

TRIBAL AND FOLK CULTURE STUDIES



Dr. C. Maheswaran, M.A., M.A., Ph.D.,
Curator (Anthropology Section),
Government Museum,
Egmore, Chennai-600 008.

New Series General Section, Vol.XVIII No.9, 2010

2010

©

PUBLISHED BY

Dr. T.S. Sridhar, I.A.S.,
Principal Secretary / Commissioner of Museums,
Government Museum, Chennai - 600 008.

TRIBAL AND FOLK CULTURE STUDIES

Dr. C. Maheswaran, M.A., M.A., Ph.D.,
Curator (Anthropology Section),
Government Museum,
Egmore, Chennai-600 008.

New Series General Section, Vol.XVIII No.9, 2010

2010

©

PUBLISHED BY

Dr. T.S. Sridhar, I.A.S.,
Principal Secretary / Commissioner of Museums,
Government Museum,
Chennai - 600 008.

First Edition : 2010

Number of Copies : 500

©

The Principal Secretary / Commissioner of Museums,
Government Museum,
Chennai - 600 008.

Price : Rs. 130 /-

Cover Design

Front & Back Cover : Khond men of Ganjam, Orissa, preparing for a bison dance.

Printed at : Anugraha Educational &
Consultancy Services Pvt. Ltd.
17/8, 8th East Street, Kamaraj Nagar
Thiruvanmiyur, Chennai - 600 041.

Dr. T.S. Sridhar, I.A.S.,
Principal Secretary/
Commissioner of Museums,
Government Museum,
Egmore, Chennai - 600 008.



Telephone : 044 - 2819 3778
Fax : 044 - 2819 3035

FOREWORD

The museum curators not only engage themselves in curating exhibitions of the priceless museum materials in their custody for public viewing but undertake research works on them as well. The outcomes of their research works are published periodically in the form of research papers, monographs, catalogues and compendiums.

Select research papers of Dr.C. Maheswaran, Curator for Anthropology of the Government Museum, Chennai which get published between, 1980-2000 (in English & Tamil) are being presented as a compendium entitled, "Tribal & Folk Culture Studies", through museum publication.

It is hoped that this present compendium of select research papers on multifarious domains such as Ethnography, Ethnology, Ethnohistory, Linguistics, Museology, Museography, Heritage Management will remain as a useful reference work for students and researchers.

We are indeed very happy to release this work as one of the prestigious publications of our Government Museum, Chennai. I wish to congratulate the author for his painstaking efforts in bringing out the compendiums in this present form. I hope that museum visitors of all walks of life will welcome this endeavour.

T.S. Sridhar
3/6/10
(T.S.Sridhar)

Dr. C. Maheswaran
Curator (Anthropology Section)

Government Museum,
Egmore, Chennai - 600 008.

PREFACE

'Research' is one of the five aspects of a modern museum. Hence, the museum curators are expected to fulfil this aspect as well, in addition to undertaking of acquisition, documentation, exhibition and education. The 'acquisition' of museum materials leads to 'documentation', which consequently leads to undertaking of 'research', via 'exhibition' and 'education'. The curatorial staff through 'research papers' periodically publish the findings of research works.

The select research papers published by me, as a curatorial staff, since 1980s are compiled under a theme, the 'Tribal & Folk Culture Studies' and presented as a compendium to be used as a reference work by both scholars and students.

I thank profusely Dr. T.S. Sridhar, I.A.S., our beloved Principal Secretary/ Commissioner of Museums, Government of Tamilnadu who remains as a constant source of inspiration and driving force, for having included this present compendium of collected papers as one of the prestigious publications of the Government Museum, Chennai.

I hope that this work will be received well by people of all walks of life who are interested in its subject matters.

(C. Maheswaran)

Dedicated

To

the fond remembrance of

My beloved Prof. S. Agesthialingom

who was my academic mentor

in the fields of Linguistics, Folkloristics & Dravidian Studies

CONTENTS

FOREWORD

PREFACE

TRIBAL & FOLK CULTURE STUDIES

I.	The Bison Dance : A Study in Cultural Survivals	1
II.	Contribution of Tribal Nilgiris in the Preservation of Art & Cultural Heritage	8
III.	Kurumba Memorial Pillars at the Nilgiris : A Study in Cultural Perspectives	14
IV.	On the so-called Imitation Buffalo Horn of the Toda Tribes	18
V.	Indigenous Knowledge System of the Paniya Tribes in Hunting-Gathering Activities	21
VI.	Indigenous Knowledge System in Rainwater Harvesting : A Case Study of the Bettu Kurumba Tribes	25
VII.	'Buhiri' : The Indigenous Wind Musical Instrument of the Nilgiris	28
VIII.	Tracing the Origin of 'Kwaalu' / 'Kaolu' / 'Kolalu' / 'Cheemam' in the Nilgiris	32
IX.	'Koothaandai Naombi' : A Case for Cultural Pluralism in Tamil Nadu	34
X.	Boomerangs : Their Past and Present as attested in South Indian Ethnography	42
XI.	Present Trends in Museology in Recreating of Cultural Contexts to the Ethnographic Exhibits	51

பழங்குடியினர் மற்றும் நாட்டுப்புறப் பண்பாட்டு ஆய்வுகள்

I.	பச்சைமலை மலையாளிப் பழங்குடியினரின் காட்டுப் பன்றி வேட்டை	58
II.	கத்தரி : காடர் பழங்குடியினரது வேட்டைக் கருவி	64
III.	பச்சைமலை மலையாளிப் பழங்குடியினர் இனக்குழு வரலாறு	69
IV.	செங்குந்தக் கைக்கோளர் இனக்குழு வரலாறு	80
V.	மள்ளர் இனக்குழு வரலாறு	88
VI.	கொங்கு நாட்டில் மல்லாண்டை : ஓர் அறிமுகம்	93
VII.	நாகப்பட்டினம் மாவட்ட மீனவர் நாட்டுப்புறச் சமயம்	97
VIII.	ஊர்கள் இறக்குவோர் பேச்சுமொழியில் தொழில்சார் கலைச்சொற்கள்	106
IX.	இயல் மரபினை அறுதியிடுதலில் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகளின் பங்களிப்பு	111

I

THE BISON DANCE: A STUDY IN CULTURAL SURVIVALS

Introduction

Some of the Central Indian tribes, viz, Dongria Khonds, Kutia Khonds and Saoras of Orissa; Bison-Horn Marias and Ghotul Marias of Madhya Pradesh; Koyas of Orissa and Andhra Pradesh perform a ritual dance called 'the Bison Dance'. The reconstruction of this ritual dance tells us that they were once enacted as 'magico-religious dance' to ensure successful hunting.

An attempt is made to study this bison dance in historical perspectives-especially in the framework of 'Survivals' or 'Cultural survivals'.

This paper is divided into two parts. The first part deals with the concept of survivals and its validity in reconstructing the past societies, its customs or institutions. And the second part deals with the history of the magico-religious rituals connected with hunting practices, the cross-cultural study of the masking tradition in hunting rituals and a study of the 'bison dance' in the framework of 'survivals' or 'cultural survivals'.

Part - I

'Survival' (or to be precise 'Cultural Survival') is one of the three outstanding elements always present in the studies of cultural evolution'. It is E.B.Tylor who has developed the 'concept of survival' while attempting the evolutionary reconstruction of past societies.

"By survivals, Tylor meant customs, institutions that had lost their function but had been carried on into a later stage of society by force or habit." (Garbarino, 1977:31).

L.H. Morgan, on the track of Tylor, applied it to his study on kinship terminology to support the contention that matrilineality had preceded patrilineality. And this concept was most elaborately developed by Frazer.

This concept of survival was not free from criticism. For instance, Malinowski's main attack on the classical evolutionists was directed against Tylor's concept of survivals.

He insisted further that there were no nonfunction aspects to culture. Further, he opposed the evolutionists' search for the origins and historical reconstructions. He considered such a search as being worthless in functional analysis because the crucial question was how the aspects of culture functioned, not their past forms.

But one should bear in mind that we could not neglect the historical approach totally, because, for certain customs or institutions in societies functionalism can only give reasons but fails at the same time to highlight its origin. In such instances, the concept of survivals stands essential and meaningful in understanding those customs and institutions fully.

The validity of this concept become clear from the following statement of M.J. Herskovits:

“The doctrine of survivals took on many forms. Its validity is due to the considerable validity it actually does possess. The very fact that culture is a cotinuum that constantly changes implies a preponderance of elements in any given culture carried over from an earlier period in its history”. (Herskovits, 1969 : 437)

Part - II

Magico-religious Rituals connected with Hunting Practices

Many magico-religious practices concerned with hunting are designed to generate the successful killing of the animal being hunted. Some of these practices go back to the Palaeolithic Age and are recorded in the cave paintings which are now so well known.

Often the hunter went through the hunting performance as a ritualistic dance, wearing some parts of the animal's skin¹. The imposing figure of such a masked dance dominates the cave paintings of Trois-Freres in France, where it seems to represent a great magician performing such holy rites with a deer's head and hyde on him. This appears to depict, or to be part of a magico-religious rite.

It is the part of symbol to produce its own substantial reinforcement, through the imagination and excitation of aesthetic emotion not in the individual but in the participating

group. Levy Bruhl (as quoted by Lewis, 1984:212) calls these powerfully included mental state's collective representations, which assert and reinforce the interdependences that constitute society and express symbolically the sentiments and values on which their lives depend. They also 'translate uncontrollable natural forces into symbolic activities, which through the performance of ritual can be manipulated with'.

The magical rites so splendidly depicted, in the palaeolithic drawings of Trois Freres where the sorcerer was harnessing a group effort for a difficult task by a group ritual dance. The object, the 'killing of the quarry', becomes a fantasy object; it is conceived imaginatively as slain. The real deer or mammoth or bison is far off, but the fantasy object is here and now. Man is projected into this fantasy world where his aim is accomplished. The result is that even when the ritual dance is over the accomplished deed still seems real, the accomplished future seems more realizable spurring him on to the risks and labour necessary for his accomplishment. The tribal individual is thus charged by participating in the collective illusion.

This aesthetic experience, Levy Bruhl says, is a 'mystic one' employing the world in the strictly defined sense in which "mystic" implies belief in forces and influences actions which, though imperceptible to sense, are nevertheless real. The natural and supernatural, however, are not the separate realisms, but the two aspects of one realm in which the visible, palpable, subordinate to physical law, is one aspect, and the other, invisible, intangible 'spiritual' forming a mystic sphere which encompasses the first. But, the mind of these cave artists did not recognize two worlds here. 'To him there is but one. Every reality, like every influence, is mystic, and consequently every perception is also mystic'.

Masking Tradition in Hunting Rituals: A Cross-Cultural Study

Among societies which are less technologically developed the life cycle rituals and the seasonal ceremonies to commemorate springtime and the harvest are of immense significance to the entire community. Ritual costume is, therefore, of considerable importance and may involve a prolonged preparation.

One of the most widespread forms of ritual dress is the mask, which has a long history.

Some of the cave paintings which survive from the Upper Palaeolithic Age show human figures wearing what appears to be animal heads².

The magical identification of the hunter with his prey by means of the mask may have emerged from clever mimicry of an animal's posture and movements in order to lure it within the reach of spear or arrow.

Generally, the mask functions as an instrument for making contact with the spiritual world-the world of the ancestors and the dead. And the wearer is believed to lose his original identity and assume that of the mask and the spirit the mask represents. To add to the illusion, masks are often with a long enveloping robe so that the wearer is completely disguised.

Now let us have a glance of the masking traditions that are prevailing in the different parts of the world:

(i) The deer-dance of Yaqui of Arizona is performed by the male dancer wearing a head-dress of a stuffed deer's head. In ritual magic, the dance was originally enacted to ensure success in the hunt.

(ii) The chief and elders of the Bandjoun tribes in the Caomeroon highlands perform the ritual dance of the 'Society of the elephants'. The beaded masks are believed to help them turn into elephants.

(iii) The Bushmen hunters dress in the skin of an animal to provide a decoy, and before a hunt the process of pursuit and kill may be acted out between members of the group in order to ensure success.

(iv) The buffalo ceremonials are the rites honouring the animals that provide food, shelter, and clothing to many American Indian tribes. For example, at Taos of North Mexico, a crowd of men wearing buffalo heads, swayed and pawed the earth like bison. In other Pueblo Indians, two or more men, in buffalo masks, dances beside a woman, the 'mother of game' who supposedly brought the animals to the hunters (Underhill, 1981: 597).

(v) In Central India, the Dongria Khonds, the Kutia Khonds and the Saoras of Orissa;

the Bison-Horn Marias and the Ghotul Marias of Madhya Pradesh perform a masked dance called 'bison dance', during marriage ceremonies. Koyas of Orissa and Andhra Pradesh perform this ritualistic dance both before and after the hunting expedition.

The Bison Dance : A Study in 'Survivals'

The Central Indian tribes, viz., Khonds and Saoras of Orissa, Koyas of Orissa and Andhra Pradesh, Bison-Horn Marias and Ghotul Marias of Madhya Pradesh were mainly observing slash and burn cultivation on hill slopes. At that time, the bison herds used to spoil their crops by wandering on those plots while grazing. Since the animals were relatively more stronger and massive the tribal people have sought the help of magico-religious rites before venturing into the hunting expedition. As highlighted earlier, so as to harness a collective consciousness and a group effort for such a difficult task the people started to enact a ritual dance. Further, knowing the significance of masking tradition from time immemorial they started to have masks in the shape of bison head during these dances. In course of time, even after the evasion of bison herds on hill slopes and their adoption of settled cultivation either partially or fully, the tribal folk started to enact such ritualistic bison dance at each and every annual ceremonial hunting expeditions.

Excepting the Koyas, all other Central Indian tribes mentioned prior, gone one step ahead. That is, they are observing the bison dance as a dance of their passtime in their marriage rituals only. In short, all Central Indian tribes have forgotten the history of these customs but still observe its cultural relic- a cultural survival-as one of their tribal dances.

Conclusion

The masking tradition in ritual dances suggests five steps of cultural evolution among the preliterate people. They are as follows:

Stage: I Wearing the actual hyde and head of the animal to be hunted.

e.g., (i) American Indian tribes wear fox hyde and head while undertaking fox hunting; and

(ii) African Bushmen wear the hyde and head of the concerned animal they intend to hunt.

Stage: II. Observance of masked dances with actual hyde and skin of the concerned animal.

e.g., (i) Deer-dance of Yaqui of Arizona, and
(ii) Bison dance of Pueblo Indians.

Stage: III. Enacting masked dances only at the thanks - giving ceremonies.

e.g., (i) Taos of North Mexico, and
(ii) Sun dance of Pueblo Indians.

Stage: IV. Masked dance during hunting ritual and passtimes.

e.g., Koyas of Orissa and Andhra Pradesh,

Stage: V. Masked dance as dance of passtime.

e.g., Central Indian tribes except Koyas.

These steps of cultural evolution reveal us that the bison dance was performed by the Central Indian tribes as a magico-religious ritualistic dance and, at present, it is observed as a cultural survival only without its past significance among these preliterate people.

Foot Notes

¹ The other two outstanding elements are (i) the principle of psychic unity of mankind, and (ii) the comparative method.

² The custom of wearing masks probably began with animal heads being worn by people.

Select Bibliography

Garbarino, Merwyn S. 1977. Socio-Cultrual Theory in Anthropology: A Short History. New York : Holt, Rinethart and Winston.

- Herskovits, Melville J. 1969. Cultural Anthropology (II Indian Reprint, 1974). New Delhi : Oxford & IBH Publishing Co.,
- Lewis, J. 1984. Anthropology Made Simple. London : Heineman Ltd.
- Underhill, Ruth M. 1981. "Buffalo Ceromonials". The world Book Encyclopaedia (Vol. 4). Chicago: World Book Childcraft International, Inc.

II

CONTRIBUTION OF TRIBAL NILGIRIS IN THE PRESERVATION OF OUR ART AND CULTURAL HERITAGE

Preamble

Preservation of our art and cultural heritage could be achieved only through the collective responsibility of professionals, government agencies, non-government agencies, students and general public. However, field studies reveal that the tribal people are found to play a much more pivotal and crucial role in the preservation of such art and cultural heritage in their vicinity unlike their non-tribal counterparts. And the tribal people always tend to exhibit a sort of sentimental association with the endemic art and cultural heritage that surround them, as they form the indispensable units within their respective cultural milieu. For instance, it is observed in the Nilgiris that the art and the cultural heritage structures like 'Rock (Art) Shelters', 'Megalithic Burial Sites', 'Herostones' are treated by the tribal people as part and parcel of their indigenous cultural traditions.

An attempt is made to project and highlight the contribution of Tribal Nilgiris (Comprising the tribal groups like Todas, Kotas, Kurumbas, Kattunaickas, Irulas) in the preservation of our art and cultural heritage, based on the author's field studies that were carried out in and around the 'rock (art) shelters' of Vellerikkombai and Iduhatti; 'megalithic burial sites' of Mudumalai and Banagudishola; and 'Herostones' of Anaikkatti and Betlada (as 'primary sources'). In addition, earlier works by J.W. Brecks (1873), D.B. Kapp (1985), W.A. Noble (1976 & 1997) and A. Zagarell (1997) are also taken into consideration (as 'secondary sources') to corroborate the evidences that have been gleaned from the first hand informations acquired by the author from his field studies.

Geographical Settings & Ethnological Settings of the Nilgiris : An Overview

The Nilgiris, the highland region of North West Tamilnadu which forms a massif in the juncture of Eastern and Western Ghats to the north of Palghat Gap is not only rich in

ethnographic artefacts but in art and cultural heritage structures as well. For instance, the massive stone outcrops along the Nilgiri slopes make the Nilgiri Hills an ideal arena for the creation of rock art. In the Nilgiris, certain contemporary tribal communities are more likely to be identified with the rock shelters than others. For example, among the Irulas and the Kurumbas the ritual life is intimately linked to the rock shelters. That is to say, both Kurumbas and Irulas regularly store their ritual paraphernalia in rock shelters nearby their hamlets. Such storage and ritual utilisation of these shelter sites can be compared to the cave usage of these two tribal groups. Furthermore, several of the rock art depictions of the rock shelter have been found to be re-painted and or re-touched, suggesting that these rock shelters have a longer term ritual function for the surrounding communities both periodically utilised and re-decorated as well.

At the Nilgiris, generally, in the higher North East and in the heighest areas next to the northern rim of the massif there are grasslands inhabited by the Toda tribes. In other words, the Todas generally occupy hamlets that are located close to megalithic stone circles. In contrast to the stone circles those are available on such summits or ridges at higher elevations, the Nilgiri dolmens generally lie within valleys or on nearby slopes at lower elevation in the northern Nilgiris or close to the Northern rim, where usually farming predominates. Thus, the two tribal groups, viz. the Irulas and the Kurumbas appear to exhibit a relatively closer relationship to the dolmens. As the rock shelters of the Nilgiris are used both by the Kurumbas and the Irulas to store ritual goods, the Nilgiri dolmens are used by both these tribal groups to store the much revered 'water-worn stones' known as '*daeva kotta kallu*' ("god-given stone") (Breeks, 1873:105).

Unlike other neighbouring areas such as Coimbatore, Erode, Salem, in the Nilgiris the tradition of erecting herostones has been carried out in the form of sculptural depictions on the back orthostat slabs of most dolmens were done by aligning figures in horizontal levels and to work downward upon one level.

Tribal Nilgiris and Its Relationship with Art & Cultural Heritage

i. Rock (Art) Shelters

The rock art complex of Vellerikkombai (which is referred 'ezhuthu bare' by the Kurumbas, 'ezhuthu vare' by the Irulas, and 'ezhuthu paare' by the local non-tribal people) exists in the immediate vicinity of Vellerikkombai Kurumba tribal hamlet at Kotagiri taluk of the Nilgiris. Storage of ritual goods at this site has been reported by earlier scholars who visited here (Zagarell, 1999 : 191). A massive number of pots form the majority of such ritual goods (other goods include horns, bells, etc.). The Kurumbas describe these pots either as deities or representation of deities. It is reported by the neighbouring Irula tribes of this arena that annually the Kurumba shaman carves a wooden image (of their deity) meticulously and charges it by chanting mantras. And it is believed that the charged image fly towards the rock art site during night time and re-vitalise and thereby relieves the imbibing spirits in it, by re-touching and or re-drawing it. Such periodical re-decoration of the rock art depiction of this rock (art) shelter keeps the Kurumba society in good condition bestowed with fertility and facundity, it is reported. Accordingly, the Kurumbas regard this as a valuable site to them.

Another rock (art) shelter known as 'thodhavan paare' ("Rock of Toda tribes") is located near Pikkapathymund Toda hamlet of the Nilgiris. Generally, the Todas of this area keep at rest the corpse of their kindred beneath this rock art site. And hence this particular rock art site is regarded by the Toda tribes as a revered one.

ii. Megalithic Burial Sites

Among the Todas the megalithic stone circles are referred to as 'pon thit' ("Mound of metal") as they hold a wide spectrum of grave goods. Such stone circles are available in plenty in and around their tribal hamlets known as 'munds'. The Todas believe that these sites are the creations of their fore-fathers who were conceived to be the first settlers in the Nilgiris. Consequently, they regard all these megalithic stone circles as part of their tribal culture complex. Almost in all Kota hamlets known as 'Kaokaal' the Kota menfolk gather at megalithic burial sites, viz., dolmens as sites to chat, relax, and or settle vital issues.

At Padagula, a Kota tribal village when temples of 'Aynaor' ("Kota Male deity") and "Amnaor" ("Kota Female deity") are to be reconstructed a bigger dolmen and a relatively smaller dolmen-which stood side by side - are used as transit temples. At Kollimalai (another Kota hamlet), wrapped bone fragments are kept over a reliquary stone of a dolmen for observing second funeral known as 'vara saavu' ("dry funeral") conducted once in a year (Noble,1976;109).

At Mudumalai, the Kattunaicka tribes revere the megalithic burial sites, namely, the dolmens as 'gudi' ("temple") and they neither enter those sites wearing chappals nor allow others to enter those sites wearing chappals.

The dolmens at Ketti near Udhagamandalam occupy a vital role in the Hirodayya festival of the Kurumbas. Kurumba sits in the intact dolmens by wearing a garland woven out of the stalks of millets and yells 'daev, daev,' ("god, god"). This ritual observance symbolises that the pre-harvest rituals have come to a halt (Noble, 1976:118).

At Koppayur of the Nilgiris, the Irulas are found to collect the 'water-worn memorial stones' (earstwhile referred to as 'daeva kotta kallu', "god given stones") and deify, by placing them over the front edge of each platform on the dolmens situated quite nearby. It is reported that the Kurumbas have obtained such water -worn memorial stones from the Irulas (Noble, 1976:125)

Both the Irulas and the Kurumbas of Banagudishola, a secluded hamlet located near Kotagiri, are found to deify and propitiate the megalithic dolmens.

iii. Herostones

As noted earlier, in the Nilgiris, herostones are generally sculpted on the back orthostat stone slabs. However, at some sites, the herostones are sculpted over single standing rocks as well.

For instance, the Irula tribes of Anaikkatti, in the Nilgiris, perform their first offering to the herostone known as 'gao kallu' ("cattle stone") at the front of their hamlet, prior to the ritual observance to their principal deity, the 'amman' ("Mother Goddess").

Concluding Remarks

From the aforementioned discussions, we may arrive at a conclusion that the art and the cultural heritage structures that are located in such highly inaccessible and interior, remote comers of the Nilgiris are preserved for posterity, even at the absence of professional hands in the scenario. Therefore, we may proudly proclaim that the tribal Nilgiris has achieved this herculian task simply by its sincere associations with such structures on sheer sentimental grounds.

Select Bibliography

- Basavalingam, M. 1977. "Rock Art in the Nilgiris", *Downstown Chronicle* (A weekly News Magazine of the Nilgiris).
- Brooks, Robert R.R. 1976. *Stone Age Paintings in India*. Yale University Press : New Haven, Connecticut.
- &
Vishnu S. Wakankar
- Brecks, James W. 1873. *An Account of the Primitive Tribes and Monuments of The Nilgiris*. Madras Government Press.
- Chakravarty, Kalyan K. 1996. *Rock Art of India*. Bhopal : Commissioner of Archaeology & Museum, Madhya Pradesh.
- Hockings, Paul (Ed.) 1985. *Blue Mountains*. New York : Oxford University Press.
- Hockings, Paul (Ed.) 1997. *Blue Mountains- Revisited : New Cultural Studies on the Nilgiri Hills*. New York : Oxford University Press.
- Kapp, Dieter B. 1985. "The Kurumbas' Relationship to the "Megealithic" Cult of the Nilgiri Hills (South India)" In Paul Hockings (Ed.).
- Maheswaran, C. 1997. "A Unique Herostone of Anaikkatti in the Nilgiris". *Downstown Chronicle* (A Weekly News Nagazine of The Nilgiris).
- &
M. Kumaravelu
- Noble, William A. 1976. "Nilgiri Dolments (South India)". *Anthropos* 71.

- Noble, William A. 1985. "Nilgiri Prehistoric Remains". In Paul Hockings (Ed.).
- Zagarell, A. 1999. "Tradition, Community, and Nilgiri Rock Art. In John E. Robb (Ed.) Economy in Prehistory. Centre for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 25, South Illinois : South Illinois University.

III

KURUMBA MEMORIAL PILLARS AT KOTAGIRI : A STUDY IN CULTURAL PERSPECTIVES

On Introducing the Memorial Structures

Mankind, since time immemorial, has been believing in compromising the 'forces of nature' on the one hand and the 'forces of supernaturals' on the other hand for its existence and survival as well. L.P. Vidyarthi, a noted anthropologist of India, realizing the importance of such compromises, has put forward an indigenous theory, viz., 'Nature-Man-Spirit Complex'. The animistic belief system of the indigenous people accommodates propitiation of the spirits of the deceased people. Accordingly, the animistic people have been in the habit of erecting 'memorial structures' in honour and memory of the deceased persons among them. Such memorial structures are 'memorial pillars', 'memorial stones' - including the 'herostones' and the 'sati stones'.

Memorial Structures of the Nilgiris : An Overview

In the Nilgiris, a pair of 'memorial pillar' is attested among the Kurumba tribes while a single 'memorial stone' is attested among the Kota tribes and numerous 'herostones (of historical period)' are attested among all of its six taluks. Of the above mentioned types of memorial structure, although the herostones (inclusive of sati elements within them) have been studied by several people (Breeks, 1873; Noble, 1986 and 1989; Maheswaran & Kumaravelu, 1997; & Kumaravelu, 1997), the remaining types have not been studied until recently. For instance, Maheswaran and Kumaravelu in 1995 have identified a 'memorial stone' erected in honour and memory of a Kota tribe at Trichegady village¹ and in 1997 identified a 'pair of memorial pillars' erected in honour and memory of a Kurumba couple in Kotagiri town.

An attempt is made to describe and highlight the salient features of this pair of memorial pillars erected in honour and memory of 'Neeli -Kuruma', a Kurumba couple of the Kotagiri region who were immolated by a neighbouring indigenous community, the Badugas.

Introducing the Kurumba Tribes, The Magicians of the Nilgiris

The Kurumba tribes of the Nilgiris are believed to be possessing magical powers. Despite the progressive civilizations the Kurumbas of the Nilgiris are revered till today, by other indigenous people of this of region for their supposed possession of magical powers. For instance, the Toda tribes of the Nilgiris observe a ritual a day prior to their so-called 'bow-giving ceremony' in order to ward off the evil effects of the Kurumba magical powers upon the pregnant Toda woman, by means of prayers and offerings to a pair of slender sticks covered by black and red woolen thread respectively, which symbolise a Kurumba couple; Furthermore, almost all the indigenous communities of the Nilgiris (including the Badugas) will give away readily anything to the Kurumba tribes whenever and wherever the latter encounter and demand them.

Memorial Pillars of Kotagiri : An Account

A constant murmur prevails among the indigenous people of the Nilgiris against such magical powers of the Kurumbas. At times, the murmurs have been found reflected as antagonistic feelings. For instance, it is reported that the Baduga community has once overtly revealed its antagonism against the Kurumba magical powers by immolating a Kurumba couple known as 'Neeli-Kuruma' of the Kotagiri region (who were believed to be exercising black magic upon others creating panic in the silent land of the Nilgiris). The Baduga people, consequently, wanted to propitiate the spirits of the deceased Kurumba couple by erecting a pair of memorial pillars for them. Accordingly, the Badugas have erected a pair of bas-relief memorial pillars for the immolated 'Neeli-Kuruma' by having employed the neighbouring artisan tribes, namely, the Kotas. One of the memorial pillars erected is composed of bas-relief depictions such as 'temple car' (to symbolise the vehicle which carried the spirits of the deceased Kurumba couple to the other world); to its below is found 'Neeli-Kuruma' in Tamil beneath the hut-like structure; a 'buffalo head' below the inscribed letters; and a 'pair of inter-twined serpents' below the buffalo head.

All these above mentioned motifs are depicted in a single memorial pillar. In another pillar, erected parallel to the former, a fish motif is sculpted as bas-relief at the bottom level;

from the mouth of that fish a detailed floral motif has also been depicted in bas-relief. Interestingly, on the other side of this second memorial pillar we could observe that the sculptor has tried to carve 'fish' and 'floral' motifs and this is discernible from those two abruptly sculpted depictions; Here, we could infer that the Kota sculptor might have abandoned his efforts as he has faced difficulty in doing so because of the unfavourable condition on the face of that stone pillar.

The various motifs depicted in this pair of memorial pillars such as 'buffalo head', 'serpents', and 'fish' in general symbolise the 'fertility cult'; In particular, the 'buffalo head' symbolises 'virility'²; 'serpent', the symbol of male organ, the 'inter-twined serpents', the 'symbol of copulation', and the 'fish', the 'symbol of fecundity'.

Concluding Remarks

It is really puzzling to us to find a number of motifs pertaining to the fertility cult in this pair of memorial pillars that have been erected to appease the spirits of the immolated Kurumba couple who have been exterminated so as to get rid of their evil magical powers.

However, this pair of memorial pillars (that have been sculpted by the Kota Tribes as per the request of the Baduga People who have felt that they were facing constant threat to their existence and survival) stands as cultural monuments in the heart of the Kota town till date. And these memorial pillars not only stand as cultural monuments but testify the stone carving abilities of the Kota tribes of the Nilgiris as well.

Foot Notes

¹ This memorial stone which was erected in honour and memory of a Kota tribe [by the side of his graveyard] has been studied thoroughly during 1995 by the author of this present compendium: However, the details of that study are yet to be presented.

² The motif of 'buffalo head' although has been interpreted here, as 'the symbol of virility' we could not rule out an equal possibility for its occurrence due to the culture contact of the Kota Tribes [who have sculpted the pair of memorial pillars under study] with the Toda tribes, whose culture is buffalo-centered one; The frequent occurrence of the 'motif of buffalo head' within the domain of Kota tribal culture supports this conjecture.

Select Bibliography

- Brecks, J.W. 1873. An Account of the Primitive Tribes and Monuments of the Nilgiris. Chennai: Government Press.
- Hockings, Paul (Ed.) 1985. Blue Mountains. New York : Oxford University Press.
- Kumaravelu, M. 1977. "Herostones in Betlada." The Downstown Chronicle. Ooty. 2: Nos.50-52. Udhagamandalam.
- Maheswaran, C. 1977. "An Unique Hero-stone of Anaikatti." The Downstown Chronicle. Ooty. 2. No.29 Udhagamandalam.
- Noble, William A. 1985. Nilgiri Prehistoric Remains. Chapter 4. In Paul Hockings (Ed.)

IV

ON THE SO-CALLED IMITATION BUFFALO HORN OF THE TODA TRIBES

Introduction

To unravel the real meaning of a culture trait of an ethnic group, the field investigator who happens to be mostly an outsider has to study deep into the culture complex of that group with utmost care and keen observation since superficial field observations, if any, may leave behind recordings of misleading cultural information and or non recording of significant cultural information. Of the various South Indian tribes, the Todas have been attracted more and studied extensively by the cultural anthropologists of India and abroad as well. Among the various artefacts of the Todas, the so-called 'imitation buffalo horn' tends to attract the attention of the onlookers on several grounds such as 'craftmanship', 'aesthetics', 'religious significance.'

An attempt is made to describe the so-called 'imitation buffalo horn' of the Toda tribes of the Nilgiris, emphasizing its significance within the tribal cultural milieu under discussion.

A Brief Note on the so-called 'Imitation Buffalo Horn' of the Todas

The so-called 'imitation buffalo horn' is an ornate artefact of cane fashioned by the Todas into an abstract shape of buffalo head and deified within the household by lighting an oil lamp beneath it. In order to understand the significance of this artefact, we have to peep into the tribal culture of the Todas and assess the significant place occupied by their indigenous buffaloes within their cultural contexts.

Significance of Buffaloes in the Toda Culture

The 'art', the 'culture' and the 'religion' of the Toda tribes are intrinsically interwoven and centred around their indigenous buffaloes as evidenced from the various culture traits of the Toda culture enlisted below:

1. The 'wealth' and the 'status' of an individual is determined by the Todas by taking into account the size of the buffalo herd possessed by him.
2. Milking of the sacred buffaloes, churning of their milk and preparation of ghee out of it constitute the Toda religion.
3. To buffaleos, more than 100 lexemes are there in the verbal repertoire of the Toda language.
4. Fines are levied in terms of buffaloes in the tribal panchayats of the Todas.
5. Both the calves and the buffaloes are adorned by means of beads, cowrie shells, jewelleries, etc., by the Toda tribes with love and dedication, as if beautifying their own children.
6. Sacrifice of buffaloes during the green funeral ceremony of the Todas is conceived obligatory, as they believe that only then the spirit of the deceased person could enter the other world, by holding the tail of the sacrificed buffalo.
7. The Todas deify the decapitated head of the slain buffalo, by displaying it on tree at the entrance of their hamlet.

Imitation Buffalo Horn or Imitation Buffalo Head?

The tribal artefact under study has been designed by splitting a single cane stick vertically so as to leave lunately curved ends on both sides. The margin of the split ends will be tied tightly by employing cane fibres. This kind of fabrication not only avoids breakage of the cane further but enhances the aesthetic contour of the artefact as well. The resultant artefact is conceived by the Toda tribes as the vegetative alternative of the decapitated buffalo head acquired out of the ceremonial sacrifice observed during the green funeral ceremony and allow it inside their hut. In this context, it should be bear in mind that as the Todas adhere strict vegetarianism they do not allow even the mostly revered decapitated buffalo head to enter their hut; Rather, they display it on tree at the entrance of their hamlet. Hence, although this tribal artefact is designated as the 'imitation buffalo horn' it will be appropriate to construe it as the 'imitation buffalo head'. This conjecture gets strengthened, further, as

the so-called imitation buffalo horn is designed also by fixing a pair of lunate curves of cane straight on a more or less conical piece of wood. The imitation buffalo head is venerated in high esteem by the Todas, by displaying it in a prominent place inside their hut and lighting an oil lamp beneath it. It is deified regularly by the inmates of the household.

Conclusion

From the aforementioned discussions, we could infer that the ornate artefact of cane fashioned meticulously by the Toda tribes into an abstract shape of a buffalo head, in reality, is the imitation buffalo head and not the imitation buffalo horn, as conceived and designated so far by the cultural anthropologists, museologists, museographers and others. Furthermore, this 'imitation buffalo head' is construed as the head of the buffalo that get slain during their ceremonial sacrifice (a constituent rite observed among the various rites within the green funeral ceremony of the Todas).

Colophon

The author wishes to record his deep sense of gratitude to Mrs. Vasamalli Pothili Kuttan, the Toda Social Activist at Udthagamandalam who helped him in unravelling the intricacies of the Toda cultural milieu.

INDIGENOUS KNOWLEDGE SYSTEM OF THE PANIYA TRIBES IN HUNTING - GATHERING ACTIVITIES

Introduction

The Paniya tribes are believed to be the 'aboriginal forest dwellers' inhabiting at the lower western slopes of the Nilgiris (i e., Pandalur and Gudalur taluks) upto an altitude of 1200 meters before being taken into bonded labour by the local landlords. At present, they live along with the Bettu Kurumba, Jenu Kurumba and Mullu Kurumba tribal groups. The settlements of Paniya tribes consist of only a few houses with the exception of a few cases where the number of houses may be 20 or more. Currently, the Paniya tribes are in transition from a 'forest culture and slave economy' to a 'cash economy'. And consequently, now the sources of their income are primarily on daily wages through fire wood collection and seasonal casual labour.

However, the recent field studies have revealed that the Paniya tribes possess an exclusive stock of indigenous knowledge system on multifarious food gathering techniques. Hence, they rightly claim a place among other food gathering tribes of Tamilnadu, in general and of the Nilgiris, in particular.

An attempt is made to portray their exclusive stock of indigenous knowledge system on multifarious gathering activities.

The Hunting-Gathering Activities of the Paniya Tribes : A Detailed Account

The Paniya tribes indulge in various kinds of hunting-gathering activities such as 'hunting of wild boar', 'catching of wild birds', 'fishing', 'honey-collection'. During these hunting-gathering activities they employ different indigenous methods from their stock of indigenous knowledge system, which they have acquired and passed from one generation to the other. Hunting of wild boar is carried out by the Paniya tribes in three different ways, namely, by 'trap pit', or by 'bow and arrow', and or by 'shooting with gun'.

The 'trap pit' of the Paniya tribes (known as *vari* in their language) is erected on the slopes leading to the cultivable lands. Adjoining their neighbouring cultivable lands, several bamboo splices are fixed in a circular fashion on the edges of the hill slopes to form the trap pit. And such trap pits are always provided with raised structures made out of the bamboo splices in such a manner so as to avoid accidental fall of children into it. The wild boars from the adjoining hill slopes, which happen to cross these trap pits in their attempt to enter the cultivable lands usually would fall prey into them without even a rare chance of escape.

The Paniya tribes also hunt the wild boars (and other allied wild games as well) by employing their traditional 'bow & arrow' (known as *vil-ambu* in their language). The arrow shaft made out of sharp, pointed iron blades fitted into a seasoned cane stick serves as their arrow, which are shooted at the prey by means of a bow made out of bamboo. The Paniya tribes employ 'gun' (known as *taokku* in their language) very rarely to hunt the wild boars (and other wild games).

Catching of wild birds is operated by the Paniya tribes in the following unique way: first, slender bamboo barbs are prepared out of seasoned bamboo splices; Then, one end of such fashioned bamboo barb is dipped in a specially prepared mixed resin (of *koli*, *sele* and *plaavu* trees) while its other end is fitted into the bark of a tree, having bent it in such a way to form an arc; Later, a bait is put on the end of the barb that is fitted to the bark of the tree. Wild birds, which get attracted to this bait settle towards it and consequently get trapped to this device because of the strong adhesive power of the mixed resin in it.

To prepare the required mixed resin, the Paniya tribes take the resins of *koli*, *sele* and *plaavu* trees in equal proportions and subject them to boiling in a bowl containing gingelly oil to become a reddish product.

The adhesive power of these mixed resin is also tested by dipping two fragments of log and tie them together strongly with a thread and allow them for some time in that bonded condition. Then, they try to pull these two fragments apart after untying the thread. If they depart from each other the adhesive power (of the resin) is decided to be not up to the mark and if not the adhesive power (of the resin) is decided to have attained the approved level.

Fishing is employed by all Paniya people (irrespective of sex and age) without any exception, as fish form their food of delicacy. The Paniya tribes carry out their fishing activities in three different ways and means, viz., by employing fish cage to capture a shoal of fish in running water, or by temporarily poisoning the water tanks such as ponds with mild herbal poison and later by scooping the fainted fish and or by shooting with bow & arrow, when fish appear over the surface of water sources (of either running or stagnant ones).

In the first method, a 'fish cage' (known as *meen koodu* in their language) which was meticulously woven in and out of bamboo splices is employed. And this fish cage is fashioned in such a way so that a shoal of fish that enters into it, due to the force of water current, could not escape from it. The fish that are trapped so would be collected from its rear circular opening by either temporarily fixing a basket to it or directly catching them by inserting the hand into it.

In the second method, the Paniya tribes temporarily poison the water tanks such as ponds with mild herbal poison obtained from the extract of leaves from a particular plant (known as *meen valli* in their language). The fish, which get fainted because of this mild herbal poison tend to float over the water surface; Then, they are scooped out by means of 'fishing winnow' (known as *meen morom* in their language) made out bamboo splices.

In the third method, the Paniya tribal people shoot down expertly the fish that appear over the surface of the water sources by employing bow and arrow.

Honey collection is carried out by the Paniya tribes in three different methods, namely, by approaching the honey combs located in relatively of moderate heights, or by placing the indigenously crafted bamboo ladders over the trees (or the rocks, as the case may be), or by reaching the honey combs that are located in the inaccessible places and or heights by swinging from one tree (or rock, as the case may be) to another by employing an indigenous creeper (known as *cooral kodi* in their language) of high strength and flexibility or by piercing the honey combs by shooting with an arrow tied with a long wild coir wherein its one end

gets entangled in the honey comb while through its other end the honey gets collected in a vessel kept beneath.

It is worth mentioning here that in all these operations the portion of the honey combs containing honey alone gets disturbed and consequently that damaged portion (of the honey comb) is later allowed to get repaired and restored by the bees, in the coming up periods.

Conclusion

From the aforementioned details, it is evident that the Paniya tribes certainly possess an exclusive stock of indigenous knowledge system on the hunting-gathering activities. And accordingly, the Paniya tribes could rightly claim a place among other 'food-gathering tribes'.

Colophon

The author wishes to record his deep sense of gratitude to Thiru. R. Rangkanathen, Founder-Director of the Centre for Tribal and Rural Development (CTRD), Ealamanna, Pandalur (Taluk), The Nilgiris and Thiru. V. Kitten, Paniya social worker of Murukkambadi, Kolappalli (via), Pandalur (Taluk), The Nilgiris for all the helps rendered in carrying out the field study successfully on 28-09-1996 at Murukkambadi Paniya tribal hamlet.

VI

INDIGENOUS KNOWLEDGE SYSTEM OF RAINWATER HARVESTING

A Case Study of the Bettu Kurumba Tribes of the Nilgiris

Shrinking of sholas and grasslands, the twin eco-systems of the Nilgiris and denuding of forest cover from evergreen dry deciduous forests has led to a change in the rainfall pattern in the Nilgiris on the whole. At present, the intensity of rainfall is relatively higher but a sharp decrease in the span of rainfall is observed. This change has resulted in the scarcity of potable water. To meet this challenge, people in general, have resorted to rainwater harvesting. The tribals have adopted indigenous technologies to meet their demand for water.

The Nilgiris serve as the source of water for the Southern peninsula of India. The various catchment areas of the Nilgiris collect the rainwater and enrich the plains by supplying perennial water through the rivers flowing west (such as Chaliar, Kadalundi, Bharathapuzha, and those flowing east (such as Noyyal, Bhavani with its tributaries Siruvani, Kundha, Pykara Moyar and Kabini), the perennial springs, ponds and man-made lakes to fulfill the demand of water by the local Nilgiri residents. The author, during one of his field trips, identified one such indigenous technology of rainwater harvesting adopted by the Bettu Kurumba tribes of the Nilgiris. It is an ethnotechnology originating from their stock of indigenous knowledge system.

Indigenous Knowledge System of the Tribes

The systematised knowledge of the indigenous people about the natural resources such as plants, animals around their habitat is termed as the 'indigenous knowledge system'. Their inherent knowledge of the medicinal herbs and medicinal practices are based on those herbs, on the one hand and the knowledge of the various animal footprints & tracts and the behaviour of wild animals around them, on the other hand. The indigenous people exploit their retrieved indigenous knowledge system suitably to meet their need for medicine, food, habitation, etc. In the Nilgiris, the indigenous knowledge system of certain tribes have

been studied and documented. For example, it has been observed that the Todas treat their indigenous buffaloes by medicinal herbs alone and never seek the advice of veterinary doctors. The Todas have been giving salt to their indigenous buffaloes, from time immemorial, to ensure a good yield of milk. The pots, iron implements and the woodcarvings crafted by the Kota tribes are reported to be highly durable and ornate as compared to those available in the local market from the nearby plains. The Kurumba tribes are found to treat and serve their society as well as other neighbouring indigenous communities by their medico-magical skills which they have acquired from their forefathers. The Irula and the Paniya tribal groups are bestowed with vast knowledge about medicinal herbs and herbal medicinal practices.

The Place of Bettu Kurumba among the Nilgiri Tribes

Among the five principal tribes of the Nilgiris, viz., Todas, Kotas, Kurumbas, Irulas and Paniyas, the Kurumba tribe has been described as a single complex, (the 'Kurumba Complex') by David Mandelbaum, a noted anthropologist of the West. However, the so-called four sub-division of the Kurumba tribes, viz., Alu Kurumbas, Jenu Kurumbas/ Kattunaickas, Bettu Kurumbas / Urali Kurumbas and Mullu Kurumbas deserve a separate status owing to their linguistic and cultural differences. For instance, Alu Kurumbas and Jenu Kurumbas / Kattunaickas speak different dialects of Kannada, Mullu Kurumbas speak a dialect of Malayalam while Bettu Kurumbas/Urali Kurumbas speak a separate language of their own. 'Culturally speaking', although all the four Kurumba tribes happen to be hunter-gatherers, each group shows exclusive culture traits which assign them as specific ethnic groups. For example, Alu Kurumbas practise as magicians, apart from acting as hunter-gatherers.

Rainwater Harvesting among the Bettu Kurumbas

The Bettu Kurumba tribes inhabiting the thick forest areas of the Nilgiris, presently, face acute water scarcity due to the disappearance of water catchment areas as an aftermath of the denudation of forest cover by the various on-going plantation activities. Hence, the Bettu Kurumbas who were once bestowed with sumptuous water source have been compelled to seek and devise methods to procure potable water to meet their demand for water.

Interestingly enough, the Bettu Kurumbas looked to the rains, the natural source of water, rather than creating some other artificial source. The Bettu Kurumbas harvest the rain water in two ways, viz., 1. While constructing their huts they are in the practice of in-laying a bamboo piece covering the entire margin of the roof so as to automatically harvest the shower of rain that falls on the roof and 2. To ensure maximum harvesting of rainwater the Bettu Kurumbas also install a bamboo device in the open space in front of their huts. First, several horizontally cut bamboo pieces are joined together into a single platform. This platform is positioned in a slanting manner over four bamboo poles, and later, a single horizontally cut bamboo piece is connected at the bottom of the sloping platform. This ingenious and meticulously devised bamboo structure collects the rainwater.

Colophon

The author of this paper wishes to acknowledge Thiru. N.Palanivel, Secretary, Rural Development Society, Nellakotta, Gudalur Taluk of the Nilgiris, who rendered help in the field trips to the Bettu Kurumba Colony near Nellakotta.

VII

‘BUGIRI’ : THE INDIGENOUS WIND INSTRUMENT OF THE NILGIRIS

Bugiri is a long flute like wind musical instrument (made out of a unique bamboo variety) used among the indigenous communities of the Nilgiris like Todas, Kotas, Kurumbas, Irulas, and Badugas.

In general, a long, slender bamboo stem having oppositely faced curvy inter-nodes is selected to prepare a bugiri. Five or six holes in equi-distances are made on this bamboo stem by heating a sharp, pointed, red hot iron rod. The Nilgiri indigenous communities cited above differ in fashioning their bugiris. For instance, the Kurumba tribes cut the oppositely faced inter-nodes in such a way, leaving downwardly pointed projections in a slanting manner while all other communities fashion them into lunately curved projections; the Badugas attribute this shape as the symbolic representation of the horns of the sacred buffalo owned by their Mother Goddess, Hethai Amman. To give a glossy appearance to the bugiri, ‘butter’ (in the case of Toda) or ‘oil’ (in the case of the rest of the indigenous communities) is smeared over its entire exterior (body). And the Toda tribes affix a slightly broader, hollow, conical, bamboo part (known as ‘hosaar’ in their language) to its distal end in order to ensure a better performance. The Baduga people plug the sixth hole permanently while all other indigenous communities make use of the five holes only, blocking the sixth one. This wind musical instrument although is in vogue among the Todas, Kotas, Kurumbas, Irulas, and Badugas, it is found that only the Badugas play this more predominantly; while the Toda tribes make use of this wind musical instrument to exhibit their individual talents in competitive spirits during their leisure time, the Baduga people have incorporated this instrument within their socio-religious observances; For example, to soothe an ailing patient or to console a large gathering of bereaved relatives who assembled near the house of their deceased kin or to cause a restless baby to embrace sleep the Baduga folk play this bugiri; Furthermore, as cited earlier, the Badugas revere this musical instrument as it is often associated with their Mother Goddess, Hethai Amman. In short, the Baduga men play the

bugiri only during the night either for themselves or for a socio-religious gathering or as an accompaniment of singing. It is reported that the Toda people used to mesmerize their buffalo by playing this wind musical instrument; It is further reported that they were able to play varied tunes by this bugiri. Excepting the Badugas, among the rest of the indigenous communities, at present, only a few are capable of playing this instrument. Even the playing of this wind instrument is practised variedly among the different tribes. Performing on a bugiri need uninterrupted supply of air stream. The performer stores the air within his cheek and supplies a slow but steady air flow from the mouth end. The music emanating from the bugiri is an inexplicable one. However, we could try to equal it to the sound produced by the engorged flame or to the noise produced during the revolving of a top or to the melodious sound produced during the continuous blow of a conch. Such a mesmerizing tune of the bugiri will certainly be a treat to the auditory faculty of not only the indigenous communities of the Nilgiris but to the general public as well.

J. W. Brecks, the first Commissioner (i.e., presently the 'District Collector') of the Nilgiris presents a vivid description of this bugiri in his monumental work entitled, 'An Account of the Primitive Tribes and Monuments of the Nilgiris', published in 1873.

Philo Irudhayanath, an amateur Anthropologist of the yesteryears has done the first photographic documentation of the bugiri recital of the Baduga community during 1960s.

M.B. Emeneau, the noted comparative Dravidianist also mentions about this ancient indigenous wind musical instrument of the Nilgiris in his most celebrated work, the 'Toda Songs' of 1971.

Prof. Devarajan, the Founder- Director of the Bharathi Tribal & Rural Development Institute, Coimbatore has donated during 1990 a bugiri of the Toda Tribes of the Nilgiris to the Coimbatore District Government Museum, along with a set of other tribal artefacts of the Nilgiri indigenous communities (which get transferred to the Nilgiri District Government Museum after some time).

Later, during 1996, a Baduga bugiri was acquired, through bequest from one **Thiru. Kakki (alias) Shanmugam** of Kannerimukku, a Baduga hamlet in the Kotagiri

Taluk for the Nilgiri District Government Museum, through the painstaking efforts of **Thiru. Ajjan**, the then Personal Clerk to the District Collector of the Nilgiris.

The AIR, Ooty has recorded and broadcasted, during March 1997, the performance of Toda bugiri by **Thiru. U. Kotrada Kuttan**, a Toda social worker residing in Lovedalemund.

During March, 1997 a 'Toda bugiri' was acquired by the Nilgiri District Government Museum through Temporary Loaning from **Thiru. D. Mohan**, a Transmission Executive of the AIR, Ooty (which he received from Thiru **U. Kotrada Kuttan** of the Nilgiris).

And in April, 1997 a 'Kurumba bugiri' was acquired by the Nilgiri District Government Museum, through bequest from **Thiru. D. Mohan** of the AIR, Ooty (that he got from **Thiru. M. Arjunan**, a Kurumba social worker of the Nilgiris).

During 1996-97 **Dr. C. Maheswaran**, the then Curator of the Nilgiri District Government Museum has presented the bugiris belonging to the Todas, Kurumbas, Irulas, and Baduga communities for public viewing under the novel scheme of THE EXHIBIT OF THE MONTH within the Tribal Gallery of this Museum, besides preparing and documenting details on them. (However, till date we could not get even a glimpse of a 'Kota bugiri' although references about it are available in the **Dravidian Etymological Dictionary** of 1984 & in the **Nilgiris**, of 1993, a guide released by the Save Nilgiris Campaign).

M.B.Emeneau & T. Burrow's Dravidian Etymological Dictionary (Revised Edition) published in 1984 lists the 'Cognates for the bugiri' as given below: Toda *puxury*; Kota *bugiri*; Alu Kurumba *buguri*; Irula *bugari*; *bugiriya*, *Baduga buguri*. Interestingly, they recorded their doubt that whether these could be related to another entry wherein Tamil, Malayalam and Telugu languages show the following cognates: Tamil *puri*, *purikai* "trumpet"; Malayalam *purika* "id." and Telugu *bure* "id." There is a guiding principle that prevails in the realm of Comparative Dravidian that if genetically related languages show both voiceless plosive and voiced plosive in the cognates then the voiceless plosive alone should be reconstructed to the Proto- Dravidian stage; adhering this principle, the Toda which only

shows the bilabial voiceless plosive should be reconstructed as the original one; and this gives the clue that the wind musical instrument, 'bugiri,' might be originally of the Toda tribes from whom it might have permeated into the cultural boundaries of other indigenous communities of the Nilgiris like, Kotas, Kurumbas, Irulas and Badugas, due to acculturation on prolonged cultural contacts.

Select Bibliography

- Brecks, J.W. 1873. An account of the Primitive Tribes and Monuments of the Nilgiris. Madras : Government Press.
- Burrow, T.
&
M.B. Emeneau 1984. Dravidian Etymological Dictionary (Revised Edition). New York : Oxford University Press.
- Emeneau, M.B. 1971. Toda Songs. New York : Oxford University Press.
- 1993. Nilgiris. Udthagamandalam : Save Nilgiris Campaign.

VIII

TRACING THE ORIGIN OF 'KWAALU' / 'KAOLU' 'KOLALU' / 'CHEEMAM'

The Nilgiris is designated as the tribal district of Tamilnadu as it accommodates more tribal groups (viz., Todas, Kotas, Bettu Kurumbas, Urali Kurumbas, Halu Kurumbas/ Alu kurumbas, Jenu Kurumbas/ Kattunaickas, Mullu Kurumbas, Irulas, Paniyas) than the other districts in the State. Each of these tribal groups exhibit an exclusive culture despite an underlying unity among them. This underlying unity could be attributed to 'cultural diffusion' or 'parallel evolution' or 'psychic unity of mankind'. To point out the factor that binds them, one has to do extensive research.

Among the Nilgiri Tribes, Kotas, Kattunaickas, Irulas and Paniyas are in possession of a shenai like wind musical instrument known variedly as 'Kaolu' (among the Kotas), 'Kolalu' (among the Kattunaickas), 'Kwaalu'/'Kaolu' (among the Irulas) and 'Cheemam' (among the Paniyas). This instrument not only varies in appearance but in the style of playing as well. For instance, the Kota 'Kaolu' is ornate in appearance; contrary to this, the Kattunaicka 'Kolalu' is drab; the Irula 'Kwaalu'/'Kaolu' and the Paniya 'Cheemam' are simple. The Irulas are able to play their 'Kwaalu'/'Kaolu' continuously for several hours by alternatively blowing and sucking the same buccal air stream whereas all other tribes play this instrument only intermittently, by taking momentary intervals. To arrest the possible air leakage while blowing the air stream, the Paniyas attach a crescent shaped mouth guard, made out of the shell of the coconut to the 'Cheemam'.

At this juncture, a pertinent question arises. Is this shenai like instrument found among these tribes due to 'cultural diffusion' or 'parallel evolution'? A detailed comparative study of this instrument reveals that it shares an affinity with both the Pan - Indian 'shenai' and the Western 'clarinet', with the conspicuous absence of keys above the holes. In the Nilgiris, though this musical instrument is found among the Kotas, the Irulas, the Paniyas and the Kattunaickas, 'Kwaalu'/'Kaolu' of the Irulas is considered to be the blue print for the following reasons:

* Among all the tribes in the Nilgiris only the Irulas play the instrument continuously.

* The Irulas practise on this instrument for hours - in steps – starting with holding the buccal air stream by playing the ‘Naagasore’ (an instrument akin to the snake charmer’s flute), later the ‘Buhiri’ and finally the ‘Kwaalu’/ ‘Kaolu’.

From the aforementioned discussions, one could surmise that the ‘Kwaalu’/ ‘Kaolu’ ‘Kolalu’ (<Tamil kuzhal “flute or an aerophone”) / ‘Cheemam’ originates from ‘parallel evolution’ or ‘psychic unity of mankind’ but later gets permeated into the other tribes of the Nilgiris from the Irulas.

IX

'KOOTHTHAANDAI NAOMBI': A CASE FOR CULTURAL PLURALISM IN TAMIL FOLKLORE

Introduction

Culture is defined as the complex whole which consists of everything we think (i.e., 'ideas'), do (i.e., 'materials') as members of a particular society. Thus, it is evident that several culture traits constitute a culture complex.

A culture pattern (within a culture complex) is a characteristic theme, value, or motif, which permeates an entire society. And these culture patterns unite the sub-elements of the culture, viz., ideas, norms, attitudes, and materials into 'systems'. A value which clearly stands out in Indian life is our tolerance for diversity in action and belief.

Occurrence of a wide variety of human ideas, behaviour patterns, social institutions, and beliefs within the human population leads into cultural pluralism. Consequently, India is often referred to as the nation of cultural pluralism. In such a cultural pluralistic society many diverse cultures are tolerated. The concern here is not on the culture patterns which divide us as a people, but on those underlying culture patterns which unite all of us.

As the domain of folklore deals with the culture patterns that permeate folk life, it is quite natural that pluralism of culture is perceptible in it as well.

An attempt is made to study the phenomenon of cultural pluralism in Tamil Folklore, in the light of the 'Kooththaandai Naombi' (also known as '*Aravaan Pandhihai*'), a folk festival observed in different parts of Tamilnadu.

A Note on the Ceremonial Sacrifice of Aravaan

In rural Tamilnadu, the impact of the epic Mahabharat is such that we could perceive that once in an year Mahabharat is recited daily in the evening for ten days. After the culmination of the Mahabharat recitation a festival of five days is observed. On these five days, instances such as Kuravanji ('soothsayer woman'), Maadupidi Sandai ('fight for cattle capturing'), Aravaan kalappali ('sacrifice of Aravaan'), Sakkara aarakkaottai pidiththal

(‘capturing of the fort of Sakkara aaram’), Koondhal mudidhal (‘tying of hair [by Draupathi]’) are enacted.

It may be interesting to note that only in Villi Bhaaratham, the Tamil adoption of the epic Mahabharat, there is reference about the ceremonial sacrifice of Aravaan . Further, it may be interesting to note that even the folk performers who are enacting the Mahabharat follow only the Villi Bhaaratham as their reference work.

According to it, Aravaan (son of Arjuna and the Naga Princess, Uloobi) is sacrificed to Kaali, the Goddess of war in order to fetch victory to his parents, namely, the Paandavar. He is worshipped throughout Tamilnadu, popularly as ‘Kooththaandai’ (Lit. “Master of dance”). Accordingly, the temple dedicated to him is also named as ‘Kooththaandai Kaoyil’. Sometimes, the image of Aravaan is kept within the Draupathi Amman temple (which is known popularly as ‘Pancha Paandavar Kaoyil’) along with the images of Draupathi and Pandavas. A gigantic terracotta head of Aravaan/ Kooththaandai is kept in the temple for worship; and this head depicts the beheaded head of Aravaan, the culture hero of Mahabharat who has volunteered himself as the ceremonial ‘sacrificial victim’.

As mentioned earlier, *Aravaan Kalappali*, the ceremonial sacrifice of Aravaan is enacted so reverently once in an year in the villages of Tamilnadu. It is believed that by performing *Aravaan Kalappali* the village is assured of its prosperity with a good shower of rain and bumper harvest in the field.

Prior to the day of enactment of ‘*Aravaan Kalappali*’, an image of Aravaan is prepared in such a way to fit into and removed from the torso of that image so easily. The devotees also perform marriage ceremony to Aravaan, as it is popularly believed that he wanted to get married before yielding himself as the voluntary victim for the proposed ceremonial sacrifice.

Cultural Pluralism with reference to the Koothaandai Naombi

A voyage into the realm of Tamil Folklore reveals that regional versions are available

on the *Kooththaandai Naombi* which centres around the ceremonial sacrifice of Aravaan as their motif. For instance, according to the version that is prevalent in the Northern Tamilnadu (i.e., Cuddalore, Vellore districts of Tamilnadu, and the Union Territory of Pondicherry¹), as nobody came forward to be the willing bride for a bridegroom who is to be sacrificed the very next day, Lord Krishna, having assumed the shape of a beautiful bride has married Aravaan and consequently accepts the widowhood by removing all auspicious items adorning the body. This observation is termed '*Annu Katti Annu Arukkradhu*' (Lit. 'tying that day, and removing that (very) day (itself)'), and in some places, the pandal or mantap where that marriage is conducted is termed '*Annaruththaan Mandabam*' 'Mantap where (marriage) tie is removed on that (very) day itself). The eunuchs believe that they are the descendants of Lord Krishna who performed the role of bride, by assuming feminine charm and hence they actively and eagerly participate in this '*Kooththaandai Naombi/Aravaan Pandihai*', by assuming the role of brides and bridegrooms among themselves. The eunuchs all over India assemble here to participate in this folk festival. Koththattai, Devanaampattinam (near Cuddalore), Thiruvetkalam (in Annamalainagar), and Pillaiyaarkuppam (near Pondicherry) are some places of worth mentioning which observe this folk festival.

Contrary to this, in Western Tamilnadu (i.e., the Coimbatore and the Erode districts), two caste groups or two sects of a particular group² assume the role of bride and bridegroom. Every people go in search of the spirit of *Kooththaandai/Aravaan* which is believed to reside in the Aathi (*Bauhinia tomentosa*) tree. By showing the trembling of particular three leaves, the spirit of *Kooththaandai/Aravaan* is believed to reveal its abode. And the devotees, by plucking those three leaves, would start preparing the image of *Kooththaandai/Aravaan*, out of clay by incorporating those leaves. After the ceremonial sacrifice (of defacing the head) of Aravaan, the local people would try to collect some clay from the defaced head with the belief that it will bring prosperity to their households. Thudiyalur, Vellalur, Singanallur (near Coimbatore) are some places to mention a few where this folk festival is performed.

In contradistinction to the Northern and the Western Tamilnadu, the *Aravaan Kalappali* is observed as a folk drama (*Therukkooththu*) in Central Tamilnadu, in villages like Melattur, Karambai, Ervadi³.

According to this folk drama, Aravaan is sacrificed by his mother Draupathi herself.

Admixture of Native Tradition & Alien Tradition in Kooththaandai Naombi

In Tamilnadu, various folk deities are deified by the rural masses. The pantheon of those folk deities though normally shows 'nativity' at times reveal certain 'alien elements' as well.

The 'native elements' possess a tradition of their own which is practised by adopting uncodified rules and regulations. Owing to its "simplicity", this folk tradition is termed the 'Native Tradition' (Alternate term introduced for the erstwhile term 'Little Tradition'). On the other hand, the alien elements originally have a tradition of adopting codified scriptures; This 'naive structure' yields the term the 'Alien Tradition' (alternative term introduced for the erstwhile term 'Great Tradition') to it. Due to the impact of the epic Mahabharat , an admixture of 'Alien Tradition' and the 'Native Tradition' is perceived within the *Kooththaandai Naombi* whose origin is perceived from the so-called 'Little Tradition'.

The belief of the local villagers that observance of the '*Kooththaandai Naombi*' would fetch at least a shower of rain is a valid proof that this is enacted as a 'rain - making charm'. The expressions such as:

"mazheyae peyya maattaengudhu kooththaandaiyaavadhu saattakkoodaadhaa".

[There is no rain at all. Why don't we celebrate Kooththaandai (festival) atleast].

"*kooththaandai naombi saattikkaraanga mazhe paththu thuliyaavadhu vandhae theerum*" [As they have celebrated Kooththaandai festival atleast a little shower of rain is assured], by the ruralfolk of Western Tamilnadu ensure the same.

Further, the belief of the ruralfolk of Western Tamilnadu that the clay collected from the defaced head of Kooththaandai/ Aravaan would bring prosperity to their households reveals that it is a remnant of fertility cult.

And these beliefs of the folk people of Western Tamilnadu strengthen the contention that the 'Kooththaandai Naombi' derives its origin from the native tradition. However, at this juncture, we are left with one obscurity i.e., whether '*Kooththaandai Naombi*' and

'Aravaan Pandihai' refer one and the same festival? In other words, whether 'Koothaandai' and 'Aravaan' denote one and the same culture hero? This query leads us to probe further into the belief system associated with this folk festival.

In Western Tamilnadu, the peasant folks deify a globular stone as '*mallaandai*'⁴ in the threshing floor. They initiate the harvest only after worshipping this '*mallaandai-kallu*'. Further, the first share of the harvested grains is kept in front of this globular stone along with a ceremonial goat sacrifice. It is believed that by observing such a 'thanks-giving ceremony', a bumper yield and thus 'prosperity' is ensured.

The following folk song is sung in Western Tamilnadu area, by the peasant people during festive occasions such as *Chitraa Purnami* (Full moon of *Chithirai*):

"Aaththiyao Kooththaandai aavareyao poomaale poomaalaikkul irukkira punniyaneththaan thozhudhu kondaadi vara oorukkoru kooththaande seyyaonum kalaththukkoru mallaande seyyaonum aanu paona pakkam arasapattamaalaonum ponnu paona pakkam peththup peruhaonum ooru sezhikkaonum uththa mazhe peyyaonum naadu sezikkaonum nalla mazhe peyyaonum moongil paola kela kelaththu aruhu paola vaeraodi musiyaama(l) naadu sezhikkaonum"

[“The Aathi (*Bauhinia tomentosa*) tree is the (abode of) Kooththaandai while the Aavarai (*Caesalpine pulcherima*) (flowers) form the garland (for him). By worshipping the blessed one residing in garland should prepare each village a Kooththaandai (deity) (and) each threshing floor a Mallaandai (deity). The male offspring should obtain ruling authority. The female offspring should be blessed with fecundity. The country should prosper (and) there should be proper rain fall. Without twindling country should prosper offshooting like bamboo (and) by spreading root like grass”].

The expressions '*oorukkoru kooththaandai*' and '*kalaththukkoru mallaandai*' of this above folk song reveal clearly that the deity for the prosperity of a village is 'kooththaandai' while the deity for the prosperity of a cultivable land is '*mallaandai*'⁵. Contrary to this presumption, the etymological study of these two words, viz., 'kooththaandai' (<Tamil kooththu "(folk) dance"; aandai "(culture) hero" and 'mallaandai' (<Tamil mal- "to grow,

prosper"; aandai "(culture) hero)" reveals that only 'mallaandai' could be related to the fertility cult and not 'kooththaandai'. However, the folk belief of the people that the clay collected from the defaced head of Aravaan image would bring prosperity to the people ensures 'Aravaan' a due place in the fertility cult. Still, the query raised earlier (i.e., whether 'Kooththaandai' and 'Aravaan' denote one and the same culture hero?) remains unanswered.

However, the 'Institution of Sacrifice' reveals the following useful clues to arrive at definite inferences on the above issue:

- i) Culture heroes offered themselves as ceremonial sacrificial victims; and
- ii) The mortal remains of those ceremonial sacrificial victims are supposed to have magical powers, effecting fertility (the prosperity) to the cultivable land and or household, concerned.

Inferences arrived

When we incorporate the above clues, we may get the following inferences regarding the '*kooththaandai naombi*' and '*aravaan pandihai*':

'Kooththaandai' could be a culture hero (of those days) who offered himself as the ceremonial sacrificial victim to ensure fertility.

The popularity of Villi Bhaaratham in Rural Tamilnadu might have substituted 'Aravaan', the epic character to the culture hero, 'Kooththaandai' in the long run. That is why, we come across synonymous reference of '*aravaan pandihai*' for the '*kooththaandai naombi*'.

The cultural pluralism in Tamilnadu, which brings many diverse regional cultures has effected the folk festival '*kooththaandai naombi*' with as many folk versions as possible.

The rural Tamilnadu witnesses many rain - making charms through its folk festivals such as '*theemidhi thiruvizhaa*', '*kaaman pandihai*' and the '*kooththaandai naombi*' is one such folk festival observed in rural Tamilnadu.

The fertility cult (for fetching rain) of the so-called 'Little Tradition' and (the ceremonial sacrifice (for fetching victory) of the so-called 'Great Tradition' merge together in the merger of '*kooththaandai naombi*' and '*aravaan pandihai*'.

Foot Notes

- ¹ Here, ignoring the political boundary, Pondicherry one of the Union Territories of our Indian sub-continent is also treated as part of the Northern Tamilnadu as far as the genres of folklore is concerned.
- ² Contrary to the Northern Tamilnadu version (where 'Aravaan' is voluntarily married by Lord Krishna who assumes a charming bride), in the Western Tamilnadu version the step-daughter is compelled to marry Aravaan by her step-mother.
- ³ The Thanjavur Saraswathi Mahal Library has published this folk drama in a book form entitled, **Aravaan Kalappali-Isai Naadaham** in the year 1986 (for details see the **Select Bibliography**).
- ⁴ The globular stone deified as *mallaandai* is nothing but the 'Neolithic pestles' (which is popularly referred to as mallaandai-k-kallu (Lit. "stone of mallaandai")). At present, the Coimbatore District Government Museum is in possession of such Neolithic pestles in its reserve collection.
- ⁵ The belief system associated with the mallaandai worship is also noted in the work of K.Karunakaran & K.Saroja(1988) (for details see the **Select Bibliography**).

Select Bibliography

- | | | |
|-----------------------------|-------|--|
| Ganapathiraman, S. | 1986. | Thirunelvelip Pahudhiyil Sirudheyva Vazhibaadu (in Tamil). Thooththukkudi : Thirunelveli Noolagam. |
| Karunakaran, K. & K. Saroja | 1986. | "Vaelaanmaiyum Nambikkaihalum" (in Tamil). Journal of the Bharathiar University (Arts). |
| Maheswaran, C. | 1985. | "Theeppaanja Naachchiyaar-the Folk Deity: A Case of Sanskritization as found in Tamil Folklore", 208-209, Folklore 26:11(305). |

- Maity, Prodyot Kumar 1965. "Folk Religion and Folk Investigation: A Case Study". In Sankar Sengupta (Ed.) A Guide to Field Study. Calcutta: Indian Publication.
- Natarajan, Avvai D. 1991. "The Impact of the Epic Mahabharat on the Folk Deities of Tamilnadu" (Mimeo.), Paper presented at the 'National Seminar on Folk and Tribal Versions of Mahabharat' held at the Indian Institute of Advanced Study, Rashtrapati Niwas, Simla during November 1- 15.1991.
- Ramaswamy, Tulasi 1986. 'Nellai Maavatta Naattuppurath Theyvangal (in Tamil). Chennai: International Institute of Tamil Studies.
- Sethuraman, G. (Ed.) 1986. Aravaan Kalappali-Isai Naadaham (in Tamil). (Thanjavur Saraswathi Mahal Publication No.251). Thanjavur: Saraswathi Mahaal Noolahach Changam.

BOOMERANGS: THEIR PAST AND PRESENT AS ATTESTED IN SOUTH INDIAN ETHNOGRAPHY

On Introducing the Boomerang

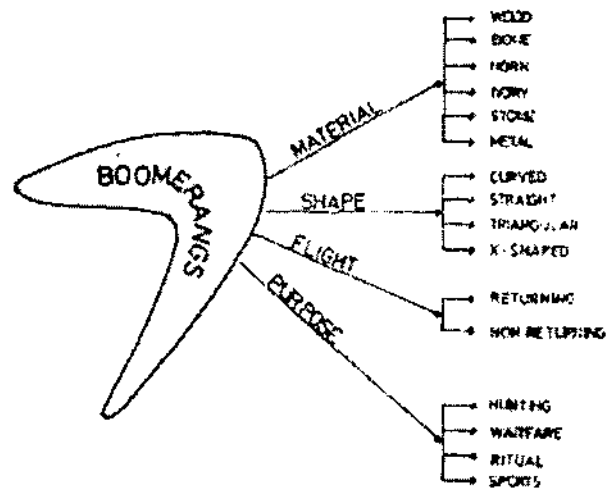
Boomerangs¹, probably, the most primitive of all weapons, are the flattened, angled, curved clubs designed primarily for throwing. The hunters through the ages have used the various forms of boomerangs to throw at the low flying flocks of birds and or to kill the small games caught in snares or larger ones wounded by spears, arrows, etc., and the boomerangs have also been used for close-combat fighting. Such a weapon of hunting and or warfare have also been used in ritual observances.

Generally, Australia is conceived as the homeland of boomerangs. However, copious evidences are available to state that the people of other cultures like American Indians, Ancient Egyptians, Romans, Danish and South Indians were also capable of handling the boomerangs. Further, it is observed that even today the boomerangs are in vogue among the African tribes, the Hopi Indians of Arizona, the Koli tribes of Kutch district of Gujarat.

Originally, the boomerangs were shaped from a suitably curved root, by warping the wood over fire and bending when it is warm. Presently, the boomerangs differ greatly from the plain, fire hardened wooden ones to the complicated ones such as elaborately designed and curved boomerangs.

Classification of Boomerangs

Traditionally, a single material such as wood, bone, horn, ivory or stone has been used in making a boomerang. Later, the boomerangs have been made by a variety of materials including metals and also in a variety of shapes and sizes. Accordingly, owing to the criteria such as 'material', 'shape', 'flight' and 'purpose', the boomerangs could be classified as follows:



Interestingly, of the above four criteria, the criterion of flight alone is construed as the vital one since the remaining criteria become inclusive within it. For instance, the 'returning-type boomerangs' (hereforth shall be referred to as the 'returning boomerangs'), being used in the 'domain' of sports alone and the non- returning boomerangs which are used in 'hunting' and 'warfare' are covered within the 'criteria of purpose'. Accordingly, in this juncture, both the 'returning' and 'non-returning boomerangs' are dealt with in some detail.

The returning boomerangs fly and return to the thrower effectively due to their possession of the following three salient features:

- The hyperbolic curve of the arms;
- The relative higher curvature of one of their surfaces than the other one; and
- The relative twist of an arm by an angle of 20° to 30° over the other, making it to resemble the propeller of an aeroplane or the blade of a fan.

The non-returning boomerangs, by contrast, are relatively heavier and are used more often as weapons of hunting or of warfare. Furthermore, they are used in ritualism as well. Accordingly, their arms are angled with sharp edges.

British Administrators' Remarks over the Indian Boomerangs

The Indian boomerangs were studied, to some extent, by the British administrators.

Thurston in his monumental work entitled , 'Ethnographic Notes of Southern India' presents the detailed remarks of the British Administrators over the Indian boomerangs : According to General Balfour, the first Officer-in-charge of the Chennai State Museum (as quoted in Thurston, 1980), "Two types of boomerangs are peculiar to India. One of the boomerang types is of a single, curved, wooden boomerang possessed by the Koli tribes of the Kutch region of Gujarat and is referred to as Katareea². These 'Katareeas' were used for throwing at hares, wild boars and other animals. The South Indian form of boomerang belongs to the Maravans of Madurai and differs in the shape both from the above and the Australian type. The contour of this Maravan boomerang is almost crescent, perfectly flat but much broader at the more remote or distant extremity; and its narrower proximal end (i.e., the handle) is usually curved roughly. This type, though commonly made of wood, is not infrequently constructed of steel, or sometimes even of ivory.

Colonel Lance Fox (as quoted in Thurston, 1980) commented upon the boomerangs used by the Koli tribes of Gujarat in the following words: "These (i.e., boomerangs of the Koli tribes of Gujarat) conform to the natural curvature of wood like the Australian boomerang".

Edgar Thurston, the then Superintendent of the Chennai State Museum (1980) comparing the Katareeas of the Koli tribes with that of the boomerangs of Kallans and Maravans of South India states "These (i.e., the Katareeas) resemble in shape that which is used by Kallans and Maravans of South India".

S.C. Sterling (as quoted in Thurston, 1980), contrary to the observations of Thurston, observes the dissimilarities between the South Indian boomerangs and the Australian boomerangs. To quote, "The South Indian boomerangs lack the blade-like flatness and the spiral twist, which are always characteristics of the Australian return boomerangs"³.

Thurston (1980) observes the importance of boomerangs in the social life Kallans in the following statement “At a Kallan marriage the bride and the bridegroom go to the house of the latter, where boomerangs were exchanged and a feast is held⁴”.

In his letter to Thurston, the then Diwan of Pudukottai gives a fairly comprehensive account of South Indian boomerangs as follows (Cf. Thurston, 1980) : “The Valari or Valai Thadi is a short weapon, generally made of some solid and grained wood. It is crescent shaped, one end being heavier than the other, the instrument played a considerable part in the Poligar war of the last century”.

Robert Bruce Foote (as quoted in Thurston, 1980) presents an account of the boomerangs of the Madurai District as given below:

“A very favorite weapon of the Madura country, is a kind of curved throwing stick, having a general likeness to the boomerang of the Australian aborigines. I had an opportunity of seeing these boomerangs in use near Sivaganga in March 1883. In the morning, I came across many parties, small and large, of men and big boys who were out here with a few dogs. Whenever an unlucky hare started out near enough to the hunters, it was greeted with a volley of boomerangs, so strongly and dexterously thrown that the poor puss had little chance of escape. Whether a dexterous Maravan could make his weapon return to him, I could not find out. Certainly in none of the throws observed by me was any tendency to a return perceptible. But for simple, straight shots these boomerangs answer admirably”.

Boomerangs in the Collection of the Chennai Museum

The Chennai State Museum (i.e., presently the Government Museum, Chennai) has altogether 34 South Indian boomerangs and 7 Australian boomerangs. Of them, only 10 South Indian boomerangs and 4 Australian boomerangs have been exhibited in the ‘Boomerang Showcase’ of the “Ethnology Gallery” and in the ‘Australian Tribal Culture showcase’ of the “Foreign Tribal Culture Gallery” respectively.

Of the whole collection of boomerangs in the Chennai State Museum, only one Australian boomerang, bearing the accession number 4/49 is of returning type⁵.

The South Indian boomerangs in the collection of the Chennai State Museum include 3 (two ivory and one wooden) boomerangs acquired from the 'Thanjavur Armoury': 5 (three wooden and two iron) boomerangs acquired from 'Pudukottai Museum'; a set of 'Maravan' and 'Kallan' boomerangs; and 26 (two brass, six wooden and eighteen iron) boomerangs acquired from one Thiru. Naidu of Sivakasi and kept in the 'Reserve Collection'⁶. Accordingly, the South Indian boomerangs acquired from the above cited three sources could be listed as follows:

- a) From Thanjavur Armoury (through transfer) : Boomerangs bearing the Accession numbers 1152, 1153 and 1154.
- b) From Pudukkottai (through transfer) : Boomerangs bearing the Accession numbers 1148, 1149, 1150 and 1155.
- c) From One Thiru. Naidu of Sivakasi (through purchase) : Boomerangs bearing the Accession number 5/60(6 Nos.), 6/60 (18 Nos.) and 11/60 (2 Nos.).

In general, the details of all the boomerangs that are in the collection of the Chennai State Museum could be tabulated into A. Boomerangs exhibited in the "Ethnology Gallery" of the Chennai State Museum [Cf. Table- I], B. Boomerangs exhibited in the 'Australian Tribal Culture showcase' of the Chennai State Museum [Cf. Table-II] and C. Boomerangs kept in the 'Reserve Collection' of the Chennai State Museum [Cf. Table-III].

Present Status of Boomerangs

As the mankind has been progressing towards more advanced cultural level, more and more sophisticated methods and tools of hunting and warfare have been devised day by day and hence, these primitive weapons of human being (i.e., the boomerangs)⁷ have gradually been losing their flair. Consequently, they have almost ceased to be the indispensable implements of daily use and have been started to be used in a more symbolic way during ceremonial occasions alone. For instance, the South Indian boomerangs are regarded now-a - days merely as legendary weapons among the Maravans and Kallans of Southern Tamilnadu; as time passed, these were used as clap sticks, as evidenced by the name attributed to them as "Kuravaikkooththu Valai Thadihal". And today, they are found only in their ritual floor drawings, the 'Koalanganl'.

Contrary to the situation in Southern India, boomerang making remained as an aboriginal craft in Australia until quite recently; And the present day Australian aborigines started to inculcate this native craft to the interested and enthusiastic Australian white community as well. Consequently, at present, we could perceive innumerable emerging enthusiasts with returning boomerangs as their instrument of sports and these players today make copies of each other's boomerangs and learn new types as well and thereby many new types are born everyday.

The Chennai State Museum occupies the prestigious place among the Indian museums by possessing the world famous 'South Indian Boomerangs' as well as their Australian counterparts [along with a unique returning boomerang]. And thus, we can proudly say that the Government Museum, Chennai is in possession of boomerangs, the primitive weapon of mankind in its collection.

Table-I

Boomerangs exhibited in the Ethnology Gallery of the Chennai State Museum

Sl.No.	Acc. No.	Description of the Boomerang	Remarks, if any
1.	1148	South Indian	Acquired from Pudukkottai
2.	1149	-do-	-do-
3.	1150	-do-	-do-
4.	1151	-do-	-do-
5.	1152	-do-	Acquired from the Thanjavur Armoury through transfer
6.	1153	-do-	-do-
7.	1154	-do-	-do-
			(The distal end is with brass ornate design)
8.	1155	-do-	Acquired from Pudukkottai
9.	5/60	-do-	Purchased from one Thiru. Naidu of Sivakasi
10.	5/60	-do-	-do-

Table -II**Boomerangs exhibited in the Australian Tribal Culture Showcase of the Chennai State Museum**

Sl.No.	Acc. No.	Description of the Boomerang	Remarks, if any
1.	1/49	North Central Australian type, Director, South Australian Museum, Adelaide from Mr.Herbert M. Hale Wood, Non-returning type	Acquired in exchange, Australian type, Mr.Herbert M. Hale,
2.	3/49	South Central Australian type, Non-returning type, used in warfare	-do-
3.	4/49	West Australian type, wood, Retruning type, used in hunting	-do-
4	6/49	Copper Creek type, wood, Non-returning type, used in warfare	-do-

Table -III**Boomerangs exhibited in the Reseve Collection of the Chennai State Museum**

Sl.No.	Acc. No.	Description of the Boomerang	Remarks, if any
1.	1156	Australian boomerang, wood	Acquired from the Australian Museum, Sydney
2.	2/49	North Central Australian type, wood, used in warfare	Acquired on exchange from Mr. Herbert M. Hale, Director, South Australian Museum, Adelaide
3.	5/49	Diamantina type, wood, Non -returning type, used in warfare	-do-
4.	5/60(4 Nos.)	South Indian boomerang, wood	Acquired by purchase from one Thiru. Naidu of Sivakasi
5.	6/60 (18 Nos.)	-do- Iron	-do-
6.	11/60	-do- Brass	-do-

Foot Notes

- ¹ The boomerangs derive their name from their characteristic sound “boom” that produced during their operation.
- ² According to Thurston (1980), the Katareeas were discussed and figured in Egerton’s ‘Indian and Oriental Armor’.
- ³ As S.C. Sterling’s statement is concerned with the returning boomerangs, he might have perceived this obvious dissimilarity between the South Indian boomerangs and that of the Australian boomerangs. But, if we realize the fact that all Indian boomerangs which have been used in hunting and warfare are all non-returning ones we could understand the fact. From this, we could infer that the Indian boomerangs definitely show structural similarities with that of the non- returning boomerangs of the Australian continent.
- ⁴ This custom, now-a-days, is an obsolete one. However, the following common saying that is still prevalent among the Maravans and Kallans of Southern Tamilnadu: “Send the boomerang and bring the bride” will vouch for their age old custom of boomerangs between the affinal kins.
- ⁵ Interestingly enough, even this single returning boomerang has been described as a ‘hunting weapon’ and not as an object of sports in the Accession Register, concerned.
- ⁶ It is interesting to note that although all these 26 boomerangs of same size and shape were purchased from one person (i.e., one Thiru. Naidu) from one single area (i.e., Sivakasi), the boomerangs bearing the accession numbers 6/60 and 11/60 alone are referred to as the ‘Kuravaikkooththu Valai Thadihal’.
- ⁷ The fact that the boomerangs have been found to be depicted in the Rock Art Sites of Europe and in the Herostones of Southern India suggests us that these primitive weapons of hunting and warfare were in continued utility since prehistoric and ancient historic periods throughout the world.

Select Bibliography

- Dumond, Louis 1986. Kallars : A South Indian Sub-caste. London: Oxford University Press.
- Maheswaran C. 1986. "Boomerangs"(Mimeo.), Popular Lecture delivered at the Chennai State Museum.
- Thurston, Edgar. 1980. Ethnographic Notes of Southern India, Vol. I. Calcutta: Cosmo Publications.

XI

PRESENT TRENDS IN MUSEOLOGY IN RECREATING OF CULTURAL CONTEXTS TO THE ETHNOGRAPHIC EXHIBITS

Introduction

The ethnographic materials tend to lose their significance when they get uprooted from their respective cultural contexts. For instance, the masks — the multivocal symbols of the primitive world — as a category of ethnographic exhibits, become silent the moment they get alienated from their contextual use. That is to say, the masks — however ornate they might appear on the walls and or on the museum shelves — lose their innate significance when divorced from their functional use. In other words, the masks remain incomplete so long as the performer has not construed movement associated with them. Gestures of the masked spirit and accompanied performers enhance their meaning further. This is one reason why the masks in isolation and away from their cultural contexts — which could provide both the contextual use and functional use to them — seem to cease communicating (i.e., ‘mute’) and look very ordinary (i.e., ‘insignificant’). Hence, it becomes inevitable for the curatorial staff to exercise entire stock of museum techniques painstakingly to bring forth the original cultural contexts, at least artificially¹. Adoption of various ‘presentation techniques’² (popularly known as ‘exhibition techniques’) enables the curatorial staff to recreate the cultural contexts to these uprooted ethnographic materials.

An attempt is made to present a survey of present trends that are prevailing in Museology in recreating of cultural contexts to the ethnographic exhibits.

Ethnographic Exhibits : Their Nature & Significance

While presented to public viewing, the ethnographic materials acquire the elevated status of ethnographic exhibits from their early status of being mere ‘ethnographic objects’. The ethnographic exhibits, which are the creativities of ethnic groups, vary in form from the

crudest to the finest. And they form the media of interaction of any particular kind of phenomenon, technology, environment, in short, the art and the culture of any tribal, folk or urban community. Thus, they in turn form the media of interaction of visual communication by keeping a link with the viewers.

The ethnographic exhibits possess manifold values such as functional, aesthetic, cultural and therefore their presentation must not allow any of these values to suffer for another³. Some ethnographic exhibits may catch the attention of the visiting public for a moment or two but by and large the entire ethnographic exhibits that are on presentation could not hold the attention of the general public for a longer duration, as the people in general are guided more by their sense of curiosity than by any other proper objective.

Need & Significance of recreating of Cultural Contexts to the Ethnographic Exhibits

In presenting the ethnographic exhibits, the task of the curatorial staff—apart from projecting the purpose, the use and the local origin of these exhibits — is to ensure that those ethnographic exhibits come alive to the visitors as individual ethnographic phenomenon grouped with their appropriate cultural contexts.

The casual visitors drawn from the cross-sections of the present society generally do not evince much interest toward the ethnographic exhibits as they get uprooted from their original cultural contexts. Hence, these ethnographic exhibits have to be presented in such a way that they convey their cultural contexts and convey the message inherent in them. Consequently, the curatorial staff adopt various exhibition techniques to recreate the intended cultural contexts to the ethnographic exhibits, which were uprooted from their original cultural contexts.

In the organisational level, the ethnographic exhibitions generally aim —

- i. to catch the immediate attention of the visitors; and
- ii. to enliven the aroused interest and thereby compel the visitors to go through the whole exhibition arena.

Both these are accomplished only when the cultural contexts to the ethnographic exhibits are replicated and or restored by way of recreating their lost cultural contexts, by adopting appropriate presentation techniques. Such a deliberate setting that centered around a theme provides a congenial ambience wherein the visitors are forced, without realising it, to conform to a predetermined itinerary that keeps them attentive and alert as well.

Present Trends in Museology in recreating of Cultural Contexts to the Ethnographic Exhibits

In the realm of museology, the curatorial staff adopt the following current trends of presentation techniques in their attempt to restore the cultural contexts to the ethnographic exhibits:

Dioramic Presentation / Habitat Presentation

As in the case of the Period Room Presentation, the Dioramic Presentation (also known as 'Habitat Presentation') also tries to replicate the cultural contexts of the ethnographic exhibits. That is to say, the ethnographic exhibits, which were uprooted from their original cultural contexts, have been provided herewith the reconstructed cultural contexts. Such sort of dioramic presentation is considered, generally, as the most effective and impressive way of bringing home to the general public the manifold wonders of Nature and Culture⁴.

In this technique of presentation, the ethnographic exhibits are presented in their endemic cultural setting against a curved panoramic background on which the appropriate landscape is painted. Such 'Group Cases' with painted backgrounds fulfil the task of telling a complete story vividly, if properly construed. For instance, the built-in group dioramic showcases apparently constitute part of the building on either side of a large & spacious gallery and the visiting public feel as if they are looking out through a large window into a distinct cultural scene in wild nature as they walk along such galleries.

On account of their prohibitive cost and the amount of time & labour involved that only a very few ethnographic exhibitions in India attempt to install such diorama showcases.

Even after such huge expenditures there is every chance for only the colourful background of the dioramic showcases but not the 'primary exhibits' receiving much more attention of the visiting public. Therefore, the dioramic showcases are likely to be considered as stereotypic presentations with the passage of time.

Theme-specific Presentation / Thematic Presentation

The mute and unfamiliar ethnographic exhibits are also made to converse with the viewing public if a story (i.e., 'Theme') is built around them. With the introduction of such themes a mere exhibit-oriented presentation turns into a more meaningful and highly effective 'Theme-specific Presentation' (popularly the, 'Thematic Presentation').

Such 'Theme-specific Presentations' are now-a-days more appreciated than the age-old 'Exhibit-oriented Presentations' as the former category encapsulates the mankind and its culture in totality, unlike the latter which normally shows a few examples for the sake of their variations and mere curio-values.

Wire-mannequin Presentation / Wire-dummy Presentation

As pointed out earlier, the visiting public generally gets fascinated more towards the colourful background in dioramic presentation than its primary exhibits. To avoid this disadvantage and at the same time to ensure that the principal exhibits alone are projected, the 'technique of wire-mannequin' (popularly known as the 'Wire-dummy Presentation') is introduced as one of the exhibition techniques while trying to recreate the cultural contexts to the uprooted ethnographic exhibits. Furthermore, by employing such wire-mannequins (popularly known as 'wire-dummies') the actual position and or utility of the ethnographic exhibits are highlighted vividly. For instance, the presentation of ethnic costumes and ornaments on wire-mannequins/wire-dummies has been found to be very attractive and practical as well. For example, the gallery of the Tribal Art Style of North East at the National Museum, New Delhi has adopted this exhibition technique while presenting the ethnic costumes of the tribes of North East India. Thus, in this presentation technique, every ethnographic exhibit is given its due prominence, as it has enjoyed in its original cultural context.

Environmental Approach

The feasibility of breaking the space and presenting the ethnographic exhibits directly before the viewing public in their endemic cultural milieu has been experimented in the major Indian museums quite recently. One of the significant tasks of presenting the ethnographic exhibits are the recreation of the environmental background to the primary exhibits of ethnography and consequently such presentation technique is termed aptly as the 'Environmental Approach'. Examples for this type of exposition could be cited from the 'Village Complex' and the 'Tribal Habitat' open-air presentations of the Indira Gandhi National Museum of Mankind, Bhopal.

In this Environmental Approach, the immediate impression is created by the selected exhibit designs and the recreated environment. Here, both the modern equipments of presentation and the conventional materials are used as well⁵. Even the background colour, floor covering etc., which are overlooked normally in other presentation techniques have been given a careful rustic touch.

On the whole, the total effect of this exhibit-design is an antithesis of the modern audiovisual techniques. Such open-air environmental presentations could be maintained only by an ethnographic exhibition of considerable standing, having a huge fund, substantial man power and other requisite resources. Further, this type of presentation poses obviously a big problem in maintaining security. There are also chances for constant threat of fire hazards and natural calamities, apart from possible art vandalisms and misuse by human agencies. Nevertheless, we should bear in mind that it is not possible to render a meaningful and judicious presentation for all types of ethnographic exhibits in an environmental system. For instance, the ethnographic exhibits connected with the habitation pattern, minor economic activities and sacred complexes may be exhibited successfully in an environmental unit while small and more delicate exhibits of ethnography such as ethnic ornaments require naturally more secure condition in the presentation. The National Handicrafts and Handlooms Museum, New Delhi has adopted this judicious admixture of both these presentation techniques. Interestingly enough, the exterior as well as the interior premises of this museum have been provided thoroughly with rustic touch.

Conclusion

As the ethnographic exhibits lose their significance as and when uprooted from their original cultural contexts, the curatorial staff are entrusted with the responsibility of restoring the lost cultural contexts, by employing suitable presentation techniques to achieve their goal. A thorough knowledge of present trends in museology will keep fit not only the curatorial staff but their techniques of presentation as well in the fast moving track of modernisation.

Foot Notes

- ¹ Folklorists, on the contrary, object heavily to such practice of recreating of cultural contexts artificially.
- ² The term 'Display' is avoided purposely in this work and in its place the term 'Presentation' is used throughout, as the former is used and exploited like anything in the commercial arena.
- ³ Museologists and Museographers argue that the exhibits belonging to other disciplines also found to possess manifold values and hence their presentations also ought to be planned meticulously so as to ensure that not even a single value of them is getting affected.
- ⁴ Presently, the entire ambience in exactitude is brought out very effectively by providing digital photographic images printed in vinyl sheets. Such adoption of dioramic presentation was attempted at the 'Mammal Gallery' of Zoology Section of Government Museum, Chennai.
- ⁵ The Rock and Cave Art Gallery at the Government Museum, Chennai could be cited of adopting this line of presentation by combining the modern gadgets of presentation along with conventional materials.

Select Bibliography

- Das, A.K. 1979. Tribal Art and Craft. Delhi : Agam Kala Prakashan.
- Das, A.K. 1989. Museography for Ethno - cultural Materials. Delhi : Agam Kala Prakashan.
- Das, U. 1988. " Storage of Ethnographical Collections", 95-102, Journal of Indian Museums, 38.
- Maheswaran, C. 1999. Exhibition Techniques for Ethnographic Materials. Udhagamandalam : Directorate of Tribal research & Development.
- Maheswaran, C. 2003. The Masking Tradition in Tribal India (Unpublished Research Report). Small Study & Research Grants (India) of the Nehru Trust for the Indian Collection at the Victoria & Albert Museum, New Delhi.
- Nigam, M.L. 1966. Fundamentals of Museology (Revised & Enlarged Edition: 1985). Hyderabad: Deva Publications.
- Satyamurti, S.T. 1957. "Technique of Group — Case Construction and Special Effects in Dioramic Display". Journal of Indian Museums, 13.

பச்சைமலைப் பழங்குடியினரின் காட்டுப் பன்றி வேட்டை

முன்னுரை

நாட்டுப்புறப் பாடல்களைக் திரட்டுதலும் தொகுத்தலும் வகைப்படுத்தலுமே நாட்டுப்புறவியல் என்று தமிழுலகில் ஓர் எண்ணம் நிலவியிருந்தது. காலப்போக்கில், நாட்டுப்புறவியல் என்பது மக்களது நம்பிக்கைகள், பழக்க வழக்கங்கள் ஆகியவற்றை உள்ளடக்கியதாகும் என்ற வளர்ச்சி ஏற்பட்டது. இன்றைய நிலையில், நாட்டுப்புற வழக்குகள் என்று சுட்டப்படுவனவற்றுள் நாட்டுப்புற நம்பிக்கைகள், பழக்கவழக்கங்கள் தொடர்பான செய்திகளும் அடங்கும் (அகத்தியலிங்கம், 1983:8).

ஒரு சமுதாயத்தின் பண்பாட்டில் அதன்கண் காணப்படும் பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் மிக முக்கியமான இடத்தை வகிக்கின்றன. சமுதாயத்தின் உண்மையான பண்பாட்டை அறிய வேண்டுமானால், அச் சமுதாயத்தின் பழக்க வழக்கங்களையும் நம்பிக்கைகளையும் ஆராய வேண்டும். இவையே சமுதாயத்தின் பண்பாட்டினை அப்படியே ஒளிவு மறைவின்றிப் படம் பிடித்துக் காட்டுவன என்பார் அகத்தியலிங்கம் (1983:8). இந்த அடிப்படையில், பச்சைமலை மலையாளியர் எனும் பழங்குடியினரின் வேட்டைத் தொழிலை ஆராய்ந்து, அதன்வாயிலாக அவர்தம் சமுதாயத்தின் உண்மையான பண்பாட்டை வெளிக்கொணரும் சிறு முயற்சியே இது.

பச்சைமலைப் பழங்குடியினர் : ஓர் அறிமுகம்

திருச்சிராப்பள்ளி மாவட்டத்தின் வட பகுதியிலுள்ள பச்சைமலையைத் தமது இருப்பிடமாகக் கொண்டு வாழ்ந்து வரும் பழங்குடியினரே பச்சைமலை மலையாளியர். இவர்தம் பெயருடன் 'மலையாளி' எனும் சொல் காணப்பட்டாலும் இவர்களுக்கும் கேரள மாநிலத்தில் வாழும் மலையாளிகளுக்கும் இன வழியிலோ, மொழி வழியிலோ எவ்வித நேரடி உறவும் இல்லை. உண்மையில், இவர்களுடைய பெயருடன் வழங்கும் 'மலையாளி' என்பது "மலையில் வசிப்போர்" என்பதன் அடிப்படையில் அமைந்த ஒன்றே. மேலும், தமிழ்நாட்டின் பிற தொல்பழங்குடியினரான (Aborigines) தொதவர், கோத்தர், பணியர், இருளர், காட்டுநாயக்கர், முதுவர் போன்றோர் அல்லர் இப் பழங்குடியினர். ஏனெனில், இப் பழங்குடி, 16-ஆம் நூற்றாண்டின் பின் பகுதியில், மேற்குத் தொடர்ச்சி மலைப்பகுதியில் வாழ்ந்து வந்த வேடர்

பழங்குடியினரை அழித்து, அவ் வினப்பெண்களுடன் கூடிச் சமவெளி மக்களான காராள வேளாளர்' உருவாக்கிய கலப்பினத்தவரின் தோன்றல்களே இன்றைய பச்சைமலை மலையாளியர்².

பச்சைமலைப் பழங்குடியினரின் வேட்டைத் தொழில்

தங்களுடன் சகோதர உறவு உடையோரான கல்வராயன்³, ஏலகிரி, ஜவ்வாது, சித்தேரி, கொல்லி மலைப் பகுதிகளில் வாழ்ந்து வரும் ஏனைய மலையாளிப் பழங்குடியினர் வேட்டையாடுதலை அறவே மறந்துவிட்ட நிலையில், ஒரு தொழிலாக இல்லாவிட்டாலும் பொழுதுபோக்கிற்காகவும் தாங்கள் மறக் குடியில் வந்தோர் என்பதை நிலைநாட்டுவதற்காகவும் பச்சைமலை மலையாளியர் இன்றளவும் ஆண்டுக்கு ஒரு முறையேனும் தவறாது வேட்டைக்குச் செல்கின்றனர்.

உடும்பு, புள்ளிமான், கலைமான் போன்ற பல்வேறு காட்டு விலங்குகளைப் பொதுவாக வேட்டையாடினாலும் காட்டுப்பன்றி வேட்டையில்தான் இவர்தம் மறப் பண்பு மேலோங்கி வெளிப்படுகிறது.

ஒவ்வோராண்டும் ஐப்பசித் திங்கள் ஊர்த் தலைவனாகிய 'மூப்பன்' வேட்டையாடுதலில் கலந்து கொள்ள வேண்டும் என்பது நியதியாகும். குறிப்பிட்ட ஒரு வீட்டில் இளையோர் இல்லாதிருந்தால் அல்லது தள்ளாடும் முதியவர் மட்டுமே இருந்தால் அத்தகையவரின் சார்பாக வேறொருவர் வேட்டையாடலில் கலந்து கொள்ள வேண்டும் என்றும் விதி வகுத்துள்ளனர். தங்கள் குமரப் பருவத்தில் இருந்தே குறி பார்ப்பதில் பெற்றுள்ள தனித் திறமையும் வேட்டையாடுதலில் உள்ள ஈடுபாடுமே இவர்தம் முதன்மையான வேட்டைக் கருவிகள் எனலாம். ஈட்டி, கொடுவாள் முதலியன பிற வேட்டைக் கருவிகள்.

காட்டுப் பன்றி வேட்டையில் பச்சைமலைப் பழங்குடியினர்

வேட்டை நாயைக் கொண்டோ, தடுவிலி எனும் குழி அமைத்தோ, துப்பாக்கி கொண்டோ பச்சைமலைப் பழங்குடியினர் வேட்டைத் தொழிலை மேற்கொள்கின்றனர். இவற்றுள், தடுவிலி முறையாலும் துப்பாக்கியின் துணையுடனும் காட்டுப் பன்றி வேட்டையாடப்படுகிறது. காட்டுப் பன்றியை உயிருடன் பிடிப்பதற்குத் தடுவிலி முறையும் கொண்டு வேட்டையாடுவதற்கு துப்பாக்கி முறையும் இவர்களால் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன.

வேட்டையாடுவதற்கெனக் குறித்த நாளில், பச்சைமலை மலையாளியர் தம் வேட்டைக் கருவிகளுடன் குறிப்பிட்ட இடத்தில் ஒன்றாகக் கூடுவர். அனைவரும் வந்துற்ற பின்னர், 'வேட்டைக் கருப்பு' என்று அழைக்கப்படும் ஐயனாரை மூப்பன் வணங்கித் தங்களுக்கு வழித்துணையாக நின்று மூப்பன் வேட்டையை நன்கு நடத்தித் தருமாறு வேண்டித் கொள்கிறார். முன்னதாக, கீழ் நாட்டைச் சார்ந்த தச்சரைக்கொண்டு ஐயனாரின் உருவைச் செய்யுமாறு பணித்து, எதிர்பார்க்கும் அளவு வேட்டை கிடைத்தாலே அவ் வருவைப் பெற்றுக்கொள்வோம் என்று ஐயனாரிடம் சூளுரைத்துச் செல்கின்றனர்⁵.

வேட்டைக்குப் புறப்படுவதற்கு முதல் நாள் மழை பெய்தலை விரும்புகின்றனர். ஏனெனில், ஈர மண்ணில் விலங்குகளின் நடமாட்டம் ஏறபடுத்தும் அடிச் சுவடுகள் அவற்றைப் பின் தொடர்வதில் பெரிதும் உதவி புரிகின்றன.

தடுவிலி முறையில் வேட்டையாடும்பொழுது, முதலில் காட்டுப் பன்றி நுழைந்து வருகின்ற பழக்கமான வழிகளில் பல குழிகளைத் தோண்டி இக் குழிகளின் உட்புறத்தில் பன்னிரண்டு அடி ஆழத்தில் செங்குத்தாக கூர்முனை மரக்கொம்புகள் நடப்படுகின்றன. பின்னர், இலை தழைகளைக் கொண்டு இக் குழிகள் மூடப்படுகின்றன. எதிர்ப்படும் காட்டுப் பன்றியை ஒலியெழுப்பி, அச்சுறுத்திக் குழிகளை நோக்கித் தூத்துகின்றனர், மிகுந்த வேகத்துடன் இவற்றுள் விழும் காட்டுப் பன்றி, செங்குத்தாக நடப்பட்டுள்ள கழிகளால் குத்தப்பட்டுக் குற்றுயிரும் குறைவுயிருமாக அகப்படுகிறது. பிறகு, கழிகளால் தாக்கிக் கொண்டு அதனைக் கைப்பற்றுகின்றனர், எனினும், பொதுவாகத் துப்பாக்கியால் சுட்டுக் காட்டுப் பன்றியை வேட்டையாடுதலையே இவர்கள் பெரிதும் விருபுகின்றனர் என்பது இங்குக் குறிப்பிடப்பட வேண்டிய செய்தியாகும்.

துப்பாக்கியின் துணைகொண்டு வேட்டைக்குச் செல்லும்பொழுது, மறைந்துள்ள காட்டுப் பன்றியை அச்சுறுத்தி வெளிவரச் செய்கின்றனர், பின்னர், எதிர்ப்படும் காட்டுப் பன்றியை நாற்புறமும் சுற்றி வியூகம் அமைத்துச் சூழ்ந்துகொள்கின்றனர். தெற்குப் பக்கமாக அது தப்ப முயற்சித்தால், மற்ற திசைகளிலுள்ள துப்பாக்கிக்காரர் "தெற்கே, தெற்கே" என எச்சரிக்கைக் குரலெழுப்பி தெற்கிலுள்ள துப்பாக்கிக்காரரை விழிப்புடனிருக்கச் செய்கின்றனர். இவ்வாறே, அது கிழக்கு நோக்கித் தப்பிக்க முயற்சித்தால், ஏனைய திசைகளிலுள்ள துப்பாக்கிக்காரர், "கிழக்கே, கிழக்கே" என்று எச்சரித்துக் கிழக்கிலுள்ள துப்பாக்கிக்காரரை விழிப்புடனிருக்கச் செய்கின்றனர். இதே நேரத்தில், துப்பாக்கி இல்லாத ஏனையோர் காட்டுப் பன்றியை வெருட்டித் துப்பாக்கி வைத்திருப்போர் முன்பாக அதனை எதிர்ப்படச் செய்கின்றனர்.

தக்க தருணத்தில், துப்பாக்கிக்காரர் காட்டுப் பன்றியைக் குறி பார்த்துச் சுட்டு வீழ்த்துகின்றனர். இவ்வாறு சுடுவதில் மிகுந்த கவனம் செலுத்தப்படுகிறது. ஏனெனில், தன்னுடைய இறுதி மூச்சு இருக்கும் வரையில் பயங்கரமாகப் போராடக் கூடிய விலங்கு காட்டுப் பன்றியாகும். ஒவ்வொரு முறையும் தன் கூரிய கொம்பு போன்ற பற்களால் எதிரியைக் குத்திக் கிழிக்கக் காட்டுப் பன்றி முயற்சிக்கும். வெற்றிகரமான வேட்டைக்குப் பின் மாசிமலையான் எனும் தெய்வத்திற்கு நன்றிக் கடனாகப் பத்து வேட்டுக்களை வெடிக்கின்றனர்⁶. தாங்கள் கொன்ற காட்டுப் பன்றியை இரு கழிகளில் கட்டித் தூக்கி வந்து ஊர்க்கோடியிலுள்ள எல்லைக் கருப்புக் கோயிலில் வைக்கின்றனர், பிறகு, ஈட்டி மற்றும் கொடுவாள்கொண்டு இறைச்சியைத் துண்டு போடுகின்றனர். மிகுந்த பசியானால், கல்லீரலைத் தீயிலிட்டுச் சுட்டுத் தின்று பசியாறுகின்றனர். பின்னர், மொத்த இறைச்சித் துண்டுகளையும் நான்கு சம பங்குகளாகப் பிரிக்கின்றனர். தெய்வத்திற்கு ஒரு பங்கும் சுட்டவருக்கு ஒரு பங்கும் தொடைப் பகுதியும் தரப்படுகின்றன. இதனைத் 'துப்பாக்கிப் பங்கு' என்று குறிப்பிடுகின்றனர். மீதமுள்ள இரு பங்குகளுள் ஒன்று வேட்டைக் கருப்பான ஐயனாருக்குப் படைக்கப்படுகிறது. இது 'சாமிப் பங்கு' என இவர்கள் பேச்சுவழக்கில் சுட்டப்படுகிறது. நான்காம் பங்கினை வேட்டைக்கு வந்துள்ள அனைவருக்கும் சரிசமமாகப் பங்கிடுகின்றனர். இப் பங்கீட்டிலும் காட்டுப் பன்றியை வீழ்த்தியவன் ஒரு பங்கினைப் பெறுகிறான். இத்துடன் அல்லாது, மிகுந்த மரியாதையும் பாராட்டுதல்களும் அவனுக்குப் பரிசாகக் கிடைக்கின்றன. இதற்கு மாறாகக் காட்டுப் பன்றியைச் சுட்டு, தப்பவிட்டவன் பலவகைகளிலும் இழிவுபடுத்தப்படுகிறான். அவனுடைய தலைமுடியின் முன்புறத்தில் ஒரு கற்றை மயிரைத் துண்டித்துப் பெண்கள் தண்ணீர் எடுத்துவரச் செல்லும் வழியில் கட்டித் தொங்கவிட்டு அவனை அவமானப்படுத்துவர்³.

வேட்டையாடுதலை ஒரு தொழிலாகக்கொள்ளாமல் பொழுபோக்கிற்காகவும் தம் மறப் பண்பினை வெளிக்காட்டும் நிலைக் களனாகவுமே பச்சைமலை மலையாளியர் கொண்டுள்ளனர் என்று முன்னர் குறிப்பிட்ட செய்திக்குச் சான்றுகள் பல காட்டவியலும். வேட்டையின்வழி இவர்களுக்குச் சிறப்பான வருவாய் வருவதில்லை. மாறாக, கிடைக்கும் விலங்குகளையும் உணவிற்காக மட்டுமே பயன்படுத்துகின்றனர், மேலும், தடுவிலி முறையை மேற்கொள்வதில் விரும்பமின்றித் தொல்லைகளுக்கும் துன்பங்களுக்கும் அடிப்படையான 'துப்பாக்கிவழி' காட்டுப் பன்றி வேட்டை இதனை உறுதிப்படுத்தும். குறி தவறாது சுட்டு வீழ்த்துபவருக்குக் கிடைக்கும் சிறப்புகளும் இதனையே மெய்ப்பிக்கின்றன.

முடிவுரை

இவர்களுடன் நெருங்கிய உறவுடைய ஏனைய பழங்குடியினரான கல்வராயன், ஏலகிரி, ஜவ்வாது, சித்தேரி, கொல்லி மலையாளியர் வேட்டையாடுதலை அறவே மறந்துவிட்ட நிலையில் தமது முன்னோருள் ஒருவரான வேடரின் குலத் தொழிலான இம் மறத் தொழிலை இன்றும் (ஆண்டுக்கு ஒரு முறையேனும்) விடாது, தொடர்ந்து, பச்சை மலையாளியர் செய்து வருதல் சிறப்பான செய்தியாகும். இந் நிலையில், நெருங்கிய உறவுடைய இனக்குழுக்களுக்கிடையேயுள்ள பண்பாட்டுத் தொலைவை (Cultural distance) அளக்கும் ஒரு அளவையாக (Parameter) வேட்டையாடுதலைக் கொள்ள வாய்ப்புண்டு எனலாம்.

அடிக் குறிப்புகள்

- ¹ கொங்கு வேளாளர் எனவும் அழைக்கப்படும் கவுண்டர் சாதியாரே காராள வேளாளர் ஆவர்.
- ² விளக்கமான செய்திகளுக்குக் காண்க : மகேசுவரன், சி. 1980. “பச்சைமலை மலையாளிகள் : ஓர் இனவியல் அறிமுகம்.” ஆராய்ச்சி : 24. திருநெல்வேலி.
- ³ கல்வராயன் மலையாளிப் பழங்குடியினர் இடையே முனைவர் (Ph.D.) பட்டம் பெற ஆய்வு நிகழ்த்திய முனைவர் கு. அண்ணாதுரை அவர்களுடன் நேர் காணலில் ஈடுபட்டபொழுது, கல்வராயான் மலையாளியாரிடையேயும் வேட்டையாடுதலின் எச்சம் காணப்படுகிறது என்பதைப் பின்வரும் விளக்கத்தின்வழி கூறினார். ஆண்டிற்கு ஒரு முறை கல்வராயன் மலையாளிப் பெண்கள் தத் தம் கணவரை வேட்டைக்கு செல்லக் கட்டாயப்படுத்துகின்றனர். வேட்டையாடுதலில் அறிமுகமே இல்லாத ஆண்கள் பின் மாலையில் வெறும் கையுடன் திரும்புகின்றனர். எனவே, சாணம் கரைத்த நீரை அவர்கள் தலையில் ஊற்றி விளக்கமாற்றாலும் முறத்தாலும் அடித்துப் பெண்கள் அவர்களை அவமானப்படுத்துகின்றனர். இதற்கும் மேலாக, அன்றிரவு வீட்டுக்குள் அவர்களை அனுமதிக்காமல், வெளியே திண்ணையிலேயே படுக்கச் செய்கின்றனர். ஆனால், மறுநாளில் இருந்து ஆண்களுக்குரிய மரியாதையை அளிக்கின்றனர்.
- ⁴ மலையடிவாரத்தைச் சுற்றியுள்ள சமவெளிகளில் வாழும் ஏனைச் சாதியாரையே பச்சைமலைப் பழங்குடியினர் ‘கீழ் நாட்டவர்’ என்று குறிப்பிடுகின்றனர்.
- ⁵ எத்தனை விலங்குகள் கிடைத்தால் ஐயனார் உருவைத் திரும்பப் பெறுவோம் என்று

குளுரைத்துச் செல்கின்றனரோ அத்தனை விலங்குகள் கிடைக்காவிட்டால் தச்சரிடமி ருந்து உருவைப் பெறாமலே இருந்து விடுகின்றனர். சில சமயங்களில், ஆண்டுக் கணக்கில்கூட இவ்வாறு ஐயனார் உரு தச்சரின் வீட்டிலேயே கேட்பாரற்றுக்கிடந்து விடுவதும் உண்டு.

- ⁶ கலைமான் வேட்டைக்கு இத்தகைய வேட்டு வெடித்தல் இல்லை என்கின்றனர். ஐயனாரிடம் குளுரைத்துச் செல்வதும் மாசிமலையானுக்கு நன்றிக் கடனாக வேட்டு வெடித்தலும் காட்டுப் பன்றி வேட்டையின்போதே காணக்கூடியன.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

- அகத்தியலிங்கம், ச. 1983. “நாட்டுப்புறவியல்”. நாட்டுப்புறவியல். 1 : 1 & 2, 1-8. அண்ணாமலைநகர்: இந்தியத் தமிழ் நாட்டுப்புறவியல் கழகம்.
- அகத்தியலிங்கம், ச. 1983. “நாட்டுப்புற வழக்குகள்” நாட்டுப்புறவியல் 1 : 3, 67 -76. அண்ணாமலைநகர்: இந்தியத் தமிழ் நாட்டுப்புறவியல் கழகம்.
- மகேசுவரன், சி. 1980. “பச்சைமலை மலையாளிகள் - ஓர் இனவியல் அறிமுகம்.” ஆராய்ச்சி 24. திருநெல்வேலி.
- Aiyappan, A. 1948. Report on the Socio-Economic Conditions of the Aboriginal Tribes of the Province of Madras. Madras: Government Press.
- Maheswaran, C. 1981. An Ethnographic Study of the Pachaimalai Malaiyalis : A Hill Tribe in Tamil Nadu. Unpublished M.A., Thesis. Tirupati: Sri Venkateswara University.

கத்தரி : காடர் பழங்குடியினரது வேட்டையாடும் பொறி

காடர் பழங்குடியினர் : ஓர் அறிமுகம்

கோயம்புத்தூர் மாவட்டத்தில் இருளர், காடர், மலசர் மற்றும் முதுகர் எனும் நான்கு வகை முதன்மைப் பழங்குடியினர் காணப்படுகின்றனர். இந் நான்கு வகையினருள், காடர் பழங்குடியினர் கோவையின் வால்பாறைப் பகுதியை அடுத்துள்ள டாப் சிலிப், சவ மலை, வாகை மலை, பரமன் கடவு, பன்னிக் குழி, கோழிக் கமத்தி, எருமைப் பாறை, உடுமன் பாறை, நெடுங் குன்று, கருங் குன்று, அயன் குளம், வில்லோனி உள்ளிட்ட சிற்றூர்களில் வாழ்ந்து வருகின்றனர். இவர்தம் குட்டை உருவம், கறுத்த நிறம், தடித்த உதடுகள், சுருண்ட தலைமுடி உள்ளிட்ட உடற்கூறுப் பண்புகளின் அடிப்படையில் இம் மக்களை நீக்ரிக்டோ இனக்குழுவினர் என மாந்தவியலாளர் வகைபாடு செய்கின்றனர். இப் பழங்குடியினரது பழங்குட்பொருள்சார் பண்பாட்டில் புல் அரிவாள் எனும் கருவி முதன்மையான இடத்தை வகிக்கிறது. இப் புல் அரிவாள் இல்லாமல் காடர் (ஆடவரோ, பெண்டிரோ) வெளியே புறப்படுவது இல்லை. மரம் ஏறுவதிலும் தேன் திரட்டுவதிலும் காடர் பழங்குடினர் வல்லவராகத் திகழ்கின்றனர். வேட்டையாடுவதிலும் காடர் மிகுந்த விருப்பம் உடையவர். வில் அம்பு, ஊது துப்பாக்கி - குறு அம்பு, கல் எறிவில், கத்தரி, உள்ளிட்டவை இவர் தம் முதன்மை வேட்டைக் கருவிகள். மாந்தர்க்குத் தீங்கு விளைவிக்காத பயிர் நஞ்சினைத் தமது குடியிருப்புகளை ஒட்டியுள்ள நீர் நிலைகளில் கலந்து, அவற்றின் நீரை இடையீட்டு நஞ்சாக்கி, மேற்படி நீரின் மேற்பரப்பில் மீன்கள் மயக்கமுற்றுத் திரளுமாறு செய்து, அவ்வாறு திரண்டு இருக்கும் மீன்களைக் காடர் பழங்குடியினர் ஒருவகையான மூங்கில் முறம் கொண்டு திரட்டி, உணவாக்கிக் கொள்கின்றனர். வேட்டையாடி உணவு திரட்டுவதற்கென அடிக்கடி இடம் பெயர நேர்வதால், காடர் தமக்கென நிலையான குடில்களை அமைப்பதில்லை. வேட்டையாடி உணவு திரட்டும் பழங்குடியினரான காடர் பழங்குடியினருக்கு அவர் திரட்டிடும் தேன், காய், கனி, கிழங்கு, விலங்கு, மீன் உள்ளிட்டவையே தலையாய உணவுப் பொருள்களாக அமைகின்றன. காடர் பழங்குடியினரது பழங்குட்பொருள்சார் பண்பாட்டில் காணலாகும் வீட்டுப் பயன்பாட்டுப் பொருள்கள், வேட்டைக் கருவிகள் உள்ளிட்டவற்றுள் பெரும்பான்மை மூங்கிலால் ஆக்கப்பெற்றவை என்பது ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. காடர் இளைஞன் தான் விரும்பும் காடர் இளம் பெண்ணுக்குத் தானே வடிவமைத்து உருவாக்கிய ஜியோமிதிக் குறியீடுகள்

கீறப்பட்ட மூங்கில் சீப்புகளைத் தனது காதல் பரிசாகத் தருதல் வழக்கம். கழுத்தில் அணியப்பெறும் கருகமணிக் கழுத்தணி, தலைமுடியில் செருகப்படும் மூங்கில் சீப்பு மணமான காடர் பெண்டிரை அடையாளம் காட்டுகின்றன.

வேட்டைக் கருவிகள்வாயிலாக வெளிப்படும் காடர் பழங்குடியினரது பொறியியல் அறிவு

காடர் பழங்குடியினரது வேட்டைக் கருவிகள் ஒவ்வொன்றும் அவர்தம் பொறியியல் தொழில்நுட்ப அறிவிற்குச் சான்றுகளாக அமைகின்றன. காடரது அம்பின் பின் பகுதியில் கத்தியால் திருகு வளைவாகச் செதுக்கப்பட்ட அமைப்பானது காற்றைக் கிழித்து முன்னேறிச் செல்லும் வகையில் காற்றியக்க அடிப்படையில் அமைந்துள்ளதைக் கூறலாம்'. உள்ளீடற்ற நீளமான மூங்கில் குழாயின் பின்புறம் பழந்துணி சதுரமாகச் செருகப்பட்ட கூர்முனைச் சிறு மூங்கில் குச்சியைக் குறு அம்பாக அடைக்கப்பட்டு, வாயால் விசையுடன் ஊதும்போது, வலுவான ஊது துப்பாக்கி எனும் காற்றியக்கக் கருவியாக அது வடிவம் பெறுதலைக் குறிப்பிடலாம். வில்லின் நாண் பகுதியில் சிறு தொட்டில் அமைக்கப்பெற்று அதில் சிறு கல்லை வைத்து எறியும்போது, எளிதில் குறி தப்பாத கல் எறிவில் எனும் இழுவிசைக் கருவி உருவாதலைச் சொல்லலாம். இவற்றிற்கெல்லாம் மேலாக, ஒரு முக்கோண மூங்கில் சட்டகத்தில் வில் வடிவக் குச்சியையும் அதன் நாணாக அமையும் கயிற்றையும் இணைத்து இவ் வமைப்பின் இழுவிசைக்கு இடையே ஒரு பெரிய மூங்கில் குச்சியை நுழைத்து உருவாக்கிய கத்தரி² எனும் வேட்டையாடும் பொறியானது காடர் பழங்குடியினரது பொறியியல் தொழில்நுட்ப அறிவின் எல்லையை நமக்குக் காட்டுகிறது.

காடரது கத்தரிப் பொறியின் அமைப்பும் செயல்பாடும்

காடரது கத்தரிப் பொறியின் முழுப் பகுதியும் மூங்கிலால் அமைக்கப்படுகிறது. இருப்பினும், இக் கருவியின் சில இடங்களில் கயிற்றாலும் இணைப்புகள் அமைக்கப்படுகின்றன. இப் பொறியில் அடிப்படையாக உள்ளது ஒரு முக்கோணச் சட்டகம் மட்டுமே. இதனுடன் ஒரு வில்லும் மூன்று குச்சிகளும் மூன்று கயிற்று இணைப்புகளும் உள்ளன. இதிலுள்ள சிறிய மூங்கில் குச்சியானது மற்றொரு கயிற்று இணைப்புடைய பெரிய மூங்கில் குச்சியின் ஆதரவில் நிற்குமாறு வைக்கப்பட்டுள்ளது. சிறு மூங்கில் குச்சியும் வேறொரு நடுத்தர மூங்கில் குச்சியும் கயிற்றால் இணைக்கப்பட்டுள்ளன. நடுத்தர மூங்கில் குச்சியின் முனை பிரிதொரு கயிற்று இணைப்பால் ஒரு புறம் முக்கோணச் சட்டகத்தில் பொருத்தப்பட்டுள்ள வில்லினைத் தாங்கிப் பிடித்துள்ள மூங்கில் தப்பையுடன்

இணைக்கப்பட்டுள்ளது. மூங்கில் தப்பையின் வெட்டப்பட்ட பிளவில் பொருத்தப்பட்டு வில் நாண் இழுத்துக் கட்டப்பட்டுள்ள நிலையில் விரைப்பாக இருக்கிறது. வில்லின் கீழ்ப் புற நாணாக அமையும் இணைப்புக் கயிற்றில் தொய்வு ஏற்படும்போது, விரைப்பாக உள்ள வில்லின் முனையானது முக்கோணச் சட்டகத்துடன் ஒரு புறம் பொருத்தப்பட்டு வில்லினைத் தாங்கிப் பிடித்துள்ள மூங்கில் தப்பையைக் கீழ் நோக்கித் தள்ளுகிறது. அதனால், வில்லானது இழுவிசையில் சடக்கென்று கீழ்நோக்கி நீள்கிறது. அதே நேரத்தில் முக்கோணச் சட்டகத்தின் கீழுள்ள மூங்கில் தப்பைக்கு இடையில் அகப்படும் விலங்கினம் அங்கிருந்து நகர முடியாமல் மாட்டிக்கொள்கிறது. சிறிய மூங்கில் குச்சியானது விலங்கினம் அதன்மீது கால் பதித்துத் தாண்டிச் செல்லும் வகையில் நிலத்தின் கிடைமட்டத்தில் தாழ்வாகப் அமைக்கப்படுகிறது. இப் பொறியில் அடிப்படையாக உள்ள ஒரு முக்கோணச் சட்டகமும் நடுத்தர மூங்கில் குச்சியும் கயிற்றால் இணைக்கப்பட்டுள்ளன. வில்லானது இழுவிசையில் சடக்கென்று கீழ் நோக்கி நிற்கிறது. அதே நேரத்தில், மிதிப்பதனால் கீழே தட்டிவிடப்பட்டதும் அதன் ஆதரவில் தாங்கலாக நிற்கும் சிறிய மூங்கில் குச்சி தன் நிலையிலிருந்து விடுபட்டு மேல்நோக்கி நகர்கிறது. இதனால், சிறிய மூங்கில் குச்சியுடன் இணைக்கப்பட்டுள்ள நடுத்தர மூங்கில் குச்சியின் தாங்கியில் அதுவரை தொற்றி நின்று கொண்டிருந்த (வில்லினைத் தாங்கிப் பிடித்துள்ள) மூங்கில் தப்பையும் வில்லினால் கீழ்நோக்கி வேகமாக அழுத்தப்படுகிறது. ஒரு விலங்கினம் பிடிபட்ட பின்னர் இப் பொறியைப் பழைய நிலைக்குக் கொணர்ந்து மீண்டும் பயன்படுத்தலாம். இத்தகைய எளிய, ஆனால் சிக்கலான பொறியியல் தொழில்நுட்பத் திறன் படைத்த கத்தரிப் பொறியானது கோவை மாவட்டத்தின் மற்றொரு முதன்மைப் பழங்குடியினரான இருளரிடையேயும் காணப்படுகிறது என்பது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்க செய்தியாகும்³.

கத்தரியின் படிமலர்ச்சி குறித்த கருதுகோள்கள்⁴

கோவை இருளரைப் பற்றி விரிவாகக் கள ஆராய்ச்சிப் பணிகளை மேற்கொண்டு, அவற்றின்வாயிலாக இருளர் வாழ்வியலைத் தனிவரைவநூலாகத் தந்திட்ட செங்கோ (1979) என்பார் கத்தரியின் படிமலர்ச்சி குறித்துக் கீழ்க் காணும் மூன்று கருதுகோள்களைக் முன்வைக்கிறார்:

1. தரையில் நடமாடும் சிறிய அல்லது ஓரளவு பெரிய விலங்கினங்களை ஒரு மூங்கில் குச்சியால் அடித்தோ நிலத்தோடு அழுக்கியோ பிடித்தல் எளிதில் இயலாது என்ற நிலையில்

சிக்கலான பொறியியல் தொழில்நுட்ப இயக்கமுறை கொண்ட கத்தரிப் பொறியானது கோவை மாவட்டப் பழங்குடியினரது எண்ணத்திலும் செயலிலும் வடிவம் பெற்றிருக்கலாம்;

2. தரையில் நடந்து அல்லது ஊர்ந்து செல்லும் சிறிய அல்லது ஓரளவு பெரிய விலங்கினங்களைச் சுண்டி வில் எனப்படும் கல் எறிவில்லினால் அடித்து வீழ்த்துதல் என்பது இயலாத செயல் என்ற அளவில் கத்தரிப் பொறி உருவாக்கப்பட்டிருக்கலாம்; மற்றும்

3. சுண்டி வில் எனப்படும் கல் எறிவில்லில் உள்ள வில் அமைப்பு கத்தரிப் பொறியில் வில் அமைப்பினை இணைத்திட அடிப்படையாக அமைந்திருக்கலாம்.

முடிவுரை

இத்தகைய கத்தரிப் பொறியைப் பயன்படுத்தி முயல், காட்டுக் கோழி, ஆமை உள்ளிட்ட சிறிய விலங்கினங்களும் சருகு மான், காட்டுப் பன்றி உள்ளிட்ட ஓரளவு பெரிய விலங்கினங்களும் கோவை மாவட்டப் பழங்குடியினரால்⁵ பிடிக்கப்படுகின்றன. கத்தரிப் பொறியின் வடிவமைப்பும் செயல்படு திறனும் எளிய வாழ்க்கையினரான பழங்குடியினரும் பொறியியல் தொழில்நுட்ப அறிவில் விஞ்சி நிற்பதைத் தொழில்மயமான நாகரிக உலகிற்கு இன்றும் பறை சாற்றுகின்றன எனலாம்.

அடிக் குறிப்புகள்

¹ பெரும்பான்மைப் பழங்குடியினரது அம்புகளில் காற்றியக்கத் தன்மை பெறப் பறவைச் சிறகுகளே பின் புறத்தில் அமைக்கப்படுகின்றன. இதற்கு மாறாகக் காடர் தமது அம்புகளின் பின் பகுதியில் கத்தி கொண்டு திருகு வளைவைச் செதுக்கிச் சிறகின் துணையின்றிக் காற்றியக்கத் தன்மை பெறுமாறு அமைத்துள்ளமை இவர்தம் பொறியியல் தொழில்நுட்ப அறிவிற்குச் சரியான சான்றாகும்.

² கோவை மாவட்டம், வால்பாறை வட்டம், உடுமன் பாறை காடர் குடியிருப்புப் பகுதியிலிருந்து இக் கட்டுரை ஆசிரியரால் மார்ச் 1993 களப் பணி ஆராய்ச்சியின்போது திரட்டப்பட்ட காடரது கத்தரி, தற்போது கோவை மாவட்ட அரசு அருங்காட்சியகத்தின் இருப்புத் தொகுப்பில் உள்ளது.

³ கோவை இருளரிடையேயும் கத்தரிப் பொறியானது பயன்பாட்டில் உள்ளமையைச் செங்கோ (1970) தமது வனாந்தரப் பூக்கள் எனும் இருளர் வாழ்வியல் குறித்த தனிவரைவுநூலில் பதிவு செய்துள்ளார்.

- 4 இருப்பினும், பிற பழங்குடியினரது இனக்குழுவரைவியல் தொடர்பான தரவுகள் கிடைக்கப் பெறா நிலையில், கோவை இருளரைப் பற்றிய தம் நூலில் கத்தரிப் பொறியானது கோவை இருளர்க்கே உரிய கருவி எனப் பின்னைய ஆராய்ச்சிகள்வாயிலாக முடிவுசெய்யப்பட்டாலும் வியப்பதற்கு இல்லை என்னும் பொருளில் செங்கோ (1979) எழுதிய ஊகக் கருத்து பிழையாகிவிட்டமையை இங்குக் குறிப்பிட்டே ஆக வேண்டும்.
- 5 கோவை மாவட்டப் பழங்குடியினர் என இங்குப் பொதுவாகக் குறிக்கப்பட்டாலும் காடர் மற்றும் இருளர் இடையே மட்டுமே கத்தரிப் பொறி வழக்கில் உள்ளது என்பதை இங்குக் கருத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

செங்கோ. 1979. வனாந்தரப் பூக்கள். சென்னை: நியூ செஞ்சுரி புக் அவுசு.

மகேசுவரன், சி. 1994. “காடர் பழங்குடியினர் : அன்றும் இன்றும்” (கோவை மாவட்ட அரசு அருங்காட்சியத்தில் நிகழ்த்தப்பட்ட திங்கள் சொற்பொழிவு).

நன்றியுரை

மாந்தவியல் காட்சிப்பொருள்களை ஆராய்ச்சி செய்தலில் தமக்கென ஒரு புதிய பாதை வகுத்தவரும் எனது முன்னோடியுமான முனைவர் நே. தேவசகாயம், அருங்காட்சியகங்களின் துணை இயக்குநர் (ஓய்வு), அருங்காட்சியகங்களின் இயக்ககம், சென்னை- அவர்களுக்கு இது படையலாக்கப்படுகிறது.

III

பச்சைமலை மலையாளிப் பழங்குடியினர் இனக்குழு வரலாறு

முன்னுரை

இனக்குழு அளவில் தனித்தன்மையுடைய வேறுபட்ட பண்பாட்டுக் கூறுகளை ஆராய்ந்து விளக்குவதுடன், பொதுமைகளையும் வெளிக்காட்டுகின்ற துறையே இனக்குழுவரைவியல் (Ethnography) என்பர் (அருத்யனொவ், 1978 : 48). இத்தகு இனக்குழுவரைவியல் நின்று பல்வேறு இனக்குழுக்களின் பண்பாடு குறித்து ஆய்தல் இயல்பான ஒன்றே. இனக்குழுவரைவியல் கருத்துகளுக்கு அரணாக நாட்டார் வழக்கியல் ஆய்வுகளும் நாட்டார் வழக்காற்றியல் கருத்துக்களுக்கு அரணாக இனக்குழுவரைவியல் ஆய்வுகளும் அமைவதில் புதுமை ஒன்றும் இல்லை. இக் கருத்தினைப் பச்சைமலை மலையாளிகள் என்கிற ஓர் இனக்குழுவழி நின்று ஆய்தலே நோக்கம். விரித்துக் கூறின், பச்சைமலை மலையாளிகளின் இனக்குழு வரலாற்றை (Ethnic History / Ethnohistory) அறிந்து கொள்வதில் அவர்களுடைய நாட்டுப்புறக் கதைகள் (Folktales) கூறும் செய்திகளை அறிதியிட்டுப் பேசுவதற்குப் பண்பாட்டு எச்சங்கள் (Cultural Relics) எத்துனை அளவிற்கு நம்பற்குரிய சான்றுகளாக அமைகின்றன எனப் பச்சைமலை மலையாளிகளின் இனக்குழு வரலாறுவழி காட்டுவதே நோக்கம்.

பச்சைமலை மலையாளிகள் : ஓர் அறிமுகம்

திருச்சி மாவட்டத்தின் வடபுறத்தே அமைந்துள்ள பச்சைமலையை இருப்பிடமாகக் கொண்டு வாழும் மலைவாழ் மக்களே பச்சைமலை மலையாளிகள் என்றழைக்கப்படுகின்றனர். இவர்களுடைய இனகுழும்பெயருடன் (Ethnonym) 'மலையாளி' எனும் சொல் காணப்படும், கேரள மலையாளிகளுக்கும் இவர்களுக்கும் நேரிட இனக்குழுவழி உறவோ, மொழிவழி உறவோ அறவே இல்லை (மகேசுவரன், 1981 : 7). உண்மையில் 'மலையாளி' எனும் சொல், "மலைக்குரியவர்" அல்லது "மலையில் வசிப்பவர்" என்று பொருள் குறித்து நிற்பதே. தொதுவர், கோத்தர், காட்டுநாயக்கர், இருளர், பணியர் உள்ளிட்ட பிற தமிழ்நாட்டுப் பழங்குடிகள் போன்று இவர்கள் தொல்பழங்குடிகள் (Aborigines) அல்லர். தென்னிந்தியாவில் முகமதியர் ஆட்சி ஓங்கி இருந்தபோது, காஞ்சிபுரத்தினின்று புறப்பட்டுப் பச்சைமலைக்கு வந்தேறிய காராள வேளாளர் குடியினரின் வழித்தோன்றல்களே பச்சைமலை மலையாளிகள். அக் காலத்தில், வேடுவர் எனும் இனத்தவரே பச்சைமலையை இருப்பிடமாகத் கொண்டு

வாழ்ந்து வந்தனர். காஞ்சிபுரத்துக் காராள வேளாளர் பச்சைமலையில் குடியேறியபொழுது, அவர்களுடைய வருகையை வேடுவர் எதிர்த்தனர். தம்மை எதிர்த்த வேடுவர் இனத்தைச் சேர்ந்த ஆண்கள் அனைவரையும் காராள வேளாளர் கொன்று குவித்துவிட்டு, எஞ்சி நின்ற வேடுவ இனக்குழும் பெண்களை அடிமைப்படுத்தி, மணம்புரிந்து கொண்டனர். எனவே, இன்றைய பச்சைமலை மலையாளிகள், அந் நாள் காஞ்சிபுரத்து காராள வேளாளர்களுக்கும் வேடுவ இனக்குழும் பெண்களுக்கும் தோன்றியவர்களே.

பச்சைமலை மலையாளிகளிடையே, அவர்களுடைய இனக்குழு வரலாறு குறித்த செய்திகள் வரலாற்று- நாட்டுப்புறக் கதைகள் (Historic Folktales) வழி ஒரு தலைமுறையினின்று அடுத்த தலைமுறைக்கு அறிவுறுத்தப்படுகின்றன. எனினும், இவர்களுள் சிலர் மட்டுமே தங்களுடைய மூதாதையர் குடியேற்றம் பற்றிய செய்தியைச் சொல்ல வல்லவராக இருக்கின்றனர். அத்துனைக் கதைகளுமே, காஞ்சிபுரத்தினின்று மூன்று சகோதரர்கள் வெளியேறி, அடுத்தாக அமைந்துள்ள கல்வராயன் மலை, பச்சை மலை, கொல்லி மலை எனும் மூன்று தனித் தனிப் பகுதிகளில் குடியேறினர் என்னும் கருத்தை வலியுறுத்துகின்றன.

பச்சைமலை மலையாளிகளிடையே வழங்கப் பெறும் வரலாற்று-நாட்டுப்புறக் கதைகளின் துணையால் இவர்களுடைய இனக்குழு வரலாற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்யும் முயற்சியின் விளைவே இது.

பச்சைமலை மலையாளிகள் இனக்குழு வரலாறு குறித்துப் பேசும் 7 நாட்டுப்புறக் கதைகள் கட்டுரையாளரால் திரட்டப்பட்டுள்ளன². இவ் வேழு கதைகளும் கூறும் செய்திகளே கட்டுரையாளரின் மீட்டுருவாக்க முயற்சிக்குக் களமாக அமைகின்றன. இன்றளவும் இப் பகுதிகளில் நிலவிவரும் பண்பாட்டு எச்சங்களும் (Cultural Relics), தொல்லியல் சான்றுகளும் (Archaeological Evidences) நாட்டுப்புறக் கதைகள் கூறும் செய்திகளை உறுதிபடுத்துகின்றன. இனி, அவ் வேழு கதைகளையும் தனித் தனியே காண்போம்.

பச்சைமலையாளிகளின் தந்தைவழி மூதாதையர், வேளாண் தொழிலாற்றிய காராள வேளாளர் வழியினர் என்றும் முகமதியர் ஆட்சியானது தென்னிந்தியாவில் ஓங்கி இருந்தபோது, காஞ்சிபுரத்தினின்று வெளியேறிக் கல்வராயன் மலை, பச்சை மலை, கொல்லி மலைப் பகுதிகளில் வந்தேறினர் என்றும் ஒரு கதை தெரிவிக்கின்றது. மேலும், இக் கதைப்போக்கின்படி, காராள வேளாளர் காஞ்சிபுரத்தினின்று வெளியேறியபோது, தம்முடன் மூன்று சகோதரர்களையும் அழைத்து வந்தனர் எனவும் அவர்களுள் மூத்தவன் கல்வராயன்

மலையையும் இராண்டாமவன் பச்சை மலையையும் இளையவன் கொல்லி மலையையும் சென்றடைந்தனர் எனத் தெரிவிக்கிறது. இதனாலேயே, கல்வராயன் மலையாளிகள் “பெரிய மலையாளிகள்” என்றும் கொல்லி மலையாளிகள் “சின்ன மலையாளிகள்” என்றும் அழைக்கப்படுகின்றனர் என்கிறது இக் கதை.

வேளாளர் இனத்தவரைப் பற்றிய ஏனைய செய்திகள் இதில் காணப்படவில்லை என்பதால் இக் கதையின் பின்பகுதி கேள்விக்குறியுடன் நிற்கின்றது. இருப்பினும், அம் மூவரும் வந்திருந்த வேளாளர் இனத்தவரை வழிநடத்திச் சென்றவர்கள் எனக் கொண்டால், இக் கதை ஓரளவிற்கு ஏற்படையது எனலாம்.

பிரிதொரு கதையோ, கிராமன்³ எனும் மலையாளிகளின் தெய்வம் காஞ்சிபுரத்தில் இருக்க விரும்பாமல் சேலம் வரை வந்ததாகவும் தத் தம் குடும்பத்தினருடன் அதனோடு வந்தவர்களான பெரியண்ணன், நடண்ணன், சின்னண்ணன் என்ற மூவரும் சேலம் வந்த பின் வெவ் வேறு வழிகளில் பிரிந்து, பெரியண்ணன் கல்வராயன் மலையையும் நடண்ணன் பச்சை மலையையும் சின்னண்ணன் கொல்லி மலையையும் சென்று அடைந்தனர் என்கிறது.

இனக்குழு வரலாற்றை விளக்கும்பொழுது, முதல் குடியாகக் கடவுள் சுட்டப் படுவதனால், இக் கதை முழுமையாகத் தள்ளப்பட வேண்டும் அல்லது சிற்சில மாற்றங்களுடன் கொள்ளப்படவேண்டும். இருப்பினும், இக் கதையில் காட்டப்படும் கிராமனைக் கடவுளாகக் கொள்ளாது, வந்தேறியவர்களின் தந்தை அல்லது தலைவன் எனக் கொண்டால் ஓரளவிற்கு இனக்குழு வரலாற்றைச் சிக்கலின்றி தீட்டலாம். எனினும், இக் கதையில் பெரியண்ணன், நடண்ணன், சின்னண்ணன் எனும் உறவுமுறைப் பெயர்கள் பற்றி விளக்கமாக ஏதும் கூறப்படாமையான், இதில் கூறப்பட்டுள்ள செய்திகளைவிட மிகுந்த செய்திகள் இவர்களுடைய இனக்குழுவரலாறு குறித்து இருக்க வேண்டும் என்று இக் கட்டுரையாளர் கருதுகிறார்.

மூன்றாம் கதையோ பின்வருமாறு செல்கின்றது : அந் நாளில் காஞ்சிபுரத்தை ஆண்ட மன்னனின் தம்பி தன் அண்ணனுடன் ஏற்பட்ட மனத்தாங்கலின் காரணமாகத் தம் மூன்று மகன்களுடனும் ஒரு மகளுடனும் அந் நகரைவிட்டு வெளியேறி மலைப் பகுதிக்கு⁴ வந்தார். அம் மலைப் பகுதியை அப்போது ஆண்டு கொண்டு இருந்த வேடுவரும் வேளாளரும் இவர்தம் வருகையை எதிர்த்தனர். எனினும், வந்தேறியவர்களே இறுதியில் வெற்றி பெற்றனர். பின்னர், மூத்தவன் கல்வராயன் மலையையும் இராண்டாமவன் பச்சை மலையையும் இளையவன் கொல்லி மலையையும் இருப்பிடமாகக் கொண்டு வாழத் தொடங்கினர்⁵.

வேடுவரும் வேளாளரும் மலைப் பகுதியில் வாழ்ந்து கொண்டு இருந்தனர் என்பது, பெரும்பாலான கதைகளில் காணப்படும் 'வேடுவர்களை அழித்துப் பின் குடியேறியவர்கள் வேளாளர்' எனும் செய்திக்குப் புறம்பாக உள்ளது. அப்படியே, இக் கதை கூறும் செய்தியே உண்மையானதாக இருக்கும் என்று கொண்டாலும் நான்கு கீழ்நாட்டவர் (Plainsmen) இவ் விரு இனக்குழுக்களை வென்றனர் என்பது நம்பும்படியாக இல்லை.

நான்காம் கதையானது, உடன் பிறந்தோர் என்று கருதப்படும் கல்வராயன் மலையாளிகள், பச்சைமலை மலையாளிகள், கொல்லி மலையாளிகள் தம் தந்தைவழிச் சொத்தாக முறையே கல்வராயன் மலை, பச்சை மலை, கொல்லி மலைகளைப் பெற்றனர் என்கிறது.

ஒரு நெடிய மலைத் தொடர் முழுமையும் தனிமனிதச் சொத்தாக இருந்தது என்பது நம்பும்படியாக இல்லை. மேலும், செய்திகள் எதுவும் விளக்கமாக காட்டப்படவும் இல்லை. எனவே, இனக்குழு வரலாற்றை வரையறுப்பதில் இக் கதை தள்ளப்பட வேண்டுமே ஒழியக் கொள்ளப்பட வேண்டியது இல்லை.

ஐந்தாம் கதை மூன்று விதமான போக்குகளை உடையது. முதல் போக்கு கீழ்க் கண்டவாறு செல்கிறது : ஒரு சமயம் சில வேடுவர் காஞ்சிபுரத்திற்குச் சென்று அங்கிருந்த காராள வேளாளர் இனத்தவரிடம் தங்களுக்குப் பெண் கொடுக்குமாறு கேட்டனர். காராள வேளாளர் பெண் கொடுக்க மறுத்துவிட்டனர். ஆயின், வேடுவர் திரும்பச் செல்லும்பொழுது மூன்று வேளாளர் இன ஆண்களைக் கடத்திக் கொண்டு தம் இருப்பிடமான மலைப் பகுதிக்குச் சென்றுவிட்டனர். அவர்களுடன் வேளாளர்களின் மூன்று நாய்களும் உடன் சென்றன. செல்லும் வழியில் எதிர்பாராமல் ஏற்பட்ட பாலாற்று வெள்ளப் பெருக்கைக் கடக்கவியலாத நாய்கள் காஞ்சிபுரத்திற்கே திரும்பி விட்டன. நாய்கள் மட்டும் திரும்பியதை கண்ணுற்ற உறவினர்கள் அம் மூன்று சகோதரர்களும் இறந்து விட்டனர் என்று கருதி அவர்களுக்கு ஈமச் சடங்கு செய்து விட்டனர். ஆயினும், சில காலம் கழித்து வேடுவரை கொன்று விட்டு வெற்றியுடன் அச் சகோதரர்கள் தம் ஊர் திரும்பி விட்டனர். ஈமச் சடங்குகள் செய்து வைக்கப்பட்டுவிட்டமையால், உறவினர்கள் அவர்களைத் தம்முடன் சேர்த்துகொள்ள மறுத்துவிட்டனர். எனவே, அம் மூவரும் வேடுவர் வசித்து வந்த மலைப் பகுதிக் கே திரும்பி விட்டனர். அங்கிருந்து மூத்தவன் கல்வராயன் மலைக்கும் இரண்டாமவன் பச்சை மலைக்கும் இளையவன் கொல்லி மலைக்கும் சென்றனர்.

இரண்டாம் போக்கு, முதலாம் போக்கைப் போன்றே இருக்கின்றது. எனினும், வேடுவரை வெற்றி கொள்ளச் சகோதரர்கள் புறப்பட்டபொழுது, தம் உறவினர்களிடம் நாய்கள் மட்டும் திரும்பினால் நாங்கள் இறந்துவிட்டதாகக் கருதி, எங்களுக்கு ஈமச் சடங்குகளைச் செய்து விடுங்கள் என்று அவர்களே சொல்லிச் சென்றதாக ஒரு செய்தியையும் மிகையாகத் தன்னுள் கொண்டுள்ளது.

பெரியண்ணன், நடண்ணன், சின்னண்ணன் என்று மூன்று சகோதரர்கள் தன் வேட்டை நாய்களுடன் காட்டிற்கு வேட்டையாடச் சென்றதாகவும் அப்பொழுது மழை இடைவிடாமல் மிகுதியாகப் பெய்ததாகவும் இதனால் இரு நாள்கள் அவர்களால் தம் இருப்பிடத்திற்குத் திரும்ப இயலவில்லை எனவும் ஆயினும் இவர்களுடைய நாய்கள் மட்டும் எப்படியோ ஊர் திரும்பியதாகவும் தம் கணவன்மார்கள் வராமல் அவர்கள் நாய்கள் மட்டும் வந்தமையால் அவர்கள் மூவரும் இறந்துவிட்டதாக எண்ணி வீட்டிற்குள் இருந்து தமக்குத் தாமே தீ வைத்து கொண்டு அவர்தம் மனைவியர் இறந்துவிட்டதாகவும் மழை ஓய்ந்ததற்குப் பிறகு திரும்பிய சகோதரர்கள் நடந்தது அறிந்து துயரம் மிகக் கொண்டனர் எனவும் பின் தம்மைத் தாமே ஒருவாறாகத் தேற்றிக் கொண்டு மறுமணம் புரிந்தனர் எனவும் மூன்றாம் போக்கு இயம்புகிறது. மூன்றாம் கதையில் வருவது போலே, மூன்று வெவ்வேறு இனக்குழுப் பெண்களுடன் அவர்கள் மண உறவினை ஏற்படுத்தி கொண்டதாகக் கதை முடிகிறது. இதனால், கல்வராயன் மலையாளிகள், பச்சைமலை மலையாளிகள், கொல்லி மலையாளிகள் என வேறுபடுத்திச் சொல்லும்படியான மூன்று தனித் தனி இனக்குழுக்கள் முகிழ்த்தன எனும் குறிப்பினையும் இது காட்டுதல் காணலாம்.

மேற்குறித்த ஐந்தாம் கதையின் முதல் இரு போக்குகளும் காஞ்சிபுரத்துச் சகோதரர்கள் நியாயத்திற்குப் புறம்பாக வேடுவரை வெற்றி கண்டு அழித்த செயலுக்குக் காரணம் கற்பிக்க எழுந்தவை என்பது புலப்படும். மேலும், வேறு வழியில்லாமையினாலே அவர்கள் வேடுவ இனக்குழுப் பெண்களை மணம் புரிந்தனர் என்று நியாயப்படுத்த இக் கதை முயல்கிறது என்பதே வெளிப்படை.

மூன்றாம் போக்கு ஒப்புக்கொள்ள இயலாத நிலையில் உள்ளது. ஏனெனில், இப் போக்கின்படி, தத் தம் மனைவின் இழப்பினாலே வேடுவ இனக்குழுப் பெண்களை அச் சகோதரர்கள் மணம் புரிந்தனர் என்பது தொடர்பில்லா உறவாகும். அவர்கள் தத் தம் மனைவியரை இழந்ததற்கும் வேடுவர்க்கும் என்ன தொடர்பு என்ற கேள்விக்கு விடையே கிடைக்கப்படவில்லை. மேலும், வேடுவர் இனக்குழு ஆண்கள் என்ன ஆணர்கள் என்ற கேள்விக்கு விடை இன்றி இப் போக்கு குறைபட்டு நிற்கிறது.

மற்றும் ஒரு கதை கீழ்க்கண்டவாறு செல்கிறது. மூன்று சகோதரர்கள் வேட்டையாடச் சென்றனர். வேட்டையில் கிடைத்த மானின் இறைச்சியைப் பகிர்ந்து கொள்ளும்போது, அவர்களுடன் ஒருவன் நாயுடன் வந்திருந்ததால் தன்னுடைய நாய்க்காகவும் தனக்கு இன்னும் ஒரு பங்கு தரவேண்டும் என்று கேட்டான். மற்ற இருவரும் மறுக்கவே, அவன் அவர்களை விட்டுப் பிரிந்து சென்றான். அவ்வாறு பிரிந்து சென்றவன், காட்டில் அலைந்து திரிந்து இரவில் குளிரில் நடுங்கிக்கொண்டு, ஒரு நெடிய மரத்தின் கீழ் ஒதுங்கினான். அம் மரத்தின் மீது வீடு அமைத்து வாழ்ந்து வந்த ஓர் வேடுவத் தம்பதிகள் அவனை மேலே வரவழைத்து உணவும் உறைவிடமும் கொடுத்தனர். உணவிற்குப் பின் அனைவரும் அடுத்தடுத்துப் படுத்துறங்கத் தொடங்கினர். ஆயின், உறங்காமல் விழித்துக் கொண்டிருந்த புதியவன் வேடுவ இனப் பெண்ணிற்கு இந்தப் பக்கமாக வந்து படுத்துக் கொண்டு அவளை அணைத்தான். தன்னை அணைத்தவன் புதியவனே என்று வேடுவ இனக்குழுப் பெண் உணர்ந்து கொண்டாலும் அந்தப் பக்கமாகப் படுத்திருந்த தன் கணவனான வேடுவனையே புதியவன் என்று தவறாக எண்ணிக்கொண்டு, காலால் உதைத்துக் கீழே தள்ளிவிட்டாள். இதனால், வேடுவன் படுகாயமுற்று இறந்தான். பின்னர், உண்மை தெரிந்துகொண்ட வேடுவ இனக்குழுப் பெண் தன் கணவனையே கொண்டு விட்டதனால் வேறு வழியில்லாமல் அந்தப் புதியவனையே கணவனாக ஏற்றுக் கொண்டாள்.

பலவகையாலும் இக் கதையானது குறை மலிந்தது. முதலில், மற்ற சகோதரர்கள் என்ன ஆனார்கள் என்ற கேள்விக்கு இக் கதையில் விடையில்லை. இரண்டாவதாக, மற்ற வேடுவர்கள் எவ்வாறு இவர்களைத் தங்கள் சமூகத்தில் ஏற்றுக்கொண்டனர் என்ற குறிப்பே இதில் இல்லை. அக் காட்டில் ஒரு குடும்பம் மட்டுமே இருந்தது என்பது போல் தவறான ஒரு கருத்தை இக் கதை காட்டி நிற்கிறது. இக் காரணங்களால், இது தள்ளப்பட வேண்டியதே என்றாலும் வேடுவர் - கீழ் நாட்டார் உறவுக் கலப்பினை அடிப்படையாகக் காட்டுவதனால் இக் கதையையும் கணக்கில் கொள்வதில் தவறேதுமில்லை.

ஒரு சமயம், காஞ்சிபுரத்தில் பஞ்சம் ஏற்பட்டபொழுது அங்கிருந்து பிழைப்பிற்காக மூன்று சகோதரர்கள் தங்கள் தங்கையுடன் புறப்பட்டனர். வழியில், அவர்கள் சேலத்திற்கு அருகேயுள்ள தொட்டி மலையில்^o வந்து தங்கினர். பசிக்கு உணவின்றித் தவித்த அச் சகோதரர்கள் ஒரு தொட்டி (சுரைக்குடுக்கை) கஞ்சிக்காகத் தம் தங்கையை அம் மலையை ஆண்டு கொண்டிருந்த தொட்டியரசனுக்குக் கொடுத்துவிட்டார்கள். பசியாறிய பின்னர்,

உணவுக்காகத் தங்கையைக் கொடுத்து விட்டோமே என்று மூவரும் ஒருவரையொருவர் குறை கூறிக் கொண்டனர். இதனால் ஏற்பட்ட மனக் கசப்பில் ஆளுக்கொரு இடத்திற்குப் பிரிந்து சென்றனர். அதன்படி, இரண்டாமவன் பச்சைமலைக்கு வந்தான் என்கிறது ஏழாம் கதை⁷.

கதைகளின்வழி கண்ட முடிவுகள்

நாட்டுப்புறக் கதைகள் பொதுவாகத் திரும்பத் திரும்பப் பேசும் செய்திகளையே 'மையக்கருத்து' (Motif) என்பர் நாட்டுப்புறக் வழக்காற்றியலாளர். மையக்கருத்துக்களே முடிவுகளை வரையறுப்பதில் துணை செய்வன. அவ்வாறாயின், மேற்குறித்த ஏழு கதைகளின்று பெறும் முடிவுகளாவன :

அ. வேடுவர் என்போர் கிழக்குத் தொடர்ச்சி மலைப்பகுதிகளின் தொல்முதுகுடிகள்; காராள வேளாளர் எனும் கீழ்நாட்டார் காஞ்சிபுரத்தினின்று அப் பகுதிக்கு வந்தேறியவர்களாவர்.

ஆ. அந்த வந்தேறிகளே வேடுவர் இனக்குழு ஆண்களை அழித்துப் பின்னர் வேடுவ இனக்குழுப் பெண்களை மணம் புரிந்து 'மலையாளிகள்' எனும் ஓர் புதிய இனக்குழுவை உருவாக்கினர்.

பண்பாட்டுச் சான்றுகளும் தொல்லியல் சான்றுகளும்

நாட்டுப்புறக் கதைகள் கூறும் முடிவுகளை அறிதியிட்டுக் கூறப் பல்வேறு பண்பாட்டுச் சான்றுகளும் தொல்லியல் சான்றுகளும் இருக்கின்றன என முன்னர்க் கண்டோம். அவை குறித்து இங்குச் சற்று விளக்கமாகக் காண்போம் :

பண்பாட்டுச் சான்றுகள்

தொல்பண்பாடு குறித்த செய்திகளை வெளிப்படையாகத் தெரிவிக்காவிடினும், சிற் சில செய்திகளைக் கொண்டிருக்கும் பண்பாட்டுக் கூறுகளே 'பண்பாட்டுச் சான்றுகள்' (Cultural Evidences) என இங்குச் சுட்டப்படுபவை. இவர்களின் அன்றாட வாழ்வின் இலைமறை காயாக நின்றிலங்குவனவும் அத்தகு பண்பாட்டு எச்சங்களே.

மணப்பந்தலில் அம்மியரசாணிக்கு அருகில் ஓர் இரும்பு ஆணி நடப்படுகிறது. தங்களால் அழிக்கப்பட்ட வேடுவரின் ஆவி திருமணத்தைத் தடை செய்யாமல் இருப்பதற்காகவே இவ் வமைப்பு என்கின்றனர் பச்சைமலை மலையாளிகள்.

மணமகன் தாலிகட்ட முற்படும்பொழுது மணப்பெண் தன்னால் இயன்றவரையில் தடுக்கின்றாள். அத் தடையை மீறியே மணமகன் தாலியைக் கட்ட வேண்டியுள்ளது. முன்னாளில், வேடுவ இனக்குழுப் பெண்களை வலிந்து மணம் புரிந்த செயலின் பண்பாட்டு எச்சமே இது. மணமகன் வெற்றிகரமாகத் தாலியைக் கட்டிய பிறகு, மணவீட்டார் வானத்தை நோக்கித் துப்பாக்கியால் சுடுகின்றனர். இது வேடுவரின் வீழ்ச்சியையும் காராள வேளாளரின் வெற்றியையும் நினைவுறுத்தும் பண்பாட்டு எச்சம்.

மணவிழாவின்பொழுது கூறப்படும் வாழ்த்துகளும் இன்றைய கொங்கு வேளாளர்களின் மண விழாக்களில் கூறப்படும் வாழ்த்துகளும் ஒன்றாக விளங்குகின்றன.

பண்பாட்டு ஒப்பாய்வின்வழியும் ஒரு சான்று கிடைத்துள்ளது. கல்வராயன் மலையாளி இனக்குழுவினரின் மணப் பெண்கள் திருமண விழா நிறைவுற்ற பின் மணப்பந்தலைச் சுற்றும்போது, “வேடனெக் கைவுட்டுக் காராளனெக் கைப் புடிச்செ(ன்)” என்று கூறிக்கொண்டே சுற்றுகின்றனர்⁹. இது, வேடுவர் – வேளாளர் உறவில் ‘மலையாளிகள்’ என்னும் புது இனக்குழு தோன்றியது எனும் கருத்திற்குச் சரியான அரணாகும்.

மேலும், ஆற்றங்கரையை அடையும் முன் மேற்கூறிய சொற்றொடரைக் கூறிச் சிறிது அரிசியை மணப் பெண்கள் ஆற்று நீரில் போடுகின்றனர். இறந்தவர்களுக்கு வாய்க்கரிசி போடுதல் எனும் சடங்குடன் இதனை ஒப்பு நோக்கலாம்.

பச்சைமலை மலையாளிப் பெண்டிர் நாள்தோறும் தமது கணவருக்கு உணவு பரிமாறுவதற்கு முன்பாக உணவைத் தனி இலையில் பரிமாறி வைக்கின்றனர்⁹. இது தம் மூதாதையரான வேடரை நினைத்துச் செய்யப்படும் சடங்காகும்.

தொல்லியல் சான்றுகள்

பச்சைமலையில் அமைந்துள்ள பல்வேறு குடியிருப்புகளில் பெரிய கல் உரல்கள் தரையோடு தரையாகப் பதிக்கப்பட்ட நிலையில் இன்றும் காணப்படுகின்றன. இவை, திணை முதலியவற்றைக் குற்றுவதற்கும் மூலிகைகளை அரைக்கவும் வேடுவர்களால் பயன்படுத்தப்பட்டவை என்கின்றனர் பச்சைமலை மலையாளிகள்.

இவை தவிர, பெரிய அளவிலான ஓரிரு மூங்கில் விட்டங்கள் பச்சைமலையில் ஆங்காங்கே காணப்படுகின்றன. வேடர்கள் பயன்படுத்தியவையே அவை என்று கருதப்படுகின்றன.

பச்சைமலைப் பகுதியில் ஆங்காங்கே வட்ட வடிவமான சுற்றுச் சுவர்கள் அழிநிலையில் காணப்படுகின்றன. அவை மண் மூடியும் புற்கள் சூழப்பட்டும் இருப்பதால் வெளிப் பார்வைக்கு எளிதில் தோன்றுவதில்லை. இப் பகுதியின் தொல்குடிகளான வேடுவர் வசித்துவந்த குடில்களின் எச்சமே அவை¹⁰.

முடிவுரை

இதுகாறும் தொகுத்தும் வகுத்தும் கூறியனவற்றான் 'பச்சைமலை மலையாளிகள்' என்ற இனக்குழுவினர் 16, 17 ஆம் - நூற்றாண்டுகளின்போது தென்னிந்தியாவில் முகமதியர் ஆட்சி ஒங்கியிருந்தபொழுது, மதமாற்றத்திற்கு அஞ்சி, காஞ்சிபுரத்தினின்று கிழக்குத் தொடர்ச்சி மலைப்பகுதிக்குக் குடியேறிய காராள வேளாளர் இனத்தவருக்கும் அங்கு முன்னரே வசித்துக் கொண்டிருந்த தொல்குடிகளான வேடுவர் இனக்குழுப் பெண்களுக்குமிடையே ஏற்பட்ட உறவுக் கலப்பினால் தோன்றிய ஒரு புது இனக்குழு என்பது பெறப்படும்.

அடிக் குறிப்புகள்

- ¹ கதைகளில் வேடுவ இனக்குழு ஆண்கள் அனைவரும் அழிக்கப்பட்டனர் என்றிருப்பினும், அது மிகையான செய்தியே. ஏனெனில், இன்று தமிழகத்தின் பல்வேறு மாவட்டங்களில் வேடுவர் இனத்தவர் சிதறிக் கிடப்பதைக் காணலாம்.
- ² இக் கட்டுரையில் சுட்டப்படும் ஏழு கதைகளுள் 1,2,3- ஆம் கதைகளும் 5-ஆம் கதையின் ஒரேயொரு போக்கும் மானிடவியலாளர்களான தர்ஸ்டன் (1909), அய்யப்பன் (1948) போன்றோராலும் திரட்டப்பட்டுள்ளன.
- ³ காரிராமன் எனும் கடவுளுக்குத் தனிக் கோயிலொன்று கல்வராயன் மலையில் உள்ளது. அதை இன்றளவும் கல்வராயன் மலையாளிகள் வழிபட்டு வருகின்றனர். மூதாதையர் வழிபாடே பிற்காலத்தில் கடவுள் வழிபாடாக முகிழ்த்தது எனும் படிமலர்ச்சிவழி நோக்கின், கல்வராயன் மலையாளிகளின் மூதாதையே 'காரிராமன்' என்று கொள்ள வாய்ப்புண்டு. இருப்பினும், காரிராமன் பற்றிய எவ்வித விளக்கமான செய்திகள் இல்லாமையின், இக் கதை கூறும் செய்திகள் ஆய்வில் குழப்பமானதொரு நிலையையே தோற்றுவிக்கின்றன.
- ⁴ இங்கு 'மலைப் பகுதி' என்று குறிப்பிடப்படுவது கிழக்குத் தொடர்ச்சி மலைப் பகுதியாகும். கல்வராயன் மலை, பச்சைமலை, கொல்லிமலை உள்ளிட்ட மலைகள் யாவும் இத் தொடரிலேயே அமைந்துள்ளன என்பது இங்கு குறிப்பிடப்பட வேண்டிய ஒன்றாகும்.

- 5 மூத்தவன் கைக்கோள இனக்குழுப் பெண்ணையும் இரண்டாமவன் வேடுவ இனக்குழுப் பெண்ணையும் இளையவன் தேவேந்திர குல இனக்குழுப் பெண்ணையும் மணந்ததாக இக் கதை குறிக்கிறது. எனினும், கல்வராயன் மலையாளிகளின் மணவிழாவின்பொழுது மணப்பெண் கூறும், “வேடெனக் கைவுட்டுக் காராளனெக் கைப் புடிச்செ(ன்)”, எனும் வாக்கு இதனைப் பொய்யாக்குகிறது.
- 6 கொல்லிமலை என்று இன்று அழைக்கப்பெறும் மலைப் பகுதியே அந் நாளில் தொட்டி மலை என்று குறிக்கப்பட்டு வந்தது என்பார் கல்வராயன் மலையாளிகள் குறித்து ஆய்வு செய்துள்ள முனைவர் கு. அண்ணாதுரை- அவர்கள். ‘தொட்டியர்’ எனப்படுவோர் இன்று தமிழகம் உள்ளிட்ட பகுதிகளில் நாடோடி வாழ்க்கை வாழும் ‘பூம் பூம் மாட்டுக்காரர்களே’.
- 7 மற்ற கதைகளில் கொல்லி மலையாளிகளைக் குறிக்க வரும் ‘சின்னண்ணன்’ என்ற உறவுமுறைப் பெயர் புரியாத புதிராகவே இருந்தது. ஒருக்கால், பெரியண்ணன், நடண்ணன் எனும் உறவுமுறைப் பெயர்களின் உறவுத் தாக்கத்தால் ‘சின்னவன்’ என்பதே ‘சின்னண்ணன்’ என்று ஆகியிருக்கலாம் என்று இக் கட்டுரையாளர் முதலில் கருதினார். ஆயின், மூவருக்கும் ஒரு தங்கை இருந்தாக அறிதியிட்டுக் கூறும் இக் கதை கிடைத்த பின்னரே, ‘சின்னண்ணன்’ என்பது சரியான வடிவமே என்று உறுதியாயிற்று. மேலும், இன்று பச்சைமலை மலையாளி இனக்குழு ஆண்களை, தொட்டிய இனக்குழு ஆண்கள் “மச்சா(ன்)” என்றும் தொட்டியர் இனக்குழுப் பெண்கள் “அண்ணெ(ன்)” என்றும் குறிப்பிடுவது இக் கதை கூறும் செய்திகள் உண்மையானவையாக இருக்கலாம் என்று அறிவுறுத்துகிறது.
- 8 இத் தகவலை அளித்த முனைவர் கு. அண்ணாதுரை, அவர்களுக்கு என் நன்றி உரித்தாகுக.
- 9 இவ் ஆய்வர், ‘பெரும்பரப்பு’ எனும் பச்சைமலைக் குடியிருப்பில் இனக்குழுவரைவியல் குறித்து ஆய்வில் ஈடுபட்டிருந்தபொழுது, “மொத புருசனுக்கு (அதாவது வேடனுக்கு)ப் பரிமாறிட்டு தா(ன்) கள்ள புருசனுனான எங்களுக்குப் பரிமாறுவாங்க” என்று தன்னுடைய மனைவியை வைத்துக் கொண்டே ஒரு பச்சைமலை மலையாளி கூறியதைக் கேட்க நேர்ந்தது. அதற்கு அவருடைய மனைவி புன்னகை புரிந்தாரே ஒழிய, கோபப்படவோ வெட்கப்படவோ இல்லை என்பது இங்குக் குறிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று.

¹⁰ பச்சைமலை மலையாளிகள் வசிக்கும் குடில்கள் செவ்வக அமைப்புடையன. வேடுவர்களை அழித்துப் பின்னர் தமக்கென ஒரு தனிப் பண்பாட்டினை உருவாக்கிய பச்சைமலை மலையாளிகள், வேடுவர் குடில்களின் வட்ட வடிவத்தைப் போலல்லாது, தமக்கென ஓர் தனி வடிவினை அமைத்துக் கொள்ள விரும்பியிருக்கலாம். அதன் விளைவே, அவர்களுடைய செவ்வக வடிவ அமைப்புடைய குடில்கள் எனலாம்.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

- Aiyappan, A. 1948. Report on the Socio-Economic Conditions of the Aboriginal Tribes of the Province of Madras. Madras : Government Press.
- Arythunov, S. 1978. "Ethnography and Linguistics". 98-109. Ethnography and Related Sciences (Problems of the Contemporary World (49)). In Veselkin (Ed.). Mascow : USSR Academy of Social Sciences (II Reprint).
- Maheswaran C. 1981. An Ethnographic Study of the Pachaimalai Malaiyalis : A Hill Tribe in Tamil Nadu. Unpublished M.A., Thesis. Tirupati : Sri Venkateswara University.

செங்குந்தக் கைக்கோளர் இனக்குழு வரலாறு

முன்னுரை

ஒவ்வொரு நாட்டிற்கும் வரலாறு இன்றியமையாதது போன்றே ஒவ்வொரு இனக்குழுவிற்கும் வரலாறு இன்றியமையாதது. இவ் வடிப்படையைக் கருத்தில் கொண்டு, பண்டைய தொண்டை நாட்டின் நெடிய பகுதியாக விளங்கிய காஞ்சிபுரம் மண்ணில் வாழ்ந்து வந்த பல முதுகுடியினருள் ஒரு முதுகுடியினரான செங்குந்தக் கைக்கோளரது இனக்குழு வரலாற்றைப் பழமரபுக் கதை, நாட்டுபுறப் பாடல், செப்புப் பட்டயம், நடுகல், பண்பாட்டு மரபெச்சங்கள் உள்ளிட்ட பல்வேறு தரப்பட்ட நாட்டுப்புற வழக்காற்றியல், தொல்லியல், பண்பாட்டு மாந்தவியல் துறைகள்சார் சான்றுகள் துணைகொண்டு மீட்டுருவாக்கம் செய்யும் முயற்சியே இவ் வாய்வு.

இனக்குழு வரலாறு : ஓர் அறிமுகம்

ஓர் இனக்குழுவினரது வாழ்க்கை, மரபுகள் ஆகியன முழுதும் மறைந்தொழிவதற்கு முன்பாக அவற்றை முடிந்த மட்டில் பாதுகாத்து வைத்தற்கு மாந்தவியலாளர் ஆர்வத்துடன் உழைத்ததன் முயற்சியில் உருவானதே இனக்குழு வரலாற்று ஆய்வுப் பார்வையாகும்.

வாழ்வியல் மரபுகள், தொல்லியல் சான்றுகள், பண்பாட்டு மரபெச்சங்கள், மொழியியல் கூறுகள், வெளிநாட்டாரது குறிப்புகள், இன்ன பிற தொடர்புடைச் செய்திகள் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் இனக்குழுக்களின் வரலாறுகளை மீட்டுருவாக்கம் செய்தலே இனக்குழு வரலாறு எனப்படும்.

ஓர் இனக்குழுவைச் சார்ந்த முதிர் அகவையினருடனான நேர்காணல்வழி பெறப்பட்ட வாய்மொழி மரபுகள், பழமரபுக் கதைகள், அவ் வினக்குழு தொடர்பான தொல்லியல் சான்றுகள், பண்பாட்டு மரபெச்சங்கள், பழைய மடல்கள், பருவ இதழ்கள், நாள் குறிப்பேடுகள் உள்ளிட்ட பல்வேறு வகைப்பட்ட பதிவுகளையும் ஆராய்ந்து, வரலாற்றுக் குறிப்புகளை இனம் கண்டறிந்து, அவ் வினக்குழுவின் வரலாற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்தல் இனக்குழு வரலாற்று ஆராய்ச்சி அணுகுமுறையின்கண் அடங்கும்.

செங்குந்தக் கைக்கோளர் இனக்குழு மீட்டுருவாக்கத்திற்கான சான்றுகள்

நாட்டுப்புற வழக்காற்றியல் துறைசார் சான்றுகள்

ஓர் இனக்குழு தொடர்பான வாய்மொழி வழக்காறுகளான கதை, பழமரபுக் கதை, பாடல், பழமொழி, விடுகதை, வாய்மொழி வழக்குகள் உள்ளிட்டவற்றின்வாயிலாகப் பெறப்படும் சான்றுகளை நாட்டுப்புற வழக்காற்றியல் துறைசார் சான்றுகள் என்பர் நாட்டுப்புற வழக்காற்றியலாளர்.

காஞ்சிபுரம் மாவட்ட மண்ணின் மைந்தரான செங்குந்தக் கைக்கோளரிடமிருந்து திரட்டப்பட்ட பழமரபுக் கதை, பாடல், வாய்மொழி வழக்குகள் உள்ளிட்டவற்றின்வாயிலாகப் பெறப்பட்ட சான்றுகள் வருமாறு :

பழமரபுக் கதைவழிப் பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

முன்னொரு காலத்தில் சேர, சோழ, பாண்டியரான மூவேந்தரும் காஞ்சி மன்னனை ஒருசேரப் படையெடுத்து எதிர்த்துப் போரிட்டனர். அப்போது காஞ்சி மன்னனது படையின் ஒரு பிரிவினரான கைக்கோளப் படையினர் தம் மன்னனுடன் கொண்ட கருத்து மாறுபாட்டால் போரில் பங்கேற்காது விலகியிருந்தனர். மூவேந்தரது படைகளுக்கு ஈடுகொடுக்க இயலாது, காஞ்சி மன்னன் அப் போரில் தோற்கும் நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டான். கைக்கோளப் படையினரது துணையின்றிப் போரில் வெற்றிபெற வாய்ப்பில்லை என உணர்ந்து, காஞ்சி மன்னன் தனது கைக்கோளப் படையினரிடம் போரில் பங்கேற்று உதவிடக் கோரினான். தம் இனத்தார்மீது சுமத்தப்பட்டுள்ள தேவரடியார் முறையை நீக்கிட ஒப்புக்கொண்டால், போரில் தாம் பங்கேற்பதாகக் கைக்கோளப் படையினரும் நிபந்தனை விதித்தனர். காஞ்சி மன்னன் இந் நிபந்தனையை ஏற்றதை அடுத்துக் கைக்கோளப் படையினர் காஞ்சி மன்னனது படையின் பிற பிரிவினருடன் சேர்ந்து கொண்டு, மூவேந்தரை எதிர்த்துப் போரிட்டுக் காஞ்சி மன்னனுக்குப் போரில் வெற்றியை ஈட்டித் தந்தனர். போரில் வெற்றி பெற்ற பின்னர், காஞ்சி மன்னன் கைக்கோளப் படையினருக்குத் தான் முன்னர் அளித்திட்ட உறுதிமொழியை நிறைவேற்றாதும் அவரை மதியாதும் நடந்து கொண்டான். இதனால், வெகுண்டெழுந்த கைக்கோளப் படையினர் காஞ்சி மன்னன்கீழ் தாம் இனி பணிபுரிவது இல்லை எனச் சூளுரைத்துக் காஞ்சிபுரத்தை விட்டு வெளியேறி, அங்கிருந்து கொங்கு மண்டலத்தில் உள்ள (இன்றைய கோயம்புத்தூர் மாவட்டத்தை சார்ந்த) பேரூருக்கு வந்து சேர்ந்தனர். அவ்வாறு

வரும்போது தம்முடன் தலைச்சமையாகக் கொணர்ந்த நடராசர் படிமத்தைக் கொண்டு சிவபுரி என அழைக்கப்பெறும் சிதம்பரம் நடராசர் திருக்கோயில் உள்ள கனகசபையை போன்று தாம் குடியேறிய பேரூரில் உள்ள பட்டிகவரர் திருக்கோயிலிலும் கனகசபை ஒன்றை நிறுவினர். பின்னர், பெரிய அளவிலான வீடுகளைப் பேரூர் நொய்யலாற்றங்கரையின் தென் புறத்தில் அமைத்து, நெசவுத் தொழிலில் ஈடுபட்டு வந்தனர். பேரூர் தெருக்களில் நகர் உலா வந்த சோழ மன்னன் இச் செங்குந்தக் கைக்கோளரது வீடுகளின் கோபுரத்தை ஒத்த தோற்றத்தை கண்டு அவை திருக்கோயில்கள் என மயங்கி அங்கங்கு நின்று வழிபட்டான். பின்னர், உண்மை அறிந்து சினம் உற்ற சோழ மன்னன் பேரூர் நொய்யலாற்றின் தென்புறத்தே இனியும் தொடர்ந்து வாழ்ந்தால் செங்குந்தக் கைக்கோளக் குலமே அழியும் எனச் சாபம் இட்டான். இதற்குச் செங்குந்த கைக்கோளர், தாங்கள் குறிப்பிடும் இடத்தில் நொய்யலாற்றினுள் இறங்கிச் சோழ மன்னன் குளித்திடல் வேண்டும் என மறுசாபம் இட்டனர். செங்குந்தர் கைக்கோளரது சாபப்படி, நொய்யலாற்றில் அன்றே குறிப்பிட்ட இடத்தில் இறங்கி குளித்த சோழ மன்னன் அவ் விடத்தில் இருந்த மடுவில் சிக்கி உயிர் இழந்தான். சோழ மன்னன் இட்ட சாபத்தில் இருந்து தப்பிப்பதற்கென அங்கிருந்து அனைத்துச் செங்குந்தச் கைக்கோளரும் பேரூரை விடுத்து, அருகில் உள்ள தொண்டாமுத்தூர், புத்தூர், முத்திபாளையம், நவாலூர் உள்ளிட்ட பகுதிகளில் சென்று குடியமர்ந்தனர். அவ்வாறு வந்து குடியமர்ந்த செங்குந்தக் கைக்கோளர் கொங்கு மண்டலத்து மக்களோடு இரண்டறக் கலந்திட விரும்பித் தமது மரபார்ந்த தாலியான சிறு தாலியை விடுத்துக் கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர் பயன்படுத்தும் பெருந்தாலி அணியும் மரபினராகத் தம்மை மாற்றிக் கொண்டனர்.

நாட்டுப்புறப் பாடல்கள்வழி பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

செங்குந்தக் கைக்கோளர் அனைவரும் காமாட்சியம்மனைத் தமது முதன்மைத் தெய்வமாக வழிபடுகின்றனர். காஞ்சிபுரத்தில் கொங்கு மண்டலத்திற்குக் குடியேறிய செங்குந்தக் கைக்கோளருள் ஒரு பிரிவினரான கோயம்புத்தூர் மாவட்டச் செங்குந்த கைக்கோளர் அனைவரும் காமாட்சியம்மனைத் தமது முதன்மைத் தெய்வமாக வழிபடுவதுடன் அத் தாய்த் தெய்வம் குறித்து நாட்டுப்புறப் பாடல்களைக் காமாட்சியம்மன் விருத்தம் எனும் பெயரில் வாய்மொழி மரபாக இன்றும் பாடிப் பரவி வருகின்றனர். இந் நாட்டுப்புறப் பாடல்களில் சேர, சோழ, பாண்டியரைச் செங்குந்தக் கைக்கோளர் எதிர்த்துப் போரிட்டு வென்ற வரலாற்றுக் குறிப்புகள் மரபார்ந்த பதிவுகளாக இன்றும் விளங்குகின்றன. சான்றாக,

“ஐனங்களுக்கு எட்டாத உயரத்தில் வல்லான் கோட்டை ஒன்று செய்து
செய்யத்தக்க வகையறியாமல் சேர, சோழ, பாண்டிய மூவுலக ராஜாக்களும்
ஜெயிக்க முடியாமலே காஞ்சிபுரத்திலிருந்து செங்குந்தக் கைக்கோள
முதலிமார்கள் வீசியே வாளுருவி கிரமத்துடன் போர் பிடிக்கும்
தெய்வத்தை முன்னிறுத்தி ஏரிக்கரையினிலே ஐவரை வெட்டியே
கம்பமொன்று நாட்டியே தூண்மேல் ஏறவே – ஏறமுடியாமலே
மணலுருவி விட்டு மறுபடியும் ஏறவே – அல்லார் குல விளக்கு
ஆனந்தவல்லிக்கு மாங்கல்யப் பிச்சை மடிப் பிச்சை தந்தாள்
மருகாபுரத்தில் அமர்ந்திருக்கும் அம்மை காமாட்சியே”
எனும் முத்துக் காமாட்சியம்மன் விருத்தப் பாடல் வரிகளைக் குறிப்பிடலாம்.

வாய்மொழி வழக்குகள்வழிப் பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

1) காஞ்சிபுரம் மாவட்டத்திலிருந்து கொங்கு மண்டலத்திற்குக் குடியேறிய செங்குந்தக் கைக்கோளர் பேரூர் பட்டகவரர் திருக்கோயிலில் நடராசர் படிமம் அமைந்துள்ள கனகசபையில் வழிபடும் முதல் உரிமையை இன்றும் பெற்றுள்ளனர்.

2) பேரூர் நொய்யலாற்றிலுள்ள மடு இன்றும் ‘சோழன் மடு’ என உள்ளூர் மக்களால் குறிக்கப்படுகிறது.

3) பேரூரில் எக் காரணம் கொண்டும் இரவு தங்குதல் கூடாது என்ற மரபினைக் கொங்குநாட்டுச் செங்குந்தக் கைக்கோளர் இன்றும் தவறாது, உறுதியாகக் கடைப்பிடித்து வருகின்றனர்.

4) கொங்கு நாட்டிற்குரிய பெருந்தாலியானது முகப்பில் புடைத்துத் தவளை போன்று தோற்றளிப்பதால் உள்ளூர் மக்களால் இது ‘தவக்காத் தாலி’ என இன்றும் அழைக்கலாகிறது, கொங்கு வேளாளக் கவுண்டரைப் பின்பற்றி இப் பெருந்தாலி அணியும் மரபினரான காஞ்சிபுரத்தைப் பூர்விகமாகக் கொண்ட செங்குந்தக் கைக்கோளர் ‘பெருந்தாலிகட்டிச் செங்குந்தர்’ என அறியப்படுகின்றனர்.

5) இப் பெருந்தாலிகட்டிச் செங்குந்தருக்குப் பின்னர் காஞ்சிபுரத்திலிருந்து கொங்கு நாட்டிற்குக் குடியேறிய கைக்கோளர் தமக்குரிய சிறுதாலி அணியும் மரபினைத் தொடர்ந்து பின்பற்றி வருவதால், இத்தகைய வழியினர் இன்றும் ‘சிறுதாலிகட்டிச் செங்குந்தர்’ என அடையாளப்படுத்தப்படுகின்றனர்.

தொல்லியல் துறைசார் சான்றுகள்

நூற்றாண்டுப் பழமை வாய்ந்த தொல்லியல் சின்னங்களான கல்வெட்டுகள், ஓலைச் கவடிகள், ஓலைப் பட்டயங்கள், செப்புப் பட்டயங்கள், காசுகள், நடுகற்கள், சிற்பங்கள், சமாதிகள், கட்டடங்கள், திருக்கோயில்கள் உள்ளிட்டவை தொல்லியல் துறைசார் சான்றுகள் எனத் தொல்லியலாளரால் சுட்டப்படுகின்றன.

சேலூர் செப்புப் பட்டயம்வழிப் பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

கி.பி. 1771-ஆம் ஆண்டைச் சார்ந்த சேலூர் செப்புப் பட்டயம் என்ற தொல்லியல் ஆவணம் செங்குந்தக் கைக்கோளப் பட்டக்காரரான குப்பமுத்து என்பாரது வழிவந்த மாரிமுத்து என்பவரது உடமையாக இன்றும் விளங்கி வருகிறது. இச் செப்புப் பட்டயத்தின்வழி, காஞ்சிபுரத்திலிருந்து கொங்கு நாட்டிற்குப் பஞ்சம் பிழைக்க வந்த அண்ணாமலை என்பாரது மைந்தர் முத்துக்குமாரசாமி என்பார் கொங்கு நாட்டு வரலாற்றில் மாட்டுர் எனவும் செம்பியன் கிழானடி நல்லூர் எனவும் பெயர் பெற்று விளங்கிய சேலூரில் தங்கிக் காமாட்சியம்மன் அருள் பெற்றவராக விளங்கிச் சித்து விளையாட்டுகள் நிகழ்த்தித் தமது உடல் தசைகளை அறுத்தெறிந்து, பின்னர்க் கழுத்தில் வாள் பாய்த்துத் தம் இன்னுயிரை இறைக்கு ஈந்து, சேலூர் முசாபரித் தோட்டத்தில் சமாதி வைக்கப்பட்டதுமான வரலாற்றுக் குறிப்புகள் கிடைக்கின்றன.

மேலும், இச் செப்புப் பட்டயத்தின்வழிக் கி. பி.12-ஆம் நூற்றாண்டிலேயே காஞ்சிபுரத்திலிருந்து செங்குந்தக் கைக்கோளருள் ஒரு பிரிவினர் கொங்கு மண்டலத்தில் குடியேறி இருந்ததையும் பின்னர் கி.பி. 12 -ஆம் நூற்றாண்டில் காஞ்சிபுரத்திலிருந்து செங்குந்தக் கைக்கோளரின் மற்றொரு பிரிவினர் கொங்கு மண்டலத்திலிருந்து இம் முன்னோரை நாடிப் பஞ்சம் பிழைக்க வந்தமையுமான வலுவான வரலாற்றுக் குறிப்புகளும் கிடைக்கலாகின்றன.

சேலூர் முத்துக்குமாரசாமி நடுகல்வழிப் பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

கோயம்புத்தூர் சேலூர் அழகு நாச்சியம்மன் திருக்கோயில் முன்றிலில் நிறுவப்பட்டுள்ள மேற்படி முத்துக்குமாரசாமியின் நடுகல் இன்றும் காஞ்சிபுரத்திலிருந்து கொங்கு மண்டலத்திற்குக் குடியமர்ந்துள்ள செங்குந்தக் கைக்கோளரால் வழிபடப்படுகிறது. இதனால், மேற்குறித்த சேலூர் செப்புப் பட்டயம் வெளிப்படுத்தும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள் வலுவானவை என அறியப்படுகின்றன.

சேலூர் சாவான் சமதிவழிப் பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

மேற்படிச் சேலூர் முசாபரித் தோட்டத்தில் 'சாவான் சமதி' எனும் பெயரில் அழைக்கப்படும் முத்துக்குமாரசாமிச் சமதியில் ஆண்டுதோறும் காஞ்சிபுரப் பட்டக்காரர் வழிவந்த செங்குந்தக் கைக்கோளர் நோன்பு கடைப்பிடித்து, இந் நோன்பின்போது மேற்படி முத்துக்குமாரசாமி தொடர்பான விருத்தப் பாடல்களை வீராவேசமாகப் பாடிப் பரவி வருதல் மேற்படி வரலாற்றுச் செய்திகளை மெய்ப்பிக்கக் காணலாம்.

பண்பாட்டு மாந்தவியல் துறைசார் சான்றுகள்

ஓர் இனக்குழுவினரது வாழ்வியலில் காணலாகும் மரபார்ந்த பண்பாட்டு எச்சங்களைப் பண்பாட்டு மாந்தவியல் துறைசார் சான்றுகளாக மாந்தவியலாளர் குறிப்பிடுவர்.

செங்குந்தக் கைக்கோளரது இருவேறு பெருங்கால்கள்வழிப் பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

காஞ்சிபுரத்திலிருந்து இருவேறு கால கட்டங்களில் கொங்கு நாட்டிற்குக் குடியமர்ந்த செங்குந்தக் கைக்கோளர் 'பெருந்தாலிகட்டிச் செங்குந்தர்', 'சிறுதாலிகட்டிச் செங்குந்தர்' என இரு வேறு பெருங்கால்வழியினராக இன்றும் நிலவி வருதலுடன் அந்தந்தப் பெருங்கால் வழியினர் தத் தமக்குள்ளாகவே திருமண உறவு கொள்ளுதல் இன்றும் நிலைத்த மரபாக விளங்கி வருகிறது. இதனால், காஞ்சிபுரத்திலிருந்து இரு வேறு கால கட்டங்களில் செங்குந்தக் கைக்கோளர் கொங்கு நாட்டில் குடியமர்ந்தமையும் இவ்வாறு குடியமர்ந்த செங்குந்தக் கைக்கோளர் இருவேறு பெருங்கால்வழியினராக இங்கு நிலைத்துவிட்டமையும் பெறப்படும். செங்குந்தக் கைக்கோளரது முத்துக்குமாரசாமி நோன்பின்வழி பெறப்படும் வரலாற்றுக் குறிப்புகள்

மேற்படி முத்துக்குமாரசாமி நினைவாக ஆண்டுதோறும் மார்கழித் திங்கள் திருவாதிரையை அடுத்த புனர்பூச நட்சத்திரத்தில் செங்குந்தக் கைக்கோளர் நோன்பு மேற்கொள்கின்றனர். இந் நோன்பின்போது, மேற்படி முத்துக்குமாரசாமி குறித்து வீராவேசமாக விருத்தப் பாடல்களைப் பாடுவதுடன், அவர் பயன்படுத்திய பூசைப் பேழை, வாள், வலம்புரிச் சங்கு உள்ளிட்டவற்றைக் காட்சிப்படுத்துகின்றனர். இதனால், காஞ்சிபுரத்துச் செங்குந்தக் கைக்கோளர் வழிவந்தோரே கொங்கு மண்டலத்தில் இன்றும் வாழ்ந்து வரும் செங்குந்தக் கைக்கோளர் என்பது பெறப்படும். ஒவ்வொரு ஆண்டும் சரகவதி பூசை நாள் அன்று மேற்படிப்

பூசைப் பொருள்களுடன் முத்துக்குமாரசாமி வரலாற்றை எடுத்து இயம்பும் ஆவணமாகச் சேலூர் செப்புப் பட்டயமும் சுருக்கச் செப்புப் பட்டயமும் பட்டக்காரச் செங்குந்தக் கைக்கோளரால் தூய்மை செய்து எடுத்து வைக்கப்படுகின்றன என்பது இங்குக் குறிக்கத் தக்கது.

4. சான்றுகளின்வழி மீட்டுருவாக்கம் செய்யப்படும் செங்குந்தக் கைக்கோளர் இனக்குழு வரலாறு

இதுவரை மேலே சுட்டிய சான்றுகளின்வாயிலாக மீட்டுருவாக்கம் செய்யப்படும் காஞ்சிபுரம் மாவட்ட மண்ணின் மைந்தராம் செங்குந்தக் கைக்கோளரது இனக்குழு வரலாறு பின்வருமாறு அமைந்திடக் காணலாம் :

1. காஞ்சிபுரம் மாவட்ட மண்ணின் மைந்தரூள் செங்குந்தர் கைக்கோளரும் ஒருவர் ஆவர்.

2. இச் செங்குந்தக் கைக்கோளர் காஞ்சி மன்னனது படைப் பிரிவுகளுள் ஒன்றான கைக்கோளப் படையினர் ஆவர்.

3. கி.பி.12-ஆம் நூற்றாண்டில் காஞ்சிபுரத்திலிருந்து கொங்கு நாட்டிற்கு இடம் பெயர்ந்த 'பத்துக்குடிச் செங்குந்தர்' எனும் செங்குந்தக் கைக்கோளர் பேரூர், தொண்டாமுத்து, முத்திபாளையம், புத்தூர், நவாலூர், வடவள்ளி ஆகிய ஊர்களிலும் 'அறுபதாம்சுடிச் செங்குந்தர்' எனும் செங்குந்தக் கைக்கோளர் தாராபுரம், சத்தியமங்கலம், ஈரோடு ஆகிய ஊர்களிலும் குடியேறித் தமது மரபுவழித் தாலியான சிறுதாலி விடுத்து, உள்ளூர் மக்களான கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர் உள்ளிட்டோரைப் பின்பற்றி அவர்தம் பெருந்தாலி மரபினை மேற்கொண்டுப் 'பெருந்தாலிகட்டிச் செங்குந்தர்' என அழைக்கப்பட்டு வருகின்றனர். கொங்கு நாட்டின் தாராபுரம், சத்தியமங்கலம், ஈரோடு உள்ளிட்ட பகுதிகளில் வாழ்ந்து வந்த தமது முன்னோரது உதவி, ஒத்துழைப்பை நாடி காஞ்சிபுரத்திலிருந்து பஞ்சம் பிழைக்க வேண்டி கி.பி.16-ஆம் நூற்றாண்டில் செங்குந்தக் கைக்கோளரது மற்றொரு பிரிவினர் மேற்படிப் பகுதிகளில் வந்து குடியமர்ந்தார்கள். இவ்வாறு, காலத்தால் பிந்தைய இச் செங்குந்தப் பிரிவினர் உள்ளூர் மக்களின் பெருந்தாலி மரபினைக் கைக்கோளர்மல் தமது சிறு தாலி அணியும் மரபினைத் தொடர்ந்து மேற்கொண்டமையால், இவர்கள் 'சிறுதாலிகட்டிச் செங்குந்தர்' எனத் தமது முன்னவரான பெருந்தாலி கட்டிச் செங்குந்தராலும் கொங்கு வேளாளக் கவுண்டர் உள்ளிட்ட உள்ளூர் மக்களாலும் இன்றும் சுட்டப்படுகின்றனர்.

முடிவுரை

காஞ்சிபுரம் மாவட்ட மண்ணின் மைந்தருள் முதன்மையினராகிய செங்குந்தக் கைக்கோளரது இனக்குழு வரலாறு இவ்வாறு மீட்டுருவாக்கம் செய்யப்படுதலின்வாயிலாகக் காஞ்சிபுரம் மாவட்டச் சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாற்றின் முகாமையான ஒரு கூறினை மீட்டுருவாக்கம் செய்திட்ட பெரும் பணி இங்கு நிறைவுறக் காணலாம்.

இத்தகைய மண்ணின் மைந்தரது இனக்குழு வரலாறுகளின்றி அம் மாந்தர் வாழும் மாவட்டத்தின் சமுதாயப் பண்பாட்டு வரலாறு முழுமை பெறாது என்பதில் இருவேறு கருத்துகள் இருந்திட வாய்ப்பில்லை.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

குமரேசன், இர. 1995. சேவூர் முத்துக்குமாரசாமி வரலாறு. சேவூர்
நாச்சிமுத்து, கி. 1994 சேவூர் செப்புப் பட்டயம்.

நன்றியுரை

தொடர்புடைய முதல் நிலை, துணைநிலைத் தரவுகளை அளித்துதவிய எனது கெழுதகை நண்பர் திருமிகு முருகேசன், நூலகர், பார்க் பொறியியல் கல்லூரி, கருமத்தம்பட்டி, கோயம்புத்தூர்- அவர்களுக்கு எம் நெஞ்சார்ந்த நன்றி இங்குப் படைக்கப்படுகிறது.

மள்ளர் இனக்குழு வரலாறு

முன்னுரை

ஈரோடு மாவட்டம், கோபிசெட்டிபாளையம் வட்டம், பாரியூர் குண்டத்துக் காளியம்மன் திருகோவிலையொட்டிச் 'சூரசித்தன் சமாதி' என்ற பெயரில் ஒரு சமாதிக் கோவில் விளங்குகிறது. இதனை மள்ளரின மக்கள் தம் முன்னேரது சமாதிக் கோவில் என்ற அளவில் ஆண்டுதோறும் பாரியூர் குண்டத்துக் காளியம்மன் குண்டத்துத் திருவிழாவினை ஒட்டி வழிபாடு செய்து வருகின்றனர். பாரியூர் குண்டத்துக் காளியம்மன் திருக்கோவிலின் குண்டத்துத் திருவிழா முதல் நாளன்று 'குண்டம் திறப்பு' என்னும் குண்டம் வெட்டுதலின்போது மள்ளரின மக்களே குண்டத்து மண்ணை முதலில் வெட்டிக் குண்டம் திறப்பினைத் தொடங்குதல், இக் குண்டம் திறப்பின் முதல் வெட்டுக்கு பயன்படுத்தும் மண்வெட்டிகளுக்கு முன்னரும் பின்னரும் வழிபாடு செய்தல், குண்டம் வெட்டும் நாளின்போது காளியை மள்ளராக (ஆண் உருவில் குதிரை உருவின்மீது அமர்த்தி) அலங்கரித்து வைத்தல், 'அம்மை அழைத்தல்' எனும் சாமி வருவித்தல் சடங்கின்போதும் குண்டம் திருவிழாவின்போதும் திருக்கோவிலை அடுத்துள்ள நந்தவனத்தில் அமைந்துள்ள சூரசித்தன் சமாதியில் மள்ளரது கருவிகள் கொண்ட கூடையைக் 'படைக்கலக் கூடை' என்ற பெயரில் வழிபாடு செய்தல், இத் திருவிழா நாளன்று குதிரையை இம் மள்ளர் சமாதிக்கு அழைத்து வந்து வழிபட்டபின் அம்மை அழைத்து வரச் செல்லுதல் உள்ளிட்ட பல்வேறு சடங்குகளில் மள்ளர் இனக்குழு வரலாற்று மீட்டுருவாக்கத்திற்கான பண்பாட்டு மரபெச்சங்கள் பதிந்துள்ளமை பாரியூரில் மேற்கொள்ளப்பட்ட களப்பணி ஆராய்ச்சியின்வழி கண்டுணரப்பட்டது.

மேற்படிக் களப்பணி ஆராய்ச்சியின்வாயிலாகப் பெறப்பட்ட பண்பாட்டு மரபெச்சங்களான பதிவுகளைக் கொண்டு மள்ளர் இனக்குழு வரலாற்றின் ஒரு கூறினை மீட்டுருவாக்கம் செய்திடும் முயற்சியே இக் களம்.

பாரியூர் சித்தன் சமாதிக் கோவில் : ஓர் அறிமுகம்

பாரியூரில் வாழ்ந்து வந்த பண்ணாடிமார்களுள் ஒருவரான சூரசித்தன் எனும் மள்ளர் தமது முன்னவியாகிய காளிக்கு மிகுதியான வேலைகளைக் கொடுத்து, அடக்கி, ஒடுக்கித், துன்புறுத்தி வந்தார். இவ் வம்மையாரது தங்கையான திங்களூர் அம்மன் தமது ஊரான

திங்களுரில் நடக்கவிருக்கும் நோன்பிற்குத் தம் தமக்கையான பாரியூர்க் காளியை வருமாறு நேரில் வந்து அழைக்கத் தமது கணவரான சூரசித்தப் பண்ணாடியால் தாம் படும் அனைத்து இன்னல்களையும் பாரியூர்க் காளி தன் தங்கையிடம் எடுத்துரைத்து வருந்தினார். இதனால் வெகுண்டெழுந்த தங்கை திங்களுர் அம்மன், வடக்கு வாயிலின் அருகில் மறைந்து இருந்து, அவ் வாயில்வழியாக நுழைந்த தம் தமக்கைக் கணவரான சூரசித்தனைத் தம் கைச் சூலத்தால் குத்தி, அவரது குடலைச் சரித்து விட்டுக் கிழக்கு வாயில் வழியாகத் தப்பித்துச் சென்றார். இதனால், இறக்கும் தருவாயில் இருந்த சூரசித்தன் தன் மனைவியான காளியை அழைத்து, அவரிடம் தமக்கே முதல் பூசை செய்து வழிபட வேண்டும் என ஆணையிட்டு இறந்து போனார். பின்னர், அவரது உடல் அருகில் உள்ள நந்தவனத்தில் நல்லடக்கம் செய்து சமாதியாக்கப்பட்டது. இச் சமாதியே மள்ளரின மக்களாலும் பிற உள்ளூர் மக்களாலும் இன்றும் “சூரசித்தன் சமாதி” எனவும் “சீர ராஜ சித்தன் சமாதி” எனவும் “பட்டாரிக் கோவில்” எனவும் “மள்ளர் சமாதி” எனவும் பலவாராக அழைக்கப்பட்டு வருகிறது.

சூரசித்தன் சமாதிக் கோவில் குறித்த பழமரபுக் கதைக்கு அரணாகும் சான்றுகள்

மேற்குறித்த, சூரசித்தன் சமாதி தொடர்பான பழமரபுக் கதை வரலாற்று உண்மை கொண்டது என்பதற்குப் பின்வரும் சான்றுகள் அரணாக அமையக் காணலாம்:

1. பாரியூரில் இன்றும் குண்டத் திருவிழாவின் முதல் நாளன்றும் குண்டத் திருவிழா நாளன்றும் இச் சூரசித்தன் சமாதியில் வழிபாடு செய்யப்பட்ட பிறகே முறையே குண்டம் திறப்பும் அம்மை அழைக்கும் சடங்கும் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன.

2. பாரியூர் குண்டத் திருவிழா முதல் நாளன்று குண்டம் திறக்கும் சடங்கும் மள்ளரின மக்களைக் கொண்டே தொடங்குகிறது.

3. மேற்படி குண்டத் திருவிழாவின் முதல் நாள் அன்று காளியை முறுக்கு மீசையுடன், தார் பாய்ச்சி வேட்டி கட்டிய கோலத்துடன் ஆண் உருவாக்கி, மள்ளராக உருமாற்றி அலங்கரித்துக் குதிரை உருவின்மீது அமர்த்தி வழிபாடு செய்யப்படுகிறது.

4. பின்னர், அன்றிரவு அம்மை அழைக்கும் சடங்கை மேற்கொண்ட பின்னரே, பழையபடி மள்ளர் அலங்கரிப்பு மாற்றப்பட்டுக் காளி உருவம் மீள்ப பெறப்பட்டு, வழிபாடு செய்யப்படுகிறது.

5. மேற்படி அம்மை அழைக்கும் சடங்கின்போதும் மறுநாள் குண்டத் திருவிழா தொடங்கும் முன்னரும் மள்ளர் மக்களது கருவிகள் (மண்வெட்டி முதலியன) கொண்ட

(படைக்கலக்) கூடையைச் சூரசித்தன் சமாதியில் வைத்துப் படையலிட்ட பின்னரே பிற நிகழ்வுகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன.

6. குண்டத் திருவிழா நாளன்று படைக்கலக் கூடையுடன் குதிரையை மேற்படி மள்ளர் சமாதியில் கொணர்ந்து வணங்கிய பின்னரே குண்டத் திருவிழா தொடங்கப்படுகிறது.

மேற்குறித்த பண்பாட்டு மரபெச்சச் சான்றுகளின்வாயிலாகப் பாரியூர் சூரசித்தன் சமாதிக்கும் குண்டத்துக் காளி கோவிலுக்கும் இடையேயுள்ள இலைமறை காயான தொடர்புகள் வரலாற்று உண்மைகள் பொதிந்தன என்பது பெறப்படும். இதனால், மேற் சுட்டிய சூரசித்தன் குறித்த பழமரபுக் கதை வெறும் கற்பனைக் கதை அல்ல என்பதும் வரலாற்று உண்மைகள் பொதிந்த ஒன்றே என்பதும் பெறப்படும்.

சமாதிக்கோவில்களும் பள்ளிப்படைகளும்

இறந்தோர்க்கு நினைவுச் சின்னம் எழுப்புதலும் இந் நினைவுச் சின்னத்தில் ஆவி வடிவில் இறந்தோர் எழுந்தருளியிருப்பதாக எண்ணி வழிபடுதலும் தொன்று தொட்டு இருந்து வரும் வழக்கமாகும்.

“காட்சி கால்கோள் நீர்ப்படை நடுதல்
சீர்த்தகு மரபில் பெரும்படை வாழ்த்தல் என்று
இரு மூன்று மரபில் கல்லோடு புணரச்
சொல்லப்பட்ட எழு மூன்று துறைத்தே”

எனும் தொல்காப்பிய நூற்பாவில் சுட்டப்படும் பெரும்படைக் கோவில்களின் வளர்ச்சியை மன்னர் உடல்களை நல்லடக்கம் செய்து அவற்றின்மீது எழுப்பப்பட்ட பள்ளிப்படைக் கோவில்கள் காட்டும். அடியாரது திருமேனிகளை அடக்கம் செய்து அச் சமாதிகளின்மீது சிவலிங்கங்களை எழுந்தருளச்செய்து வழிபட்டது போன்று, நாடு காக்கும் வேந்தனை, மன்னுயிர் காக்கும் இறைவனாக எண்ணி வழிபடும் மரபில், மன்னர் உடல்களை அடக்கம் செய்து, அவற்றின்மீது சிவலிங்கங்களை எழுந்தருளச்செய்து வழிபடும் மரபை இப் பள்ளிப்படைக் கோவில்கள் காட்டுகின்றன. பள்ளிப்படுத்த இடத்துக் காணப்படும் ‘ஈசராலயம்’ என்ற கல்வெட்டுத் தொடர் மன்னர் உடல்களை அடக்கம் செய்த இடங்களின் மீது சிவலிங்கங்களை எழுந்தருளிவித்துப் பள்ளிப்படைக் கோவில்கள் அமைத்தனர் என்பதைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது.

திருக்காளத்திக்கு அருகில் உள்ள தொண்டைமான் பேராற்றூரில் இறந்த ஆதித்தச் சோழனுக்கு அவ் லூரிலேயே அவனது மகன் முதல் பாரந்தகச் சோழன் எடுப்பித்த ஆதித்தேச்சுரமும் ஆற்றூரில் துஞ்சிய அரிஞ்சிய சோழனுக்கு அவனது மகனான முதலாம் ராஜா ராஜ சோழன் எடுப்பித்த மேற்பாடி எனும் அரிஞ்சயேச்சுரமும் பஞ்சவன் மாதேவி நினைவாகக் கங்கை கொண்ட சோழன் எடுப்பித்த பஞ்சவன் மாதேவீச்சுரமும் தமிழகத்தில் உள்ள பள்ளிப்படைக் கோவில்களுக்குச் சீரிய எடுத்துக்காட்டுகளாகும்.

பட்டோரைப் பரவுதல் என்ற நெறியின்கீழ் மறச்செயல் புரிந்த வீராக்கு எடுக்கப்பட்ட நடுகல் மரபின் தொடர்ச்சியே பெரும்படையாகி, இல்கொண்டு புகுதல் என்ற அளவில் வீரசெயல் புரிந்தோர்க்கு மட்டுமன்றி இறந்துபட்ட அனைத்துப் பிரிவினார்க்கும் எடுப்பிக்கப்பட்டவை கால ஓட்டத்தில் மக்களால் 'சமாதிக் கோவில்' என்ற நிலைக்கு உயர்த்தப்பட்டு வழிபடு இடங்களாயின. பாரியூர் சூரசித்தன் சமாதி, சேலூர் சாவான் சமாதி, பழனி போகர் சமாதி, (சிதம்பரம்) கொற்றவன்குடி உமாபதி சிவாச்சாரியார் சமாதி, திருவொற்றியூர் பட்டினத்தார் சமாதி என்பன சமாதிக் கோவில்களுக்குத் தலைசிறந்த சில சான்றுகளாகும்.

பாரியூர் சூரசித்தன் சமாதி இன்று 'பட்டாரிக் கோவில்' எனப் பெருவழக்காக அழைக்கப்படுதல் பட்டோரைப் பரவுதல் என்பதன் அடிப்படையில் மள்ளரின மக்கள் தம் மூதாதையரான சூரசித்த மள்ளரை இன்றும் வழிபட்டு வருதலின், பட்டாரி கோவில் எனச் சூரசித்தன் சமாதி குறிக்கப்படுதல் பொருளுடையதே என்பது புலப்படும். திருச்சிராப்பள்ளி மாவட்டம், துறையூர் வட்டம் பச்சைமலையில் உள்ள பழங்குடியினரது குடியிருப்புகளுள் ஒன்றான 'டாப்செங்காட்டுப் பட்டி' எனும் ஊரில் 'பட்டவன் கோவில்' எனும் பெயரில் ஒரு கோவில் நிலவுதலையும் தஞ்சை மாவட்ட சிற்றூர்களில் மதுரை வீரன், கருப்பு கோவில்களின் எதிரே கற்களைப் பூமியில் புதைத்துப் 'பட்டவன்' என்ற பெயரில் அவற்றை அவ் லூரார் வழிபடுதலையும் இங்கு ஒப்பு நோக்கப் பாரியூர் சூரசித்தன் சமாதி வெறும் சமாதி அல்ல என்றும் அது பட்டோரைப் பரவுதல் என்ற மரபின்பாற்பட்ட பட்டாரிக் கோயிலே என்பதும் தெற்றன விளங்கும்.

முடிவுரை

மேம்போக்காகப் பார்க்கும்போது, சமாதிக் கோயிலாக மட்டும் தோன்றும் சூரசித்தன் சமாதி எனும் பட்டாரிக் கோவில் மள்ளரின மக்களால் வழிபடப்படுதலும் பாரியூர் குண்டத்துக்

கோவில் தொடர்பான குண்டத் திருவிழாவினை ஒட்டிக் கடைப்பிடிக்கப்படும் பல்வேறு சடங்குகளிலும் மள்ளரின மக்களுக்குள்ள மரியாதை, உரிமை, காளியை மள்ளராகத் தற்காலிகமாக உருமாற்றிக் குதிரை உருமீது 'அமர்த்தி வழிபடுதல், மள்ளரின் மக்களது கருவிகளான மண்வெட்டி முதலியன கொண்ட கூடையைப் 'படைக்கலக் கூடை' என அழைத்தல், குதிரையைச் சடங்கு நிகழ்வுகளில் பங்கு கொள்ளச் செய்தல், சூரசித்தன் சமாதியைச் 'சீர் ராஜ சித்தன் சமாதி' என்ற பெயராலும் அழைத்தல், பள்ளயமிடும் அன்னப் பாறை (அதாவது, பலிச் சோற்றுருண்டையிடும் பாறை) கோவிலின் நேரெதிரே அமையாது சற்றுத் தள்ளி ஒதுக்குப் புறமாக மள்ளர் சமாதியையொட்டி அமைந்திருத்தல், மேற்படிச் சமாதிக் கோவிலினுள் இரு கருங்கற்கள் புதைக்கப்பட்டு வழிபடப்படுதல், சமாதிக் கோவிலுக்குச் சற்றுத்தள்ளி அமைந்துள்ள ஒரு கல்லானது 'பத்தினிக் கல்' என இன்றும் ஊராரால் அழைக்கப்படுதல் உள்ளிட்ட பல்வேறு பண்பாட்டு மரபெச்சங்கள் பாரியூர் குண்டத்துக் காளியம்மன் திருக்கோவில் ஒரு காலத்தில் மள்ளரின மக்களுக்கே முழு உரிமையாக இருந்தமையை அறுதியிட்டுக் கூறக் காணலாம்.

மள்ளரின மக்கள் தொடர்புடைய இத்தகைய பண்பாட்டு மரபெச்சங்களை நுணுகி ஆராயும்போது, இம் மள்ளரின மக்களது இனக்குழு வரலாற்றின் பல்வேறு சான்றுகளை நம்மால் எளிதாக மீட்டுருவாக்கம் செய்திட இயலும்.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

- கேசவராஜ், வெ. 1978. நடுகல் வழிபாடு. மதுரை: சர்வோதய இலக்கியப் பண்ணை.
- சித்தர், குருசாமி 1999. பாரியூர் குண்டத்துக்காளியின் பூர்வீக வரலாறு. (துண்டு வெளியீடு). கோயம்புத்தூர் : தேவேந்திர குல மன்றம்.
- ஸ்ரீதரன், கி. 1974. "பட்டோரைப் பரவுதல்" (பதி.) இரா. நாகசாமி. நடுகற்கள் கருத்தரங்கு. சென்னை: தொல்பொருள் ஆய்வுத் துறை.

நன்றியுரை

பாரியூரில் களப் பணி ஆராய்ச்சி நடத்தியதற்குப் பல்லாற்றானும் துணை புரிந்த தமிழர் பண்பாடு சமூக ஆய்வு மன்றத்தினரின் உதவிகளுக்கு என் நெஞ்சார்ந்த நன்றியைப் படையலாக்கி மகிழ்கிறேன்.

கொங்கு நாட்டில் மல்லாண்டை : ஓர் அறிமுகம்

கொங்கு நாட்டில் அறுவடை செய்த தானியங்களைக் களத்திலிட்டு 'மல்லாண்டை' எனக் குறிப்பிடப்படும் ஓர் உருண்டைக் கல்லின் முன் படையலாக்கி வழிபாடு நிகழ்த்திய பின்னரே மேற்படித் தானியங்களை வீட்டிற்கு எடுத்துச் செல்லுதல் மரபு. இம் மல்லாண்டை வழிபாடு மள்ளர் இனக்குழு மக்களால் மட்டுமே நிகழ்த்தப்படுகிறது என்பது இங்குக் குறிப்பிடத் தக்கது.

இத்தகைய பின்புலத்தில், மல்லாண்டை என வழங்கப்பெறும் உருண்டைக் கல் எது? மல்லாண்டை எனும் சொல்லாட்சி உணர்த்தும் பொருள் என்ன? மல்லாண்டை வழிபாட்டை மள்ளர் இனக்குழு மக்கள் மட்டுமே நிகழ்த்துதல் ஏன்? எனும் இன்னோரன்ன வினாக்களுக்குத் தொல்லியல் (Archaeology), நாட்டுப்புற வழக்காற்றியல் (Folkloristics), பண்பாட்டு மாந்தவியல் (Cultural Anthropology), மொழியியல் (Linguistics) உள்ளிட்ட துறைகளின்வழி விடை காணும் முயற்சியே இது.

தொல்லியலின்வழி மல்லாண்டை குறித்த ஆய்வு

கொங்கு நாட்டில் தொல்லியல் பொருள்கள் பரவலாகக் கிடைக்கின்றன. இத்தகு தொல்லியல் பொருள்களுள் ஒன்றான புதிய கற்கால அம்மிக் குழுவியே மல்லாண்டைக் கல் எனக் கொங்கு நாட்டு மக்களால் சுட்டப்படுகிறது¹. எனினும், இதனோடு தொடர்புடைய புதிய கற்கால அம்மிக் கல்லானது மள்ளர்கள் தவிர, இதர கொங்கு மக்களால் சிறப்பிக்கப்படுவதுமில்லை; சிறப்பாகச் சுட்டப்படுவதுமில்லை என்பது இங்கு ஒப்பு நோக்கத் தக்கதும் மேலும் ஆராய்தற்கும் உரியது.

நாட்டுப்புற வழக்காற்றியலின்வழி மல்லாண்டை குறித்த ஆய்வு

மழை வேண்டி நடத்தப்படும் மந்திரச் சடங்குகளை 'மழை வருவிக்கும் வசியங்கள்' என நாட்டுப்புற வழக்காற்றியல் குறிக்கும். கொங்கு நாட்டின்கண் பல்வேறு மழை வருவிக்கும் வசியங்கள் பாமர மக்களால் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. அவற்றுள் குறிப்பிடத் தக்கது, ('அறவான் பண்டிகை' என அழைக்கப்படும்) 'கூத்தாண்டெ நோம்பி' எனலாம்.

கூத்தாண்டெ நோம்பி தொடங்கினால் தவறாது மழை வரும் என்னும் நம்பிக்கை

கொங்குப் பாமர மக்களிடையே இன்றும் நிலவுதலை,

“ மழையே பேய மாட்டேங்குதே

கூத்தாண்டெ நோம்பியாவது சாட்டக் கூடாதா?”

எனவும்

“கூத்தாண்டெ நோம்பி சாட்டிக்கறாங்க

மழை பத்துத் துளி வந்தே தீரும்”

எனவும் கொங்கு மக்கள் குறிப்பிடும் பேச்சு வழக்குகள் இதை உறுதிப்படுத்தும்.

கொங்கு நாட்டில் மிகவும் சிறப்பாகக் கொண்டாடப்படும் அறவான் பண்டிகை எனப்படும் கூத்தாண்டெ நோம்பியின்போது பாடப்படும் கீழ்வரும் நாட்டுப்புறப் பாடலில் கூத்தாண்டெக்கு ஈடாக மல்லாண்டெ குறிக்கப்படுகிறது.

“ஆத்தியோ கூத்தாண்டெ ஆவரையோ பூமாலெ

பூமாலெக்குள்ளிருக்கும் புண்ணியனத்தான் தொழுது கொண்டாடிவர

ஊருக்கொரு கூத்தாண்டெ செய்யோணும்

களத்துக்கொரு மல்லாண்டெ செய்யோணும்

ஆணுபோன பக்கொம் அரச பட்டொம் ஆளோணும்

பொண்ணுபோன பக்கொம் பெத்துப் பெருகோணும்

நாடு செழிக்கோணும் நல்ல மழை பேயோணும்

ஊரு செழிக்கோணும் உத்த மழை பேயோணும்

மூங்கில் போல கெளெ கெளெத்து அருகுபோல வேரோடி

—முசியாமெ

நாடு செழிக்கோணும்....”²

பண்பாட்டு மாந்தவியலின்வழி மல்லாண்டை குறித்த ஆய்வு

தமது இனக்குழுவினரது செழிப்புக்கும் தம்மைச் சார்ந்த விலங்கினச் செழிப்புக்கும் தாவரவினச் செழிப்புக்கும் உதவிடும் ஆவிகளுக்கு நன்றியளிக்கும் பெருஞ் சடங்கினை மாந்தர் மேற்கொள்ளுதலைப் பண்பாட்டு மாந்தவியல் பகர்கிறது. செழிப்புக்குக் காரணமாகத் திகழும் அத்தகு ஆவிகளை³ அல்லது ஆவியேறிய பொருள்களை⁴ வழிபடுதலை ‘செழிப்பு வழிபாடு’ எனவும் பண்பாட்டு மாந்தவியல் மேலும் பரக்கக் கூறும்.

தமிழகத்தில் வேளாண் பணியில் மள்ளர் இனக்குழு மக்களே பெருமளவில் ஈடுபட்டு வருதலை நாம் அறிவோம். தாம் மேற்கொண்டுள்ள பயிர்த் தொழிலில் நல்ல விளைச்சலை

‘மல்லாண்டை’ எனும் தங்களது தெய்வம் ஏற்படுத்துவதாக நம்பும் நிலையில் (அறுவடைக்குப் பின் முதல் விளைச்சலைக் களத்து மேட்டில் மல்லாண்டைக் கல் முன்பாகப் படையலிட்டு) அதன்வழி தமது நன்றியளிக்கும் சடங்கினை நிறைவேற்றிச் செழிப்பு வழிபாடாக இம் மல்லாண்டை வழிபாட்டினை மள்ளர் இனக்குழு மக்கள் நிகழ்த்துகின்றனர்.

மொழியியலின்வழி மல்லாண்டை குறித்த ஆய்வு

செழிப்பு வழிபாட்டு மரபின்பாற்பட்டது மல்லாண்டை வழிபாடு எனும் கருத்து மொழியியலின் ஒரு பிரிவான சொல்லியல் ஆய்வின்வழி மேலும் உறுதிபடக் காணலாம்.

‘மல்லாண்டை’ என்பது சொல்லியல் ஆய்வில் ‘மல்’ + ‘ஆண்டை’ எனப் பகுப்பாய்வு செய்யப்படும். அடுத்து, ‘மல்’ எனும் சொல்லுக்குப் “பெருகு”, “வளர்”, “செழி” எனும் பொருண்மைகளும்¹; ‘ஆண்டை’ எனும் சொல்லுக்குத் “தலைவன்”, “இறைவன்” எனும் பொருண்மைகளும் பிரித்து அறியப்படும். எனவே, ‘மல்லாண்டை’ எனும் சொல்லுக்குச் “செழிப்புக்குரிய தலைவன்” / “செழிப்புக்குரிய இறைவன்” எனப் பொருள் கொள்ளுதல் ஏற்புடையதே.

முடிவுரை

மல்லாண்டை குறித்து விரிவானதொரு ஆய்வினைப் பத்துறை ஆய்வு நோக்கில் மேற்கொள்ளும்போது மேலும் பல உண்மைகள் தெரிய வரும். கொங்கு நாட்டுப் பனையோலைச் சுவடிகளில் ‘மல்லன்’ எனும் சொல் பரக்கப் பயின்று வருதலையும் கொங்கு நாட்டுக் கல்வெட்டுக்களில் ‘மல்லாயி’ எனும் சொல் பயின்று வருதலையும் ஒப்பு நோக்கி ஆராய்தல் இவ் வாய்வுப் போக்கில் இதுவரை புரியாத வேறு சில பரிமாணங்களையும் புலப்படுத்தும். மள்ளர் இனக்குழு மக்கள் குறித்த இனக்குழு வரலாற்றை மீட்டுருவாக்கம் செய்தலில் மேற்படி ஆய்வுப் போக்குகளும் அவற்றின்வழி பெறப்படும் ஆய்வு முடிவுகளும் உதவிடும்.

அடிக் குறிப்புகள்

¹ கோவை மாவட்டம், அவிநாசி வட்டம், காமநாயக்கன்பாளையம் சிற்றூரை அடுத்துள்ள வண்ணாற்றங்கரை எனும் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முந்தைய கால மக்கள் வாழிடத்திலிருந்து இவ் வாராய்ச்சியாளரால் திட்டப்பட்ட மல்லாண்டைக் கற்கள் பல கோவை மாவட்ட அரசு அருங்காட்சியக இருப்புத் தொகுப்பில் பாதுகாக்கப்படுகின்றன.

- 2 மல்லாண்டை குறித்து இக் கட்டுரையில் காட்டப்பட்டுள்ள நாட்டார் வழக்காறுகள் கி. கருணாகரன் மற்றும் கு. சரோஜா ஆகியோரின் 1988-இல் எழுதி வெளியிடப்பட்ட ஆராய்ச்சிக் கட்டுரையினின்று எடுத்தாளப்பட்டுள்ளவையே.
- 3 ஆவி பற்றிய நம்பிக்கையின்பாற்பட்ட வழிபாட்டு மரபினை 'ஆவி வழிபாடு' எனப் பண்பாட்டு மாந்தவியல் குறிக்கும்.
- 4 ஆவியேறிய பொருள்களை வழிபடும் மரபினை 'ஆவியேறு பொருள் வழிபாடு' என்று பண்பாட்டு மாந்தவியலில் குறிக்கப்படும்.
- 5 சொல்லியல் ஆய்வில் 'மல்' குறித்த பொருண்மைக்குக் கீழ்க்காணும் சொல்லாட்சிகளை ஒப்பு நோக்குக:
 கண்ணீர் மல்கியது "கண்ணீர் பெருகியது"
 (அதாவது, மல்கு "பெருகு" (வினைச் சொல்)
 மல்லன் "வலிமையுற்றோன்"
 (அதாவது, மல் "வலிமை") (வேர்ச் சொல்)

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

- கருணாகரன், கி. 1988. "வேளாண்மையும் நம்பிக்கையும்". 109-130. பாரதியார் மற்றும் பல்கலைக்கழகம் இதழ் (கலை). பாரதியார் பல்கலைக்கழகம், கு. சரோஜா கோயம்புத்தூர்.
- மகேசுவரன், சி. 1995. "மொழியியல்வழி கொங்கு நாட்டியல் ஆய்வு." 25 -04-1995-இல் கோவை இலக்கிய வட்டக் கருத்தரங்கில் படிக்கப்பட்டது.

நன்றியுரை

மல்லாண்டை குறித்த ஆய்வின்போது நாட்டார் வழக்காற்றியல் தொடர்பான கருத்துரை நல்கிய தமிழியலாளர் செல்வி கு. சரோஜா - அவர்களுக்கும் தொல்லியல் தொடர்பான கருத்துரை நல்கிய தொல்லியலாளர் முனைவர் அர. பூங்குன்றன் - அவர்களுக்கும் மொழியியல் தொடர்பான கருத்துரை நல்கிய பேராசிரியர் முனைவர் கு. க. கமலேசுவரன் - அவர்களுக்கும் எனது நெஞ்சார்ந்த நன்றிகள் இங்கே படையலாக்கப்படுகின்றன.

நாகப்பட்டினம் மாவட்ட மீனவர் நாட்டுப்புறச் சமயம்

முன்னுரை

வெவ்வேறு வட்டார, சாதிய, தொழில் தளங்களில் தொடர்ந்து பயின்றுவரும் வாய்மொழி வழக்காறுகள், வழக்கங்கள், பொருள்சார் பண்பாடு, பொருள்சாராப் பண்பாடு உள்ளிட்ட மக்கள் மரபுகளின்வாயிலாகவே பன்முகத்தன்மை கொண்ட நமது தமிழ்ப் பண்பாட்டைப் புரிந்துக்கொள்ள இயலும்.

தமிழகக் கடற்கரைப் பகுதிகளில் வாழும் மீனவர் அனைவரும் முக்குவர் (குமரி, நெல்லை மாவட்டங்கள்), பரவர் (துத்துக்குடி மாவட்டம்), பட்டணவர் (நாகை, கடலூர், காஞ்சி, சென்னை மாவட்டங்கள்) எனப் பல்வேறு பெயர்களால் அடையாளப்படுத்தப்படுகின்றனர்.

மாந்தர் பண்பேற்றம் செய்யப்பட்ட மாந்தர்சார் ஆவிகள், மாந்தர்சாரா ஆவிகள், மீன்கள், தெய்வங்கள் எனப் பல்வேறு மீயியல் சக்திகள் மற்றும் இயற்கைக் சக்திகளை வழிபடும் நாட்டுப்புறச் சமய மரபை மீனவர் கடைப்பிடித்து வாழ்கின்றனர்.

இன்றைய நிலையில் 'சமத்திருதவாக்கம்' எனும் மேலாக்கப் படிமுறை இம் மக்களின் வாழ்வியலுள் ஊடுருவிவிட்டாலும், இனக்குழுப் பண்பாட்டிற்குரிய பல்வேறு மரபார்ந்த கூறுகள் இன்றளவும் இவர்தம் சமுதாயப் பொருளியல் பரப்புகளில் உயிர்த் துடிப்புடன் காணலாகின்றன என்பது மகிழ்தற்குரியது.

மீனவர்கள் இனக்குழுவரைவியலும் மொழியியலும்

மீனவர் சமுதாயம் முழுமையும் குலக்குறியப் பண்பாட்டு எச்சங்களாக விளங்குகிறது. சான்றாக, நாகை மாவட்ட மீனவர் 'வேடன் மீன்' எனக் குறிப்பிடும் ஓங்கில் (டால்ஃபின்) வலையில் பிடிபடுவதையோ அவற்றைக் கொல்வதையோ தவிர்க்கின்றனர். இது போன்றே, வலையில் ஆமை அகப்படுவதையும் இம் மக்கள் விரும்புவதில்லை; அதனை உணவாகக் கொள்வதுமில்லை. இவற்றிலிருந்து நாகை மாவட்ட மீனவரிடையே வேடன் மீனும் கடலாமையும் குலக்குறிகள் என்பது பெறப்படும். இயற்கையோடும் அதனை எதிர்த்தும் உழைப்புச் செயல்களில் ஈடுபடும் மீனவரிடையே குலக்குறி காணப்படுதலில் வியப்பொன்றும் இல்லை.

மீனவர் உழைப்போடு மந்திர நம்பிக்கைகள் இணைந்து இன்றும் வேரிழக்காமல் இருக்கின்றன. சான்றாகக் கோலா மீன்கள் பிடிக்கச் செல்லும்போது பாய்மரத்தை இயக்கிடப் போதுமான மேலைக்காற்று வீசாதபோது காற்றை வீசிடச் செய்யவும் அதே காற்று மென்மையாக வீசிடச் செய்யவும் கூட்டம் கூட்டமாகக் கோலா மீன்கள் வலைக்குள் வராதபோது அவற்றை வலைக்குள் வந்து சேருமாறு செய்யவும் நாகை மாவட்ட மீனவர் 'கோலா மர அம்பாப் பாட்டு' எனும் ஒரு வகை அம்பா பாட்டைப் பாடுகின்றனர். இதற்கு இயற்கையைக் கட்டுப்படுத்துவதற்காகக் கற்பனை செய்து கொள்வதன்வாயிலாக இயற்கையை உறுதியாகக் கட்டுப்பாட்டுக்குள் கொணர முடியும் எனும் அடிப்படையைக் கூறலாம். மந்திரம் எனும் பாட்டு வெறும் பாட்டாக அமையாது மந்திரமாகவே விளங்குகிறது என்பது இதனால் தெற்றென விளங்கும்.

மீனவரிடம் ஆங்காங்கே (நமது தமிழ் இலக்கியங்கள் கூட்டும்) சுறாமுள் வழிபாடு தொடர்பான எச்சங்கள் காணப்படுகின்றன. சான்றாக, நாகை மாவட்ட சீர்காழி வட்டத்திலுள்ள 210 மீனவர் குப்பங்களில் சுறாமுள் வழிபாட்டின் எச்சங்களாகச் சில வகைக் கூறுகள் இன்றும் காணப்படுகின்றன. சுறாமுள்ளைத் தமது வீட்டில் பாதுகாப்பாக வைத்துள்ள நாகை மாவட்ட மீனவர் அதனைச் சிறப்பு நாள்களில் பூசை செய்து வழிபடுகின்றனர். எனவே, தொடக்க நிலையில் இருந்த சுறாமுள் வழிபாட்டுச் சடங்கின் பயன்பாடு, தற்காலத்தில் வழக்கிழந்து வெறும் அரிய வழக்கமாகத் தேய்ந்துவிட்டமையே இது காட்டுகிறது. அதாவது, சுறாமுள்ளை நட்டு வைத்து வழிபட்டு வந்த நீண்ட மரபின் எச்சமாகவே இன்றும் மீனவர் தம் வீடுகளில் ஒரு புனிதப் பொருளாகக் கருதிச் சுறாமுள்ளைப் பாதுகாக்கும் இவ் வழக்கம் கருதப்படுகிறது.

நாகை மாவட்டத் தரங்கம்பாடி டேனிகக் கோட்டையிலுள்ள தமிழ்நாடு தொல்லியல் துறையின் அகழ்வைப்பகத்தில் பல நீண்ட சுறாமுள்கள் பொதுமக்கள் பார்வைக்கெனக் காட்சிப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இவை அனைத்தும் தரங்கம்பாடிப் பகுதியிலுள்ள தமது குடியிருப்புகளில் மீனவரால் பாதுகாப்பாக வைக்கப்பட்டுப் பின் கடந்த பத்தாண்டுகளில் இவ் வகழ்ப்பகத்திற்குக் கொடைவழிப் பெறப்பட்டவையே என்பது குறிப்பிடத் தக்கது.

பண்பாட்டு நிலையில் தனித்து நிற்பது போன்றே, மொழி நிலையிலும் மீனவர் தமிழ் ஏனைய பிற பேச்சு வழக்குகளிலிருந்து தனித்து நிற்கிறது. சான்றாக, மீனவர் பேச்சில் மட்டுமே றகரமும் ழகரமும் தனி ஒலியன்களாக இருத்தல் குறிப்பிடத் தக்கதாகும்.

பிற தமிழ்ப் பேச்சு மொழிகளில் இல்லாத தனிச் சிறப்பும் மீனவர் பேச்சுத் தமிழுக்கு உண்டு. மீனவர் தமிழில் பெண்டிர் பேச்சு வழக்கிற்கும் ஆடவர் பேச்சு வழக்கிற்கும் வேறுபாடுகள் உள்ளன என்பதே அத் தனிச் சிறப்பாகும். மீனவ ஆடவர் கடலில் மீன்பிடிப்பதுடன் நின்று விடுகின்றனர், மாறாக, மீனவப் பெண்டிர் வெளியிடங்களில் மீன் விற்கச் செல்லும்போது பிற இன மக்களுடன் கலந்துறவாட வேண்டியுள்ளதால், மற்ற இன மக்களின் பேச்சு வழக்குகள் இவர்தம் மொழியில் விரவி வருகின்றன.

சங்க இலக்கியங்களில் காணவியலா நூற்றுக் கணக்கான சொல்லாட்சிகள் மீனவர் தமிழில் காணப்படுகின்றன. இச் சொல்லாட்சிகள் அனைத்தையும் தமிழ் அகரமுதலியில் சேர்ப்பின் தமிழ்மொழியின் சொற்களஞ்சியம் பெருகுவதுடன் தமிழ் மொழியும் வளம் பெறும். சான்றாக, வலை குறித்து 31 சொல்லாட்சிகளும் வலையின் பகுதிகள் குறித்து 12 சொல்லாட்சிகளும் தோணி குறித்து 7 சொல்லாட்சிகளும் துடுப்பின் பகுதிகள் குறித்து 37 சொல்லாட்சிகளும் கட்டுமரப் பகுதிகள் குறித்து 37 சொல்லாட்சிகளும் காற்று குறித்து 26 சொல்லாட்சிகளும் கடல் நீர் குறித்து 27 சொல்லாட்சிகளும் கடல் சேறு குறித்து 17 சொல்லாட்சிகளும் கடல் மணல் குறித்து 7 சொல்லாட்சிகளும் மீன் குறித்து 159 சொல்லாட்சிகளும் நண்டு குறித்து 10 சொல்லாட்சிகளும் மீனவர் பேச்சுத் தமிழில் மொழியியல் ஆய்வின்வாயிலாக இதுவரை இனம் கண்டறியப்பட்டுள்ளன.

மீனவர் நாட்டுப்புறச் சமய மரபுக் கூறுகள்

மீனவர் தமக்கென ஒரு தெய்வ வரிசையையும் நம்பிக்கை ஒழுங்கமைவையும் சடங்கியல் அணுகுமுறைகளையும் மந்திரமுறைகளையும் கொண்டுள்ளனர். இவை அனைத்தும் உயர் சமயங்கள் எனக் கருதப்படும் சமயங்களின் ஒழுங்கமைப்பினின்றும் முற்றாக வேறுபட்ட சமயக் கூறுகளாகும்; அதிலும் குறிப்பாக, ஆவியியம், ஆவியேறு பொருளியம், குலக்குறியியம், இயற்கையியம், முன்னோர் வழிபாட்டியம் உள்ளிட்ட தொல்சமய மரபுக் கூறுகளின் கூட்டுக் கலவையான நாட்டுப்புறச் சமயத்தின்பாற்பட்டவையே.

இத்தகையை நாட்டுப்புறச் சமய மரபுக் கூறுகளின் விளக்கமாக நாகை மாவட்ட மீனவரிடையே காணலாகும் குடியாண்டவர் வழிபாடு, சுறாமுள் வழிபாட்டின் எச்சம், வேடன் மீன், கடல் ஆமை, கோலா மீன்பிடிதொழில் உள்ளிட்ட சில தனித்தன்மை வாழ்ந்த பண்பாட்டு மரபுகளின்வாயிலாக இக் கருத்து வலுப்படக் காணலாம்.

‘குட்டியாண்டவர்’ எனும் தெய்வமானது மீனவரது பொதுத் தெய்வமாகக் கருதப்படுகிறது. மீனவர்தம் தெய்வ வரிசையில் குட்டியாண்டவருடன் அவரது பரிவாரங்களான செம்பிருப்பின் சாட்டைக்காரன், முத்தாலு ராவுத்தன், சேவுகன், ஏழு கன்னிமார் உள்ளிட்ட தெய்வங்களும் அடங்கும்.

குட்டியாண்டவருக்கு நாகை மாவட்ட மீனவர் குடியிருப்புகள் அனைத்திலும் ஒரு வெட்டவெளிக் கோவில் உண்டு. குட்டியாண்டவரது ஊர்தியாக ‘வேடன் மீன்’ (எனப்படும் ஒங்கில்/ டால்ஃபின்) கருதப்படுகிறது. குட்டியாண்டவரே வேடன் மீனின் வடிவில் மீன்பாடின்போது கடலில் தங்களைக் காத்துத் துணைபுகிறார் என்பது மீனவரது மரபுவழி நம்பிக்கை.

வேடன் மீன் எனச் சுட்டப்படும் ஒங்கில் (டால்ஃபின்)கள் கொல்லப்படுதலினின்றும் உணவாகக் கொள்ளப்படுதலினின்றும் மீனவரால் முதன்மையாகவும் முற்றாகவும் விலக்கப்படுகின்றன. தவறுதலாக வேடன் மீனை மீனவர் தாக்கிக் கொன்றுவிட்டால் அதற்குக் காரணமானவரின் குலமே அழிந்துவிடும் என்று நம்பும் அளவிற்கு இவ் விலங்கு குறித்து மீனவரிடையே விலக்கல் விதி மிகவும் தீவிரமாக விளங்குகிறது.

மீன்பாடுக்குக் கடலில் பயணப்படும் மீனவர் தோணியுடன் இவ் வேடன் மீன்கள் போட்டி போட்டு நீந்திவரும் என்றும் மாந்தரைப் போல அழும் இயல்பினது என்றும் கடலில் தவறிவிழும் மாந்தரைத் தம் முதுகில் சுமந்து காத்துக் கரை சேர்க்கும் தன்மையது என்றும் நேரவிருக்கும் புயல் குறித்து முன்னரே அறிந்து எச்சரிக்கை தெரிவிக்கும் அறிவார்ந்தது என்றும் (வேடன் மீன் குறித்துப்) பல்வேறு வழக்காறுகள் நாகை மாவட்ட மீனவரிடம் பெருவழக்காக வழங்கி வருகின்றன.

கூட்டம் கூட்டமாய்க் கடலில் திரியும் தன்மையுடைய நெத்திலி, காரை, காணங்கமுத்தி உள்ளிட்ட மீன்களை உணவாக்கிக் கொள்ள இயல்பாக வரும் இவ் விலங்குகளால் இத்தகைய மீன்கள் நிறைந்திருக்கும் இடங்கள் கடற்பரப்பில் மீனவருக்குச் சுட்டிக் காட்டப்படுதலால் இவை மீனவ நண்பராகக் கருதப்படலாகின்றன.

இதனாலேயே, வேடன் மீன்களை கடல் நீரினை மேற்பரப்பில் கண்டதும் ‘ஆண்டவா’ எனக் கையெடுத்துக் கும்பிட்டு மீனவர் வணங்குகின்றனர். மீனவரின் முதன்மைத் தெய்வமான குட்டியாண்டவரின் ஊர்தியாக இது கருதப்படுதலால் இதனைக் கண்டதும்

இதனையே குட்டியாண்டவராகக் கருதி 'ஆண்டவா' என அழைக்கும் வழக்கம் காலப்போக்கில் தோன்றியிருக்கலாம் எனக் கருதப்படுகிறது. குட்டியாண்டவரே வேடன் மீன் வடிவிலிருந்து கடலில் தங்களைக் காத்துத் துணை புரிகிறார் எனும் மீனவரது மரபுவழி நம்பிக்கையும் இதிலிருந்து இணைந்து வளர்ச்சியுற்றிருக்க வேண்டும். தாங்கள் மீன்பிடிக்க வலை விரித்திருக்கும் இடங்களில் வேடன் மீன்கள் நுழைந்து வலைக்குள் சிக்கியுள்ள மீன்களைப் பிடித்துத் தின்னத் தொடங்கினாலும் மீனவர் இவற்றை வெறுக்காமை இப்படிமலர்ச்சியினாலேயே ஆகலாம்.

கடலாமைகளை மீனவர் கொல்வதுமில்லை; உணவாகக் கொள்வதுமில்லை. மேலும், மீன் பிடிக்கும்போது வலையினுள் ஆமை அகப்பட்டுவிட்டால் அதனை எடுத்து நீரில் விட்டு விட்டு, அங்கேயே நீரினுள் மூழ்கிக் கடவுளை வணங்குவார். வலையில் ஆமை சிக்கினால் அது வலை வளத்தை (அதாவது, மீன்பிடி வளத்தை)க் குறைத்து விடும் என மீனவர் நம்புகின்றனர். இருப்பினும், ஆமையே தங்கள் முன்னோர்க்குக் கடலில் நீந்துதற்கும் துடுப்பு வலித்தற்கும் கற்றுத் தந்தது என இம் மக்களிடையே நிலவும் பழமரபுக் கதை இங்கு ஒரு முரணாக நிற்கிறது. இது விரிவாக மேலும் ஆய்ந்தறியுமா. எனினும், குலக்குறியைப் பிடித்த தொழிற்கருவியும் தொழிலும் வளத்தை இழந்து விடும் எனும் குலக்குறியிய வரையறையை ஈண்டு ஒப்பு நோக்க, ஆமை மீனவரது குலக்குறியாகலாம் என்ற கருத்தும் மெல்லத் தலை தூக்குகிறது. மீனவரின் அம்பாப் பாடல்களில் திரும்பத் திரும்ப வரும் உணர்ச்சியோசைச் சொல்லான "ஆயேலாம்" என்பது "ஆமையே எங்களுக்கு எல்லாம்" என்பதன் சுருக்க வடிவமே என ஒரு மீனவத் தகவலாளி தெரிவித்துள்ள கருத்தும் இங்கு ஒப்பு நோக்கத் தக்கது. (காண்க : தனஞ்செயன் ஆ., 1996 : 208).

கோலா, பறக் கோலா, பறக்கும் மீன் எனப் பலவாறு அழைக்கப்படும் மீனின் தோள் துடுப்புகள் பறவைக்கு உள்ள சிறகு போல உள்ளதால் அது அவற்றைக் கொண்டு தாவிப் பறந்து செல்லும் இயல்புடையது. ஆண்டின் சித்திரை முதல் ஆடித் திங்கள் வரை மட்டுமே இக் கோலா மீன்கள் கிழக்குக் கடற்பகுதியில் காணப்படுகின்றன. இக் காலம் மீன்களுக்கு இனப்பெருக்கக் காலமாகும்.

அன்றாடம் கடலில் பிடிக்கப்படும் மற்ற மீன்களிடம் காட்டாத ஒரு வகை சிறப்புச் சடங்கியல் அணுகுமுறையைக் கோலா மீனிடம் மட்டும் மீனவர் காட்டுகின்றனர். கோலா மீன்பிடிப்பு கடினமாகவும் உயிர்க்கு மிகுந்த இன்னல்களை விளைவிக்கும் பல இயற்கை

இடர்ப்பாடுகளை மீனவர் சந்திக்க வேண்டியுள்ளதே இதற்குக் காரணமாகும். திரோபிரியாண்டு தீவு மீன்பிடி சமுதாயத்தினரிடையே ஆராய்ச்சி செய்திட்ட அமைப்பியல் செயற்பாட்டியல் கோட்பாட்டாளர் மலினோசுகி எனும் மாந்தவியலாளரும் இடர்ப்பாடுகள் மிகுந்த வாழ்க்கைச் சூழலில் சடங்கியல் அணுகுமுறை சிறப்பானதாகவும் தீவிரமானதாகவும் அமைந்து விடுகிறது எனக் கூறுதல் ஈண்டு ஒப்பு நோக்கத் தக்கது.

பொதுவாகத் தங்களுடைய உணவுக்கெனவும் விற்பனைக்கெனவும் மீன் பிடித்தலை (வெருவலை, இடைவலை, பெருவலை மீன்பிடி பருவங்களில்) மேற்கொள்ளும்போது மீனவர் சமயம்சார் சடங்கியல் அணுகுமுறைகளைக் கடைப்பிடிப்பதில்லை. இதற்கு நேர்மாறாக, சித்திரை, வைகாசி, ஆனி, ஆடித் திங்களின்போது நாகை மாவட்டக் கடல் பகுதிகளில் மரபார்ந்த மீன்பிடி முறையைப் பயன்படுத்தி மீனவரால் மேற்கொள்ளப்படும் கோலா மீன்பிடித் தொழில்முறைக் கூறுகளைத் தன்னுடன் இணைத்துக் கொண்டுள்ளது ஆய்ந்து ஆராய்தற்குரியது.

கோலா மீன்பிடித் தொழில் மற்ற மீன்பிடி பருவங்களில் நடைபெறும் மீன்பிடித் தொழில்களைவிடச் சிக்கலானது; இடர்ப்பாடுகளும் இன்னல்களும் நிறைந்தது. ஏனெனில், ஏனைய பருவங்களில் நடைபெறும் மீன்பிடிப்புகள் கரைக்கு அண்மையில் உள்ள கடற்பரப்பிலேயே நடந்து விடுகின்றன. மாறாகக், கோலா மீன்பிடிப்பு ஆழ்கடல் பகுதியிலேயே நடைபெறுகிறது. இதனால், கோலா மீன்கள் நிறைந்த இப் பகுதிக்குச் சென்று சேர்ந்திடவே குறைந்தது ஆறு மணி நேரம் ஆகிறது. எனவே, ஒரு முறை மீன்பிடித்துக் கரை திரும்புதற்கு குறைந்தது ஒரு நாள் அல்லது இரு நாள் ஆகியவற்றால் ஆகிவிடுகிறது. கரை திரும்பும்போது மேலைக் காற்று வலுப்பெறுமானால், மீனவர் செலுத்தும் கட்டுமரம் கரை நோக்கித் திரும்பாமல் காற்றின் திசையிலேயே இழுத்துச் செல்லப்படுதலுமுண்டு. அதனால், கோலா மீன்பிடி தொழிலுக்குச் சென்ற மீனவர் ஒரு வாரம் கழிந்த பின்னர்கூட கரை திரும்ப நேர்கிறது. பல்வேறு காலங்களில் இவ்வாறு கோலா மரத் தொழிலுக்குச் சென்றோர் ஆழ்கடலில் சுழல் காற்றுத் தாக்குதலில் சிக்குண்டு இறந்திருக்கின்றனர். சிற் சில சமயங்களில் சுறா போன்ற பெரு மீன்களுக்கு இரையாக நேர்தலும் உண்டு.

இவ்வாறு, கோலா மீன்பிடிப்புக் காலத்தின்போது உயிருக்கு ஊறு விளைவிக்கும் பல இயற்கை இடர்ப்பாடுகளைச் சந்திக்க நேரிடும் மீனவர் அவற்றிலிருந்து தப்புகற்கெனச் சில சடங்குகளை மேற்கொள்கின்றனர். இதனாலேயே, நாகை மாவட்ட மீனவர் பிற சமயக் கடவுள்களையும் வழிபடக் காணலாம்.

கோலா வலை அமைப்பதற்கான முன்னேற்பாடுகளில் ஈடுபடும் மீனவர் தமது முதன்மைத் தெய்வமான குட்டியாண்டவருக்குத் தாவரப் பொருள்களைப் படைத்துப் பூசை செய்தும் அவரது பரிவாரத் தெய்வங்களுக்கு ஆடு வெட்டிப் பலி பூசை செய்தும் வழிபடுகின்றனர். கோலா மீன் வளம் பெருக வேண்டும் என்பதற்காகவும் தம்முடைய உயிர்க்கு எவ்விதத் தீங்கும் வராமல் காத்தருள வேண்டும் என்பதற்காகவும் மீனவரால் இத்தகைய இருநிலைப் படையல் வழிபாடுகள் நிகழ்த்தப்படுகின்றன. இவற்றையடுத்து, நாகூர் ஆண்டவரையும் மீனவர் வழிபடுகின்றனர். அதன் இன்னொரு கட்டமாகப் பள்ளிவாசலில் பறக்க விடப்படும் பச்சை நிறக் கொடியை அலைக் கரையில் ஏற்றுகின்றனர். வாழைப் பழம், தேங்காய், பொட்டுக்கடலை, அவல், சர்க்கரை முதலிய பொருள்களை நாகூர் ஆண்டவருக்குப் படைத்து, இசலாமிய சமய குருமாரைக் கொண்டு பாத்தியா ஓதச் செய்கின்றனர்.

முதன் முதலில், கோலா மரம் அமைக்கும்போது நல்ல நாள் பார்த்தே தொழிலைத் தொடங்குகின்றனர். ஏனைய மீன்பிடி பருவங்களில் கடலுக்குச் செல்லும் விலக்குகள் எதனையும் கடைப்பிடிப்பதில்லை. ஆனால், கோலா வலைபருவத்தில் மட்டும் அதில் ஈடுபடும் மீனவர் சில விலக்குகளைக் கடைப்பிடிக்கின்றனர். கோலா மீன்பிடித்தலுக்குச் செல்ல உள்ள நாளுக்கு முதல் நாள் இரவு வீட்டில் பாய் இல்லாமல் வெறும் தரையிலேயே மீனவர் படுத்துறங்குகின்றனர்; மேலும், பெண் உறவு கட்டாயம் தவிர்க்கப்படுகிறது மற்றும் விலங்குக் கறி உணவை விலக்கி, மரக்கறி உணவை மட்டுமே உண்கின்றனர். இவ் விலக்குகளை மீறி நடப்போர் கடலுக்குச் சென்றால் மீன்பாடு அருகிவிடும் என்றும் மீன்பிடிப்பின்போது கடலில் இன்னல்கள் விளையும் என்றும் மீனவர் அஞ்சுகின்றனர்.

பாய்மரம்வாயிலாகக் கடலில் நெடுந்தொலைவு பயணம் செய்து மீன்பாடு இடங்களை அடைந்ததும் பாயை இறக்கி மரத்தை நங்கூரம் பாய்த்து நிறுத்துவர். பின்னர் கையோடு கொண்டு வந்த தாழை அல்லது காவளைச் செடி, கொடிகளைக் கயிற்றில் இணைத்துக் கடலில் மிதக்க விடுவர். முட்டையிடுதற்குரிய கடல் தாவரங்கள் என நினைத்து இவற்றின் ஊடே கோலா மீன்கள் மாப்பு மாப்பாக வந்து சேரும் போது காத்திருந்து பின்னர் 'ஏந்து வலை' எனும் சிறுவலை கொண்டு அவற்றை மீனவர் அள்ளித் திரட்டுவர்.

இவ்வாறு, உடனே கோலா மீன்கள் கூட்டம் கூட்டமாக வந்து மொய்த்து விடுவதில்லை. அவ்வாறான காலத்தில் 'கோலா மர அம்பா' எனும் ஒருவகை அம்பாப் பாட்டைப் பாடுகின்றனர். இப் பாடலைப் பாடத் தொடங்கும் முன்னர் மீனை எதிர்நோக்கும்

திசையைப் பார்த்துத் தோப்புக்கரணம் போட்டு விட்டே பாடத் தொடங்குகின்றனர். ஒருவர் பாடும்போது ஏனைய (அய்ந்து) மீனவர் கையெடுத்துக் கும்பிட்டு நிற்பர். அல்லது தொடர்ந்து தோப்புக்கரணம் போடுவர். பாடப்படும் பாடலின் ஒவ்வொரு அடியிலும் இடம் பெறும் (கோலா மீனைக் குறிப்பிடும்) மாப்புக்காரன், ஆண்டவனே -காவலாளா, ஆண்டவனே- காவலாளி, காவலாளா-காவலாளா, அய்யாவே- ஆண்டவனே ஆகிய உணர்ச்சி ஓசைச் சொற்களைப் பின் பாட்டாகப் பாடுகின்றனர். இவ்வாறு பாடல்களைப் பாடினால் அவை கோலா மீன்களின் காதில் விழும் என்றும் அவற்றைக் கேட்டு மயங்கிக் கூட்டம் கூட்டமாக வந்து மிதக்க விடப்பட்ட தாவரங்களில் மொய்க்கும் என்பதும் மீனவர் நம்பிக்கை.

கோலா மீன் பிடித்தல் நீண்ட கடற்பயணத்தைக் கொண்டதால் அத் தொழிலின்போது கையால் துடுப்பு கொண்டு வலித்துத் திருப்புதல் எளிதன்று. எனவே, கோலா மீன் பிடிப்புக்கு மீனவர் பாய்மரத்தையே நம்புகின்றனர். அதனால், பாய்மரம் தள்ளப்பட மேலைக் காற்றை எதிர்நோக்குகின்றனர். கடலில் கோலா மரம் விரைவாகச் செல்லப் போதுமான காற்று வீசும்போது அதை வீசச் செய்ய அதற்காகப் பிறிதொரு பாடலைப் பாடுகின்றனர். இது போன்றே, சுழல் காற்று அடிக்கும் போது, அக் காற்றின் வேகத்தையும் சீற்றத்தையும் தணிக்க விரும்பும்போதும் மற்றொரு பாடலைப் பாடுகின்றனர்.

முடிவுரை

சமத்திருதப் பண்பாட்டின் ஊடுருவல் அல்லது அதனைப் படிசெய்யும் உள்பாங்கு பல்வேறு காலகட்டங்களில் மண்ணின் மைந்தரிடையேயும் மலர்ந்ததால் அந்தந்த மக்களின் இனக்குழுப் பண்பாடுகள் தத்தம் அடையாளங்களைத் காலவோட்டத்தில் மெல்ல, மெல்ல இழக்கத் தொடங்கின.

மீனவர் சமுதாயமும் இப் பண்பாட்டு மாற்றத்திற்கு உள்பட்டதால், அவர்தம் சமயம் சார் பண்பாட்டு ஒழுங்கமைப்பு சிதைந்தும் மறைந்தும் அதன் விளைவாகவே அவர்தம் சமயம்சார் பண்பாட்டு ஒழுங்கமைப்பின் சில எச்சங்கள் மட்டுமே இன்று நிலைத்து நிற்கின்றன. இவ்வாறு இன்றும் நிலவும் இத்தகைய பண்பாட்டு எச்சங்களே மீனவர் தமக்கென ஒரு மரபார்ந்த நாட்டுப்புறச் சமயத்தை இன்றளவும் கொண்டு விளங்குவதற்குச் சான்றுகளாக அமைகின்றன.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

- கமலநாதன், சி. 1968. “மலேசியாவில் மீனவர்களின் கடல்விழா”. அக்கரை இலக்கியம். சென்னை வாசகர் வட்டம்.
- சாமி, பி.எல். 1976. “சங்க நூல்களில் மீன்கள்”. செந்தமிழ் செல்வி. சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்.
- சீனிவாச வர்மா, கோ. 1986. கிளைமொழியியல். அண்ணாமலை நகர்: அனைந்திந்திய மொழியியல் கழகம்.
- சிவசுப்பிரமணியம், சி. 1988. மந்திரம் சடங்குகள். சென்னை: நியூ செஞ்சுரி புக் அவுசு.
- தனஞ்செழியன், ஆ. 1985. தஞ்சாவூர் மாவட்ட மீனவர் பாடல் : ஓர் ஆய்வு. சென்னைப் பல்கலைக்கழக முனைவர் பட்ட ஆய்வேடு.
- தனஞ்செழியன், ஆ. 1986. குலக்குறியமும் மீனவர் வழக்காறுகளும். பாளையங் கோட்டை: அபிதா பப்ளிகேசன்.
- தாம்சன், ஜா. 1981. மனித சமூக சாரம் (தமிழாக்கம் : கோ. கேசவன்) சென்னை: சென்னை புக் அவுசு.
- பக்தவசல பாரதி, சீ. 1990. பண்பாட்டு மானிடவியல். சென்னை: மணிவாசகர் பதிப்பகம்.
- வானமாமலை. நா. 1971. “கலைகளின் தோற்றம்”. ஆராய்ச்சி. திருநெல்வேலி.
- வித்தியானந்தன், க. 1985. தமிழர் சால்பு. சென்னை: பாரி புத்தகப் பண்ணை.

நன்றியுரை

நாகப்பட்டினம் மாவட்ட அரசு அருங்காட்சியகத் தொடக்கவிழாவின்போது படித்தளிக்கப்பட்ட இவ் வாராய்ச்சிக் கட்டுரையின் முதல் வரைவினைப் படித்து, உரிய கருத்துரைகள் நல்கி, அதற்குச் செழுமை சேர்த்த என் நண்பர் முனைவர் சிலம்பு. நா. செல்வராசு (விரியுரையாளர், புதுவை மொழியியல் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி நிறுவனம்) – அவர்களுக்கு நெஞ்சார்ந்த நன்றி இங்கு பதிவு செய்யப்படுகிறது.

கள் இறக்குவோர் பேச்சுமொழியில் தொழில்சார் கலைச்சொற்கள்

முன்னுரை

மொழி பலராலும் பேசப்படும்பொழுது, வழங்கும் இடம், செய்தொழில், பேசுநர்தம் இனம் ஆகியவற்றிற்கு இயைபு, அதன் இயல்பிலும் வடிவிலும் சிற் சில மாற்றங்களுடன் வழங்குதல் கண்கூடு. இவ் வண்மைக்குத் தமிழும் விதி விலக்கன்று. தமிழும் வட்டாரக் கிளைமொழி, சாதி அல்லது இனக்குழுக் கிளைமொழி, தொழில் வழக்கு, நகரக் கிளைமொழி, கிராமக் கிளைமொழி எனப் பலவகையான பேச்சுமொழி வடிவங்களைக் கொண்டிலங்கக் காணலாம்.

ஒவ்வொரு தொழிலிலும் அது தொடர்பான கலைச்சொற்கள் வழங்கிவருதல் வெளிப்படையாக. இக் கலைச்சொற்களே கிளைமொழியியலில் தெளிவான கூறுகளாகக் கிளைமொழியை வரையறுப்பதில் முதன்மையான பணியைச் செய்கின்றன. ஆயினும், இவற்றைத் தனிக் கிளைமொழிகளாகக் கொள்ளாமல், தொழில் வழக்குகளாகக் கொள்வதே சாலப் பொருத்தமாகும். கள் இறக்குவோரது பேச்சுமொழி இக் கொள்கைக்கு அரணாக அமையக் காணலாம்.

தமிழ்நாட்டில் கள் இறக்குவது தொன்றுதொட்டு இருந்து வரும் ஒரு பரம்பரைத் தொழிலாகும். கள் இறக்கும் தொழிலைச் 'சாணார்' எனும் சாதியார் மேற்கொள்கின்றனர். இவர்தம் பேச்சுமொழி, மீனவர் பேச்சு மொழி பெறும் இடத்தைப் பெற்று விளங்குகின்றது. அஃதாவது, கள் இறக்குவோர்தம் பேச்சுவழக்கு தொழிலாலும் இனத்தாலும் ஒருங்கிணைந்து காணப்படுவேரால் பேசப்படுவதாகும். கள் இறக்குவோர் தமிழ், இனத்தாலும் தொழிலாலும் மற்ற தொழில் வழக்குகளின்றும் தனித்து நிற்கிறது. அதாவது, இவர்தம் பேச்சுமொழி ஏனைய தொழில் செய்கின்ற மக்களின் பேச்சுமொழியினின்றும் பல வகைகளாலும் வேறுபட்டு விளங்குகிறது.

சாணர்கள் தமிழ்நாட்டின் தெற்குப் பகுதிகளான மதுரை, திருநெல்வேலி உள்ளிட்ட பகுதிகளைத் தம் தாயகமாய் கொண்டவர்கள். இவர்கள் தொழில் கருதி மற்ற இனத்தவர் இவர்களை 'மரமேறிகள்', 'பனையேறிகள்' என்று பலவாறு அழைக்கின்றனர். வருவாயின் பொருட்டு இவர்கள் தமிழ்நாட்டின் மற்ற மாவட்டங்களிலும் குடியேறியிருக்கின்றனர். இத்தகு

இடமாற்றம் காரணமாக இவர்தம் பேச்சுமொழியின் மற்ற பகுதிகளில் மாற்றத்தைக் காண முடிந்தாலும், தொழில் அடிப்படையான கலைச்சொற்களில் மட்டும் வட்டாரக் கிளைமொழிகளின் தாக்கத்தைக் காணவியலாது தனித் தன்மைகள் மிளிரும். கள் இறக்குவோர்தம் பேச்சில் காணப்படும் கலைச்சொற்களை நோக்கின் இவ் வுண்மை தெள்ளிதின் விளங்கும்.

கள் இறக்குவோர்தம் பேச்சில் காணப்படும் கலைச்சொற்களுள் இக் கட்டுரையில் சுட்டப்படுவது ஒரு பகுதியே. இத் தொழில்வழக்கு தொடர்பான கலைச்சொற்களையும் இன்ன பிற தொடரியங்களையும் இங்கே காண்போம்². இவற்றைப் பின்வரும் உள்பிரிவுகளின் கீழ் அடக்கலாம்:

- அ. கள் இறக்கப் பயன்படுத்தப்படும் கருவிகள்;
- ஆ. பனை வகை, பனை மரத்தின் உறுப்புகள்; மற்றும்
- இ. சில சிறப்பான தொடரியங்கள்.

கள் இறக்கப் பயன்படுத்தப்படும் கருவிகள்

தளெ நாரூ	“காலில் அணியும் நார் வளையம்”
கிடுக்குக் கம்பு ³	“பாளையை நகக்கப் பயன்படுத்தப்படும் மர இடுக்கி”
ஆண் கிடுக்குக் கம்பு	“ஆண் மரத்திற்கு பயன்படுத்தப்படும் மர இடுக்கி”
பெண் கிடுக்குக் கம்பு	“பெண் மரத்திற்குப் பயன்படுத்தப்படும் மர இடுக்கி”
அருவாப் பொட்டி	“அரிவாள் முதலியன வைக்கும் பாளையால் முடையப்பட்ட பெட்டி”
பாளெ அருவா	“பாளை சீவும் அரிவாள்”
மட்ட அருவா	“மட்டை வெட்டும் அரிவாள்”
பொடிக் கோலு/	“பொடிக் குழல் (அரிவாள் கூர் தீட்ட உதவும் மணலை
பொடிக் கொளலு	வைத்திருக்கும் குழல்)”
அட பலவெ	“அரிவாள் பெட்டியில் குறுக்காக செருகப்பட்ட பலகை (அரிவாள் பெட்டியை இரு அறைகளாகப் பிரிக்கும் பலகை)”
மாது தோலு	“மரமேறும்பொழுது மார்பில் அணி ஒரு வகைத் தோலுறை”
முட்டி	“(கள்) கலயம்”
சின்ன முட்டி	“சிறிய (கள்) கலயம்”
பெரிய முட்டி	“பெரிய (கள்) கலயம்”

பனை வகை⁴

ஆ மரம்	“ஆண் பனை”
பொம் மரம்	“பெண் பனை”
அளவாடெ/ அளவ மரம்	“காய்க்கத் தொடங்காத மரம்”
கருக்கு மரம்	“பூக்கத் தொடங்காத மரம்”
ஒஞ்ச மரம்	“கள் வடிவது நின்ற மரம்”

பனை மரத்தின் உறுப்புகள்

முதுகு	“மரத்தின் முன் பகுதி”
வயிறு	“மரத்தின் பின் பகுதி”
கண்டம்/ குந்தம்	“பனை மரத்தின் உடல் பகுதி”
குத்து மட்டெ	“மட்டையை அறுத்த பின் இருக்கும் ஓலைப்பகுதியின் பின்புறம்”
கவந்தெ	“மரத்தில் பொருந்தக்கூடிய பிளவுபட்ட மட்டைப் பகுதி”
கா ஓலை	“(காயைச் சுற்றியுள்ள) பக்க ஓலை”
பெரணி	“மட்டையின் முதுகுப் புறம் (கீழ்ப் புறம்)”
அகணி	“மட்டையின் வயிற்றுப் புறம் (மேற் புறம்)”
சோத்து நாரூ	“மட்டையின் நார்ப் பகுதி”
சில்லாட்டெ	“பண்ணாடை”
கொலஞ்சி	“காய்ந்த ஓலை”
பட்டெ	“பாளைக் கொத்து”
கூராம் பானெ	“ஒரு வகைப் பாளை”
புள்ளெ பானெ	“பக்கப் பாளை (ஆண் மரம்)”
கசம்பு	“பக்கப் பாளை (பெண் மரம்)”
ஆம் புடுக்கு	“ஆண் பூ”
பனைபடு பொருள்கள்	
பய்னி/ கள்ளு	“கள்”
சுண்ணாம்புப் பய்னி	“பதனீர்”

சில சிறப்பான தொடரியங்கள்

மேற்குறித்த கலைச்சொற்கள் தவிர, கள் இறக்கும் தொழிலுக்குத் தொடர்புடைய சில சிறப்பான தொடரியங்களையும் இங்கே காண்போம்:

குருத்து கட்ரது “குருத்து மட்டைகள், கள் வடியும் பாளைமீது
மோதாமல் இருக்க அவற்றை உச்சியில் ஒரே
கட்டாகக் கட்டுதல்”

மாத்து போட்ரது “கலயத்தில் சுண்ணாம்பு சேர்த்தல்”

எட்டு ஏத்து நிக்ருது/ “எட்டு மரங்கள் கள் இறக்க இருக்கின்றன”
எட்டு மரம் நிக்ருது

பனெ கட்டுணும் “கள் இறக்க ஏற்பாடுகள் செய்ய வேண்டும்”

கண்டத்துக்கு இடுக்குணும்/ “பனைமரத்தின் உடல் பகுதியை மிதித்துவிட வேண்டும்”
குந்தத்துக்கு இடுக்குணும்

வடம் போட்டு ஏர்ணும் “கயிறு கட்டி ஏற வேண்டும்”

முடிவுரை

இத் தொழில்வழக்கில் காணப்படும் பல கலைச்சொற்களில் அகணி, பெரணி என்ற சொற்கள் முறையே அகம், புறம் என்ற பழந்தமிழ் வேர்ச் சொற்களின்றும் உருவாக்கப்பட்டவை எனலாம். இக் காரணங்களால் தொழில் பற்றிய ஆய்வின் இனிமையும் இன்றியமையாமையும் புலப்படும். இது போன்ற ஆய்வுப் பணிகள் விளைவாகத் தமிழின் சொல்வளம் பெருகும் என்பதில் ஐயமில்லை.

அடிக் குறிப்புக்கள்

- ¹ மீனவர் பேச்சுமொழி இனத்தாலும் தொழிலாலும் ஒருங்கிணைந்த மீனவ மக்களால் பேசப்படுவதாகும். இது போன்றே, கள் இறக்குவோர் பேச்சு மொழி இனத்தாலும் தொழிலாலும் ஒருங்கிணைந்த சாணார் பெருமக்களால் பேசப்படுகிறது.
- ² பனையில் மட்டும் கள் இறக்கும் பணியைச் செய்து வரும் தகவலாளிகளிடமிருந்து திரட்டிய செய்திகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுதப்பட்டமையால், இக் கட்டுரையில் தென்னை, ஈந்து போன்ற மரங்களைப் பற்றிய தகவல்கள் விளக்கப்படவில்லை.

³ ஆண், பெண் பனை மரங்களில் அமைப்பு வேற்றுமை காணப்படுவதால், பாளைகளை நசுக்கப் பயன்படும் மர இடுக்கிகளிலும் இருவேறு வகைகளைக் காண முடிகிறது.

⁴ ஆண் மரத்தின் அமைப்பு, பெண் மரத்தின் அமைப்பு வேறுபட்டுக் காணப்படுதல் கலைச்சொல் அளவிலும் அறியக் கிடக்கிறது. எனவேதான் ஆண் பனையின் உறுப்புக்களும் பெண் பனையின் உறுப்புக்களும் வெவ்வேறு பெயர்களால் சுட்டப் படுகின்றன.

⁵ “எட்டு மரங்கள் கள் இறக்க நிற்கின்றன” என்ற தொடரியத்தின் குறை வடிவமே இது.

மேலும் ஒரு தகவலாளி ‘ஏத்து’ எனும் சொல்லை உரைக்க மற்றவரோ ‘மரம்’ எனும் சொல்லை உரைத்தார்; முன்னவர் கூறிய ‘ஏத்து’ எனும் சொல்லானது ‘ஏறு’ எனும் வினையடியாகப் பிறந்துள்ளது.

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

சீனிவாச வர்மா, கோ. 1974. “கிளைமொழியியல் : மீனவர் தமிழ்”. 780 -784..
ஆய்வுக்கோவை 6, பாண்டிச்சேரி.

Manoharan, S. 1977. “Na:ta:r and Ca:na:r Dialects of Tamil of Tirunelveli District - Tamil Nadu” 261 -66. A:yvukko:vai 9:2, Madurai.

Srinivasa Varma, G. 1973. “Technical Vocabularies in a Tamil Dialect”. 562-566.
A:yvukko:vai 5, Madras.

இயல் மரபினை அறுதியிடுதலில் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகளின் பங்களிப்பு

முன்னுரை

இந்தியாவில் வழங்கலாகும் நாட்டுப்புற வழிபாட்டு மரபுகளை அறிய முற்பட்ட மிக்கிம் மாரெட்டு (Mckim Marriot, 1995) எனும் மேனாட்டு மாந்தவியலாளர் எழுத்து வடிவிலான நடத்தை விதிகளைக் கைக்கொள்ளும் மரபினைப் 'பெரு (நெறி) மரபு' (Great Tradition) எனவும் எவ்விதமான எழுத்து வடிவிலான நடத்தை விதிகளையும் பின்பற்றாததும் மண்ணிற்கே இயல்பானதுமான மரபினைச் 'சிறு (நெறி) மரபு' (Little Tradition) எனவும் இரு வேறு மரபுகளை இனம் கண்டு மாந்தவியல் ஆய்வுகிற்கு அறிமுகப்படுத்தினார்¹.

மண்ணிற்கே இயல்பான மரபினைச் 'சிறு (நெறி) மரபு' எனவும் மண்ணிற்கு அயலான மரபினைப் 'பெரு(நெறி) மரபு' எனவும் கூறும் ஆய்வுலக முறைமை² சரியானதன்று என உணர்ந்த நிலையில். பொருத்தமான மாற்றுச் சொல்லாட்சிகள் என முந்தையதற்கு 'இயல் மரபு' (Native Tradition) எனவும் பிந்தையதற்கு 'அயல் மரபு' (Alien Tradition) எனவும் அறிமுகப்படுத்தப்படுகின்றன.

இந் நிலையில், எழுத்து வடிவிலான நடத்தை விதிகளைப் பின்பற்றாமைதான் இயல் மரபிற்கான அடையாளம் எனக் கொள்ள வேண்டுமா? அல்லது இயல் மரபினை அறுதியிடுதலில் வேறு ஏதேனும் பண்பாட்டு காரணிகளின் உள்ளனவா? எனக் காணும் முயற்சியில் முகிழ்த்ததே இக் களம்.

இதுவரை, மாந்தவியல் உள்ளிட்ட அறிவுத் துறைகள்தாம் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகளுக்கான அணுகுமுறைகளையும் ஆய்வுமுறைகளையும் தந்துதவி வந்தன எனக் கருதப்பட்டது. மாறாக, மாந்தவியல் துறை பரக்கப் பேசும் நாட்டுப்புற வழிபாட்டு மரபுகளுள் இயல் மரபினை அறுதியிடுதற்கு நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகள் பெரும் பங்களிப்பு ஆற்றுகின்றன என்பதைத் தென்னிந்தியாவில் காணலாகும் பல்வேறு பழங்குடி, நாட்டுப்புறப் பண்பாட்டுத் தரவுகளின் அடிப்படையில் நிறுவுதலே நோக்கம்.

இயல் மரபினையும் அயல் மரபினையும் பிரித்தறிதலில் நிலவிடும் சிக்கல்

நாட்டுப்புற வழிபாட்டு மரபுகளுள் இயல் மரபும் அயல் மரபும் பெரும்பாலும் பல்வேறு

நிலைகளில் காலம் காலமாகப் பின்னிப் பிணைந்து ஊடாடி வருகின்றன. எனவே, இயல் மரபினின்று அயல் மரபினை வேறுபடுத்திப் பிரித்தறிந்து இனம் காணுதல் என்பது அத்துணையளவு எளிதாகப் பண்பாட்டு ஆய்வாளர்க்கு இயல்வதில்லை.

இதற்குச் சான்றாக, மேற்குத் தமிழகத்தின் பெரும் பகுதியாக விளங்கும் கோயம்புத்தூரில் பெரு வழக்காகப் கடைபிடிக்கப்படும் இயல் மரபான கூத்தாண்டெ நோம்பி எனும் திருவிழாவில், அரவான் பண்டிகை எனும் அயல் மரபும் எளிதில் பிரித்தறியவியலா நிலையில் கலந்து காணப்படுதலை நாட்டுப்புறப் பண்பாட்டு ஆய்வுகள் புலப்படுத்துகின்றன.

இவ் வழிபாட்டு மரபின்போது பாடப்பெறும்

“நாடு செழிக்கோணும் நல்ல மழை பெய்யோணும்
 ஊரு செழிக்கோணும் உத்த மழை பெய்யோணும்
 ஊருக்கொரு கூத்தாண்டெ செய்யோணும்
 களத்துக்கொரு மல்லாண்டெ செய்யோணும்
 ஆணு போன பக்கொம் அரச பட்டொம் ஆளோணும்
 பொண்ணு போன பக்கொம் பெத்துப் பெருகோணும்”

எனும் நாட்டுப்புறப் பாடல் வரிகள் ‘கூத்தாண்டெ’ என்பது ஊர் செழிக்கவும் ‘மல்லாண்டெ’³ என்பது களம் செழிக்கவும் வழிபடப்படுதலை எடுத்துக்காட்டிக் ‘கூத்தாண்டெ நோம்பி’ இயல் மரபினது எனும் முடிவுக்கு நம்மை இட்டுச் செல்லக் காணலாம். இதிலிருந்து, மேற்குத் தமிழக ‘வளமை வழிபாட்டின்’ பண்பாட்டுத் தலைவனான ‘கூத்தாண்டெ’ இயல் மரபுக் கூறானது மகாபாரதக் கதை மாந்தனான ‘அரவான்’ எனும் அயல் மரபுடன் இணைத்து இங்கு ஒரு சேரக் காட்டப்படுகிறது என்பது பெறப்படுகிறது.

கோயம்புத்தூர் வட்டாரப் பகுதிகளில் நடத்தப்பெறும் இக் கூத்தாண்டெ நோம்பியின்போது கூத்தாண்டெ களப்பலி கொடுக்கப்படுவதாகக் கூறப்பட்டாலும் தமிழ்நாட்டின் ஏனையப் பகுதிகளில் போன்று தலை நீக்கம் மேற்கொள்ளப்படாமல், கூத்தாண்டையின் முகம் பூசாரியின் இரு கைப் பெரு விரல்களால் சீரழிக்கப்படும் சடங்கான ‘முகம் அழித்தல்’ இங்கு மேற்கொள்ளப்படுகிறது. இவ்வாறு முகம் அழிக்கும்போது கிடைக்கும் களிமண்ணானது ஊர் மக்களால் எடுத்துச் செல்லப்பட்டு, வளமைக்கென அவரவர் வீடுகளில் சேர்க்கப்படுகிறது. இவை போன்ற நடைமுறைகளின்வாயிலாகவே கூத்தாண்டெ நோம்பியானது வளமை வழிபாட்டின்பாற்பட்ட இயல் மரபு என்பதும் இம் மரபு மாபாரதத்

தாக்கத்தின் அடிப்படையில் அரவான் களப்பலி எனும் அயல் மரபுக் கூறுடன் இணைக்கப்பட்டுள்ளது என்பதும் மேலும் உறுதி பெறுகிறது⁴.

எனவே, இத்தகைய (இயல் மரபுடன் அயல் மரபு இணைந்துள்ள) கலப்புச் சூழல்களில் அயல் மரபினின்று இயல் மரபினை வேறுபடுத்திப் பிரித்தறிந்து அறுதியிடுதலில் உதவக் கூடிய பண்பாட்டு (மாந்தவியல்) காரணிகளை இனம் கண்டறிந்து, அவற்றைப் பதிவு செய்திடுதல் மாந்தவியல் ஆய்வுலகில் முகாமையான தேவையாகும். இத்தகைய ஆய்வு அணுகுமுறைக்குத் தனது பலதரப்பட்ட தரவுகளின்வாயிலாக நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகள் ஆற்றிடும் பங்களிப்பு அளப்பரியது.

நாட்டுப்புற வழிபாட்டு மரபுகளில் மந்திர மரபுகளும் இயல் மரபினை அறுதியிடுதலில் அவற்றின் பங்கும்

தொல்சமயக் கூறுகளுள் ஒன்றான மந்திரமானது நாட்டுப்புறச் சமய நடைமுறைகளில் கடைப்பிடிக்கலாகும் இரு விதிகளின் அடிப்படையில் 'தொத்து மந்திரம்' அல்லது 'தொடு மந்திரம்' எனவும் 'ஓத்த மந்திரம்' அல்லது பாவனை 'மந்திரம்' எனவும் இரு பகுப்புகளாகப் பிரித்தறியப்படுகிறது⁵.

நாட்டுப்புற மரபில் இவ் விரு நிலை மந்திரங்களும் தமக்கெனத் தனித்த இடங்களைப் பெற்று மண்ணிற்கே உரித்தான இயல் மரபினை அறுதியிடுதலிலும் பெருமளவில் உதவி புரிகின்றன. சான்றாகக் கீழ்க் குறிக்கப்படும் மூன்று பண்பாட்டுக் கூறுகளின் அடிப்படையில் இயல் மரபினை அயல் மரபினின்று எளிதாக நம்மால் வேறுபடுத்தி இனம் காணவியலும் :

(1) வழிபடு உருவங்களுக்கு ஆற்றல் ஏற்றுதல்

இயல் மரபிலும் அயல் மரபிலும் உருவாக்கப்பட்ட வழிபடு உருவங்களுக்கு ஆற்றல் ஏற்றப்படுதல் என்பது பொதுவான வழக்கம் என்றாலும் ஆற்றல் ஏற்றப்பட்ட வழிபடு உருவம் சற்றுச் சிதைவுற்றாலும் அவ் உருவத்தினின்று ஆற்றல் வெளியேறிவிடும் என்றும் அதனால் அது ஆற்றலற்றதாகி வழிபாட்டிற்கு தகுதியற்றதாகவும் ஆகிவிடுவதாக அயல் மரபு கருதி அதனை வழிப்பாட்டிலிருந்து அகற்றி விடுகிறது. மாறாக, இயல் மரபில் ஆற்றல் ஏற்றப்பட்ட வழிபடு உருவம் உருக்குலைந்து துண்டு துண்டாகப் போய்விட்டாலும் அதன் ஆற்றல்

அவ் வழிபடு உருவத்திலேயே நிலைத்து நிற்கிறது என்ற நிலையில், அவ்வாறு சிதைவுற்ற உருவம் தொடர்ந்து வழிபடப்படுகிறது.

சான்றாகக், கோயம்புத்தூர் வட்டாரப் பகுதிகளில் காணலாகும் மதுரை வீரன் (உடனமர் பொம்மி, வெள்ளையம்மா) வழிபாட்டு மரபினைச் சுட்டலாம். இவ் வழிபாட்டு மரபிற்கென ஆண்டுதோறும் புதிது புதிதாகச் சுடுமண் உருவங்களாக மேற்படி வழிபடு உருவம் செய்யப் பட்டு வழிபடப்படுகிறது. ஓராண்டுக்குள் இச் சுடுமண் உருவம் காலம் செல்லச் செல்லச் சிதிலமடைந்து, உருக்குலைந்து போனாலும் அது தொடர்ந்து வழிபடப்படுகிறது. அடுத்த ஆண்டு புதிதாகச் சுடுமண் உருவம் செய்யப்பட்டாலும், முந்தைய ஆண்டுகளைச் சார்ந்த சிதிலமான பழைய உருவங்களும் ஆற்றல் உள்ளவனாகக் கருதப்பட்டுத் தொடர்ந்து வழிபடப்படுகின்றன. தமது குல தெய்வத்தைத் தமது வாழிடத்திலிருந்து நெடுந்தொலைவு சென்று வழிபட இயலாதோரும் அத் தெய்வ உருவம் நிலைத்துள்ள இடத்தினின்று பிடிமண் கொணர்ந்து அதனைக்கொண்டு தம் வாழிடத்திற்கு அருகில் வைத்து வழிபடுதலை இங்கு ஒப்பு நோக்கலாம். அதாவது, 'ஒருமுறை தொடர்புடையது எப்போதும் தொடர்புடையதாகவே இருக்கும்' எனும் தொத்து மந்திரத்தை இயல் மரபினர் நம்புகின்றனர். மாறாக, அயல் மரபிலோ இத்தகைய தொடர் உறவு நம்பப் பெறுதலில்லை என்பது ஈண்டு கருத்தில் கொள்ளத் தக்கது.

மேலும், இயல் மரபில் வழிபடு உருவங்களுக்கு ஆற்றல் ஏற்றுதல் மிக எளிய சடங்குகளில் நிறைவுற்றுவிட, அயல் மரபிலோ இது மிகப் பெரிய சடங்குத் தொகுதியாகக் கடைப்பிடிக்கப்படுகிறது எனபதும் இங்குக் கவனம் கொள்ளத் தக்கது.

(2) ஆற்றல் நிலைநிறுத்தப்பட்ட வழிபடு உருவங்களுக்கு மறு உயிர்ப்பு அளித்தல்

பொதுவாக இயல் மரபிலும் அயல் மரபிலும் வழிபடு உருவங்களில் ஆற்றலை நிலை நிறுத்துதல் என்பது கடைப்பிடிக்கப்பட்டாலும் குறிப்பிட்ட கால இடைவெளியில் (காட்டாக, ஆண்டுக்கு ஒரு முறை என) மேற்படி வழிபடு உருவத்தில் நிலை நிறுத்தப்பட்ட ஆற்றலைத் தூண்டி, அவ் வருவத்திற்கு மறு உயிர்ப்பு அளித்தல் எனும் வகையில் மறு உயிர்ப்பு அளிக்கும் வகையில் சடங்கு மேற்கொள்ளல் இயல் மரபில் மட்டுமே கைக் கொள்ளப்படுகிறது.

சான்றாக, நீலகிரி மாவட்டம், கோத்தகிரி வட்டம், வெள்ளரிக்கொம்பை சிற்றூரைத் தமது வாழிடமாகக் கொண்டுள்ள குறும்பர் பழங்குடியினருடைய பூசாரி ஆண்டுதோறும்

குறிப்பிட்ட ஒரு நாளன்று தமது வீட்டின் சுவர்மீது ஏற்கனவே வரையப்பட்டு, வெள்ளை பூசி மறைக்கப்பட்ட தம் இனக்குழுத் தெய்வ உருவத்தை அதன் வரைகோட்டின்மேல் மீளத் தீற்றி, அதன்வாயிலாக அவ் வரையோவியத்தில் வதியும் அத் தெய்வத்தின் ஆவியை மறு உயிர்ப்புப் பெறச் செய்தலைச் சுட்டலாம். மேற்படி மறு உயிர்ப்பிக்கும் சடங்கு நிறைவுற்ற மறுநாள், குறும்பர் பூசாரி முன்போலவே மீண்டும் வெள்ளை பூசி அத் தெய்வ உருவத்தை மறைத்து விடுகிறார். இதனால், அத் தெய்வத்தின் மீயியற்கை ஆற்றல் தேவையின்றி வீணாகாமல் காக்கப்படுதலுடன், வேண்டும்போது திரும்ப முழுப் பயன்பாட்டிற்கும் தடையின்றிக் காலம் காலமாக - அதாவது தலைமுறை தலைமுறையாக - அச் சமுதாயத்திற்கு கிடைத்தல் என்பது உறுதி செய்யப்படுகிறது.

இவ்வாறு, வழிபடு உருவங்களில் உறைந்துள்ள ஆற்றலை மறு உயிர்ப்பு அடையச் செய்தற்குக் குறும்பர் பூசாரி தெய்வ உருவை மீண்டும் தீற்றும் செயலைத் தொடர்ந்து மந்திரத்தின்பால் உள்படுத்தப்படும்போது மறு உயிர்ப்புப் பெறுகிறது என்பதையும் வெள்ளை பூசி மீள மறைக்கப்படும்போது அதன் ஆற்றலும் மறைக்கப்பட்டுக் காக்கப்படுகிறது என்பதையும் ஒத்த மந்திரத்தின்கீழ்க் கொணரலாம். இத்தகைய சடங்கு முறைகள் அயல் மரபிற்கு அயலானவை.

(3) மறு உயிர்ப்புக்குக் குருதியைப் பயன்படுத்துதல்

உயிரற்றவை எனக் கருதப்படும் பொருள்களும் இடைவிடாது தொடர் பயன்பாட்டினால் தமது ஆற்றலை இழப்பதாகவும் அவ்வாறு பொருள்கள் ஆற்றலை இழக்கும்போது அவற்றின் மறு உயிர்ப்புக்கு குருதி தேவைப்படுவதாகவும் இயல் மரபில் கருதப்படுகிறது.

சான்றாக, ஆந்திர மாநிலப் பழங்குடியினரான சவரர் வேட்டைக்குச் செல்லும் முன்னர் இடைவிடாத தொடர் பயன்பாட்டினால் ஆற்றல் இழப்பிற்கு உள்ளானதாகத் தாம் கருதும் தமது அம்புகளுக்கு மறு உயிர்ப்பு உண்டாக்கிடப் பெண்டிர் வந்து செல்லும் நீர்நிலை வழிகளில் அவற்றைப் போட்டு வைக்கின்றனர். இதனால், நீர் கொணர வந்து செல்லும் பெண்டிருள் வீட்டு விலக்காகியுள்ள பெண்டிரது குருதி பட்டு, அதன்வாயிலாக மேற்படி அம்புகள் மறு உயிர்ப்புப் பெற்று, வேட்டையின்போது ஆற்றலுடன் விளங்கிப் பயன் மிகுதியாக நல்குவதாகக் கருதப்படுதலைக் குறிப்பிடலாம்.

வழிபடு தெய்வ உருவங்களுக்கு மறு உயிர்ப்பு அளிப்பதற்காகவே குறிப்பிட்ட கால இடைவெளியில் அல்லது விழாவில் குருதிப் படையலானது இயல் மரபில் மேற்கொள்ளப்படுகிறது என்பதும் இங்கு நினைவில் கொள்ளத் தக்கதாகும்.

இவற்றிற்கு நேர்மாறாக, ஒட்டு மொத்தமாகக் குருதி இடம் பெறுதலைப் புறந்தள்ளி விலக்குதலையும், அதிலும் குறிப்பாகக் குருதி வெளிப்படும் வீட்டு விலக்கையும் அவ்வாறு வீட்டுக்கு விலக்காகும் பெண்டிரைத் தூய்மையற்றவராகக் கருதுதலையும் அயல் மரபு தனது இயல்பாகக் கொண்டுள்ளது என்பது இங்கு ஒப்பு நோக்கத் தக்கது.

முடிவுரை

வழிபடு உருவங்களுக்கு ஆற்றல் ஏற்றுதல், ஆற்றல் நிலைநிறுத்தப்பட்ட வழிபடு உருவங்களுக்கு மறு உயிர்ப்பு அளித்தல், மறு உயிர்ப்புக்குக் குருதியைப் பயன்படுத்துதல் உள்ளிட்ட மேற்குறிக்கப்பட்ட பண்பாட்டுக் கூறுகளில் இயல் மரபு தனித்த நிலைபாட்டையும் அயல் மரபு அதனின்றி வேறுபட்ட நிலைபாட்டையும் கொண்டுள்ளமை மேலே சுட்டியுள்ள நாட்டுப்புற ஆய்வுகளும் அவற்றின்வழிப் பெறப்பட்ட பண்பாட்டுத் தரவுகளும் தெளிவாக நமக்குக் காட்டுகின்றன. எனவே, இயல் மரபினை அயல் மரபினின்று வேறுபடுத்திப் பிரித்தறிந்து இனம் கண்டு அறுதியிடுதலில் நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வுகள் பெரும் பங்களிப்பு ஆற்றிப் பிற துறையான மாந்தவியல் துறைக்கு உதவியாகச் செயல்படுகிறது என்பது பெறப்படும்.

அடிக் குறிப்புகள்

- ¹ மிக்கிம் மாரெட்டு 1955 காலகட்டத்தின்போது வட இந்தியாவில் உள்ள கிஷண்கார் எனும் சிற்றூரில் கடைப்பிடிக்கப்படும் சமயப் போக்குகள் குறித்துத் தாம் மேற்கொண்ட 'ஒரு மரபார்ந்த நாகரிகத்தில் காணலாகும் சிறு சமுதாயங்கள்' எனும் பொருளிலான ஆய்வின்வாயிலாக இவ் விருவேறு நாட்டுப்புற வழிபாட்டு மரபுகளை ஆய்வுலகத்திற்கு அறிமுகப்படுத்தினார்.
- ² மாரெட்டு (1955) அறிமுகப்படுத்திய 'Great Tradition', 'Little Tradition' எனும் ஆங்கிலச் சொல்லாட்சிகளுக்கு ஈடாகப் 'பெரு மரபு', 'சிறு மரபு' எனவும் (க.த.திருநாவுக்கரசு, 1984) 'பெருநெறி மரபு', 'சிறுநெறி மரபு' எனவும் (பெ. சுப்பிரமணியன், 2000) இரு வேறுபட்ட கலைச்சொற்கள் தமிழ்நாட்டில் ஏற்கனவே புழக்கத்தில் உள்ளன.

- ³ மல்லாண்டை தொடர்பான விரிவான தகவல்களுக்குக் காண்க: மகேசுவரன், சி. “கொங்கு நாட்டில் மல்லாண்டை: ஓர் அறிமுகம்”.
- ⁴ இது தொடர்பான விரிவான தகவல்களுக்குக் காண்க :Maheswran, C. “Kooththandai Naombi A case for Cultural Pluralism in Tamil Nadu”.
- ⁵ ‘ஒரு முறை தொடர்புடையது எப்பொழுதும் தொடர்புடையதாகவே இருக்கும்’ (Once in Contact, always in contact), ‘ஒத்தது ஒத்ததை உருவாக்கும்’ (Like produces like) எனும் இரு அடிப்படைகளின் முறையே ‘தொத்து விதி’ (Law of Contagion), ‘ஒத்த விதி’ (Law of Similarly) உணரப்பெற்றன. இவ் விரு விதிகளின் அடிப்படையில் மந்திரமும் முறையே ‘தொத்து மந்திரம்’ அல்லது ‘தொடு மந்திரம்’ (Contagious Magic), ‘ஒத்த மந்திரம்’ (Homeopathic Magic) அல்லது ‘பாவனை மந்திரம்’ (Imitative Magic) எனப் பகுத்தறியப்பட்டது (மேலும் விரிவான தகவல்களுக்குக் காண்க : சிவசுப்பிரமணியன், ஆ. (1988), முத்தையா, இ. (1988), ஞானசேகரன், தே. (1992)).

நோக்கீட்டு ஏடுகள்

- சுப்பிரமணியன், பெ. 2000. தேவேந்திர குல வழிபாட்டு மரபுகள் (பழனி வட்டாரம்). கோவை: தமிழர் பண்பாட்டு சமூக ஆய்வு மன்றம்.
- சிவசுப்பிரமணியன், ஆ. 1988. மந்திரம் சடங்குகள். சென்னை: நியூ செஞ்சுரி புக் அலவுசு.
- செல்வராசு, சிலம்பு நா. 1992. நாடுதோறும் நாட்டுப்புற மரபுகள். இருளக்குப்பம்: சவிதா வெளியீட்டகம்.
- சண்முக விஷ்ணுதாசன் (பதிப்பர்)
- ஞானசேகரன், தே. 1992. நாட்டார் சமயம்: தோற்றமும் வளர்ச்சியும். மதுரை: கியூரி பதிப்பகத்தார்.
- மகேசுவரன், சி. 1996. “கொங்கு நாட்டில் மல்லாண்டை – ஓர் அறிமுகம்”. தமிழர் பண்பாட்டு வரலாறு -1 (பதிப்பர்) குருசாமி சித்தன் & தே. ஞானசேகரன். கோவை : தமிழர் பண்பாட்டு சமூக ஆய்வு மன்றம்.
- முத்தையா, இ. 1988. நாட்டுப்புற மருத்துவ மந்திரச் சடங்குகள். மதுரை: சர்வோதய இலக்கியப் பண்ணை.

- 1984. சமத்கிருதவாக்கம். வேப்பேரி: பெரியார் கயமரியாதை வெளியீட்டகம்.
- Maheswaran ,C. 1997. "Koothandai Thiruvizha: A Study in Cultural Pluralism in Tamil Folklore" (Mimeo.), Paper presented at the Indian Folklore Congress held at Thiruvananthapuram.
- Maheswaran, C. 2001. "Contribution of Tribal Nilgiris in the Preservation of Our Art & Cultural Heritage". In the Proceedings of the Seminar on "OUR ROLE IN PROTECTING CULTURAL HERITAGE".Chennai: Govenment Museum.
- 1987. The Encyclopaedia of Religion. Vol.9. New York: Macmillan Publishing House.

நன்றியுரை

இந்த ஆய்வுக் கட்டுரை எழுதுவதற்குத் தூண்டுகோலாய் இருந்திட்ட என் கெழுதகை நண்பன் முனைவர் சிலம்பு நா.செல்வராசு, (விரிவுரையாளர், புதுவை மொழியியல் பண்பாட்டு ஆய்வு நிறுவனம்) - அவர்களுக்கும் இக் கட்டுரைக் கருவின் ஊற்றுக் கண்ணைத் திறக்கும் வகையில் என் எண்ணத்தில் வித்திட்ட என் அன்பிற்குரிய பெரியவர் முனைவர் உமா சரண் மொகந்தி, (பேராசிரியர் மற்றும் துறைத்தலைவர் (ஓய்வு), மாந்தவியல் துறை, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்) -அவர்களுக்கும் என் நெஞ்சார்ந்த நன்றிகள் இங்குப் படையலாக்கப்படுகின்றன.

