතුරු පළාතේ දෙමළ සිවිල් වැසියන්ට සිවිල් යුද්ධයෙන් වූ මානසික බලපෑම පිළිබඳ දයා සෝමසුන්දරම්ගේ කෘතියේ, 'ශෝක ප්‍රතික්‍රියාවක්' (grief reaction) ලෙස ඔහු විසින් හඳුන්වා දී ඇති ඉතා බිහිසුණු සිද්ධි අධ්‍යයනයක් ඉදිරිපත් කෙරේ. එනම්, ඉන්දියානු සාම සාධක හමුදාව විසින් 'කිසිදු පැහැදිලි හේතුවක් නොමැතිව' සිය දරුවන් තිදෙනා සහ නැන්දම්මා නිවසින් එළියට ඇද දමා වීදියේදී වෙඩි තබා මරා දමනු ලැබූ මැදිවියේ ඉංජිනේරුවකු ඔවුන් විඳි දුක් වේදනා ගැන යළි යළිත් බියකරු සිහින දැකීමේ සිදුවීමකි. ඔහුගේ බලවත් සන්තාපයට විශේෂයෙන්ම හේතු වූයේ ඔහුගේ ලස්සන කුඩා දියණියගේ මරණයයි. සොල්දාදුවෙක් විසින් ඇගේ ගවුම ඉහළට ඔසවා ඉකිලිය හරහා වෙඩි තැබීමෙන් පසු, ඇයට පාර දිගේ තමාවම ඇදගෙන ගොස්, වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර නොමැතිව මිය යන තෙක් ලේ වැගිරීමට සිදු විය (සෝමසුන්දරම්, 1998, පි. 233). මෙම ඉංජිනේරුවරයා "මම මේ සොල්දාදුවන් පෞද්ගලිකව මරා දමමි" යන අදිටනින් ස්වකීය දරුවන්ගේ මරණය වෙනුවෙන් පළිගැනීමට උත්සාහ කිරීම සහ විටින් විට හැඬීම අතර දෝලනය

වෙමින් 'ගැඹුරු ශෝකයෙන්' කාලය ගත කළේය (පිටුව 233). "මීට පෙර ඉඳහිට මත්පැන් පානය කළ ඔහු මේ වන විට අධික ලෙස මත්පැන් පානය කිරීමට පටන් ගෙන ඇති අතර දිවා රෑ වැඩි කාලයක් මතින් ගත කරයි" (පි. 234).

සෙල්ලමුත්තුගේ අසල්වැසියා වූ මැදිවියේ ධීවරයකු වන සිවනේසන් මුණගැසුණු විට මට මෙම නිර්නාමික ඉංජිනේරුවරයා නිතර සිහිපත් විය. මට සිවනේසන් මුණගැසුණු පළමු අවස්ථාව නම්, දණහිසට ඉහළින් සරම නවා හැඳ, කුණාටුවකට හසු වූ පොල් ගසක් මෙන් දෙපැත්තට වැනෙමින්, තමාටම අවසානයක් ළඟා කර ගැනීම සඳහා බී මිය යන්නට කෘමිනාශක සොයමින් සිටින බව සියල්ලන්ටම පවසමින් සෙල්ලමුත්තුගේ නිවස අසල නතර වූ විටය. වඩාත් මත් නොවූ, සන්සුන් අවස්ථාවලදී, සිවනේසන් සහ මම ඔහු බෙරයක් හරහා එළමින් සිටි එළු සමක ස්වභාවය (දැඩි ලෙස කුලය පදනම් වූ රැකියාවක්), අසල්වැසි පරිශ්‍රයේ කාන්තාවන් හා ළමුන් නොමැතිකම සහ කැමැත්තෙන් සිටින නමුත් තවමත් දෙවන බිරිඳක සොයා ගත නොහැකි වීම පිළිබඳව කතාබහ කරමින් සිටියෙමු.

සිවනේසන්ට සුනාමියෙන් තම බිරිඳ සහ දියණියන් දෙදෙනා අහිමි වූ බව මට දැනුම් දුන්නේ සෙල්ලමුත්තුය. තම සැමියා සහ ළදරුවන් දෙදෙනකු අහිමි වූ ඔහුගේ වැඩිමහල් දියණිය ඉන් ගැලවුණි. සිවනේසන් ඇය වෙනුවෙන් දෙවන විවාහයක් යෝජනා කිරීමට සමත් වූ අතර "කළු වතුර" ශරීරගත වීමෙන් වඳභාවයට පත් වූ සෙල්ලමුත්තුගේ ලේලියක ඇතුළු වෙනත් බොහෝ ස්ත්‍රීන් මෙන් නොව ඇය වහාම ගැබ් ගත්තාය. පිරිමි දරුවා තරමක් අසනීපව ඉපදුණද, සියලු විනාශයන් මධ්‍යයේ ඇරඹුණු මෙම නව ජීවිතය නැවත ව්‍යසනයක් සිදු වන තුරු හොඳ පෙර නිමිත්තක් ලෙස සලකනු ලැබීය. සිවනේසන්ගේ දියණිය ඇගේ දෙවන පුතාගේ උපතේදී ඇති වූ සංකූලතා හේතුවෙන් මිය ගියාය. සිවනේසන් කෘමිනාශක සොයමින් පැමිණි දිනය එයයි.

මෙම නව ඛේදවාචකය, සිවනේසන්ගේ ලොකුම හා මුල්ම ඛේදවාචකය ලෙස මිනිසුන් තේරුම් ගත් දේ පිළිබඳ කතාබහ

යළි ඇති කළේය. සුනාමියට වසර හතරකට පෙර, සිවනේසන්ගේ එකම පුත්‍රයා පාසලේ සිට නිවසට පාපැදියෙන් එන අතරතුර දෙමළ ඊළාම් විමුක්ති කොටි (එල්ටීටීඊය) විසින් බලහත්කාරයෙන් බඳවාගෙන තිබුණි. සිවනේසන් මාස ගණනාවක් වෙහෙස මහන්සි නොබලා ලැබුණු සුළු තොරතුරක් ඔස්සේ පවා හාරවුස්සමින් ඔහු ගැන සොයා බැලූ නමුත්, කිසිවක් අනාවරණය නොවීය. වසර තුනකට පසු එල්ටීටීඊය හදිසියේම ඔහුගේ පුතා සටනේදී මියගිය බවට සඳහන් සහතිකයක් සිවනේසන්ට භාර දුන්නේය.

ඔහුගේ දියණියගේ මරණයෙන් පසු, සිවනේසන්ගේ මත්පැන් බීම ක්‍රමයෙන් නරක අතට හැරුණු අතර, රාත්‍රී කාලයේ මහා හඬින් ගීත ගායනා කරමින් අසල්වැසියන් සමග රණ්ඩු සරුවල් කළ හෙයින් ඔහු ගමට 'කරදරයක්' වීමට පටන් ගත්තේය. මෙය උච්ඡාවස්ථාවට පත්වූයේ එක් රාත්‍රියක සිවනේසන් ආපසු නිවසට යන අතරමගදී තම දියණිය යයි වරදවා වටහාගෙන තරුණියකගේ හිස අතගෑමට උත්සාහ කළ විටය. මේ සිද්ධිය නිසා ඔහුව ගමෙන් පන්නා දමන ලදි. ඊට වසර කිහිපයකට පෙර එක් ගම්වැසියකු විසින් සිවනේසන් 'සිහි මද වන තෙක් තොල ගාමින්' සිටින බවට කරන ලද අනාවැකිය නිවැරදි බව ඔප්පු විය.

'අම්මාන් දැන් මගේ ආරක්ෂකයායි"'

ප්‍රහර්ෂයෙන් හා භක්තියෙන් පිරී ගිය මුරුගයියා නම් අයකු කන්නකි අම්මාන් කෝවිලට එක් රැස් වූ බැතිමතුන් සමූහය අතරෙහි වෙව්ලමින්, කැරකෙමින් හා වීසි වෙමින් සිටියදී, ඔහුගේ බිරිඳ හා දියණිය ලෙස බව පසුව පැහැදිලි වී ගිය, මා අසල සිටගෙන සිටි ස්ත්‍රීන් දෙදෙනෙක් ඔහුගේ ආශ්චර්යමත් වෙනස් වීම ගැන කතා කිරීමට පටන් ගත්හ.

ශ්‍රී ලංකා හමුදා වැටලීමක් සහ සෝදිසි මෙහෙයුමක් අතරතුරදී මුරුගයියාගේ පුතා ඔහු ඉදිරිපිටම ඥාති සහෝදරයකු සමග වෙඩි තබා ඝාතනය කොට ඇත. මෙම පිරිමි දරුවා ඔහුගේ වටිනාම වස්තුව විය. මුරුගයියාට ඔහුව කොළඹට පිටත් කර යැවීම දරාගත නොහැකි වූ නිසා එල්ටීටීඊයට ඔහුව බලහත්කාරයෙන්

බඳවා ගන්නන් වෙතින් සැඟවීමට උපක්‍රමශීලී ක්‍රමයක් සකස් කර තිබුණි. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන්, තම පුතාගේ මරණයට මුරුගයියා තමාටම දොස් පවරා ගත්තේය. අවමංගල්‍ය උත්සවයෙන් පසු ඔහු දෛනික කම්කරුවකු ලෙස රැකියාවට යාම නතර කර ක්‍රමයෙන් නිහඬ තැනැත්තකු බවට පත් වූ අතර, "තවදුරටත් තම ආහාරවල රස පවා බැලීමට නොහැකි අයුරින් ආහාර ගනිමින්" ඔහුගේ පවුලේ සෙසු අය හෝ ඔහු වටා සිදුවන දේ පිළිබඳ අවධානයකින් තොරව සිටීමට පටන් ගත්තේය. තම පියා තමාට අහිමි වී ඇතැයි හැඟුණු මෙම 'දුක්ඛිත කාලය' විස්තර කරන විට ඔහුගේ දියණියගේ දෑස් කඳුළින් පිරී ගියේය.

මුරුගයියාගේ තත්ත්වය ඔහු අවට සිටි අයට තනිකම (දෙමළින් 'තනිමෛ') හා සබැඳී තත්ත්වයක් ලෙස වහාම හඳුනාගත හැකි විය. මෙය මානව විද්‍යාඥ වැලන්ටයින් ඩැනියෙල් මෙම ව්‍යාධිමය තත්ත්වය පිළිබඳ සිය පියර්සියානු (Piercian) විශ්ලේෂණයේදී 'හුදකලාව' (aloneness) ලෙස විස්තර කර ඇත (1989, පි. 69). එහි රෝග ලක්ෂණ ඉහත සාකච්ඡා කළ මෙලන්කොලියා රෝග ලක්ෂණවලට බොහෝ සෙයින් සමානය. එනම්, එය ස්වයං-නොදැනුවත්කමින් යුක්තව සිදු වන දෙයක් වන අතරම, "සම්බන්ධ විය යුතු අනෙක් මනුෂ්‍යයන් සමග කෙනෙකු විසම්බන්ධ කරවීමට" හේතු වෙයි (පි. 78). මින් පීඩා විඳිමින් සිටියදීම මුරුගයියාට අම්මාන් හෙවත් මවු දේවතාවියගේ රෝගයක් ලෙස ප්‍රචලිත පැපොල රෝගය දරුණු ලෙස වැලඳුණි. සුනාමිය සිදු වන විට මුරුගයියාගේ බිරිඳ සහ දියණිය ඔහු බැලීමට රෝහලට පැමිණ සිටියහ. ඔහුගේ මව සහ බාල දියණිය නිවසේ තනිව සිටි අතර ඔවුහු සිය නිවසද සමග සුනාමියට බිලි ගත්හ. ඔවුන්ගේ සිරුරු අද දක්වා අතුරුදහන්ය.

මුරුගයියා රෝහලෙන් නික්ම එන තෙක් ඔවුන්ගේ නිවසට හෝ පවුලේ අයට සිදු වූ දේ නොකියා සිටීමට ඔහුගේ බිරිඳ සහ දියණිය තීරණය කළහ. එහෙත්, ඊළඟට ඔවුන් ඔහුව බැලීමට යන විට, මුරුගයියා ඔවුන්ට සිදු වූ විපත ගැන හොඳින් දැන සිටියේය. කන්නකි අම්මාන් දේවතාවිය තමාට සිහිනයකින් පෙනී සිට, "ඔබට සියල්ල අහිමි වී ඇති නමුත් මම ඔබව සැමවිටම ආරක්ෂා කරමි.

ඔබ ගොස් ඉතිරිව සිටින දෙදෙනා බලා ගන්න" යයි පැවසූ බව මුරුගයියා ප්‍රකාශ කර සිටියේය. ඔහු නැවත සිය ගමට පැමිණියේ නව මිනිසකු ලෙසය. ඔහු තනිවම සිය නිවස නැවත ගොඩනගා ගත් අතර දැන් ඔහුගේ දියණියගේ දෑවැද්ද සඳහා මුදල් එකතු කිරීම වෙනුවෙන් සති අන්තවල පවා වැඩ කරයි. විවේක කාලය ඔහු තම ගමේ කන්නකි අම්මාන් කෝවිලේ ගත කරන අතර, කෝවිලේ විශේෂ උත්සවවලදී නිතරම ආවේශයට පත් වෙයි (දේවතාවිය ඔහුගේ ශරීරයට ඇතුළු වී ඇති බවට මෙය ලකුණකි). මුරුගයියා තවමත් වැඩි යමක් කතා නොකරයි; එහෙත් ඔහු වරක් මා සමග රහසින් මෙසේ පැවසීය: "මගේ මව මිය යාමට පෙර ඇගේ දෙපා ස්පර්ශ කිරීමට [ගෞරව දැක්වීමේ ලකුණක්] මට නොහැකි වුණා... අම්මාන් දැන් මගේ ආරක්ෂකයායි."

'ඉදිරි පරම්පරා මතක තබා ගත යුතුය'

සෙල්ලමුත්තු සුනාමියෙන් පසු සිය ගමට යළි පැමිණි පළමු පුද්ගලයින්ගෙන් කෙනෙක් විය. මෙම පරිච්ඡේදයේ ආරම්භයේ සඳහන් කළ පරිදි ඔහුට ඔහුගේ බිරිඳ, දියණිය, බෑණා සහ මුණුබුරු මිණිබිරියන් කිහිප දෙනෙකු අහිමි විය. දිවි ගලවා ගත් ඔහුගේ පුතුන් තිදෙනා නිතරම ඔවුන් සමග ජීවත් වීමට පැමිණෙන ලෙස ඔහුගෙන් ඉල්ලා සිටියද, ඔහු ඔවුන්ගේ ආරාධනා ප්‍රතික්ෂේප කරමින් කියා සිටියේ, මළවුන්ට වඩාත්ම සමීපව සිටින තැන තමා සතුටින් සිටින බවයි. ඔහුගේ තනිකම දුරු කිරීමට බල්ලකු ඇති කිරීමට ඔහු නව වතාවක් උත්සාහ කර ඇතත්, ඒ සෑම බලු පැටියකුම දුර්වල වී මාස කිහිපයකට පසු මියගොස් ඇත. සෙල්ලමුත්තුට අනුව එය වටපිටාවේ වේදනාකාරී ආත්ම රැසක් සැරිසරන බවට සලකුණකි. ඔහු තම නිවසට කුඩා අමතර කොටසක් සාදා එක් කොට, එය දිගු දුර ගමන් බස් රථ රියදුරකුට කුලියට දුන් නමුත්, එම පුද්ගලයා නැවත සිය කාමරයට පැමිණෙන විට ඔහු සමග කතාබස් කිරීමට නොහැකි තරම් වෙහෙසට පත් වී කෙළින්ම නින්දට යයි. සෙල්ලමුත්තුගේ ප්‍රධාන සගයන් නම් ගමේ තවත් වයස්ගත පිරිමින් කිහිප දෙනෙකු සහ නිතරම ඔහු

ගැන සොයා බැලීමට පැමිණෙන ඔහුගේ පුතුන් තිදෙනාය. තවත් සුනාමියකට තම නව නිවස හසු වනු ඇතැයි යන බිය නිසා ඔහුගේ අනෙක් බොහෝ ඥාතීන් එහි පැමිණීමට බියෙන් පසුවන බව ඔහු වේදනාවෙන් සඳහන් කළේය. කෙසේ වෙතත්, ඔහුට ගම තුළ මහත් ගෞරවයක් හිමි අතර බොහෝ දෙනෙක් ඔහුගේ උපදෙස් හා මග පෙන්වීම ලබා ගනිති.

සිය නව නිවස ඉදිකිරීම අධීක්ෂණය කිරීමෙන් පසු (මීට ක්‍රිස්තියානි ජාත්‍යන්තර රාජ්‍ය නොවන සංවිධානයක් විසින් අරමුදල් සපයන ලදි) සෙල්ලමුත්තු තම ගමට යාබදව ඇති වෙරළබඩ මාර්ගය පසෙක, මුහුද දෙසට මුහුණ ලා විශාල පොදු සුනාමි ස්මාරකයක් ඉදිකිරීම කෙරෙහි සිය උනන්දුව යොමු කළේය. යෝජිත භූමිය රජයේ ඉඩමක් වූ හෙයින්, එය ඉදිකිරීම සඳහා අවසර ලබා ගැනීමට සෙල්ලමුත්තුට විශාල වෙහෙසක් දැරීමට සිදුවිය. "අපේ ගමට සිදු වූ මෙම මහා ඛේදවාචකය ඉදිරි පරම්පරා විසින් මතක තබා ගත යුතුය" යනුවෙන් ඔහු සහ අනෙක් ගම්වැසියන් විශ්වාස කළ නිසා, සුනාමියෙන් වසරකට පසු වැඩ ආරම්භ කරන ලදී. සමස්ත ව්‍යාපෘතියටම මූල්‍ය සහ ශ්‍රම දායකත්වය ඔහුගේ ගම්වැසියන් වෙතින් ලැබීම ගැන මෙන්ම "තමාට දැරිය හැක්කේ රුපියල් 100ක් වුණත්, ගමේ සෑම පවුලක්ම පරිත්‍යාගයක් කළා" යයි සෙල්ලමුත්තු ඉතා ආඩම්බර වෙයි. අනුස්මරණ ගොඩනැගිලි කමිටුව එකතු වී ස්මාරකයේ ග්‍රැනයිට් තලය මත නිමක් නොමැතිව දිස්වන මියගිය අයගේ නම් ලැයිස්තුව සමග දිස්වන කාව්‍යයද නිර්මාණය කළේය.

අසල්වැසි ගමක කෝවිලක හින්දු දේවතාවියකට කරන ලද පූජාවන්ගෙන් සමන්විත ඔහුගේ සොච්චම් ආහාරය සමග නැවත පැමිණෙන සෙල්ලමුත්තු සෑම රාත්‍රියකම ස්මාරකය ආලෝකවත් කරන විදුලි පහන් විශ්වාසයෙන් යුතුව දල්වයි. කෙසේ වෙතත්, බිල්පත් නොගෙවීම හේතුවෙන් විදුලිබල මණ්ඩලය විසින් විදුලි සැපයුම අත්හිටුවීමට හැකි බැවින් මෙම රාත්‍රී චාරිත්‍රය ඉක්මනින් නතර වනු ඇත. අනුස්මරණ ගොඩනැගිලි කමිටුවේ අරමුදල් සිඳී ඇති අතර ඒවා අයුතු ලෙස පරිහරණය කිරීම පිළිබඳ කතාබහක්ද ඇති නමුත්, සෙල්ලමුත්තුගේ ලොකුම කනස්සල්ල නම්, සිය

පරම්පරාවේ අය මිය ගිය පසුව ස්මාරකය දිගටම පවත්වාගෙන යාමට කිසිවකු නොසිටීමයි. මා ඔහුව අවසන් වරට මුණගැසුණු විට, ස්මාරකය වටා වැටක් ඉදිකිරීමේ ඔහුගේ නව ව්‍යාපෘතිය ගැන උද්‍යෝගයෙන් කතා කළ අතර ඒ සඳහා අරමුදල් සොයා ගැනීමට උදව් කරන ලෙස ඔහු මගෙන් ඉල්ලා සිටියේය.

සිවනේසන්, මුරුගයියා සහ සෙල්ලමුත්තුගේ ජීවිත එකිනෙකට වෙනස් මාර්ග තුනක් පිළිබිඹු කරයි. තිදෙනාම බලවත් අහිමි වීමක් සහ ශෝකයක් හා පොර බදිමින් ජීවත් වීමට අරගල කර ඇතඃ සිවනේසන් මත්පැන් පානයෙන්ද මුරුගයියා ආගම තුළින්ද සෙල්ලමුත්තු ස්මාරක ගොඩනැගිල්ල මගින්ද සැනසිල්ල ලබා ගැනීමට උත්සාහ කර ඇත. සිවනේසන්ගේ මත්පැනට ඇබ්බැහි වීම අවසානයේ ඔහුව ගමෙන් නෙරපා හැරීමට සහ පන්නා දැමීමට තුඩු දුන් අතර, මුරුගයියා සහ සෙල්ලමුත්තු වෙනස් හා සුවිශේෂී ආකාරවලින් සමාජය සමග නැවත සම්බන්ධ වීමේදී සාර්ථක වී ඇත. බලවත් අහිමි වීම් හා ශෝකය සමග ගනුදෙනු කිරීමේදී ආගමික භක්තිය හා ආත්ම ආරූඪ වීම පිළිබඳව ශ්‍රී ලංකාවේ වැඩ කරන මානව විද්‍යාඥයින් කිහිප දෙනෙකු විසින් සැලකිය යුතු ගවේෂණ කර ඇති අතර (ද අල්විස් 1997, ලෝරන්ස්, 1999; ද අල්විස්, 2001; පෙරේරා, 2001), ස්මරණය කෙරෙහි යොමු වීම පිළිබඳව ඇත්තේ අඩු අවධානයකි (ජෙගනාදන්, 2008, 2010; සිම්ප්සන් සහ ද අල්විස්, 2008; ද අල්විස් 2009, 2009b). මීළඟ කොටසේදී, ප්‍රජාමය වැලපීම හා ස්මරණය කිරීමේ කාර්යයක් ලෙස ස්මාරක ඉදිකිරීම පිළිබඳව වඩාත් ගැඹුරින් සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමි.

ප්‍රජා වැලපීම සහ ස්මරණය

'ප්‍රජා ක්‍රියාකාරිත්වය' හෝ 'ප්‍රජා සුබසාධන කටයුතු' යන කාණ්ඩය යටතේ සෙල්ලමුත්තුගේ ස්මාරකය ගොඩනැගීමේ පොදු උත්සාහය පැහැදිලිවම හඳුනාගත හැකිය. මෙහි ක්‍රියාත්මක වන 'ප්‍රජාව' යන සංකල්පය සංකීර්ණ එකකි; ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් (2009) කදිම ලෙස අපට පෙන්වා දෙන පරිදි එය යටත්විජිත හා පශ්චාත්-

යටත්විජිත පුනස්සූත්‍රකරණවල (reformulations) ප්‍රකාශනයකි. ජෙගනාදන් තර්ක කළ පරිදි, බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පරිපාලකයෝ 'ප්‍රජාවේ', 'ස්වාභාවික' නායකයින්ගේ මෙහෙයවීමෙන් යුත් 'පිතෘමූලික ක්‍රමයකට' මග පෙන්වමින්, ඉංග්‍රීසි ගම්මානවල ව්‍යුහයන් සිංහල ගම්මාන වෙත ආදේශ කිරීමට උත්සාහ කළහ (පි. 67). ආනන්ද කුමාරස්වාමි සහ අනගාරික ධර්මපාල වැනි ජාතිකවාදී පුනර්ජීවනවාදීහු සහ ප්‍රතිසංස්කරණවාදීහුද පසුකාලීනව 'ගමේ ප්‍රජාව' රෝමාන්තිකකරණය කිරීමට දායක වූ අතර දිවයින පුරා ග්‍රාම ආරක්ෂණ සමිති හා ග්‍රාම සංවර්ධන සමිති පිහිටුවීම මගින් යටත්විජිත අදහස් හා ප්‍රතිපත්ති යොදාගනිමින් ඒවා දේශීයකරණය කිරීමෙහි ක්‍රියාකාරීව නිරත වූහ (පි. 70-71).

අසල්වැසි ගමේ සුනාමි අනුස්මරණ කමිටුවල සක්‍රීය සේවකයින් වන සෙල්ලමුත්තු මෙන්ම විෂ්ණුපිල්ලෙයි සහ බාලේන්ද්‍රන්ද ඔවුන්ගේ ග්‍රාම සංවර්ධන සමිති හා හින්දු කෝවිල් කමිටුවල සාමාජිකයන් වූ නමුත් ඔවුන්ට තවදුරටත් ඒවායේ 'මිහිරක් නැත'. ඇත්තෙන්ම, ඔහුගේ මුළු පවුලම සුනාමියෙන් අහිමි වී යාමෙන් පසුව දෙවිවරුන් කෙරෙහි තිබූ විශ්වාසය නැති වූ හෙයින්, මුරුගන් කෝවිල නැවත ගොඩ නැංවීමට උදව් වීම කෙරෙහි තමා 'ඇඟිල්ලක්වත් නොඋස්සන' බවට විෂ්ණුපිල්ලයි දිවුරයි.

'ප්‍රජාව' යනු අද වන විට බහුල යෙදුමකි. 'ප්‍රජා සහභාගීත්වය' සහ 'ප්‍රජා උපදේශනය' නොමැතිව කිසිදු සුනාමි යළි ගොඩනැංවීමේ ව්‍යාපෘතියක් සිදු නොවේ. කෙසේ වෙතත්, ජෙගනාදන් (2007) නිරීක්ෂණය කළ පරිදි එවැනි ක්‍රියාදාමයන් තුළ 'හඬ' විශ්වීයකරණය වී ඇති අතර, එවැනි 'හඬක්' ඉලක්කගත කණ්ඩායම් සාකච්ඡා හරහා හෝ සහභාගීත්ව ග්‍රාමීය ඇගයීම් හරහා විනිවිදභාවයෙන් යුතුව සොයා ගත හැකිය යන උපකල්පනයද අල්විස් (2009b) විවේචනය කර තිබේ. එමෙන්ම, ප්‍රජාව වූ කලී ධූරාවලිගතව හා දේශපාලනිකව සකස්ව ඇති අතර සෑම විටම යම් යම් කොටස් ඉන් බැහැර කරනු ලබන බව ද මතක තබා ගත යුතුය (ද අල්විස් 2009b). ඇත්ත වශයෙන්ම, මඩකලපුව සිට තිරුක්කෝවිල් දක්වා වන නැගෙනහිර වෙරළ තීරය දිගේ ස්මාරක ඉදිකිරීමට සම්බන්ධ

වූ 'ප්‍රජාව' තනිකරම පිරිමින්ගෙන් සමන්විත විය. සෙල්ලමුත්තු, විෂ්ණුපිල්ලෙයි සහ බාලෙන්ද්‍රන්ගේ කණ්ඩායම වැනි බොහෝ කණ්ඩායම් හින්දු දෙමළ පිරිමින්ගෙන් සමන්විත වූ අතර, ඊට වෙනස්ව ඩච්බාර් අනුස්මරණ කමිටුව කතෝලිකයන් වූ දෙමළ කතා කරන බර්ගර් පිරිමින්ගෙන් (පෘතුගීසි හා ලන්දේසි ජනපදිකයන්ගෙන් පැවත එන්නන්) සමන්විත විය.

පොදු ස්මාරක දැන් නැගෙනහිර ශ්‍රී ලංකාවේ පශ්චාත් සුනාමි භූ දර්ශනයට අනන්‍ය කොටසකි. ඒවා හුදෙක් සංවේදීත්වයේ, නොඑසේනම් සුනාමියෙන් යමෙකු අහිමි වී ඇත්ද නැත්ද යන්න නොසලකා එක් එක් ගමේ සාමාජිකයින්ගේ නොමසුරු දායකත්වයෙන් ඉදිකෙරුණු සාමූහිකත්වයේ සලකුණු පමණක් නොවේ. එමෙන්ම ඒවා වැඩ කටයුතු සැලසුම් කිරීම හා සම්බන්ධීකරණය කිරීම පමණක් නොව, බොහෝ විට ස්මාරක ඉදිකිරීමටද වෙහෙස වූ අනුස්මරණ කමිටුවේ සාමාජිකයින්ගේ දහඩිය හා වෙහෙස මහන්සි වී වැඩ කළ සලකුණු පමණක්ද නොවේ. එමෙන්ම ඒවා සුනාමියෙන් ඛේදජනක ලෙස ජීවිත අහිමිවූවන්ගේ සලකුණු පමණක් ද නොවේ. ඒවා සැලසුම් කිරීම හා ගොඩනැගීම සඳහා සහභාගි වූ සියලු දෙනා පිළිබඳව මෙන්ම, සුනාමි ස්මරණයේ තණතිල්ල මත තරඟ වැදුණු පිරිමි මමත්වයේ විවිධත්වය නිසා බොහෝ ගැටුම්, සාකච්ඡා සහ සම්මුතියන්ට එළඹෙමින් එම ක්‍රියාවලිය දුරින් සිට නිරීක්ෂණය කළ සියලු දෙනා පිළිබඳවද සිහි කැඳවීමකි.

අනුස්මරණ කමිටුවක නායකයකු සොයා යන මා හට අවස්ථා කිහිපයකම දැන ගැනීමට ලැබුණේ එම නායකයා නිකන්ම එළියට ඇද දමා ඔහු වෙනුවට ප්‍රතිවාදියකු පත් කර ඇති බවය. කමිටු සාමාජිකයෝ බොහෝ විට එළිපිටම සිදු කරන වංචා දූෂණ සහ දේශපාලන බලපෑම්වලට හිස නැමීම යන චෝදනා එකිනෙකා වෙත එල්ල කළහ. වාර්ෂික සුනාමි සැමරුම් උත්සව අවස්ථාවට ආරාධනා කළ යුත්තේ කුමන ප්‍රාදේශීය නායකයින්ට සහ සන්නද්ධ කණ්ඩායම්වලටද යන්න සම්බන්ධයෙන් උණුසුම් වාද විවාද හටගත් විට මෙය දක්නට ලැබුණි. යම් අනුස්මරණ කමිටුවක් බලවත් සන්නද්ධ කණ්ඩායම් නොඉවසීම, එක් රාත්‍රියක

'නොදන්නා පිරිසක්' විසින් ඔවුන්ගේ ස්මාරකයේ ඇති සියලුම බල්බ බිඳ දමනු ලැබ ඇති බව සොයා ගැනීමට තරම් ප්‍රචණ්ඩකාරී එකක් බවට පත් විය හැකිය. කෙසේ වෙතත්, මා තර්ක කරන්නේ මෙම ක්‍රියාවලියට සම්බන්ධ පිරිමින්ගෙන් බහුතරයකට අහිමි වීම, කනස්සල්ල සහ වේදනාව සමග ගනුදෙනු කිරීමට අධිපතිත්වය සහ යටත් වීම, දැත් සටන් සහ වැලඳ ගැනීම්, අසමත් වීම් සහ ජයග්‍රහණ යනාදිය යම් ආකාරයකට මග සලසා දුන් බවය.

සමාලෝචනය

ශ්‍රී ලංකාවේ නැගෙනහිර වෙරළ තීරයේ විශේෂිත පශ්චාත් සුනාමි සන්දර්භයක් පිළිබඳව මා විසින් බහු-ස්තර දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ, එබඳු සන්දර්භයක් කියවීම තුළින් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය, මානුෂීය ආධාර, කම්පනය, බලය සහ ශෝක වීම පිළිබඳ විවිධ උපකල්පන සහ ඒවා උඩුයටිකුරු කිරීම සමග ගැටෙන්නේ කෙසේද යන්න ගැන යම් ආලෝකයක් සැපයීම වෙනුවෙනි. සුනාමිය නිසා ජීවිත හා ජීවනෝපායන් පමණක් නොව, සමාජ සම්බන්ධතා සහ පැවැත්මේ මාර්ග ද විනාශ විය. 'කම්පනයට පත්වූ' තුන්වන ලෝකයේ ජනයා පිළිබඳ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී ඒකාකෘති යළි බලගන්වන ඇතැම් මානුෂීය ආධාර කතිකාවන්ද එමගින් පැන නැගුණි. මා මෙහි උත්සාහ කර ඇත්තේ එවැනි ඒකාකෘතිවලට යොමුවීමේ ගැටලු සහගත බව පෙන්වා දීමට සහ ශෝකය හා අහිමි වීම සමග වෙනස් ලෙස අරගල කළ විවිධාකාරයේ පුරුෂත්වයන් පිළිබඳව වඩාත් ගැඹුරින් විමර්ශනය කිරීමටය. මේ සම්බන්ධයෙන්, පොදු සුනාමි ස්මාරක ගොඩනැඟීම පිළිබඳව මා විශේෂ උනන්දුවක් දැක්වූයේ ඒවා තුළින් පිරිමින්ගේ 'මෙලන්කොලියා කාර්යය' ඵලදායී ලෙස බලගැන්වෙන බව පෙනී යන බැවිනි.

ස්මරණය ශ්‍රී ලංකාව තුළ හුරුපුරුදු ක්‍රියාවලියකි. බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත පරිපාලකයින්, ජාතිකවාදී දේශප්‍රේමීන්, ප්‍රාදේශීය දේශපාලනඥයින්, ත්‍යාගශීලී දානපතියන් සහ මියගිය සොල්දාදුවන් අනුස්මරණය කරන අසංඛ්‍යාත ප්‍රතිමා, ගොඩනැගිලි, උද්‍යාන සහ

වීදිවලින් එහි හූ දර්ශනය ගහණ වී ඇත. කෙසේ වෙතත්, මෙම සුනාමි අනුස්මරණ ක්‍රියාවලීන් මට මෙතරම් විශේෂ වූයේ, ඉන් සමහරක සැලසුමේ ස්මාරකමය හෝ සුවිශේෂී බවට අමතරව, ඒවා බහුලව පැවතීම විසින් යුද්ධයෙන් මියගිය සිවිල් වැසියන් විශාල පිරිසකට, සිවිල් වැසියන් මුල පිරූ සාමූහික ස්මාරක නොමැති වීමේ කරුණ සිහි කැඳවූ නිසාවෙනි. මෙයට මූලික හේතුව, සිවිල් යුද්ධ වැනි මිනිසා විසින් ඇති කරන ලද ව්‍යසනයන්ට වඩා 'ස්වාභාවික' ව්‍යසනයන් තුළ වෙනස් සදාචාරාත්මක රාමුවක් තිබීම යයි මම තර්ක කරමි. ආපදා බොහෝ විට උග්‍ර වන්නේ, සුනාමියට මුහුණ දුන් ශ්‍රී ලංකාවේ සිදු වූවාක් මෙන් වනාන්තර විනාශය, වැලි සහ කොරල් කැණීම් සහ වෙරළබඩ සංරක්ෂණ ප්‍රදේශ ජනාවාස වීම වැනි මිනිස් මැදිහත්වීම් මගිනි. කෙසේ වෙතත්, ශ්‍රී ලාංකික ජනතාවගෙන් බහුතරයක් ආපදාවන් වූ කලී ජනවාර්ගිකත්වය, පංතිය, කුලය, ආගම හෝ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය නොසලකා භූමියට සහ ජනතාවට විනාශ කරන 'දෙවියන්ගේ ක්‍රියාවන්' ලෙස සලකන අතර, සිවිල් යුද්ධවලින් මියයන වැසියන් අහිංසක යැයි සලකනු ලබන්නේ කලාතුරකිනි. මේ අනුව, ඔවුන්ගේ මරණය(න්) ප්‍රසිද්ධියේ අනුස්මරණය කිරීම අනිවාර්යයෙන්ම ශ්‍රී ලංකා රජයේ හෝ දෙමළ සටන්කාමී කණ්ඩායම්වල උදහසට ලක්විය.

රජයේ හමුදා හෝ සටන්කාමීන් විසින් මරා දමන ලද සිවිල් වැසියන් සිටි පොදු ස්ථානවල පාරවල් පින්තාරු කිරීමට හෝ සලකුණු තැබීමට මැදියම් රැයේ ගමන් කළ අවස්ථා සිහිපත් කරන විට මඩකලපුවේ කුඩා කාන්තා කණ්ඩායමක සාමාජිකයන් වූ මගේ මිතුරියන් කිහිප දෙනෙකුගේ මුහුණුවල තිබූ භීෂණකාරී පෙනුම මට පැහැදිලිව සිහිපත් වේ. අද වන විට මඩකළපුව කලාපයේ ඉතිරිව ඇති එකම සාමූහික ස්මාරක නම්, ශ්‍රී ලංකා රජය සමග එකතු වී සිටි එල්ටීටීඊය විසින් බිඳී ගිය කණ්ඩායම විසින්, සිය මරා දමන ලද සහෝදර සෙබළුන් වෙනුවෙන් ඉදිකරන ලද ස්මාරක කිහිපය සහ සතුරුකොන්ඩාන් සහ කොක්කඩිචෝලයිහි ශ්‍රී ලංකා හමුදාව විසින් කරන ලද සිවිල් වැසියන් සංහාරය අනුස්මරණය කිරීම සඳහා එල්ටීටීඊය විසින් ගොඩනඟන ලද ස්මාරක දෙකකි. පුදුමයට කරුණක් නම්, උතුරු පළාතේ එල්ටීටීඊය විසින් ඉදිකරන

ලද සියලුම ස්මාරක, අනුස්මරණයන් සහ සුසාන භූමි ක්‍රමානුකූලව බුල්ඩෝසර් කර තිබියදීත් මෙම ස්මාරක දෙක ඉතිරිව තිබීමයි (බලන්න ද අල්විස් 2010, 2015).

මූලාශ්‍ර

Asia Pacific Forum on Women Law and Development (APWLD) (2005) Why are women more vulnerable during disasters? Violations of women's human rights in the tsunami aftermath. Bangkok: APWLD. Available from http://iknowpolitics.org/sites/default/ files/tsunami_report_oct2005.pdf (accessed November 10, 2015).

Berger, M., Wallis, B. and Watson, S. (eds.) (1995) *Constructing masculinity*. London: Routledge.

Butler, J. (1997) *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.

Chopra, R., Osella, C. and Osella, F. (eds.) (2004) *South Asian masculinities*. Delhi: Kali for Women.

Daniel, V. (1989) The semeiosis of suicide in Sri Lanka. In: Lee, B. and Urban, G. (eds.) *Semiotics, self and society*. New York: Mouton de Gruyer, pp. 69–100.

de Alwis, M. (1997) Motherhood as a space of protest. In: Basu, A. and Jeffrey, P. (eds.) *Appropriating gender: Women's activism and the politicization of religion in South Asia*. London: Routledge, pp. 185–201.

de Alwis, M. (2001). Ambivalent maternalisms: Cursing as public protest in Sri Lanka. In: Meintjes, S., Pillay, A. and Turshen, M. (eds.) *The aftermath: Women in post-conflict transformation*. London: Zed Books, pp. 210–224.

de Alwis, M. (2005) Responding to sexual and gender-based violence post-tsunami. (Report). Colombo: UNICEF.

de Alwis, M. (2009a) “Disappearance" and “displacement" in Sri Lanka. *Journal of Refugee Studies*, 22(3), pp. 378–391.

de Alwis, M. (2009b) A double wounding? Aid and activism in post-tsunami Sri Lanka. In: de Alwis, M. and Hedman, E. (eds.) *Tsunami in a time of war*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies, pp. 121–138.

de Alwis, M. (2010) Sri Lanka must respect memory of war. Available from http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/may/04/sri-lanka-must-respect-war-memory (accessed November 3, 2015).

de Alwis, M. (forthcoming) Trauma, memory, forgetting. In: Amarasingam, A. and Bass, D. (eds.) *Sri Lanka: The struggle for peace in the aftermath of war*. London: Hurst, in press.

Fisher, S. (2005) Gender based violence in Sri Lanka in the aftermath of the 2004 tsunami crisis. MA. University of Leeds.

Freud, S. (1948 [1917]) Mourning and melancholia. In: Ernest Jones (ed.) *Collected papers, Volume IV*. London: Hogarth Press, pp. 152–170.

Hyndman, J. (2009) Troubling “widows" in post-tsunami Sri Lanka. In: de Mel, N., Ruwanpura, K.N. and Samarasinghe, G. (eds.) *After the Waves*. Colombo: SSA, pp. 17–41.

Jeganathan, P. (2007) Philanthropy, political economy, psyche: Post tsunami reconstruction in a Sri Lankan community. Paper presented at Research Methodologies Conference, Centre for International Studies, University of Science, Penang.

Jeganathan, P. (2008) Ananda, Hamlet, Abdul Majeed: Mourning, melancholia and men. Paper presented at Interrogating Masculinity in South Asia Conference, Rockefeller Centre, Bellagio.

Jeganathan, P. (2009) “Communities": East and West. In: de Alwis, M. and Hedman, E. (eds.) *Tsunami in a time of war*. Colombo: International Centre for Ethnic Studies, pp. 59–81.

Jeganathan, P. (2010) In the ruins of truth: The work of melancholia and acts of memory. *Inter-Asia Cultural Studies Journal*, 11(1), pp. 6–20.

Lawrence, P. (1999) The changing amman: Note on the injury of war in Eastern Sri Lanka. In: Gamage, S. and Watson, I.B. (eds.) *Conflict and community in contemporary Sri Lanka*. Colombo: Vijitha Yapa, pp. 197–216.

Perera, S. (2001) Spirit possessions and avenging ghosts: Stories of supernatural activity as narratives of terror and mechanisms of coping and remembering. In: Das, V., Kleinman, A., Lock, M., Ramphele, R. and Reynolds, P. (eds.) *Remaking a world*. Berkeley: University of California Press, pp. 155–200.

Pupavac, V. (2001) Therapeutic governance: Psycho-social intervention and trauma risk management. *Disasters*, 25(4), pp. 358–372.

Simpson, E. and de Alwis, M. (2008) Remembering natural disaster: Politics and culture of memorials in Gujarat and Sri Lanka. *Anthropology Today*, 24(4), pp. 6–12.

Somasunderam, D. (1998). *Scarred minds: The psychological impact of war on Sri Lankan Tamils*. Colombo: Vijitha Yapa.

Summerfield, D. (1997) Legacy of war: Beyond “trauma" to the social fabric. *Lancet*, 349(9065). Available from doi: 10.1016/S0140-6736(05)61627-3 (accessed November 3, 2015).

Van der Veen, M. and Somasunderam, D. (2006) Responding to the psychosocial impact of the tsunami in a war zone: Experiences from Northern Sri Lanka. *Interventions*, 4(1), pp. 53–57.

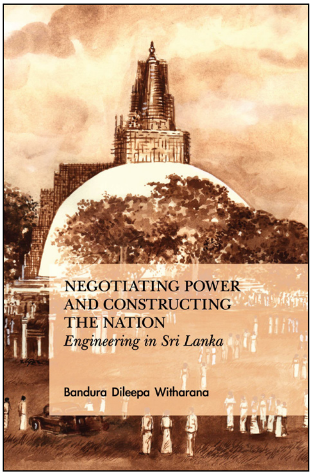
ග්‍රන්ථ විමර්ශන

Witharana, Bandura Dileepa. *Negotiating Power and Constructing the Nation: Engineering in Sri Lanka* (බලය සමග ගණුදෙනු කිරීම සහ ජාතිය ගොඩනැගීම: ශ්‍රී ලංකාවේ ඉංජිනේරුවේදය, බන්දුර දිලීප විතාරණ). රාජගිරිය, තම්බපන්නි ශාස්ත්‍රීය ප්‍රකාශකයෝ, 2022. පිටු, 232. ISBN 9 786245 529056). මිල: ශ්‍රී ලංකා රුපියල් 2,000.00 (ඝන කවරය සහිතව).

දර්ශි තෝරදෙණිය
ඉතිහාස අංශය, කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය

පරිවර්තනය:
සසංක පෙරේරා
දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලය

මෙම කෘතිය ශ්‍රී ලංකාවේ ඉංජිනේරු විද්‍යාව සහ ජාතිකවාදය අතර ඇති සම්බන්ධය පිළිබඳ ලියැවුණකි. ශ්‍රී ලාංකේය ඉංජිනේරු විද්‍යාව සහ සිංහල ජාතිකවාදය අතර ඇති සංකීර්ණ සම්බන්ධය හුවා දැක්වීම සඳහා හුදෙක් සංස්කෘතික සංසිද්ධියක් ලෙස ජාතිකවාදය තේරුම් ගැනීම පිළිබඳ වඩාත් පුළුල්ව පැතිරී ඇති අවධාරණයෙන් ඔබ්බට එය අපව රැගෙන යයි. භෞතිකත්වය පිළිබඳ විද්‍යාවක් මෙන්ම පෙළක් සහ කතිකාවක් ලෙසද විතාරණ ඉංජිනේරු විද්‍යාව සම්බන්ධයෙන් නව ප්‍රවේශයක්



මෙහිදී යොදා ගනී. ඔහුගේ විශ්ලේෂණය එකිනෙකින් ඉතා වෙනස් තාක්ෂණික අවකාශ තුනක් කියවීම සඳහා ඔහු යොදා ගනී. මේ අවකාශ තුන නම්, ඇබර්ඩීන්-ලක්ෂපාන ජල විදුලි යෝජනා ක්‍රමය (1900-1936), කඩිනම් මහවැලි සංවර්ධන ව්‍යාපෘතිය (1978-1985) සහ රාමායනය වීර කාව්‍යයේ ඉංජිනේරුවකු සහ මිථ්‍යාමතික රජකෙනකු වශයෙන් දැක්වෙන රාවණා පිළිබඳ කතිකාව සහ ඔහුගේ ඊනියා තාක්ෂණික රාජවංශය (2000-2016) වේ. කතුවරයා මේවා සිය කියවීම සඳහා යොදාගන්නේ, ඒවාට අදාළ සමාජ-දේශපාලනික සන්දර්භ සහ කාලවල ඒවා ස්ථානගත කිරීමෙනි. එමගින් ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ, සිංහල ජාතිකවාදය ඉංජිනේරු විද්‍යාව සමඟ නොයෙකුත් ආකාරවලින් සමීපව බැඳී ඇති බවයි. මෙම කෘතිය මතුකරන ප්‍රධාන තර්කය වන්නේ, ඉංජිනේරු විද්‍යාව යනු හුදෙක් වස්තුවක්, කෞතුක භාණ්ඩයක් හෝ වැඩසටහනක් නොව, එය කොන්දේසියක්, මිථ්‍යාවක්, සංකේතයක්, මෙවලමක්, කාරකයක්, වැඩබිමක්, සංකල්පීය අවකාශයක් සහ ප්‍රජාවක්ද වන බවයි (පිටුව 163).

ඔහුගේ අර්ථ විවරණයට යොදාගෙන ඇති මූලාශ්‍ර අනේකවිධ වේ. මේවා අතර බ්‍රිතාන්‍ය යුගයේ පාර්ලිමේන්තු. සැසිවාර ලේඛන සහ පරිපාලන වාර්තා, පුද්ගලයින්ගේ මතක සටහන්, ප්‍රසිද්ධ සිදුවීම් සහ ක්‍රියාවලීන් පිළිබඳ වාර්තා, චරිතාපදාන සහ ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා මගින් ගොනුකර ගත් වාචික ඉතිහාස යනාදිය වේ. මේවා මගින් ශ්‍රී ලංකාවේ ඉංජිනේරු විද්‍යාව පිළිබඳ කතිකා සහ භාවිත පිළිබඳ බෙහෙවින් විස්තරාත්මක හා ප්‍රයෝජනවත් සාක්ෂි සපයයි.

හැඳින්වීම සහ නිගමනය හැරුණු විට, මෙම කෘතිය තවත් පරිච්ඡේද හතරකින් සමන්විත වේ. දෙවන පරිච්ඡේදය ශ්‍රී ලාංකේය ඉංජිනේරු විද්‍යාව පිළිබඳව පවතින ජනප්‍රිය ආඛ්‍යානය ශාස්ත්‍රීය, වෘත්තීය සහ පොදු අවකාශයේ පවතින ප්‍රත්‍යයෙක අධ්‍යයන තුනක් ඔස්සේ විස්තර කරයි. තුන්වන, හතරවන සහ පස්වන පරිච්ඡේද ඉහත සඳහන් කළ තාක්ෂණික අඩවි තුන තුළ ඉංජිනේරු විද්‍යාව සහ ජාතිකවාදය අතර ඇති සහසම්බන්ධතාව විශ්ලේෂණය කරයි. ඔහු පවසන ආකාරයට, තාක්ෂණය, පරිකල්පිත ප්‍රජාවක් ලෙස ජාතියක සාමාජිකයන්ට පොදු අනාගතයක් සඳහා ඉදිරි ගමන් යෑමට

සහ එය දෘශ්‍යමාන කරගැනීමට හෝ අතීතය දෙස බලා, සාමූහික අතීතයක් සිහිපත් කර ගැනීමට හැකියාව ලබා දෙයි. කීර්තිමත් අතීතයක මතකයන් පුනර්ජීවනය කරමින් සිංහල ජාතිකවාදය ප්‍රතිසංවිධානය කිරීමේ මාධ්‍යයක් ලෙස නවීන ඉංජිනේරු අඩවියක් යොදාගත් ආකාරය කඩිනම් මහවැලි සංවර්ධන ව්‍යාපෘතිය පෙන්වයි. (පිටුව 162). මෙලෙසින්ම, ඇබර්ඩීන්-ලක්ෂපාන ජල විදුලි යෝජනා ක්‍රමය ලංකා සංවර්ධනමය ජාතිකවාදයක හැකියාව පෙන්නුම් කරන අතර, රාවණාගේ තාක්ෂණික රාජවංශය කඩිනම් මහවැලි සංවර්ධන ව්‍යාපෘතියටත් වඩා ගැඹුරු සිංහල ජාතික අතීතයක් පිළිබඳ පරිකල්පනයක් ඉදිරිපත් කරයි.

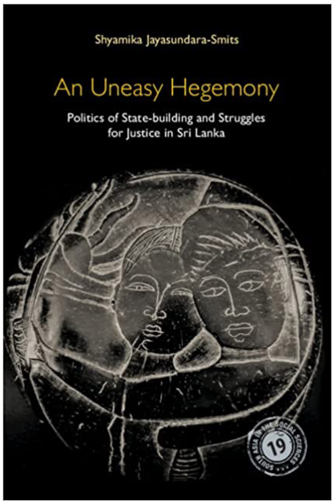
කෝවිඩ් 19 වසංගතය හේතුවෙන් තාක්ෂණය අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම භාවිත කරන්නට සිදුවීමත් සමඟ ම - විශේෂයෙන් අන්තර්ජාල තාක්ෂණය - අපගේ ජීවිත මෑතකදී තීරණාත්මක සන්ධිස්ථානයක් පසුකොට ඇත. කෙසේ වෙතත්, අපි තාක්ෂණයේ අනිවාර්ය අංගයක් වන ඉංජිනේරු විද්‍යාව ජාතිකවාදය සමඟ සම්බන්ධ කරන්නේ නැත. මගේ විශ්වාසය නම්, මෙම කෘතියේ වැදගත්ම දායකත්වය වන්නේ, ඉංජිනේරු විද්‍යාව විසින් අපට පෙන්වා දිය හැකි ජාතිකවාදයේ බහුවිධ ප්‍රවේශ තේරුම් ගැනීමට විතාරණ විසින් අප වෙත කරන ආරාධනයයි. එය සිදු කරන්නේ, ජාතියේ අවශ්‍යතා ඉටු කිරීම සඳහා නිශ්චිත ඉංජිනේරු ක්‍රියා දියත් කිරීම සහ ද්‍රව්‍යමය, සංකල්පීය සහ සංකේතාත්මක උරුමයන් හරහා ජාතිය පිළිබඳ සුවිශේෂී සිංහල පරිකල්පනයක් බලමුලු ගැන්වීම මගිනි. මෙය අපට හුරුපුරුදු සිංහල ජාතිකවාදය පිළිබඳ ඒක රේඛීය ආඛ්‍යානය ගැටලු විශ්වයකට ලක්කිරීමට උපකාරී වේ. තවද, පුරාණ ලංකාවේ ඉංජිනේරුමය ආශ්චර්යයන් එක ආකාරයක සංස්කෘතික උරුමයන් ලෙස දැකීමේදී සුවිශේෂිත ජනවාර්ගික-ජාතිකවාදයක් කරා එය අපව ගෙන යන බව වටහා ගත යුතු යැයි ඔහු අවවාද කරයි. මේ අනුව, මෙම කෘතිය ඉංජිනේරු විද්‍යාව සිංහල ජාතිකවාදය සමඟ සම්බන්ධ කරමින් ඉතිහාස රචනාකරණයේ සීමා පුළුල් කරන අතරම විශේෂිත දේශපාලන විඥානයක් ඇතිකරන ගැඹුරු කෘතියක් ලෙසද අපට තේරුම් ගත හැක.

Jayasundara-Smits, Shyamika. An Uneasy Hegemony: Politics of State-building and Struggles for Justice in Sri Lanka (*නොසන්සුන් ආධිපත්‍යයක්: රාජ්‍ය ගොඩනැගීමේ දේශපාලනය සහ ශ්‍රී ලංකාවේ යුක්තිය සඳහා වන අරගල*, ශ්‍යාමිකා ජයසුන්දර-ස්මිට්ස්). නව දිල්ලිය: කේම්බ්‍රිජ් විශ්වවිද්‍යාලයීය මුද්‍රණාලය, 2022. පිටු: 360. ISBN 9 781009 199247. මිල: ඇමරිකානු ඩොලර් 120.00 (ඝන කවරය සහිතව)

විමර්ශනය:

සසංක පෙරේරා

මා ශ්‍යාමිකා ජයසුන්දර-ස්මිට්ස්ගේ *An uneasy Hegemony: Politics of State-building and Struggles of State-building and Struggles of Justice in Sri Lanka* කෘතිය කියවීම ඇරඹුවේ ශ්‍රී ලංකාවේ වත්මන් අර්බුදයේ උච්චතම කාලයේ මාසයකට ආසන්න කාලයක් කොළඹ ගත කර, ආණ්ඩු විරෝධී උද්ඝෝෂණ කිහිපයකටද සහභාගී වී, අන් බොහෝ රටවැසියන් මෙන්ම ඒ කාලයේ අත්විඳින්නට සිදු වූ යම් යම් දෛනික දුෂ්කරතාද අත්විඳ, පසුව නැවත දිල්ලියට පැමිණීමෙන් පසුවය. ඒ අත්දැකීම් මෙන්ම ඒවායින් සැණෙකින් භෞතිකව දුරස්ථ වීමද ලංකාවේ



දිග හැරෙමින් තිබූ සමාජ-දේශපාලන ක්‍රියාවලිය දෙස වඩාත් පැහැදිලිව බැලීමට අවකාශ සලසන ලදී.

මෙම අත්දැකීමේ ද්විත්වභාවය සහ එහි ගැටලුකාරී සමීපත්වය යන කාරණා ජයසුන්දර-ස්මිත්ස්ගේ ඉතා දීර්ඝ කෘතිය වඩාත් ප්‍රවේසමෙන් කියවීමට ඉඩ සැලසීය. මගේ ක්ෂණික හැඟීම වූයේ ජයසුන්දර-ස්මිත්ස් ලියා ඇත්තේ පහසුවෙන් ලිවීමට නොහැකි. කෘතියක් ලෙසයි. එනම්, අනිවාර්යය සහ ඉතා දිගු සෙවණැලි දෙකක පසුබිමක පවතින පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ වඩාත්ම පරිපූර්ණ දේශපාලන චරිතාපදානය විසින් ලියා ඇති බවයි. මෙහිදී මා දිගු සෙවණැලි දෙකක් ලෙස අධාසි කළේ, අණසක ගොඩනැගීම (hegemony-building) සහ රාජ්‍යය ගොඩනැගීම (state-building) යන කාරණා දෙක වේ. මම මෙහිදී ලිවිය නොහැකි. යන්නෙන් අදහස් කළේ, කතුවරිය කර ඇති පරිදි, සමස්ත ජාතියක (nation) දේශපාලන ජීවිතය පිළිබඳ පුළුල් කතිකාවක් මෙලෙසින් ගොඩනැගීම බොහෝ සමකාලීන විද්වතුන් උත්සාහ නොකරන ආකාරයේ බුද්ධිමය උත්සාහයක් බැවිනි.

ලංකාවේ වත්මන් දේශපාලන අර්බුදය තේරුම් ගැනීමට යමෙකුට තනි සහ පුළුල් දේශපාලන ඓතිහාසික පසුබිම් ලේඛනයක් අවශ්‍ය නම්, මගේ හැඟීම ජයසුන්දර-ස්මිත්ස්ගේ පොත ඇතැම් විට දැනට තිබෙන එවන් එකම මූලාශ්‍රය විය හැකි බවය. ලංකාවේ නොනැවතී දිග හැරෙන අර්බුද සහ ඒ වටා ඇති නොනවතින ජනප්‍රිය හා ඊනියා ශාස්ත්‍රීය වාද විවාද මධ්‍යයේ පවා මා දුටු වඩාත්ම බුද්ධිමය වශයෙන් කාරණය නම්, ප්‍රසිද්ධ අවකාශයේ අදහස් දක්වන බොහෝ විද්වතුන්ට තමා අයත් දේශපාලන කණ්ඩායම් හෝ මතවාදීමය ප්‍රවේශ නොතකා පවතින අර්බුදය කුමක්දැයි ඇතිසැටියෙන් දැකීමට තිබූ නොහැකියාවයි.

කතුවරිය මේ ගැටලුව පිළිබඳව අයගේ කෘතියේ මුලදීම තමන්ගේ අදහස් දක්වා තිබුණි. ඇය පැවසුවේ, "...බොහෝ විද්වතුන් තම දේශපාලන පසුබිම අමතක කිරීමට නොහැකි හෝ කැමැත්තක් නොදක්වන අතර, අනන්‍යතා දේශපාලනය

ඔවුන් වැලඳගන්නේ එය රටවැසියන් ලෙස තමන්ගේ වෘත්තීය සහ සිවිල් යුතුකමක් ලෙස සලකා" බවයි (පිටුව 2). මේ ගැටලුව රටට සැලකිය යුතු බුද්ධිමය හා දේශපාලන බරක් වේ. මෙම තීක්ෂණ නිරීක්ෂණය කතුවරිය විසින් වැඩිදුර විස්තර නොකළද සැබැවින්ම ඇයගේ කෘතිය මගින් කරනුයේ ශාස්ත්‍රීය දැනුම් නිෂ්පාදනයේදී මතුව ඇති මේ අප්‍රසන්න තත්ත්වය අබිබවා යාමට සවිඥානිකව උත්සාහ දැරීමකි.

වඩාත් මූලික මට්ටමකින් ඇය උත්සාහ ගෙන ඇත්තේ, ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය ගොඩනැගීම පිළිබඳ පුළුල් සමාජ ඓතිහාසික හා දේශපාලනික අවබෝධයක් ලබාදීමටය. ඒ සමග අය තර්ක කරන්නේ, මෙම ක්‍රියාවලියට සමගාමීව ශ්‍රී ලංකාවේ දක්ෂිණාංශික ආධිපත්‍යයක් ස්ථාපිත කිරීමේ ප්‍රයත්නයක්ද දියත් වී ඇති බවයි. මෙම ප්‍රයත්නයේදී, ජයසුන්දර-ස්මිට්ස්, 1970 දශකයෙන් පසු ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ ගොඩනැගී ඇති බොහෝ ශාස්ත්‍රීය උත්සාහවල මෙන් ශ්‍රී ලංකා දේශපාලනය සහ රාජ්‍ය ගොඩනැගීම අවබෝධ කර ගැනීමේදී වාර්ගිකත්වය, ආගම සහ ගැටුම් පිළිබඳව ඇති නිරන්තර අධි-අවධාරනයෙන් ඉතාමත් සවිඥානිකව ඈත් වීමය.

සැබැවින්ම, ඇය විසින් කර ඇත්තේ, ශ්‍රී ලංකා-කේන්ද්‍රීය ශාස්ත්‍රීය දැනුම් නිෂ්පාදනයෙන් ඉවත් කිරීමට අපහසු වූ ජනවාර්ගික කාචයෙන් ශ්‍රී ලාංකේය ශාස්ත්‍රීය දැනුම් නිෂ්පාදනය බේරා ගැනීමයි (rescued). එසේ කර ඇත්තේ, රටේ පශ්චාත් යටත්විජිත දේශපාලනය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා අන් වඩාත් පුළුල් සහ වඩාත් ස්ථරගත වූ (layered) ක්‍රම ඇති බව පෙන්වා දීමෙන්ය. මෙම අවකාශය තුළට, ඇය පන්ති සහ අනුග්‍රාහක දේශපාලනයේ වැදගත්කම වෙත දිගුකාලීන අවධානයක් යොමු කර ඇත. මේ නව ප්‍රවේශ හරහා කාලයත් සමග වර්ධනය වූ සිංහල-බෞද්ධ අනන්‍යතා දේශපාලනය දෙස වඩාත් සවිඥානික බැල්මක් ඉදිරිපත් කිරීමට ඇය දායක වේ.

ඇය සිය කෘතියේ මුලින්ම මෙසේ සඳහන් කාරී: "ජනවාර්ගික ගැටුම් සහ ප්‍රචණ්ඩත්වය මගේ මූලික විමර්ශන රාමුව ලෙස නොසලකමින්, ශ්‍රී ලංකාව වත්මානයේ පවතින තත්ත්වයට පත්වූයේ කෙසේද යන්න පිළිබඳව වඩා පුළුල් චිත්‍රයක් ඇඳීමට

සහ දීර්ඝ හා වඩා සංකීර්ණ කතාවක් ගොඩනැගීමට මම නිරන්තර උත්සාහයක් දරමි" (පි. 3). ඇය පොත පුරාවටම මෙම ප්‍රවේශය පවත්වාගෙන යයි. තවද ඇය මෙම පුළුල් සිතුවම සැලකිය යුතු විස්තර ඔස්සේ ගොඩනැගීමට උත්සාහ දරා ඇති අතරම, එසේ කරනුයේ, මනා සම්බන්ධතා ජාලයකට හිමිකම් කියන, මනා පුහුණුවක් ලද හා සවිඥානිකත්වයකට හිමිකම් කියන 'ආභ්‍යන්තරිකයෙකුට' (insider) පමණක් කළ හැකි හැකි සූක්ෂ්මතාවක් සමගින්ය.

හැඳින්වීමට අමතරව, කෘතියේ පුළුල් තේමාව ආමන්ත්‍රණය කිරීම සඳහා ප්‍රධාන දායකත්වය ලැබෙන්නේ 'ජාතිකවාදයේ සිට වාර්ගික ආධිපත්‍යය දක්වා' (From Nationalism to Ethnic Supremacy) ගොඩනැගුණු දේශපාලනය සාකච්ඡා කරන 3 වන පරිච්ඡේදයෙනි. 4 වන පරිච්ඡේදය මගින් 'දේශපාලන අනුග්‍රහයඃ එදිනෙදා දේශපාලනයේ පදනම' (Political Patronage: Underbelly of Everyday Politics) යන තේමාව යටතේ පැහැදිලි විස්තරයක් ඉදිරිපත් කර ඇත. 5 වන පරිච්ඡේදය 'රාජ්‍ය ආයතන සහ අනුග්‍රාහක දේශපාලනය' (tate Institutions and Patronage Politics) යන තේමාව පුළුල් වශයෙන් ගවේෂණය කරයි. 6 වන පරිච්ඡේදයේ අවධානය යොමුවෙන්නේ, 'යුද්ධය සහ සාමය වෙනත් ක්‍රමවලින් දේශපාලනය කිරීම' (War and Peace as Politics by other Means) යන අදහස සවිස්තරාත්මක ආමන්ත්‍රණය කිරීම උදෙසාය. 7 වන පරිච්ඡේදයෙන් උත්සාහ කරණුයේ, 'යුද්ධයෙන් පසු සිදු වූයේ කුමක්ද?' (What Came after War) යන කේන්ද්‍රීය ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු දීම සඳහාය.

4 සහ 5 පරිච්ඡේද එක්ව උත්සාහ කරනුයේ, නිදහස ලබන අවස්ථාවේ ලංකාවේ පැවැති 'ආදර්ශ' (model) ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය අද වන විට එය පත්ව ඇති තත්ත්වයට පත්වීම සිදුවුයේ කෙසේද යන්න පැහැදිලි කිරීමට, ඒ විනාශකාරී ගමන්මග පිළිබඳ බොහෝ දුරට පරිපූර්ණ වූ අදහස් දැක්වීමක් ඉදිරිපත් කිරීමටය. අප මැනැවින් දන්නා පරිදි ඒ ගමන්මගේ අවසාන ප්‍රතිඵලය බිඳ දැමූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදයක් සහ දේශපාලන හා ආර්ථික අවපාලනය පිළිබඳ ප්‍රත්‍යෙයෙක අධ්‍යයනයක් බවට ශ්‍රී

ලංකාව පත්කිරීමය. මෙය සිදු වූයේ රටවැසියන් සඳහා රාජ්‍ය සේවය ගොඩනගනවා වෙනුවට, රාජ්‍ය ආයතන සහ රාජ්‍යය භාවිත බලයේ සිටින දේශපාලන පක්ෂවල ප්‍රයෝජනය උදෙසා දේශපාලනීකරණය කිරීමෙන් අවසන් වූ නිරන්තර අනුග්‍රාහක දේශපාලන ක්‍රියාවලියක් හරහාය (පිටු 113-222). එහෙත් මෙමගින් දේශපාලන ආධාරකරුවන්ට රැකියා පිරිනැමුණු නිසා, ඡන්ද දායකයින්ද සැම විටම මෙය බලාපොරොත්තු වූ ක්‍රියාවලියක් විය. එනමුත් මෙමගින් සිදුවූයේ, රටේ රාජ්‍ය අංශය අනවශ්‍ය ලෙස අධික සේවක සේවිකා සංඛ්‍යාවකින් බර වූ, ජනවාර්ගික සම්න්ධතා මත බඳවාගැනීම් කළ, දේශපාලනීකරණයට භාජනය වූ සහ අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම අකාර්යක්ෂම බවට පත් වූ අංශයක් බවට නිවාර්යයෙන් පත්වීමය.

6 සහ 7 පරිච්ඡේද ශ්‍රී ලංකාවේ සිවිල් යුද්ධය සහ එහි ප්‍රතිඵල පිළිබඳ වැදගත් කියවීමක් ඉදිරිපත් කරන අතර, එමගින් බහුවිධ හා අප්‍රසන්න යථාර්ථයන් ගණනාවක් ඉදිරිපත් කරයි. එනමුත් මේ බොහෝමයක් ශ්‍රී ලංකාවේ නිල ජයග්‍රාහී පශ්චාත් යුද කතිකාව විසින් වසං කරන ලද යථාවන් වන අතරම දකුණේ සිංහල මහජනතාව මෙන්ම බොහෝ ප්‍රධාන ධාරාවේ ලේඛකයින් විසින්ද මේ නිල යුද කතිකාව එහි ඇති කිසිදු පරස්පර විරෝධතා නොදැක එලෙසින්ම පිළිගන්නා බව අප මැනවින් දන්නා කරුණකි (පිටු. 223-303). මෙම පරිච්ඡේද දෙක පාඨකයන් ගෙන යන්නේ යුද්ධයට පෙර සහ පශ්චාත් යුද සමයන්හිදී, විශේෂයෙන්ම රාජපක්ෂ පවුලේ පාලන සමය තුළ, හමුදාමය නායකත්වය යටතේ වර්ධනය වූ සිංහල-බෞද්ධ යුද ජයග්‍රහනය පිළිබඳ කතිකාවේ ගමන්මග වෙතය. මෙමගින් පාඨකයන්ට කියවිය හැකි අන් කරුණ වන්නේ, මේ තත්ත්ව තුළ වර්ධනය වූ සමාජයේ නිරන්තර මිලිටරිකරණය සහ ඒකාධිපති දේශපාලනයේ මුල්බැසගැනීම පිළිබඳවය.

සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කල, ඉහත කෙටියෙන් ගෙන හැර දැක් වූ පරිච්ඡේදවල විශේෂත්වය පදනම්ව තිබෙන්නේ ඒවා මගින් ඉදිරිපත් කරන ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලනය සහ ඉතිහාසය පිළිබඳ විස්තර සහ එමගින් විවර කරලන විශ්ලේෂණාත්මක

හැකියාවන් හා ජනප්‍රිය මූලාශ්‍රද ඇතුළුව අදාළ මූලාශ්‍ර සම්බන්ධයෙන් ජයසුන්දර-ස්මිට්ස් සතු කුසලතා මත පමණක් නොවේ. වඩාත් වැදගත් වන්නේ, මේවයේ සාකච්චාවට භාජනය වෙන කරුණු සම්බන්ධයෙන් ඒ පිළිබඳ දැනුවත් පුද්ගලයින්. සමග දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්චා කිරීමට ඇය ගත් තීරණය වේ. විධික්‍රමිකව සලකා බලන විට, ඇයගේ උත්සාහයට පැහැදිලි සූක්ෂ්මතත්වයක් එක් කර ඇත්තේ මෙම සවිස්තරාත්මක සම්මුඛ සාකච්ඡාවලින් වන අතර, ඇය ලියා ඇති පිටු අතර කතුවරියගේ පැවැත්ම වඩාත් පැහැදිලිව සනිටුහන් කරයි.

කෘතිය පිළිබඳව මට ඇත්තේ එක් විවේචනයක් පමණි. එනම්, කෘතියේ ප්‍රධාන දායකත්වයට හානියක් නොවන පරිදි එය මීට වඩාත් නිර්මාණශීලීව හා කල්පනාකාරීව ව්‍යුහගත කළ හැකිව තිබුණි. එනමුත්, එහි වර්තමාන ස්වරූපයෙන්, එය තවමත් යම් ප්‍රමාණයකට පවතින්නේ දර්ශනසූරී උපාධි නිබන්ධනයක් ලෙස වීමය. මෙය බොහෝ දුරට සිදුව ඇත්තේ, පහසුවෙන් සංස්කරණය කර ඉවත් කළ හැකිව තිබූ කොටස් සංස්කරණය නොකිරීමේ අඩුපාඩු නිසාය. එලෙසින්ම, දෙවන පරිච්ඡේදය සහ පසුවදන නොතිබුණේ නම්, කෘතිය දැනට වඩා මැනවින් කියවීමේ හැකියාව ලැබෙනු ඇති බව මගේ විශ්වාසයයි. මන්ද යත්, එම කොටස් නොමැතිවත්, පොතේ ප්‍රධාන දායකත්වය පහසුවෙන් පවත්වා ගත හැකි බැවිනි.

ඇයගේ දර්ශනසූරී නිබන්ධනය, අධීක්ෂකවරුන් යනාදිය පිළිබඳ නිරන්තරයෙන් සඳහන් කර ඇති නිසා, කෘතියට නිබන්ධනයක් වැනි පෞරුෂයක් ලබා දෙන්නේ විශේෂයෙන්ම එහි 2 වන පරිච්ඡේදය මගින්ය. එහි ඇති බොහෝ තොරතුරු කෘතිය අන් තැනක, එනම් පාද සටහන්වල සහ තුති පුදකිරීම් ඔස්සේ පහසුවෙන් ඉදිරිපත් කළ හැකිව තිබුණි. මෙහි ඇති බෙහෙවින් කෙටි වූ පසුවදනද මා සිතන්නේ අනවශ්‍ය කොටසක් බවයි. මක්නිසාද යත්, ලංකා ආර්ථිකයේ දැනට සිදුවෙමින් පවතින අඛණ්ඩ කඩාවැටීම සහ එහි දේශපාලනයේ බිඳවැටීම මෙම කෘතියට එලදායි පසුවදනක් සපයන බැවින්ය. මෙම පහසුවෙන් මග හැර ගත හැකිව තිබූ අඩුපාඩු මම දකින්නේ අප බොහෝ

දෙනෙකු මුහුණ දී ඇති, කෙනෙකුගේ 'පළමු' කෘතිය ලිවීමේදී මතුවෙන සාංකාවන්ගේ ප්‍රතිඵල වශයෙනි. විමර්ශකයින්ගේ යෝජනා නොතකා මගේ මුල් ලිවීම්වලදී මා ඉතා ආශාවෙන් ලියා තිබූ දේවල් සංස්කරණය කිරීමේදී පෞද්ගලිකව මා මුහුණ දුන් දුෂ්කරතා මට තවමත් මතකය.

මේ සියල්ලටම අමතරව, ජයසුන්දර-ස්මිට්ස් අතින් වැදගත් අවස්ථාවක් ගිලිහී ගොස් ඇති බව මගේ හැඟීමයි. එනම්, ඇය විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති ශ්‍රී ලංකාවේ රාජ්‍ය ගොඩනැඟීම සහ පශ්චාත් යටත්විජිත දේශපාලනය පිළිබඳ දැවැන්ත හා වැදගත් කතිකාව මත පිහිටා, ඒ ඔස්සේම ලංකාව මේ මග ගත්තේ ඇයිද යන්න පිළිබඳ පුළුල් න්‍යායකරණයකට පිවිසෙන්න සහ මේ ව්‍යුහය මගින්ම දකුණු ආසියාවේ හෝ ඉන් ඔබ්බෙහි අන් තැන්වල රාජ්‍ය ගොඩනැඟීම සහ බණ්ඩනය පැහැදිලි කළ හැකිද යන න්‍යායික ප්‍රශ්නය මතු කර ගත හැකිව තිබුණි. නමුත් ඒ න්‍යායික ගමන් මගට ඇය අවතීර්ණ වී නොමැත. ඇතැම් විට එය ඇගේ ඊළඟ ව්‍යාපෘතිය විය හැකිය.

අවසාන වශයෙන්, මෙම සුළු විසංවාදී සටහන්වලට අමතරව, ජයසුන්දර-ස්මිට්ස්ගේ කෘතිය ලාංකේය අධ්‍යයනයන්ට වැදගත් දායකත්වයක් සපයන අතර, එයද ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ සැලකිය යුතු විස්තර සහිතව මැනැවින් කියවිය හැකි ආකාරයෙන්ය. මෙය වඩාත් වැදගත් වන්නේ, තත්කාලීනව බොහෝ ශාස්ත්‍රීය රචනා තීරණාත්මක ලෙස විසන්නිවේදනීය මෙවලම් බවට බොහෝ විට පත්වන බව සිහියට නගා ගන්නා විටය.

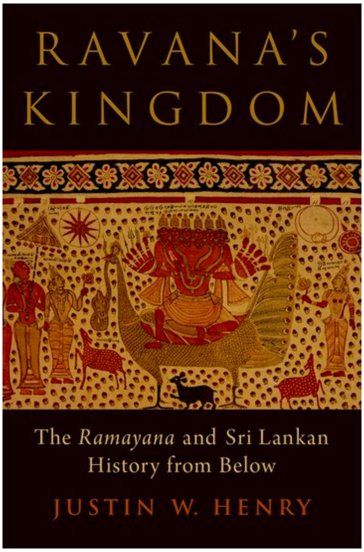
Henry, Justin W. Ravana's Kingdom: The Ramayana and Sri Lankan History from Below. '*රාවණාගේ රාජධානිය; රාමායනය සහ ලංකා ඉතිහාසය පහළ තලයේ සිට*', ජස්ටින් හෙන්රි. ඔක්ස්ෆර්ඩ් මුද්‍රණාලය. 2022, 296pp ISBN: 0197636306.

විමර්ශනය

අනුෂ්කා කහඳගමගේ

ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලය

නව යොවුන් වියේ සිටම මම රාවණාගේ කතාවට වශී වී සිටියෙමි. රාවණා යුක්තිසහගත රජෙක්ද නැද්ද යන්න පාසල් මිතුරියන් අතර නිතර විවාදයට ලක්වූ කරුණක් වූ අතර, බොහෝ දෙනා රාමාගේ පැත්තේ සිට ගනිද්දී, මම මහත් ජාතිකවාදී හැඟීමකින් යුතුව රාවණා සමඟ සිට ගත්තෙමි. ඒ වනවිට, එනම් 1990 අග භාගය වනවිට රාවණා තවමත් සිංහල බෞද්ධ ජනප්‍රිය වීර චරිතයක් බවට පරිවර්තනය වී නොසිටියේය.



ඉන්පසු මට රාවණා නැවත හමුවූයේ පශ්චාත් යුද රාජපක්ෂ පාලන සමයේදීය. එනම්, රාවණා ලෝහ සන්නාහයෙන් සැරසී දකුණේ පොදු ස්ථානවල සහ පාරවල් අද්දර බිත්ති පුරා

උත්තුංග දේහධාරීව මතුවන්නට පටන්ගත් විටය. එපමණක් නොව, සමාජ මාධ්‍ය රාවණා පිළිබඳ විවිධ කතාවලින් පිරී ගියේය. ජස්ටින් හෙන්රිගේ නව පොත වන, *Ravana's Kingdom (The Ramayana and Sri Lankan History from Below)* තුළදී රාවණා, බොහෝ අවකාශ, ප්‍රදේශ තුළ මෙන්ම විචිත්‍රවත් කතාන්දර සහ විවිධ සංකීර්ණ චරිත ලක්ෂණ සහිතව සොයා ගැනීමට මට හැකි විය.

ජස්ටින් හෙන්රිගේ රාවණා පිළිබඳ මෙම අධ්‍යයනය, ජාතික රාජ්‍යයේ සීමා ඉක්මවා යන අතර, පුළුල් වූ කලාපීය සන්දර්භයක රාවණා ස්ථානගත කරයි. රාවණාගේ වේශයෙන් සිටින කතුවරයා, වාචික ඉතිහාසය, කවි සහ වෙනත් ඓතිහාසික මූලාශ්‍ර එකතු කරමින්, කලාපය පුරා පියාසර කරයි. වඩාත් වැදගත් වන්නේ, කතුවරයා සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය මත පමණක් රඳා නොසිට, ප්‍රාදේශීය සහ ප්‍රජා සාහිත්‍ය මෙන්ම වාචික ඉතිහාස ලෙස පරම්පරා ගණනාවක් පුරා පැවත එන ජනප්‍රිය ආඛ්‍යානද තම අධ්‍යයනය තුළට උකහා ගැනීමය.

පොත පරිච්ඡේද හයකින් සමන්විත වේ. zEchoes of the Past" Pressures of the Present' (අතීත දෝංකාර සහ අනාගත පීඩාව) යන පළමු පරිච්ඡේදය හෙන්රි වෙන් කරන්නේ, 14 වන සියවසේ සිට වර්තමානය දක්වා කාලය හා අවකාශය හරහා ඉන්දියාවේ සහ ලංකාවේ මෙන්ම විවිධ ප්‍රජාවන් තුළ, විවධ භාෂාවන්ගෙන් කියැවුණු සහ ලියැවුණු රාවණා ආඛ්‍යානය අධ්‍යයනය කිරීමටයි. එමෙන්ම, ඒ හරහා කතුවරයා ලංකාවේ පශ්චාත් යුද සමයේ රාවණාගේ ප්‍රති-සම්ප්‍රාප්තිය වෙත එළඹෙයි.

පශ්චාත් යුද සමයේ දකුණේ සිංහල බෞද්ධයෝ රාවණාව ඔවුන්ගේ සංස්කෘතික වීරයා ලෙස වැළඳගෙන සිටිති. ශ්‍රී ලංකා රාජ්‍යය ඊනියා 'රාවණා මංපෙත' (Ravana Trail) ලෙස හඳුන්වා දී ඇති සංචාරක ව්‍යාපාර උත්සාහය හරහා මිථ්‍යා ප්‍රබන්ධ සත්‍ය බවට පරිවර්තනය කරමින්, පශ්චාත් යුද ආර්ථික න්‍යාය පත්‍රවලට රාවණා ආඛ්‍යාන ඇතුළත් කර ඇති ආකාරය හෙන්රි විග්‍රහ කරයි. එමෙන්ම, සියවසකට පෙර ඉන්දියාවේ ද්‍රවිඩ නිදහස් ව්‍යාපාරයේ කැපී පෙනෙන චරිතයක් වූ රාවණා නම් රාක්ෂ රජු ලංකාවේ

දමිළ ඊලාම් විමුක්තිකාමී ව්‍යාපාරයේ වීරයකු බවට පත්වූ ආකාරයත්,, යුද්ධයෙන් පසු දකුණේ සිංහල බෞද්ධ සංස්කෘතික වීරයකු බවට පත්වීම ගැනත් කතුවරයා උත්ප්‍රාසයෙන් යුතුව සඳහන් කරයි. එනම්, එකම යුද්ධය තුළ රාවණා දමිළ හින්දු ජනයාගේ මෙන්ම සිංහල බෞද්ධ ජනයාගේද වීරයකු බවට පත්ව ඇති ආකාරය කතුවරයා විග්‍රහ කරයි. සමස්තයක් වශයෙන් ගත් කළ, අර්නෙස්ටෝ ලැක්ලවුගේ ජනප්‍රියවාදී න්‍යාය (populist theory) තම ප්‍රධාන න්‍යායික මෙවලම ලෙස භාවිත කරමින් කතුවරයා ලංකාවේ රාවණාගේ ආගමනය හා ඒ සමග බැඳී ඇති කතිකාමය අවකාශය විග්‍රහ කරයි. එනම්, ඉහත උදාහරණ දක්වමින් කතුවරයා පෙන්වා දෙන්නේ, ජනප්‍රියවාදී ව්‍යාපාර හිස් හැඟවුම්කාරක වන අතර, ඒ හා බැඳෙන ඕනෑම ආඛ්‍යානයකින් එම අවකාශ පිරී යන ආකාරයයි.

දෙවන පරිච්ඡේදය 'Moving Mount Kailasa' (කෛලාශ කන්ද සෙලවීම) මගින් ඉන්දීය උපමහාද්වීපයේ දේශපාලන වෙනස්කම් ලංකාවේ රාවණා ආඛ්‍යානයට කෙසේ බලපෑවේද යන්න ගවේෂණය කරයි. අටවන සියවසේ දකුණු ඉන්දීය සෙල්ලිපි මගින් ලංකාව හඳුනාගෙන ඇත්තේ රාමායණයේ සඳහන් 'ලංකාපුරි' ලෙසයි. කතුවර ජස්ටින් හෙන්රිට අනුව, නවවන සියවසේදී රාමායන කතාව දකුණු ඉන්දියාවේ බලවත් වූ අතර, රාමා පරමාදර්ශී රජෙකු ලෙස මතු විය. දකුණු ඉන්දීය කෝවිලක ලියැවුණු ගීතිකාවක, ලංකා චෝල ආක්‍රමණය උත්කර්ෂයට නංවන්නේ, ලංකාව රාක්ෂ රජු රාවණා සමඟ සම්බන්ධ කරමිනි. එනම්, රාක්ෂ රජු ජීවත් වූ ලංකාව, දකුණු ඉන්දීය චෝලයින් විසින් ආක්‍රමණය කිරීම, මෙම කෝවිල් ගීතිකා හරහා උත්කර්ෂයට නංවා ඇත. මේ ගීතිකා ලියැවෙන්නේ දකුණු ඉන්දියාවේ රාමා බලවත් වීමත් සමඟයි. පරිච්ඡේදයේ අවසාන කොටසේ සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ, රාවණා පුරාවෘත්ත දෙමළ සාහිත්‍යයේ සිට සිංහලයට කාන්දු වූ ආකාරයයි.

තුන්වන පරිච්ඡේදය වන, 'The Many Ramayana's of Lanka' (ලංකාවේ රාමායන කතා) මගින් ගවේෂණය කෙරෙන්නේ, ජනශ්‍රැති, ඓතිහාසික ගද්‍ය සහ වෙනත් මූලාශ්‍ර තුළ රාමායන

ආඛ්‍යාන මතු වූ ආකාරයයි. ඒ සමඟම කතුවරයා ලංකාවේ ඓතිහාසික බෞද්ධ සාහිත්‍ය තුළ රාමායනයට තිබූ ප්‍රතිවිරෝධය ගවේෂණය කරයි. මෙවන් පසුබිමක කතුවරයාගේ නිගමනය කරන්නේ, නූතන යුගයේ මුල් කාලයේ රාවණා ශ්‍රී ලාංකේය සිංහල අවකාශ තුළට ප්‍රවිෂ්ට වීම, සිංහල ශාස්ත්‍රීය සාහිත්‍යධරයන්ට වඩා සාමාන්‍ය ජනතාව විසින් සිදුකරන ලද්දක් බවයි.

මුද්‍රණ තාක්ෂණය ලංකා සමාජයට ඇතුළු වීම සහ සිංහල සාහිත්‍ය විප්ලවය සමඟින් රාවණා නූතන ශ්‍රී ලාංකේය සාහිත්‍යයට රිංගාගත් ආකාරය 'Rama in Modern Sri Lankan Literature' (නූතන සිංහල සාහිත්‍ය තුළ රාමා) යන සිව්වන පරිච්ඡේදය මඟින් විග්‍රහ කරයි. රාවණා රංග ශාලාවට, ගුවන්විදුලියට සහ මෑතක සිට රූපවාහිනියට මෙන්ම සමාජ මාධ්‍යවලටද පිවිසියේය. අවසානයේ මේ සියලු මාධ්‍ය හරහා, රාවණා සිංහල ජාතිකවාදී පරිකල්පනයේ කේන්ද්‍රීය චරිතයක් බවට පත් වූයේ කෙසේද යන්න කතුවරයා විග්‍රහ කරයි.

පස්වන පරිච්ඡේදය වන 'Transforming the Past' (අතීතය විපරිවර්තනය) මගින් කතුවරයා ආධුනික මෙන්ම සහතිකලත් විශේෂඥයින් රාවණා 'බෞද්ධයකු' බවට පත්කළ ආකාරය විස්තර කරයි. රාවණා සමඟ වැළලී ගිය ඊනියා මහා ඥානය මතුකර ගැනීමේ ගවේෂණයක මේ විශේෂඥයෝ නියැළී සිටිති. රාවණා පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වන සමහර ලාංකිකයින්ට අනුව, මහායාන බුදුවරයකුට සවන් දුන් රාවණා බුදු දහම වැලඳගෙන ඇත. රාවණා බුදුදහම වැලඳ ගැනීම පිළිබඳ ප්‍රවාදය, ඓතිහාසිකව වර්ධනය වූ මිථ්‍යාමතික රාවණා බෞද්ධයකු බවට පරිවර්තනය කිරීමේ මූලික අඩිතාලම සකස් කර ඇති අතර, ශ්‍රී ලාංකික බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලාගේ මෑතකාලීන ක්‍රියාකාරකම් විසින් රාවණා බෞද්ධයකු ලෙස වඩාත් පරිපූර්ණ ලෙස ස්ථාපිත කර ඇත.

ගංගොඩවිල සෝම හිමිගේ අකල් මරණයෙන් පසු ඒ වෙනුවෙන් කනගාටුව පළකරමින් සහ එය කුමන්ත්‍රණයක ප්‍රතිඵලයක් බව කියමින් ලංකාවේ බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා ප්‍රථම වරට රාවණා ධජය ඔසවාලන්නට උත්සුක වූහ. මෙලෙසින් ජාතිකවාදය වෙනුවෙන් ලාංකික බෞද්ධ භික්ෂූන් විසින්

රාවණා සංකේතයක් ලෙස භාවිත කළ සහ කරන ආකාරය කතුවර හෙන්රි ගවේෂණය කරයි. 2008 දී, රාවණාගේ උරුමය තවදුරටත් නීත්‍යානුකූල කරමින්, ශ්‍රී ලංකා සංචාරක සංවර්ධන අධිකාරිය, ඉන්දියාව සමඟ සහයෝගීව ‘Ramayana Trail' (රාමායන චාරිකා) ලෙස නම් කළ සංචාරක ව්‍යාපෘතිය දියත් කරන ලද අතර, එමගින් ලංකාවේ ඇති බවට ජනප්‍රිය ආඛ්‍යානවලින් උපකල්පනය කෙරෙන රාමායණය හා සම්බන්ධ විවිධ ස්ථාන ඉතිහාසමය ස්ථාන ලෙස සලකුණු කරන ලදී. කෙසේ වෙතත්, කතුවරයා තර්ක කරන්නේ, ශ්‍රී ලංකාවේ රාමායණ කතාව, ලංකා රාජ්‍යයට වඩා ජනතාව විසින් ස්ථාපිත කරන ලද බවයි. අවසාන පරිච්ඡේදය වන 'A Bridge Too Close' (ළඟ වැඩි පාලම) හි කතුවරයා තර්ක කරන්නේ, ඉන්දියානු උපමහාද්වීපයෙන් වෙන්වීමක් සලකුණු කිරීමට ලාංකිකයින් විසින් රාවණා කතාව භාවිත කරන ආකාරයයි. තවද, ඩිජිටල් යුගයක රාවණා නැවත බිහි කිරීම ගැන මෙම පරිච්ඡේදයේදී ගවේෂණය කරයි. ග්‍රන්ථයේ වඩාත් කැපී පෙනෙනම තර්කය නම්, රාවණා ලංකාවේ දකුණේ ජනප්‍රිය වීම පිළිබඳ මෙතෙක් ඉදිරිපත් වී ඇති විග්‍රහ කිරීම් වන, රාජ්‍යයේ මූලිකත්වයෙන් පමණක් එය සිදුවූයේය යන තර්කයට ප්‍රතිපක්ෂ ලෙස, කතුවරයා පොදු ජනතාවගේ හඬ හරහා ඓතිහාසිකව වර්ධනය වී ඇති මිථ්‍යාමතික රාවණා ආඛ්‍යානයේ පුනර්ජීවනය අවධාරණය කිරීමයි.

ජනප්‍රිය රාවණා කතාන්දරය විග්‍රහ කිරීම වෙනුවට මෙම ග්‍රන්ථය, රාවණා ආඛ්‍යානයේ බහුවිධ බව සමරයි. කතුවරයා ඉන්දියාවෙන් සහ ශ්‍රී ලංකාවෙන් මෙන්ම භාෂා කිහිපයකින් මූලාශ්‍ර සිය කියවීම සඳහා යොදා ගන්නා අතර, ඒ හරහා මේ යුගයේ - විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලාංකේය - ශාස්ත්‍රීය ලිවීම් මුහුණ දෙන ගැටලුවක් වන ජාතික හා භාෂාමය සීමා යන දෙකම අතික්‍රමණය කරයි.

Perera, Sasanka, and Dev Nath Pathak, eds. *Humour and the Performance of Power in South Asia: Anxiety, Laughter and Politics in Unstable Times.* (*හාස්‍ය සහ දකුණු ආසියාවේ නිරූපණ දේශපාලනයේ බලයː අස්ථායි කාලවල සිනහව, කාංසාව සහ දේශපාලනය*, සසංක පෙරේරා සහ දේව් නාත් පතක්, සංස්කරණය). නව දිල්ලිය, ටේලර් සහ ෆ්‍රැන්සිස් ප්‍රකාශකයෝ, 2022. පිටු: 208. ISBN 9780367564018). මිලː ඉන්දියානු රුපියල් 995.00 ඝන කවරය සහිතව).

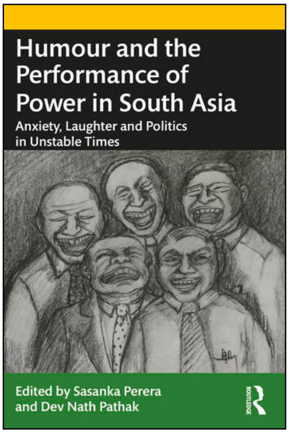
විමර්ශනය

මග්නා මොහාපත්‍රා

මානව විද්‍යා දෙපාර්තමේන්තුව, විස්කොන්සින්-මැඩිසන් විශ්වවිද්‍යාලය

පරිවර්තනය

අනුෂ්කා කහඳගමගේ



නිරන්තර අදහස වන්නේ, හාස්‍ය පිළිබඳ 'ගැඹුරු' අධ්‍යයනයක් කිරීම සහ හාස්‍යයෙන් සතුටු වීම එකිනෙක හා නොපෑහෙන බවයි. නමුත් සසංක පෙරේරා සහ දේව් නාත් පතක් පවසන පරිදි, මේ ප්‍රපංච දෙක - එකවර රඟ දක්වනු ලැබුවහොත් - විශේෂයෙන්ම මේ ගැටලුකාරී සමයේ දකුණු ආසියාවේ සංස්කෘතික දේශපාලනය අවබෝධ කරගැනීමට බාධක වන්නේ නැත (පෙරේරා සහ පතක් 2022ː2). හාස්‍යය

ශිෂ්ටාචාරයේ අතෘප්තිය නිරූපණය කිරීමට ප්‍රසිද්ධය, බොහෝ විට හාස්‍ය එහිම ප්‍රකාශනය තුළ සැඟවී ඇති අතර මෙම ග්‍රන්ථය 'විසුළු' හරහා එම අතෘප්තිය දෙස බැලුම් හෙළයි. හාස්‍යජනක දෙයෙහි සාරය විවිධ පාර්ශ්වකරුවන් - කතුවරයා විසින්ම, හාස්‍යය නිපදවන අය සහ ප්‍රේක්ෂකයින් - හරහා ගමන් කරයි. යමෙකුට, හාස්‍යයේ සහ එය හා බැඳුණු කනස්සල්ල පිළිබඳ එක න්‍යායගත කිරීමකින් ඔබ්බට එහි අසංකත අර්ථ පිළිබඳ වඩාත් පුළුල් අවබෝධයක් අපේක්ෂා කළ හැකිය.

මෙම පොත පරිච්ඡේද දහයකින් සමන්විත වන අතර පළමු පරිච්ඡේදය සමඟින් දේශපාලන හාස්‍යය අවබෝධ කර ගැනීම පිළිබඳ සියලු කතුවරුන්ගේ ශාස්ත්‍රීය දායකත්වය පමණක් නොව, එහි අන්තර් විනය කනස්සල්ලද, එනම් හාස්‍යය එහි ඓතිහාසික නිරුක්ති විද්‍යාව මඟින් සංකේතවත් කරන්නේ කුමක්ද, දකුණු ආසියාවේ සංස්කෘතික දේශපාලනය තුළ එහි සමකාලීන භූමිකාව මෙන්ම සමාජ විද්‍යාව සහ මානව විද්‍යාව යන විෂය තුළ එහි ඥානවිභාගාත්මක සීමාද විග්‍රහ කරයි. සසංක පෙරේරා සහ දේව් නාත් පතක්, දේශපාලන හාස්‍යයේ හේතු සාධක මෙන්ම ජනවර්ගය, ආගම, ආර්ථික තත්ත්ව, දේශපාලන සබඳතා සහ එදිනෙදා සමාජ සම්බන්ධතා හරහා සිනහවේ බොහෝ විට සදාචාරමය වශයෙන් අපැහැදිලි අර්ථ සංක්ෂිප්තව විග්‍රහ කරයි. ඔවුන් සඳහන් කරන පරිදි, "හාස්‍ය පැවැත්මට එන්නේ, නම්‍යශීලී බව, අහඹුබව, කඩිසර බව සහ නිර්මාණශීලීත්වයට සුනංගු වන විට හෝ බාධාවන විටය. මේ අර්ථයෙන් ගත් කල, දකුණු ආසියාවේ වැඩිමනත් ප්‍රමාණයක් සලකුණු වන, දේශපාලන කැලඹීම් සහ කඩාකප්පල් කිරීම් සන්දර්භය තුළ, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී අයිතීන් සහ පුද්ගලික නිදහස බරපතළ ලෙස කප්පාදු කරන විට දේශපාලන හාස්‍යය මතුවීම අහම්බයක් නොවේ." (පෙරේරා සහ පතක් 2022: 6).

දකුණු ආසියාවේ දේශපාලනය තුළ සංගත මෙන්ම අසංගත සංකීර්ණ ශෝබ-හාස්‍ය යථාර්ථ නොඅඩුව දක්නට ඇත. යමක් විහිළුසහගත බවට සැලකෙන්නේ කුමන අවස්ථාවේද? විහිළුවක් වේදනා ඇතිකරන දෙයක් ලෙස කුමන තත්ත්ව යටතේද? එය

ජාතිවාදී වන්නේ කුමන අවස්ථාවේද සහ එය දේශපාලන උපහාසයට උදාහරණයක් වන්නේ කුමන අවස්ථාවකද? එය හානිකර නොවන සහ නොවැදගත් සරදමක් වන්නේ කුමන අවස්ථාවකද සහ එය වැදගත් මූලාශ්‍රයක් ලෙස සැලකිය හැක්කේ කුමන අවස්ථාවකද, විහිළු කඩාකප්පල්කාරී දෙයක් වන්නේ කුමන අවස්ථාවකද - 'දුර්වලයන්ගේ ආයුධයක්?' දේශපාලන අර්බුද සමයක හාස්‍යය ප්‍රකාශ වන්නේ කෙසේද? හාස්‍යයට පවතින තත්ත්ව ධුරාවලියට අභියෝගකාර වධ හිංසාවට ලක් වූ ආත්මය නිදහස් කළ හැක්කේ කවදාද? මෙම පොතේ කතුවරු, දේශපාලන හාස්‍යය ප්‍රකාශ කිරීම හා සම්බන්ධ සමහරක් ගැටලු, තේමා තුනක් හරහා විසඳීමට උත්සාහ දරයි.

පළමු තේමාව වන, 'Humour in Literary and Visual Subversions' (සාහිත්‍ය හා දෘශ්‍ය උපක්‍රම තුළ හාස්‍යය) යටතේ, 2 සහ 3 පරිච්ඡේද හාස්‍යයේ ඓතිහාසික, සාහිත්‍යමය සහ දෘශ්‍ය කතිකාවක යෙදෙයි. 2 වන පරිච්ඡේදයේ කතුවරයා, දිව්‍යෙන්දු ඡා, යටත්විජිත දේශපාලනය පිළිබඳ ඉන්දියාවටම වෙන්වූ සිතීම සහ හාස්‍ය පිළිබඳ අපට හඳුන්වා දෙන්නේ පන්ච් නම් ඉංග්‍රීසි සඟරාවේ සහ අනෙකුත් ස්වභාෂා සඟරාවල පළ වූ උපහාසාත්මක කාටූන් ඇසුරිනි. 3 වන පරිච්ඡේදයේ, දේව් නාත් පතක්, ප්‍රබන්ධ සාහිත්‍යයේ එන, හින්දු ආගම සහ එහි ශුද්ධ ලියවිලි සමඟ ඒවාට සම්බන්ධ නොවන හඬකින් ඒවා සමඟ ගනුදෙනු කරන චරිතයක් වන කත්තර් කාකාගේ චරිතය විශ්ලේෂණය කරයි. මෙම රචනය, විවේචනාත්මක හාස්‍යය ආගමිකත්වය පිළිබඳ සම්මත අදහස ප්‍රශ්න කරන අතර හින්දු භක්තිකයන් ඔවුන්ගේ ආගම පිළිපැදීම සහ රටේ සමකාලීන ආගමික-දේශපාලන නොඉවසීම පිළිබඳ ස්වයං විවේචනයක් මතු කරයි.

දෙවන උප තේමාව වන, 'Folkloric Worldviews: Laughter as Performed Narratives'. 'ජනශ්‍රැතික ලෝ දැකුම්: නිරූපිත ආඛ්‍යාන ලෙස සිනහව' පරිච්ඡේද තුනකින් සමන්විත වේ. 4 වන පරිච්ඡේදයේ, ප්‍රිතිරාජ් බෝරා, ඉන්දියාවේ ඇසෑම් ප්‍රාන්තයේ තේ වතුවල වැඩ සංස්කෘතිය සහ ආදිවාසි (ගෝත්‍රික) වතු කම්කරුවන් තමාගේ එදිනෙදා පීඩාකාරී සේවා කොන්දේසිවලට එරෙහි

අදෘශ්‍යමාන ප්‍රතිරෝධයක් ලෙස උපක්‍රමික වාචික නිරූපණ භාවිත කිරීමේ අත්දැකීම් පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා දෙයි. 5 වන පරිච්ඡේදයේ, මොනිකා යාදෙව් ඉන්දියාවේ හර්යානා ප්‍රාන්තයේ ජකාරි සහ රංගි යන විරෝධී රංගන ගවේෂණය කරයි, එහිදී නර්තන-නාට්‍ය හරහා උතුරු ඉන්දියානු පීතෘ මූලික පවුල් ව්‍යුහයේ ස්ත්‍රී-පුරුෂ සබඳතා කෙරෙහි ප්‍රතිරෝධය දක්වයි. 6 වන පරිච්ඡේදයේ ලාල් මැදවත්තේගෙදර අපට පවසන්නේ නූතන ශ්‍රී ලාංකේය ජනප්‍රවාද ජාතිය පිළිබඳ සම්මත අදහසට ප්‍රතිරෝධය දක්වන ආකාරය සහ වාර්ගික අනන්‍යතා පිළිබඳ බහුත්වවාදී ආඛ්‍යානයක් සංකේතවත් කරන ආකාරයයි.

'Mediated Messages for Laughing and Thinking' (සිනාසීම සහ සිතීම සඳහා මැදහත් පණිවිඩ) නම් වූ තුන්වන පරිඡේදය මීම්ස්, විහිළු සහ ජනයා ඉදිරියේ රඟදක්වන ප්‍රහසන විශ්ලේෂණය හරහා හාස්‍යය පිළිබඳ අර්ථකථන කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන රචනා හතරක් දක්වා විහිදේ. 7 වන පරිච්ඡේදය අන්තර්ජාල මීම්ස් තුළ ඇති විවේචනාත්මක චින්තනය සහ දේශපාලන බලය ගවේෂණය කරයි. මෙහිදී සසංක පෙරේරා තර්ක කරන්නේ මෙවැනි හාස්‍යජනක මැදිහත්වීම් සමකාලීන අර්බුදකාරී ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන කතිකාව නිර්වචනය කරන සහ නැවත අර්ථකථනය කරන නිර්නාමික දේශපාලන බලයක් බවයි.

8 වන පරිච්ඡේදයේ, සන්ධ්‍යා ඒ එස් සහ චිත්‍රා අද්කාර් හෙජමොනික ඉන්දියානු පිරිමි බැල්ම තුළින් එකාකෘතික ආඛ්‍යාන හරහා නේපාල පිරිමි ව්‍යාඛ්‍යානාත්මකව ස්ත්‍රීකරණය කිරීම ඉස්මතු කරයි. 9 වන පරිච්ඡේදයේ, සුක්‍රිටි ගොගොයි සහ සිමෝනා ශර්මා, ඉන්දියානු දේශපාලන සන්දර්භය තුළ ඇති උපහාසාත්මක ආඛ්‍යාන ජනයා ඉදිරියේ නිරූපණය කරන හාස්‍ය වැඩසටහන් හරහා නිරූපණ හාස්‍යයේ දේශපාලනය අපට හඳුන්වා දෙයි. අවසාන පරිච්ඡේදයේ, රතන් කුමාර් රෝයි, රූපවාහිනී ප්‍රවෘත්ති සහ ඩිජිටල් වේදිකාවල භාවිත කරන දේශපාලන විහිළු විශ්ලේෂණය කරන අතර ඒවා බංග්ලාදේශයේ 'මහජන' නමැති සංකල්පීය කාණ්ඩයට ඇතුළත්ව ප්‍රබල දේශපාලන කතිකාවක් බවට පත්වන ආකාරය විග්‍රහ කරයි.

සමස්තයක් ලෙස පොත, සම්මත ඥානවිභාගයෙන් ඔබ්බට ගොස් සමාජ හා දේශපාලනික හාස්‍ය පිළිබඳ බහු කතිකා සවිස්තරාත්මකව ග්‍රහණය කරයි. 'සැහැල්ලුබව' (Levity) ඓතිහාසිකව දර්ශනවාදය, මනෝවිද්‍යාව සහ සාහිත්‍ය ආදී විවිධ රාමු මගින් අධ්‍යයනය කර ඇත, නමුත් බොහෝ විට සමාජ විද්‍යාව සහ මානව විද්‍යාව තුළ, විශේෂයෙන් දකුණු ආසියානු දැනුම නිෂ්පාදනය තුළ නොසලකා හැර ඇත. සංස්කාරකවරුන්ගේ වර්තමාන ප්‍රයත්නය වන්නේ, දකුණු ආසියාවේ සමාජ සහ මානව විද්‍යාවේ සීමා එහි භූ දේශපාලනයෙන් ඔබ්බට ලකුණු කිරීම සහ පොසිලකරණය වී ඇති සහ දැනටමත් දෙනලද පහසු අවකාශවලින් ඔබ්බට ගමන් කිරීමට ශාස්ත්‍ර සහ ශාස්ත්‍රඥයින්ට ආරාධනා කිරීමයි. හාස්‍යයේ සංස්කෘතික දේශපාලනය විශ්ලේෂණය කිරීමේදී ඔවුන්ගේ බුහුටි මුකරිකම සහ කර්කශ උත්ප්‍රාස හරහා පොත වඩාත් සිත්ගන්නාසුලු එකක් බවට පත්වෙයි. එමෙන්ම, ඒ හරහා කියවන්නාට 'හාස්‍ය' පිළිබද කතිකාව සම්බන්ධයෙන් ගැඹුරු අධ්‍යයනයක් කිරීමට මෙන්ම සැහැල්ලු ලෙස එයටම ආවේණික විරෝධතා විඛන්ඩනය කිරීමේ අවස්තාවද ලැබෙයි. නිසැකවම, පෙරේරා සහ පතක්ගේ හාස්‍ය හැදෑරීම තුළ හාස්‍යයේ අඩුවක් නැත!

කතුවරු පිළිබඳ විස්තර

පඨිතඃ සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා 14 වන වෙළුම (2023) සඳහා පර්යේෂණ නිබන්ධ, ග්‍රන්ථ විමර්ශන හා පරිවර්තන සම්පාදනය කර ඇති කතුවරු පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත සටහන් පහත සඳහන් පරිදියඃ

මාලතී ද අල්විස් ස්ත්‍රීවාදී මානවවිද්‍යාඥවරියක් හා සමාජ ක්‍රියාකාරිනියක්ද විය.

චූසති ලියනාරච්චි කිවිඳියකි. මෑතකදී කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යනාංශයෙන් සිය ප්‍රථම උපාධිය ලබාගත් ඇය පරිවර්තිකාවක හා සංස්කාරවරියක ලෙස ශ්‍රී ලංකා නූතන හා සමකාලීන කලා කෞතුකාගාරයේ සේවය කරයි.

සසංක පෙරේරා නව දිල්ලියේ දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ මහාචාර්යවරයකු වේ.

ප්‍රභා මනුරත්න කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ ඉංග්‍රීසි අධ්‍යයනාංශයේ ආචාර්යවරියකි.

ප්‍රවීන් තිලකරත්න කෝර්නෙල් විශ්වවිද්‍යාලයේ තුලනාත්මක සාහිත්‍ය අධ්‍යයනාංශයේ ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂකයකු ලෙසද සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමයේ ප්‍රවාද සඟරාවේ සංස්කාරවරයකු ලෙසද කටයුතු කරයි.

මග්නා මොහාපාත්‍රා මැඩිසනහි විස්කොන්සින් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව විද්‍යා අංශයේ ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂිකාවක් වන අතර, ඉන්දියාවේ යටත්විජිතවාදී භාෂායේ දේශපාලනය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරයි.

කෞශල්‍ය කුමාරසිංහ නවකතාකරුවෙක්, පරිවර්තකයෙක් හා පර්යේෂකයෙක් වන වන අතර දකුණු ආසියානු විශ්වවිද්‍යාලයේ ආචාර්ය උපාධි අපේක්ෂකයෙකි.

අනුෂ්කා කහඳගමගේ ඔටාගෝ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජයීය විද්‍යා පාසලේ දර්ශනසූරී උපාධි අපේක්ෂිකාවක් වන අතර, බුදු දහම, සිනමාව සහ පුරුෂත්වය යන සමාජ මානව විද්‍යා ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ උනන්දුවක් දක්වයි.

කෞෂල්‍යා ආරියරත්න කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ, නීති පීඨයේ, මානව හිමිකම් අධ්‍යයන කේන්ද්‍රයට සම්බන්ධව සේවය කරයි.

විදුර ප්‍රභාත් මුණසිංහ නීතිඥවරයෙක්, පර්යේෂකයෙක් සහ පරිවර්තකයෙකි. ඔහු දැනට නීතිය හා සමාජ භාරයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ පර්යේෂකයකු වශයෙන් කටයුතු කරයි.

පිට කවරයේ සිතුවම:
අනෝලි පෙරේරා ගේ *I Let My Hair Loose: Protest II* (2010) ඡායාරූ අභිවාහ්‍ය කලා කෘති පෙළින් තෝරාගත් කෘතියක්.

පඨිත 14 වන වෙළුමේ පළමු කලාපය (ජනවාරි 2023) වෙන් වී ඇත්තේ මානව විද්‍යාඥ මාලතී ද අල්විස් විසින් රචිත කේන්ද්‍රීය රචනා අතුරින් තෝරාගත් එකතුවක සිංහල භාෂා පරිවර්තන සිංහල භාෂණ ප්‍රජාව වෙත ගෙන ඒම සඳහාය.

ISSN 1391-9148