පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

අටවන කලාපය - 2010
ISSN 1391 - 9148

පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

සසංක පෙරේරා, ප්‍රධාන සංස්කාරක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය).

ආනන්ද තිස්ස කුමාර, භාෂා සංස්කාරක (කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලය).

ජගත් පතිරගේ, උප සංස්කාරක හා විමර්ශන සංස්කාරක (මාර්ග ආයතනය).

හරීන්ද්‍ර දසනායක, උප සංස්කාරක (කොළඹ ආයතනය).

සුදර්ශන් සෙනෙවිරත්න (පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය).

වී. ශනාතනන්, ප්‍රධාන සංස්කාරක පණුවල් (යාපනය විශ්වවිද්‍යාලය).

ජගත් වීරසිංහ (කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලය).

රංජිත් පෙරේරා (සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය).

චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි, උප සංස්කාරිකා (සෞන්දර්ය කලා විශ්වවිද්‍යාලය).

පඨිත සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය විසින් වාර්ෂිකව පළකරනු ලැබේ. එය තිර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවේ ප්‍රකාශන වැඩසටහනේ කොටසකි.

මූල්‍ය අනුග්‍රහය:

Arts Collaboratory · Hivos people unlimited · Stichting DOEN · Nationale Postcode Loterij · Mondriaan Stichting (Mondriaan Foundation)

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

අටවන වෙළුම - 2010

සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන
කොළඹ ආයතනය.

S. Perera.

© නිබන්ධ එකතුවක් වශයෙන් සියලුම හිමිකම් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය සතුවේ, 2010.

© සියලුම මුල් නිබන්ධවල හිමිකම් මුල් කතුවරුන් සතුවේ, 2010.

© සියලුම පරිවර්තනවල හිමිකම් පරිවර්තකයන් සතුවේ, 2010.

ප්‍රකාශන හිමිකම් පිළිබඳ ශෛනතික තත්ත්ව තුළින් අදහස් ගලනයට හා සම්භාෂණයට සම්බාධක ඇතිවිය හැකි නිසා, ප්‍රකාශන අයිතිය පිළිබඳ මතවාදීමය විශ්වාසයක් සමාජ සංස්කෘතික තීව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය තුළ නොමැත. එබැවින් මෙහි අන්තර්ගත ඕනෑම ලිපියක් සංවාද කටයුතු සඳහා ඕනෑම ආකාරයකින් යොදා ගැනීමට අවසර තිබේ.

පටුන

පඨිත අටවන වෙළුමේ ප්‍රවිෂ්ටය

පෙරවදන
- පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය 01

පඨිත ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ

ආබාධිත වූ හමුදා සෙබළුන්ගේ මනෝ-සමාජයීය
යහපැවැත්ම කෙරෙහි පුනරුත්ථාපනයේ බලපෑම
- ශිලානි දිසානායක 06

සමාජ වෙනස්වීම:
මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර හා ඒ ආශ්‍රිතව ඇති වී තිබෙන
නව ප්‍රවණතා
- කාංචනා අදිකාරි 47

පවුල් හිංසනය:
ස්ත්‍රී ප්‍රතිරෝධතා හා බලයෙහි ස්වභාවය
- කුමුදිනී වැදිසිංහ 85

සංස්කෘතික හා මතවාදීමය නිෂ්පාදනයක් වශයෙන් ගම
පිළිබඳ අදහස:
බහුවිධ නිරූපණ පිළිබඳ අසම්පූර්ණ කියවීමක්
- සසංක පෙරේරා 116

පඨිත ග්‍රන්ථ විමර්ශන

'Spatialising Politics: Culture and Geography in Postcolonial Sri Lanka'
(දේශපාලනය අවකාශ ගත කිරීම: පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතිය සහ භූගෝලවේදය)
(කැතරින් බෘන් හා තරීක් ජසීල්)
- රෝමා චැටර්ජි 141

'Colonial Modernities: Building, Dwelling and Architecture in British India and Ceylon'
(යටත්විජිත නූතනත්වයන්: බ්‍රිතාන්‍ය ඉන්දියාවේ හා ලංකාවේ ඉදිකිරීම, වාසස්ථාන හා වාස්තුවිද්‍යාව)
(පී. ස්ක්‍රයිවර් සහ වී. ප්‍රකාශ්)
- තාරික් ජසීල් *145*

ලේඛකයන් පිළිබඳ තොරතුරු 149

පඨිත අරමුණු 151

කොළඹ ආයතනයේ මෑතකාලීන ප්‍රකාශන 154

පෙරවදන

පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලය

පඨිත අටවන වෙළුම (2010) මූලික වශයෙන් වෙන්වී ඇත්තේ මෑතකාලීන ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ මත පදනම්ව රචිත ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ ත්‍රිත්වයක් හා සාහිත්‍ය මත පදනම්ව රචිත එක් ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධයක් මගින් ශ්‍රී ලංකාවේ පුළුල් සමාජ-දේශපාලන-ඓතිහාසික අවකාශයේ තෝරා ගත් පැතිකඩ කිහිපයක් ගවේෂණය කිරීම සඳහාය. එමෙන්ම, මෙහි අන්තර්ගත පළමු නිබන්ධ ත්‍රිත්වය තරුණ සමාජ විද්‍යාඥවරියන් තිදෙනෙකුගේ අභිනව ලේඛනකරණ උත්සාහ වීම මෙන්ම ප්‍රධාන නිබන්ධ හතරම පරිවර්තන මත පදනම් නොවී සිංහල භාෂාවෙන් ලියැවුණු මුල් පඨිත වීම ද විශේෂත්වයකි. බුද්ධිමය ව්‍යායාමයක් වශයෙන් පඨිත නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ප්‍රධාන උත්සාහය වූයේ ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජීයවිද්‍යා/මානව ශාස්ත්‍ර දැනුම් නිෂ්පාදනය ස්වාධීන මට්ටමකට ගෙන ඒමට දායක වීම වූ අතර, මේ වෙළුම මගින් මුල් කෘති හතරක් ඔස්සේ ඒ අරමුණට වඩාත් සමීපව සිටිය යන්න අප විශ්වාස කරමු.

ශිලානි දිසානායක විසින් රචිත ආබාධිත වූ හමුදා සෙබළුන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම කෙරෙහි පුනරුත්ථාපනයේ බලපෑම' යන නිබන්ධය මූලික වශයෙන් සමාජ/මනෝ විද්‍යා ප්‍රවේශයක් ඔස්සේ මෑතකාලීනව මතු වී ඇති යුධ-කේන්ද්‍රීය ආබාධිතත්ත්වය පිළිබඳ විශ්ලේෂණයක් ඉදිරිපත් කරයි. පසුගිය දශක තුන මුළුල්ලේ පැවැති යුදමය තත්ත්වය තුළ ශ්‍රී ලංකාව තුළ ව්‍යාප්තින ආබාධිතත්ත්වය අතිවිශාල වශයෙන් ව්‍යාප්ත වුව ද ඊට මැදිහත්වීම් කිරීමට අවශ්‍ය යටිතල පහසුකම් හෝ අධ්‍යාපනික/මතවාදීමය පසුබිම අවශ්‍යාකාරයට සකස් වූ බවක් නොපෙනේ. එමෙන්ම මේ තත්ත්වය රාජ්‍ය හමුදා

සාමාජිකයන් තුළ මෙන්ම දමිළ සන්නද්ධ කණ්ඩායම් සාමජිකයන් සම්බන්ධයෙන් හා සාමාන්‍ය මහජනතාව අතර ද දැක ගත හැකි බව අප අමතක නොකළ යුතුය. තවද රාජ්‍ය හමුදා සාමාජිකයන් පිළිබඳව විශේෂයෙන් සොයා බැලීමේදී පෙනී යන්නේ 'රණවිරු' යන ප්‍රබල මතවාදීමය හා දේශපාලනික-සංස්කෘතික සංකල්පයේ බලගැන්වීම තුළ ත්‍රිවිධ හමුදා සෙබළාගේ හා පොලිස් සාමාජිකයාගේ ආබාධිතත්වය මෙන්ම ඒ හා සම්බන්ධ වේදනාව ද ඇතුළුව එහි අනේක විධ අත් යථාර්ථ අදෘශ්‍යමාන වී ඇති බවයි. එනම් 'විරු' යන ආරෝපණය තුළ පශ්චාත්-යුද කතිකාව තුළ ආබාධිතත්වය වැනි යුද්ධයේ නිශේධනීය ආනිශංස එකී කතිකාවේ ආන්තික අඩවියකට තොරන් වී ඇති බවයි. මේ සන්දර්භය තුළ දිසානායකගේ නිබන්ධයෙන් උත්සාහ කරනුයේ සංසන්දනාත්මක සාහිත්‍ය මගින් මූලික සංකල්පීය හා න්‍යායික විවරණයකින් පසුව පශ්චාත්-ආබාධිතත්ත්වය තුළ පුනරුත්ථාපනයේ බලපෑම ගවේෂණය කිරීමයි. එහිදී වැඩි අවධාරණයක් යොමු වන්නේ ආබාධිත තත්ත්වයට පත්වන හමුදා සෙබළුන්ගේ සමාජ හා පෞද්ගලික පෞරුෂත්ව ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමේ දී විධිමත් පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලි කුමනාකාරයේ බලපෑම් කරයි ද සහ එකී ක්‍රියාවලියේ සීමා ගවේශණය කිරීම සඳහාය.

කාංචනා අදිකාරිගේ සමාජ වෙනස්වීම: මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර හා ඒ ආශ්‍රිතව ඇති වී තිබෙන නව ප්‍රවණතා යන නිබන්ධයේ මූලික උත්සාහය වන්නේ බස්නාහිර පළාතේ සිදු කළ ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ ඔස්සේ මල්වර චාරිත්‍ර විපරිවර්තනයට භාජනය කිරීමට තුඩු දුන් සමාජ සංස්කෘතික වෙනස් වීමේ ප්‍රවණතා මානවවිද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයක් ඔස්සේ ගවේෂණයට ලක් කිරීමය. ජනප්‍රිය කතිකාව තුළ මතුවී ඇති කේන්ද්‍රීය අදහසක් වන්නේ සාම්ප්‍රදායිකව පැවතෙන චාරිත්‍ර, භාවිත හා සංස්ථා වෙනස් නොවිය යුතුය හෝ එසේ වන්නේ නම් එතුළින් සංස්කෘතික අනන්‍යතා වියැකී යන්නේය යන කරුණයි. එනමුත් සමාජ

හා සංස්කෘතික විපරිවර්තනය පිළිබඳ මේ පාරිශුද්ධවාදී ආකල්පය බෙහෙවින් අප්‍රායෝගික හා ඉතිහාස විරෝධී බව පැහැදිලි විය යුතුය. එනම්, කාලානුරූප වෙනස්වීම යන්න සමාජ හා සංස්කෘතික ඉතිහාසයේ අනිවාර්ය අංගයක්ය යන්නයි. මේ සන්දර්භය තුළ අදිකාරිගේ ප්‍රවේශයේ ප්‍රධානතම ස්ථාවරය වන්නේ මල්වර චාරිත්‍ර සමාජයෙන් නොවියැකී ගිය අධ්‍යාපනයේ ඇතිවන වෙනස්වීම්, මෑත කාලීනව මතු වී ඇති ආර්ථික තත්ත්ව, සෞඛ්‍ය පිළිබඳ සමාජගත වී ඇති අභිනව දැනුම හා තත්කාලීන තාක්ෂණය යනාදී නිර්ණායක ඔස්සේ මල්වර චාරිත්‍රවලට අනේක විධ නව ප්‍රවණතා එක්වන බවත්, ඒ මගින් මල්වර චාරිත්‍ර යන සංසිද්ධිය නිරතුරුව ප්‍රතිව්‍යුහගත වන බවත් පෙන්වා දීම වේ. එනම්, සමාජීයව යම් වැදගත්කමක් ආරෝපණය වී ඇති චාරිත්‍ර වැනි සංස්කෘතිකාංග දීර්ඝ කාලීනව පවතිනුයේ කාලීන වෙනස්කම්වලට අනුව විපරිවර්තනය වීමේ හැකියාව මත මිස ඒවායේ අනම්‍යතාව මත නොවන බවයි.

අටවන කලාපයේ තුන්වන නිබන්ධය කුමුදු වැදිසිංහ විසින් රචිත පවුල් හිංසනය: ස්ත්‍රී ප්‍රතිරෝධය හා බලයෙහි ස්වභාවය යන නිබන්ධයයි. එකී පඨිතය ඔස්සේ ඇයගේ මූලික උත්සාහය වී ඇත්තේ ස්ත්‍රීවාදී සමාජ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයක් ඔස්සේ පවුල තුළ ඇතිවන හිංසනයේ ස්වභාවය ගවේෂණය කිරීමය. සංසන්දනාත්මක සාහිත්‍යයේ සහ ස්ත්‍රීවාදී සමාජ න්‍යායේ ආලෝකය ඔස්සේ මෙන්ම සමාජ පර්යේෂණ ක්‍රියාවලියක් ඔස්සේ ගොඩනගා ගත් ප්‍රථයෙක අධ්‍යයන මගින් ඇය පෙන්වා දෙන්නේ පවුල් හිංසන තත්ත්ව තුළ ස්ත්‍රීන් නොයෙක් ආකාරයන්ගෙන් ප්‍රතිරෝධය දක්වන බවත් ඒ ඔස්සේ ඔවුන් ප්‍රායෝගික ලෙසින් බලය යන සංකල්පයේ අර්ථය නිර්වචනය කර, ප්‍රතිරෝධය සඳහා ඇතැම් අවස්ථාවල බලය අත්පත් කර ගන්නා බවත්ය. එනම්, පවුල් හිංසනය යන ගතිකය තුළ සාම්ප්‍රදායිකව අප බොහෝ විට තේරුම් ගෙන ඇති පරිදි ස්ත්‍රීන් නිරතුරුවම කර්තෘත්වයකින් තොර ප්‍රචණ්ඩත්වයේ ගොදුරු නොවන බවයි.

මේ නිබන්ධ තුනම අදාළ තේමා පිළිබඳව සිංහල භාෂාවෙන් රචනා වී ඇති පඨිත සන්දර්භයෙහිලා වැදගත් වන්නේ ඒවා මෑතකාලීන විධිමත් ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ මත පදනම් වීම සහ වඩාත් කාලීන සංසන්දනාත්මක සාහිත්‍යයික සන්දර්භයක ස්ථානගත කර තිබීමත් යන මූලික කරුණු දෙක නිසාය. එමෙන්ම, මේ නිබන්ධ හුදු විස්තර කථනයක නොපිහිටා සමාජ පර්යේෂණය, සංසන්දනාත්මක තොරතුරුවල ආලෝකය ලබා ගැනීම හා සමාජ න්‍යාය සමග ගනුදෙනු කිරීම යන නිර්ණායක ඔස්සේ පාඨක ප්‍රජාව යම් බුද්ධිමය පාඨනයකට නතු කර ගැනීමට යත්න දරයි.

සිව්වන නිබන්ධය සසංක පෙරේරා විසින් රචිත සංස්කෘතික හා මතවාදීමය නිෂ්පාදනයක් වශයෙන් ගම පිළිබඳ අදහසඃ බහුවිධ නිරූපණ පිළිබඳ අසම්පූර්ණ කියවීමක් යන නිබන්ධයයි. මේ නිබන්ධයේ මූලික උත්සාහය වන්නේ සිංහල ගම පිළිබඳ දැනට ප්‍රචලිත වී ඇති බෙහෙවින් බලසම්පන්න් හා විචිත්‍රාද්භූතවාදී ප්‍රතිරූපය සන්දර්භගත කිරීමය. දෙවනුව, කතුවරයා එම ප්‍රතිරූපයේ ප්‍රභවය සහ ගතික විස්තර කරමින් එය ගොඩ නැංවීමේ ක්‍රියාවලිය ගවේෂණයට ලක්කර, එමගින් ගම තේරුම් ගැනීම මත ආරෝපණය කර ඇති සීමා විවාදය සඳහා විවර කරයි. එසේ කිරීමේදී ගම පිළිබඳව දැනට පවතින පාඨන වඩාත් චිත්තවේගීය ආකාරයකින් අතීතය හා වර්තමානය දෙස බලන බවත්, එනිසාම ගම පිළිබඳ යථාර්ථයෙන් අපව ඈතට ගෙන යන බවත් කතුවරයා තර්ක කරයි. තවද මේ ප්‍රතිරූපයේ මූලයන් ගම පිළිබඳ ඇතැම් යටත්විජිත රචනා හා ඡායාරූප ආකෘති වෙත දිවයන බවට කතුවරයා යෝජනා කරයි.

මේ ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ හතරට අමතරව පඨිත අටවන වෙළුම (2010) ග්‍රන්ථ විමර්ශන යුගලක් ද ඉදිරිපත් කරයි. ඒ කැතරින් බ්‍රාන් හා තරික් ජසීල් සංස්කරණය කළ *Spatialising Politics: Culture and Geography in Postcolonial Sri Lanka* (දේශපාලනය අවකාශ ගත කිරීමඃ

පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතිය සහ භූගෝලවේදය) යන කෘතිය පිළිබඳව රෝමා චැටර්ජීගේ විමර්ශනය සහ හා පී. ස්ක්‍රයිවර් සහ වී. ප්‍රකාශ් සංස්කරණය කළ ***Colonial Modernities: Building, Dwelling and Architecture in British India and Ceylon*** (යටත්විජිත නූතනත්වයන්: බ්‍රිතාන්‍ය ඉන්දියාවේ හා ලංකාවේ ඉදිකිරීම, වාසස්ථාන හා වාස්තුවිද්‍යාව) යන කෘතිය පිළිබඳව තරික් ජසීල්ගේ විවරණය ද වේ.

ආබාධිත හමුදා සෙබළුන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම කෙරෙහි පුනරුත්ථාපනයේ බලපෑම

මිලානි දිසානායක

හැඳින්වීම

සිංහල සහ දමිළ ජන ප්‍රජා අතර ප්‍රභවය වූ ජනවාර්ගික ගැටලුව ශ්‍රී ලංකාවේ රජය සහ දෙමළ ඊළාම් විමුක්ති කොටි සංවිධානය අතර වූ සිවිල් යුද්ධයකට පරිවර්තනය විය. අද වන විට යුධ ජයග්‍රහණයත් සමඟ මෙම තත්ත්වය සමාප්තියකට පත්ව තිබේ. එහෙත් මේ තුළින් ලාංකේය සමාජ සන්දර්භය තුළ බිහිවණු සමාජ ගැටලු සහ වාද විෂය ගණනාවකි. ඒ අතුරින් සුවිශේෂී ලෙස සරණාගතයන්, ආබාධිතයන්, අවතැන් වූවන් ගෙන් සැදුම්ලත් කණ්ඩායම් සමාජය තුළ ව්‍යාප්ත වීම වැනි සමාජ ගැටලු ගණනාවක් නිර්මාණය වී ඇති අතර, අනෙක් අතට යුද වියදම් අධික වීම රටේ සංවර්ධනය අඩාල වීම කෙරෙහි ද හේතු විය. බොහෝ විට යුදමය හානි ගැන කතා කරන විට සාමාන්‍ය ජන සමාජය මත වැඩි අවධානයක් යොමු කිරීම බොහෝවිට දැකිය හැකිය. එනමුත් එම යුද්ධයේම පාර්ශවකාර සටන්කාමීන් සහ සෙබළුන් ද අමතක කළ නොහැකි.

මේ අන්දමට කුරිරු යුද්ධයේ විවිධාකාර බලපෑම්වලට මූලික වශයෙන් හමුදා සෙබළු, ප්‍රතිපාර්ශ්ව සටන්කාමීන් මෙන්ම සාමාන්‍ය ජනතාව යන කොට්ඨාස තුනම හසුවේ. එනමුත් විශේෂයෙන්ම යුද්ධයට සහභාගී වූ සෙබළු 'වීරෝදාර රණවිරුවන්' ලෙස පිළිගැනෙන සමාජයක ආබාධිතභාවයට පත් වූ සෙබළු පිළිබඳව කතා කරන්නේ අවම වශයෙනි. දශක තුනකට අධික කාලයක් පුරා පැවති යුද්ධය නිසා ආබාධිත වූ සෙබළු සංඛ්‍යාව මෙතෙක් නිශ්චිතව ගණන් බලා නොමැත. එහෙත් එය අති විශාල ප්‍රමාණයක් බවට සැක නැත. සේවා මුක්ත ආබාධිත හමුදා නිලධාරීන්ගේ සංගමයට (The Association of Disabled Ex-Service Personnel) අනුව ශ්‍රී ලංකාවේ යුද්ධය හේතුවෙන්

ආබාධිතභාවයට පත්ව ඇති සෙබළුන්ගේ සංඛ්‍යාව 11,500-16,500 ත් අතර වේ. එනමුත් මේ ආබාධිත තත්ත්වයන්ගේ ස්වභාවය සහ ඒ හරහා පැන නගින ආර්ථික හා මානව පිරිවැය තක්සේරු කිරීමට තරම් විස්තර වාර්තා වී නොමැත (ජාතික සාම කවුන්සිලය 2006).

ආබාධිතභාවයට පත්වීම කෙසේ සිදු වුව ද එය යමෙකුගේ ජීවිතයේ කෙටි කාලයක් හෝ මුළු ජීවිත කාලය තුළදීම ඔහුගේ හෝ ඇයගේ ජීවන රටාව සම්පූර්ණයෙන් වෙනස් කිරීමට හැකියාව ඇත. එය කවර සමාජ මට්ටමක් දරණ, කවර රැකියාවක් කරන හෝ කවර තරාතිරමක පුද්ගලයකුට වුවද එසේමය. මේ පසුබිම තුළ යුද්ධය නිසා ආබාධිතභාවයට පත්වන සෙබළුන්ගේ අනාගත සුරක්ෂිතතාව කෙබඳුද යන ගැටළුවට වැඩි අවධානයක් යොමුවිය යුතු වේ. එහිලා මෙම පිරිස පුනරුත්ථාපනය කිරීමේ අවශ්‍යතාව ඉස්මතු වෙයි. දැනට එම ක්‍රියාදාමය සිදු කරන ලංකාවේ එකම ආයතනගත මැදපිළිවෙල වන්නේ රාගම රණවිරු සෙවණ යුද හමුදා පුනරුත්ථාපන මධ්‍යස්ථානයයි. ඒ අනුව මොවුන් පුනරුත්ථාපනය සඳහා විධිමත් ක්‍රියා පටිපාටියක් පවතිනවාද, එහි ගුණාත්මකභාවයේ ස්වරූපය කෙබඳු ද සහ මෙම ආබාධිත සෙබළු ආයතනගත ක්‍රියාවලියෙන් පසුව සමාජගතව ජීවත් වීමේ දී එහි ඵලදායීතාව කෙසේ අත්විඳී ද යන කාරණා විමසා බැලීම වැදගත් වෙයි.

විශේෂයෙන්ම මෙම සෙබළු සාමාන්‍ය මිනිසුන් ලෙස ජීවත්ව සිට යුද්ධයේ අතුරු ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ආබාධිතභාවයට පත් වූවෝ වෙති. එනිසා මොවුන් සැලකිය හැක්කේ ශාරීරිකව පමණක් නොව මානසිකව ද බලපෑමට ලක් වූ පිරිසක් ලෙසිනි. එහයින් මොවුනට මූලිකව සිදු කරන භෞතික චිකිත්සක ක්‍රම හරහා ශාරීරික යහපැවැත්ම පමණක් නොව මානසික, භාවමය, ආධ්‍යාත්මික සහ සමාජමය වශයෙන් ද යහපැවැත්ම ළඟාකර දිය යුතු වේ. නොඑසේ නම්, ඉන් බිඳ වැටෙන්නේ ඔවුනගේ ජීවිතයේ යහපත් තත්ත්වයයි. එනම්, මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්මයි.

ඒ අනුව ආබාධිතභාවයට පත් වූ සෙබළුන්ගේ සුවිශේෂී වූ අත්දැකීම් හරහා ඔබෙහෙවින් සංවේදී ශාරීරික හා මානසික තත්ත්ව මතු කර ඇති නිසා, ඔවුනට ලබා දෙන පුනරුත්ථාපනය ද සුවිශේෂී විය

යුතුය. එමනිසා ආබාධිත වූ සෙබළුන් පුනරුත්ථාපනය කිරීමේ ක්‍රියාවලිය ඔවුන්ගේ මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා බලපාන ආකාරය පිළිබඳ මූලිකවම අවධානයට ලක්කරමින් රණවිරු සෙවන යුද හමුදා පුනරුත්ථාපන මධ්‍යස්ථානය සහ උඩුපිල රණවිරු ගම්මානය ඇසුරින් ආබාධිත හමුදා සෙබළුන් පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මකව සාකච්ඡා කිරීම මෙම නිබන්ධයේ අරමුණයි.

ආබාධිතභාවය යනු කුමක්ද?

උපතින්ම හෝ පසු කාලීනව ඇතිවූ ආබාධිත තත්ත්ව සහිතව ජීවත්වන පුද්ගලයන් ලොව සෑම රටකම ජීවත්වේ. ලෝක බැංකු කණ්ඩායම 2002 වර්ෂයේදී ඉදිරිපත්කර ඇති ආකාරයට ලෝකයේ මිලියන 500 කට ආසන්න ආබාධිත වූවන් සංඛ්‍යාවක් සිටින බවට තක්සේරු කොට ඇත (ගිඩන්ස් 2006ඃ 288). ඒ අනුව විවිධ හේතු මත ලොව ආබාධිත ප්‍රජාවක් බිහිවී ඇති අතර, විශේෂයෙන්ම අප වැනි දියුණු වෙමින් පවතින රටවල ආබාධිතභාවය සමාජ වාද විෂයක් බවට පරිවර්තනය වී ඇත.

ආබාධිතභාවය යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේ කුමක්ද යන්න සමාජ විද්‍යාත්මකව හඳුනා ගැනීමේදී ඓතිහාසිකව බ්‍රිතාන්‍ය වැනි බටහිර සමාජවල ආබාධිතභාවය පිළිබඳ පුද්ගල ආකෘතිය ප්‍රබල විය. එමෙන්ම ඒ තුළ වෛද්‍ය වෘත්තිකයන් ප්‍රධාන භූමිකාවක් නිරූපණය කළ හෙයින් එය වෛද්‍යමය කාරණයක් ලෙස සැලකිනි. මේ හේතුවෙන් ආබාධිතභාවය යන්න සමාජ විද්‍යාත්මක නොවන කරුණක් ලෙස සැලකීය (ගිඩන්ස් 280,281). නමුත් ආබාධිතයින් සම්බන්ධව බ්‍රිතාන්‍යයේ මතු වූ ව්‍යාපාරවල (disability movements) වර්ධනයත් සමඟ ඒ පිළිබඳව සමාජවිද්‍යාවේදී වැඩි අවධානයක් ඊට යොමු විය (ගිඩන්ස් 280, 281). එසේ වුවද අප තවමත් ආබාධිත පුද්ගලයන් දෙස බලන්නේ යම් යම් සමාජ සංස්කෘතික බලපෑම්වලට ලක්ව ඒ මගින් තීරණය වූ ආකාරයන්ගෙන්ය. එනම්, මොවුන් බිය දනවන සුළු, ආතතියට පත්ව ඇති, අනුකම්පා සහගත, වැඩි ආරක්ෂාවක් අවශ්‍ය අය ලෙස හඳුනා

ගන්නා බවය. ඒ අනුව ආබාධිතභාවය පුද්ගලයාගේ ස්වයං-අනන්‍යතාව සහ ආත්ම විශ්වාසයට හානිවන ලෙස වෙනස් කොට සැලකීම, පීඩාවට ලක්කිරීම ආදී අත්දැකීම් සමග සම්බන්ධ වේ (බාටන් 1996: 08).

පාසන්ස්ගේ 'රෝගී භූමිකාව' පිළිබඳ සංකල්පය දක්වනුයේ රෝගීභාවයට ලක්වන පුද්ගලයාට රෝගී භූමිකාවක් හිමිවන අතර, ඉන් එම පුද්ගලයාට නැවත හැකි ඉක්මනින් ප්‍රකෘති තත්ත්වයට පත්වීමේ යුතුකමක් පැවරේ. එනමුත් ආබාධිතභාවය සම්බන්ධයෙන් එය නිවැරදි නොවන අතර, මේ නිසා ආබාධිතභාවය සම්බන්ධව ආබාධිත භූමිකාවක් (impaired role) ගොඩනගා ඇත. මේ යටතේ ආබාධිතබාවයට ලක්වන පුද්ගලයා නැවත ප්‍රකෘති තත්ත්වයට පත්වීම යන රෝගී භූමිකාවේ මූලිකම අවශ්‍යතාවයෙන් නිදහස් වේ. එමෙන්ම, එම පුද්ගලයාගේ යැපීමේ ස්වභාවය මින් පිළිගැනීමට ලක්වේ. එනමුත් මේ නිදහස සඳහා ගෙවිය යුතු මිල ලෙස ආබාධිත පුද්ගලයාට හිමි වන්නේ ද්විතීක පුරවැසිභාවයකි (සීග්ලර් සහ ඔස්මන්ඩ් 1974, උපුටා ගැනීම ඔලිවර් ගෙනි 1996: 20). තවදුරටත් ෆින්කල්ස්ටීන් ඔහුගේ *Attitudes and Disabled People* කෘතියේ ද්‍රව්‍යාත්මක ප්‍රවේශයකින් දක්වන්නේ ආබාධිතභාවය යන්න ආර්ථික, සමාජ ව්‍යුහය සහ පුද්ගලයාගේ ආබාධිතභාවය අතර ඇති අන්තර් සබඳතාව මගින් මැදිහත් වීම කරනු ලබන සබඳතාවක් බවයි (ඔලිවර් 1996: 26). එනම්, ෆින්කල්ස්ටීන් තවදුරටත් දක්වන්නේ ආබාධිතභාවය ධනවාදී සමාජයේ සහ ඒ සමග සම්බන්ධ නාගරීකරණ සහ කාර්මීකරණ ක්‍රියාවලියේ ප්‍රතිඵලයක් බවයි (හැරලැම්බස් 2004: 321). මීට ප්‍රථම ආබාධිත වූ පුද්ගලයන් මහජනතාවගෙන් වෙන්කොට වෙනම කණ්ඩායමක් ලෙස හඳුන්වා නොමැත. එනමුත් කාර්මීකරණයේ වර්ධනයත් සමග බිහි වූ කර්මාන්ත ශාලා නිසා ආබාධිත පුද්ගලයන්ගේ ශ්‍රම අවශ්‍යතාවක් නොමැති විය. මේ නිසා රැකියා සඳහා ප්‍රවේශ අහිමි වූ මොවුන් සමාජයට ආර්ථික පීඩිලයක් සහ සමාජ ගැටලුවක් ලෙස සැලකීමට පටන්ගත් බව ෆින්කල්ස්ටීන් දක්වයි (හැරලැම්බස් 2004: 321). මේ අදහස තව දුරටත් ගෙනයමින් පශ්චාත් නූතනවාදයට අනුව ෂේක්ස්පියර් (1994) දක්වන්නේ ආබාධිත පුද්ගලයින් මුහුණපාන්නේ නිෂ්පාදනයේ ද්‍රව්‍යාත්මක සබඳතාවලින් වෙන්කොට සැලකීමේ ගැටලුවට පමණක් නොව, ඉතිහාසය පුරා මොවුන් 'අනෙකා' ලෙස

සංස්කෘතික වශයෙන් නියෝජනය කිරීමෙන් පීඩාවට ලක්කිරීමේ ගැටලුවට ද මුහුණපාන බවය (ඔලිවර් 1996: 27).

ආබාධිතභාවය නොඑසේ නම් ආබාධිත වූවන් පිළිබඳ සමාජ ආකල්ප නිර්මාණය වන්නේ සමාජය එම පුද්ගලයන් දෙස බලන ආකාරයෙනි. මන්දයත් එවැනි දෘෂ්ටීන් සඳහා ප්‍රධාන වශයෙන් බලපාන්නේ අප ජීවත්වන සමාජ සංස්කෘතික සන්දර්භයයි. මෙය ආරම්භ වන්නේම භාෂාව තුළින් වේ. විකලාංග නැතිනම් සිරුරේ යම් කොටසක ආබාධයක් සහිතව උපදින මෙන්ම පසුකාලයේදී ආබාධිතභාවයට පත් පිරිස දෙස වුවද සමාජයේ වැඩි දෙනෙක් බලන්නේ දුර්වලයන් දෙස බලනාකාරයෙනි. එමෙන්ම ආබාධිතභාවයේදී අවධාරණය කරන්නේ පුද්ගලයාගේ නොහැකියාව හෝ යම් අහිමිවීමකි. එය ආබාධිතභාවය සම්බන්ධ 'සැපීම' පිළිබඳ සමාජ ආකල්පයට මගපාදයි. තවද, 'නොවටිනා', 'කොරා', 'අබ්බගාතයා' ආදී සෑම යෙදුමකින්ම ක්‍රියාකාරීත්වයේ අහිමිවීමක් සහ වටිනාකමේ අඩු වීමක් ඇඟවෙයි. ඉහනාකාර සමාජ ලේබල් ආබාධිතවූවන් පිළිබඳ ගොඩනැගී ඇති පුද්ගලබද්ධ ආකල්ප සහ සෘණාත්මක දැක්ම තහවුරු කිරීමට හේතු වී ඇත (බාටන් 1996: 08).

ඉහතින් සඳහන් කෙරුණු ආබාධිතභාවය පිළිබඳ සමාජ ආකෘතිය ඇතිවීමට පෙර ආබාධිත බව අපගාමී චර්යාවක් ලෙස හඳුනා ගැණිනි. මෙහිදී හාර්වඩ් බෙකර් තම ලේබල් න්‍යාය හරහා ඉදිරිපත් කරන පරිදි ලේබල් කිරීම මගින් පුද්ගලයාට එම අපගාමීත්වයෙන් මිදිය නොහැකි වේ. එනම්, 'ගොළුවා', 'කොරා', 'අන්ධයා' මෙන්ම ආබාධිතයින් හැඳින්වීමට යොදා ගනු ලබන 'පිස්සා', 'හිගන්නා' වැනි භාෂාත්මක යෙදුම් හරහා සිදුවන්නේ ද එම පුද්ගලයන්ට අවස්ථාවක් තිබුණ ද තම ආබාධිත මානසිකත්වයෙන් මිදී තම යහපැවැත්ම නගා සිටුවා ගැනීමට ඇති ඉඩකඩ අහුරාලීමකි. ආබාධිත සෙබළුන් සම්බන්ධව මෙය තරමක්දුරට වෙනස් වන්නේ ඔවුන්ගේ රණවිරු අනන්‍යතාව තුළදීය. සාමාන්‍ය සමාජය මෙම පිරිස රණවිරුවන් ලෙස හඳුනා ගැනීම තුළ ඔවුනගේ ආබාධිතභාවයට ලැබෙන්නේ ද්විතීක ස්ථානයකි. මෙම කරුණම ඔවුන්ගේම අදහස් තුළින් පැහැදිලි විය: වෙළඳ සැලකින් භාණ්ඩයක් මිලදී ගැනීමට ගිය අවස්ථාවකදී පවා රණවිරු ගමේ අයෙකු

ලෙස සලකා තමන්ට සහාය වන බව සම්මුඛ සාකච්ඡාවට සහභාගී වූ ආබාධිත සෙබළු පැවසූහ. මින් ගම්‍ය වන්නේ ඇතැම් විට 'රණවිරුවා' යන අනන්‍යතාව ආබාධිත අනන්‍යතාව ඉක්මවා වාසිසහගත අයුරින් මතු වන ආකාරය වේ.

අනෙක් අතට, ආබාධිතභාවය සම්බන්ධයෙන් සමාජය තුළ මුල්බැස ගෙන ඇති අදහස්, මතවාද මෙන්ම මිථ්‍යාවන්ද ගණනාවකි. බෞද්ධ අදහස් සමාජගත වීමේ මුල් යුගයේ පටන් ලාංකේය සමාජය තුළ ආබාධිතයින් පිළිබඳ මුල්බැස ගෙන ඇති අදහසක් වන්නේ එය ඔවුන්ගේ 'කර්මය' අනුව සිදුවන්නක් බවය. ඒ අනුව ආබාධිත වීම පෙර ආත්මයේ කරන ලද අකුසල කර්මයක ඵලදීමකි. තවද තම කල දසාව නරක් වූ විට ද ආබාධයන්ට ලක්විය හැකිබව සිංහල සමාජයේ පිළිගැනීමයි. විශේෂයෙන් කේන්ද්‍රය හා ග්‍රහ බලපෑම් මත ඒවා සිදුවන බව බොහෝ දෙනා විශ්වාස කරති. එමෙන්ම ආබාධිත වූවන් යනු තවත් අයගෙන් යැපෙන්නන් පිරිසක් බව, ඔවුන් අවාසනාව ගෙන දෙන බව ආදී ආකල්ප නිසා පවුලක ආබාධිත දරුවකු ඉපදීම පවා තම සමාජ ගෞරවයට හා තත්ත්වයට මදිකමක් ලෙස බොහෝ පිරිස් සලකති. මේ නිසාම ආබාධිත වූවන් ඔවුනටම වෙන් කළ නිවාසවල රඳවා තැබීම සිදු කරයි. බොහෝ විට ආබාධිත වූවන්ට උරුම වන්නේ සිඟමන් යැදීම වැනි ජීවිකා බව බොහෝ දෙනා සිතති. මෙවැනි සෘණාත්මක ආකල්ප සහ දෘෂ්ටීන් සැබවින්ම ඔවුනගේ ජීවිතවලට අවාසනාව උදාකිරීමට හේතු වී ඇත. ඒ අනුව මෙහිදී භාෂාමය භාවිත වැනි සමාජ භාවිත නිසා ආබාධිතභාවය සමාජ නිර්මිතයක් බව දැක්විය හැකිය. එසේ වුවද දැනට සමාජගතව දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ජීවත්වන මෙම පිරිස තම ආබාධිතභාවය 'කරුමයක්' ලෙස නොසලකති. ඊට හේතුව ලෙස පැහැදිලි කොටගත හැක්කේ ඔවුන් තමන් මෙම තත්ත්වයට පත්වූයේ රට වෙනුවෙන්, අනාගත පරපුර වෙනුවෙන් සටනට යාම නිසාය යනුවෙන් තමන් පිළිබඳ ඇතිකරගත් අභිමානවත් හැඟීම සහිත වීමයි.

දෙවන ලෝක යුද්ධයට පෙරද ආබාධිත පුද්ගලයන් කෙරෙහි වූ සාමාන්‍ය ආකල්ප සෘණාත්මක විය. ඔවුන් ශාරීරික, මානසික මෙන්ම ආර්ථිකව ද අහිමිවීම්වලට ලක් වූවන් ලෙස සලකන ලදී. නමුත් 1918 වර්සයේ දී සෝවියට් රුසියාවෙන් නිදහස ලබා ගැනීම උදෙසා සිදුකළ

එස්තෝනියානු නිදහස් අරගලයේ දී තුවාල ලත් සෙබළුන් කෙරෙහි වඩා අවබෝධාත්මක තේරුම් ගැනීමක් විය. මහජනතාව විසින් එම සෙබළුන්ගේ ආබාධිත තත්ත්ව සමග ඍණාත්මක මානසික හෝ සදාචාරාත්මක කාරණා සම්බන්ධ නොකරන ලදී (හොන්කසාලෝ 2000).

එමෙන්ම, සමාජය තුළ ආබාධිත වූ පුද්ගලයන් පිළිබඳ පවත්නා වූ මිථ්‍යා විශ්වාස ද සලකා බැලීම වැදගත්ය. යම් පුද්ගලයෙකුගේ ආබාධිත තත්ත්වයේ ස්වභාවය උග්‍ර වන විට එම පුද්ගලයාගේ බුද්ධිමය හැකියාව අඩුවන බව එක් මිථ්‍යාවකි. එහෙත් ඇත්ත වශයෙන්ම ශාරීරික ආබාධ කිහිපයක් තිබෙන පුද්ගලයෙකුට වුවද උසස් බුද්ධිමය හැකියාවක් තිබිය හැකිය. ආබාධ ඇති පුද්ගලයන්ට සමාජයේ සාමාන්‍ය පුද්ගලයන් ලෙස කටයුතු කළ නොහැකිය යන්න තවත් මිථ්‍යාවකි. එහෙත්, මෙම ආබාධ සහිත පුද්ගලයන්ට ඔවුනට අවශ්‍ය සහාය ලැබෙන්නේ නම් ඉතා ඵලදායී ලෙස හා සතුටින් ජීවත් වීමට හැකියාව ඇත. සමාජයේ මොවුන් පිළිබඳ පවතින තවත් එක් මිථ්‍යාවක් නම් එක් වර්ගයක ආබාධයක් සහිත පුද්ගලයෙකුට අනෙක් ආබාධිත තත්ත්ව ද පවතින බව සිතීමයි. එහෙත් එක් ආබාධිත තත්ත්වයකට අනෙක් ආබාධිත තත්ත්ව සමඟ සබඳතාවක් නොමැත. එක් ආබාධයක් සහිත පුද්ගලයෙකුට වෙනත් ක්ෂේත්‍රවල අනෙක් අයට වඩා සාර්ථකව කටයුතු කිරීමට හැකියාව ඇත (ඇෂ්මන් 2003: 301-302). මේ බව ක්ෂේත්‍රය තුළ කටයුතු කිරීමේදී මනාව දැකගත හැකි විය. විශේෂයෙන්ම මේ ආබාධිත සෙබළුන්ගේ හැකියා තුළින් මේ සමාජ ආකල්ප ප්‍රතික්ෂේප විය. ගම්මානය තුළ ඇතැම් පාද ආබාධිත සෙබළුන් පවා ත්‍රී රෝද රථ ධාවනය, කැටයම් කලාව, වේවැල් ආශ්‍රිත කර්මාන්තයන්හි නිරත වීම දැකිය හැකි වූ අතර, පුනරුත්ථාපන මධ්‍යස්ථානය තුළදී ක්‍රීඩා අංශයෙන් ඉහළ දක්ෂතා දැක්වූ ආබාධිත සෙබළුන්, පැරා ඔලිම්පික් මට්ටමේ දක්ෂතා සහිත සෙබළුන් මෙන්ම සංගීතය ආදී කලා කුසලතා සහිත සෙබළුන් පිළිබඳව ද අසන්නට, දකින්නට හා ඔවුන් සමඟ සාකච්ඡා කරන්නට අවස්ථාව උදා විය. මොවුන් තුළින් හෙළිවන්නේ ඉහතාකාර සමාජ ආකල්පයන්ගේ සාවද්‍යතාවද නොවේද යන ප්‍රශ්නය නැඟිය හැකිය.

කෙසේවුවද, 1981 වර්ෂය 'ලෝක ආබාධිත වූ පුද්ගලයන් සඳහා වන වර්ෂය' ලෙස එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය විසින් ප්‍රකාශයට පත් කිරීම මොවුන් පිළිබඳ ගෝලීය අවධානය වැඩි වශයෙන් යොමු වීමට හේතුවක් විය. තවද ආකල්පමය වෙනසක් ඇතිකරලීම සඳහා විසි වන සියවස පමණ වන විට ආබාධිතභාවය සම්බන්ධයෙන් ඇතිවූ සමාජ ආකෘතිය ද බලපාන ලදී. නමුත් තවමත් නූතන සමාජ ආකල්ප තුළ ආබාධිත වූවන් පිළිබඳ අනුකම්පා සහගත මෙන්ම අවඥාසහගත දෘෂ්ටියකින් බැලීම සම්පූර්ණයෙන් නතර වී ඇති ද යන්න විමසුමට ලක් කළ යුතු කරුණකි.

මේ අනුව ඉහත විස්තර කළ තත්ව තුළ ආබාධිතභාවය යන්න හුදෙක් වෛද්‍යමය හෝ පුද්ගලබද්ධ කාරණාවකට වඩා සමාජ සංස්කෘතිකමය වශයෙන් බලපෑම් ලබන කරුණක් බව පැහැදිලි වෙයි. මෙකී අවබෝධයත් සමග ආබාධිතභාවය පිළිබඳ නව සුසමාදර්ශයක් ඇති කරමින් වර්තමානය වන විට ආබාධිතභාවයේ සමාජ ආකෘතියක් පිළිබඳ කතිකාව ආරම්භ වී තිබේ.

ආබාධිතභාවය පිළිබඳ සමාජ ආකෘතියේ ඉතිහාසය

ඉහත විස්තර කළ තත්වය තුළ ආබාධිතභාවය සමාජයීය ගොඩනැංවීමක් දක්වා විපරිවර්තනය වීම පිළිබඳ මෙහිදී සාකච්ඡා කෙරේ. මුල්කාලීනව ශාරීරික අසාමාන්‍යතාව යන්න යම් ආබාධිත තත්වයක් හෝ ක්‍රියාකාරීත්වයේ සීමාවීමක් නිසා ඇතිවන්නක් ලෙස දකින ලදී. මෙය ආබාධිතභාවය පිළිබඳ පුද්ගල ආකෘතිය වියග ෆින්කල්ස්ටීන් (1980) දක්වන්නේ විසිවන සියවස මැද වනවිට වෛද්‍යවරුන් විසින් ආබාධිත වූවන් නැවත සමාජ ගත කොට රැකියා ලබා ගැනීම උදෙසා සුව කිරීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන ලද බවය. එසේම, මේ හේතුවෙන් ආබාධිතභාවය අසාමාන්‍යතාවයක සිට යම්තාක් දුරට හෝ සුව කළ හැකි තත්වයකට පත්විය (හැරලම්බස් 2004: 323). එහෙත් මයික් ඔලිවර් මෙය 'පුද්ගල ශෝකාන්තය පිළිබඳ ආකෘතියක්' ලෙස හඳුන්වයි. මන්ද, එය පුද්ගලයාගේ ආබාධිතභාවය එම පුද්ගලයාගේ ජීවිතය විනාශ කරන ඉතා දරුණු පුද්ගල ගැටලුවක්

ලෙස විස්තර කරන බැවිණි (හැරලම්බස් 2004: 323). ඒ අනුව, ආබාධිත වීම අවාසනාවන්ත, හුදෙකලා සහ පුද්ගලයාට අහඹු ලෙස මුහුණ දීමට සිදුවන ශෝකාන්තයක් සහිත සිදුවීමකි. එහිදී ආබාධිත පුද්ගලයා රෝගියෙක් ලෙස බොහෝවිට හඳුනා ගැණිනි. එනමුත් විසිවන සියවස මැද භාගය පමණ වන විට ආබාධිතභාවය පිළිබඳ මෙම වෛද්‍ය ආකෘතියෙන් මිදී සමාජ ආකෘතියක් පිළිබඳ අදහස ඉදිරිපත්ව ඇත. මේ තුළ ආබාධිතභාවය යන්න වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක යථාර්ථයකට වඩා සමාජ ගොඩනැගීමක් ලෙස හඳුනාගනී. ප්‍රථම වරට වෛද්‍ය සහ සමාජ ආකෘති අතර වෙනස පැහැදිලිව හඳුනාගත් න්‍යායධරයෙක් වූ මයික් ඔලිවර් තර්ක කරන්නෙ පුද්ගල ශෝකාන්තයක් පිළිබඳ ආකෘතියක් වෙනුවට ආබාධිතභාවය යන්න පුළුල් සමාජ ආර්ථික රාමුවක් තුළ අවබෝධ කර ගතහැකි සමාජ ගැටලුවක් ලෙස හඳුනාගත යුතු බවයි (හැරලම්බස් 2004: 323).

මෙය ආබාධිතබාවය පිළිබඳ සාම්ප්‍රදායික තේරුම් ගැනීමට අභියෝගයක් විය. සමාජ ආකෘතිය තුළ අවධානය යොමුවන්නේ ආබාධිත පුද්ගලයා ජීවත් වන සමාජ, දේශපාලන සහ ආර්ථික පරිසරය යන්න එම පුද්ගලයාට බලපෑනු ලබන ආකාරය පිළිබඳවය. ටොම් ෂේක්ස්පියර් (1994) විසින් මයික් ඔලිවර් ඉදිරිපත් කළ සමාජ ආකෘතිය තවදුරටත් වර්ධනය කරන ලදී (හැරලම්බස් 2004: 323). ඔහු දක්වන්නේ ආබාධිත වූවන්ට එරෙහිව සිදුවන වෙනස්කොට සැලකීම සංස්කෘතික නියෝජනය, භාෂාව සහ සමාජානුයෝජනය තුළ දැකගත හැකි බවයි. එමෙන්ම, සෑම සමාජයක්ම ආබාධිතභාවයට ප්‍රතිචාර දක්වන්නේ ඍණාත්මක ලෙස බවත්, එය එම සංස්කෘතිය තුළ ආබාධිත පුද්ගලයන් චිත්‍රණය කර ඇති ආකාරය තුළම දැක ගත හැකි බවත් පැහැදිලිය (හැරලම්බස් 2004: 323). මේ පිළිබඳ පෝල් හන්ට් (1996) දක්වන්නේ ශාරීරික, මානසික ඌනතා ඇති පුද්ගලයන් අවාසනාවන්ත, වෙනස් සහ රෝගී පුද්ගලයන් ආදී ලෙස දැකීමෙන් ඔවුන්ට සමාජයේ පොදු අගයන් හා ධර්මතා පිළිබඳ ඍජු අභියෝගයකට මුහුණදීමට සිදුවී ඇති බවය (බාටන් 1996: 08).

පුනරුත්ථාපනයේ සමාජ අවශ්‍යතාව

සාමාන්‍ය පුද්ගලයෙකුට සිය ජීවිතයේ අවශ්‍යතා සපුරා ගැනීම සඳහා දෛනික ක්‍රියාකාරකම් 99 ක් වත් සිදු කිරීමට හැකියාව තිබිය යුතුයි යන්න නක්සේරු කොට ඇත (මොරිසේ 1950: 453). එසේ හෙයින් ආබාධිතභාවයට පත්වීම නිසා මෙම දෛනික ක්‍රියාකාරකම් නිසිආකාරව සිදු කිරීමට නොහැකි වීමෙන් එම පුද්ගලයාගේ ජීවිතයේ තත්ත්වය අඩාල වේ. පුනරුත්ථාපනයේ අවශ්‍යතාව පැන නගින්නේ මේ අවස්ථාවේදීය. ඒ අනුව ආබාධිතභාවය සම්බන්ධයෙන් පුනරුත්ථාපනය යන්නෙන් මූලිකවම ශාරීරික සුවතාව යන්න අදහස් වීම නොවැළැක්විය හැක්කකි. මේ බව පුනරුත්ථාපනය ලැබූ ආබාධිත සෙබළුන් පුනරුත්ථාපනය යන්න අර්ථ දක්වූ ආකාරයෙන්ම පැහැදිලි වේ:

> අන් අයගෙන් යැපෙන තත්ත්වයෙන් අත්මිදී තමන්ගේ කටයුතු තමන්ට කරගෙන ස්වාධීනව සාමාන්‍ය මිනිසුන් මෙන් ජීවත්වීමේ හැකියාව ලබා ගැනීමයි (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.10.05).

> සිවිල් සමාජයට ගිහින් අපේ වැඩටික අපටම තනියම කරගන්න පුළුවන් තත්ත්වයට පත්වෙන එක, තනියම වුනත් ජීවත්වෙන්න පුළුවන් හැකියාව ලබා දීම තමයි පුනරුත්ථාපනයෙන් කෙරෙන්නේ (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.09.28).

මෙම සෙබළුන් සෑම අයෙක්ම පුනරුත්ථාපනය දුටුවේ ඉහත සඳහන් අයුරිනි. පොදුවේ පුනරුත්ථාපනය පිළිබඳ ඔවුනගේ අදහස කැටිකොට දක්විය හැකි වුවත් සෑම අයෙක්ම පුනරුත්ථාපනය විස්තර කෙළේ තම ආබාධිතභාවයට සාපේක්ෂව වේ.

බොහෝ අවස්ථාවලදී පුනරුත්ථාපනය ප්‍රතිකර්ම ක්‍රියාදාමයක අවසන් පූරුක ලෙස සැලකිය හැකිය. එහෙත් ඇත්තවශයෙන්ම යම් රෝගී තත්ත්වයක අවසානයේදී පමණක් නොව එය ආරම්භයේ

සිටම පුනරුත්ථාපනය යන්න ක්‍රියාත්මක විය යුතු වේ. එමෙන්ම එය පුනරුත්ථාපන ආයතනයක් තුළම සිදුවීම අවශ්‍ය නොවේ (මොරිසේ 1950: 154). විශේෂයෙන්ම අතීතයේ විකෘති, අත්භූත, අපාගාමී ලෙස සැලකූ ආබාධිත ශරීර සම්බන්ධයෙන් කටයුතු කිරීමේදී සමාජ සංස්කෘතික අනුදැනීමක් සහිත විසඳුම් වූයේ ආයතනගත කිරීම, සමාජයෙන් හුදකලා කොට තැබීම, සඟවා තබා ගැනීම හා සමාජයෙන් ඉවත් කිරීම ආදියයි (ස්නයිඩර් සහ මිෂෙල් 2001, උපුටා ගැනීම ද මෙල් ගෙනි 2007: 102). මෙනිසා දකුණු ආසියාවේ ආබාධිත පුද්ගලයන්ගෙන් ඉතාම සුළු පිරිසක් පමණක් තම සමාජ තත්ත්වය ගැන තෘප්තිමත් වන බවත් ඊට හේතුව වී ඇත්තේ ඔවුන්ගේ ඉහළ පරම්පරාව/කුලය හෝ ඔවුන්ගේ විශේෂ හැකියාවකට ඇති සමාජ ගෞරවය බවත් සොයා ගෙන ඇත. එනමුත් බොහෝවිට ආබාධිතභාවය සලකන්නේ ඍණාත්මක ආකල්ප ඔස්සේය (ද මෙල් 2007: 102-103).

එබැවින් පුද්ගලයාට තම ආබාධිතභාවයෙන් හැකිතාක් දුරට මිදී සාමාන්‍ය පුද්ගලයකු ලෙස ජීවත් වීමට හැකියාව ලබාදීමට නම් ප්‍රජාව තුළ හෝ වේවා ආයතනයක් තුළ හෝ වේවා, එම පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය එම ආබාධිත පුද්ගලයන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම තහවුරු කිරීමට ඉවහල් වන්නක් විය යුතුය. මෙහිදී විශේෂයෙන්ම ආබාධිත පුද්ගලයා යම් ආබාධයක් සහිත රෝගියෙක් ලෙස නොව අනාගතයක් සහිත පුද්ගලයකු ලෙස සැලකීම ඉතා වැදගත් වේ. පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියේදී පුනරුත්ථාපකයන් සෑම අයෙකුම සම්පූර්ණ පුද්ගලයෙක්, සම්පූර්ණ පෞරුෂයක් සහිත අයෙකු ලෙස සැලකිය යුතුය (මොරිසේ 1950: 454). එමෙන්ම, රැබිනොවිට්ස් සහ මිට්සොස් දක්වන්නේ නියමාකාර පුනරුත්ථාපනලාභියෙක් යනු තනි පුද්ගලයෙක් හෝ පුද්ගල කණ්ඩායමක් නොව ඊට වඩා ඔවුන් අන්‍යෝන්‍ය අපේක්ෂා සහ බැඳීම් මගින් හැඩගස්වනු ලබන සිවිල් ජීවන රටාවක් ඇති සමාජ නිර්මිතයක කොටස් බවයි (රැබිනොවිට්ස් සහ මිට්සෝස්ට් 1964: 03).

ආබාධිතභාවය සම්බන්ධයෙන් සලකා බැලීමේදී කලින් සඳහන් කර ඇති පාසන්ස්ගේ රෝගී භූමිකාව ආබාධිතභාවය සම්බන්ධයෙන් යොදා ගැනීම පිළිබඳ විවේචනයට ප්‍රතිචාරයක් ලෙස සැෆිලියොස් රොස්චිල්ඩ් විසින් 'පුනරුත්ථාපන භූමිකාව' (rehabilitation role) යන

සංකල්පය වර්ධනය කොට ඇත (හැරලම්බස් 2004: 321). මේ භූමිකාව අනුව තම තත්ත්වයට හැඩගැසීමට උත්සාහ දරන ආබාධිත පුද්ගලයන්ට සමාජ භූමිකාවක් සපයා දෙනු ලබයි. එය සිදු කරනු ලබන්නේ ආබාධිත පුද්ගලයන්ට ඇති හැකියාවන් වර්ධනය කිරීම සහ පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියක් තුළ වෛද්‍ය වෘත්තිකයන් සමඟ සහයෝගීතාවයෙන් කටයුතු කිරීමෙනි. එමෙන්ම මෙම පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලිය මගින් බලාපොරොත්තු වන්නේ පුද්ගලයා සාමාන්‍ය තත්ත්වයට පත් කිරීම සහ නව අනන්‍යතාවට ඔවුන්ව මානසිකව හැඩගැස්වීමය (හැරලම්බස් 2004: 321). විශේෂයෙන්ම තමන් ලබා ඇති පුහුණුව නිසාම මානසික විශයෙන් ශක්තිමත් පිරිසක් ලෙස හමුදා සෙබළුන් හඳුනා ගැනීම තුළ ශාරීරික හැකියා වර්ධනය මගින් ඔවුන්ට ආබාධිත මානසිකත්වයෙන් මිදීමට විශාල පිටුබලයක් ලැබේ. මේ කරුණ සනාථ කරමින් පුනරුත්ථාපන මධ්‍යස්ථානයේ නිලධාරිවරයෙකු පහත පරිදි පැවසීය:

> ජීවත් කරවන්න බැරි මාසෙන් දෙකෙන් මැරෙනවා කියලා ඇඳක දාලා කුණු මාළු කෑල්ලක් වගේ හිටිය මිනිස්සු තමන්ම අවුරුදු ගාණක් ව්‍යායාම කරලා අත්වාරු වලින් ඇවිදින අය ඉන්නවා (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.09.27).

අනෙක් අතට, මධ්‍යස්ථානය තුළ ලබා දෙන පුනරුත්ථාපනයේ අංගයක් ලෙස සිදුකරන වෘත්තීය චිකිත්සක ප්‍රතිකර්ම හරහා ලබාදෙන ළිඳකින් වතුර ඇදීම, දත් මැදීම, ඇඳුම් මැදීම ආදී වූ දෛනික ජීවිතයේ කටයුතු සිදු කර ගැනීමේ හැකියාව ලබාදීම ඔවුනට ආබාධිත මානසිකත්වයෙන් මිදීමට ශාරීරික යහපැවැත්ම වර්ධනය උපකාරී වන බව පෙනේ.

1957 වර්ෂයේ දී ගෙන හැර දක් වූ මර්ටන්ගේ අනෝමිය න්‍යායට අනුව යමෙකු අධ්‍යාපන හෝ වෘත්තීමය අවස්ථා පුනරුත්ථානය තුළදී ලබා ගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කරන්නේ නම්, එම පුද්ගලයා තම අරමුණු ළඟා කරගැනීම සඳහා විවිධ නීත්‍යානුකූල නොවන මාර්ග අනුගමනය කිරීමට ඉඩ ඇත (මොරිෂ් සහ ඇන්ඩර්සන් 1978: 559). ආබාධිතවූවන්ට අදාළව

බැලූවිට තම කායික හෝ මානසික නොහැකියාව නිසා පුද්ගලයා තම අරමුණු ළඟා කර ගැනීමට විශේෂයෙන්ම තම ස්වාධීනත්වය වර්ධනයට හෝ අයිතිය පිළිබඳ හැඟීමක් ඇතිකර ගැනීමට නීත්‍යානුකූල නොවන මාර්ගවලට පෙළඹිය හැකිය. එහෙත් පුනරුත්ථාපනය හරහා ලබා දෙන අධ්‍යාපන හා වෘත්තීය පුහුණුව මගින් පුද්ගලයාට නීත්‍යානුකූල මාර්ගවලින් තම අරමුණු සාධනය කර ගැනීමේ හැකියාව ලැබේ. කෙසේ වෙතත්, මේ අනුව ඒකීය ප්‍රවේශයක් සඳහා අභ්‍යුපගමයන් තුනක් මත පදනම්ව රැබිනොවිට්ස් සහ මිට්සෝස්ට් පුනරුත්ථාපනය සැලසුම්ගත සමාජ වෙනස් වීමේ උපාය මාර්ගයක් ලෙස දක්වා ඇත (රැබිනොවිට්ස් සහ මිට්සෝස්ට් 1964: 03). එම අභ්‍යුපගමයන් පහත සඳහන් පරිදි වේ:

01. චිකිත්සක ක්‍රමවේද අවශ්‍ය වන්නේ ඔවුන්ගේ ආබාධිතභාවය සමඟ සම්බන්ධ සමාජ සංස්කෘතික විතැන් වීමෙන් මිදීමට හැකියාව ලැබෙන තෙක් පමණි.

02. සමාජයෙන් වෙන්වීමේ සිට නැවත සමාජය සමඟ අනුකලනය වීමේ මාර්ගය භාවමය සහ අන්තර් පුද්ගල අවධානම් සහිත තත්ත්ව මාලාවකට බෙදා දැක්විය හැකිය.

03. පුනරුත්ථාපනයේ මූලික සේවාවක් වන්නේ ඔවුන් විශේෂඥතාවක් දක්වන්නේ කවර දෙයකට වුවද මෙම ආබාධිත පුද්ගලයාගේ ජීවිතයේ සිදු වන වෙනස් වීම් මනා ලෙස කළමනාකරණය කරගැනීමට සහාය දැක්වීමයි (රැබිනොවිට්ස් සහ මිට්සෝස්ට් 1964: 03).

මෙනයින් පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමයක් ධනාත්මකව සාධනය කොට ගැනීමට නම් පුනරුත්ථාපන ලාභියා පවතින සමාජ සාන්දර්භික වටපිටාවට අනුගත විය හැකි ලෙස එහි කොටසක් ලෙස සලකා ක්‍රියාත්මක වන ක්‍රමවේදීමය රාමුවකට අනුව හැඩගස්වනු ලැබූවෙක් විය යුතුය.

මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම යනු කුමක්ද?

ආබාධිතභාවයට පත්වීම තුළින් පුද්ගලයෙකුගේ මානසික හෝ ශාරීරික සෞඛ්‍යයට පමණක් නොව ඉන් ඔබ්බට ගිය සමාජ, ආර්ථික ආදී කාරණා රැසකට බලපෑම් සිදුවේ. මේ බලපෑම් මගින් අඩාලවන්නේ පුද්ගලයාගේ ජීවිතයේ යහපැවැත්මයි. එනම්, එම පුද්ගලයාගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්මයි. ඒ අනුව 'මනෝ-සමාජයීය' යන යෙදුම යොදා ගනු ලබන්නේ අපගේ සිතුවිලි, හැඟීම සහ හැසිරීම වැනි අත්දැකීම්වල මනෝවිද්‍යාත්මක පැතිකඩ සහ අපගේ සම්බන්ධතා, සම්ප්‍රදාය, සංස්කෘතිය ආදී පුළුල් සමාජ අත්දැකීම් අතර සමීප සම්බන්ධතා ඉස්මතු කොට දැක්වීම කෙරෙහිය. ජීවිතයේ මනා තත්ත්වය පවත්වාගෙන යාමට මේ කාරණා දෙකෙහිම යහපැවැත්ම ඉතා අවශ්‍ය වන අතර, 'මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම' (psychosocial well-being) යන්න ඉන් අදහස් වේ (මනෝ-සමාජීය වැඩ කණ්ඩායම 2003).

විශේෂයෙන්ම ස්වභාවික ව්‍යසන හා යුද්ධය ආදී අවස්ථාවල සිදු කෙරෙන මානුෂික මැදිහත් වීම්වලදී 'මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම' යන සංකල්පය ඉතා වැදගත්ය. ඉන් බොහෝ විට මානසික සෞඛ්‍යය ලෙස කොටු කෙරෙන රාමුවෙන් පරිබාහිරව යහපැවැත්ම උදෙසා මානසික මෙන්ම සමාජයීය යන කාරණා දෙකෙහිම බලපෑම අවධාරණය කරයි. අනෙක් අතට, ජීවිතයේ මානසික සෞඛ්‍ය මෙන්ම ආධ්‍යාත්මික අංශයෙන් තොරව ශාරීරික සෞඛ්‍යයෙන් ප්‍රයෝජනයක් නොමැත. මේ අනුව ශාරීරික, මානසික, ආධ්‍යාත්මික, වෘත්තීමය සහ සමාජමය යන කාරණා සියල්ලම සම්පූර්ණ පුද්ගලයෙකු සහ ඔහුගේ පෞරුෂය ගොඩනැංවීමට ඉතා වැදගත්ය (මනෝ-සමාජයීය කාර්ය කණ්ඩායම 2003). සරලව, මෙම 'මනෝ-සමාජයීය' යන වචනය තුළින් දිගින් දිගටම එකක් අනෙක කෙරෙහි බලපෑම් කරන මානසික සහ සමාජයීය ප්‍රතිඵලයන් අතර පවතින ගතික සම්බන්ධතාව අදහස් කරන බව බැරන් (2000) දක්වයි.

මේ අනුව පුද්ගලයා යන්න මනස, සිතීම, හැඟීම, සිතුවිලි, චර්යාව යන මානසික හෝ මනෝවිද්‍යාත්මක උපාංගයන්ගෙන් සහ පරිසරය, සංස්කෘතිය, ආර්ථිකය, සම්ප්‍රදාය, ආත්මය, පවුල සමාජය

මිතුරන් සමඟ අන්තර් පුද්ගල සබඳතා සහ ජීවන ක්‍රියාවලීන් ගෙන් සමන්විත සමාජ ලෝකය යන දෙකෙහි අනුකලනයන්ගෙන් සකස් වී ඇත (බැරන්, උපුටා ගැනීම අයිබර් ගෙනි 2002).

මේ සන්දර්භය තුළ පුනරුත්ථාපනය ලබමින් සිටින කාලය තුළ ආයතනික පරිසරය තුළත් සමාජගත වූ පසු සමාජය සහ මෙම ප්‍රජාව අතරත් පවතින සමාජ සබඳතා සහ සහයෝගය වැදගත් වන බව අවධාරණය කළ යුතු වේ. ආබාධිතවූවන් අතර පවතින අන්තර් සබඳතා සහ සහයෝගයන් ද ඔවුන් සතු සමාජ ප්‍රාග්ධනය පෙන්නුම් කරන සාධකයකි:

> මට කෑම කන්න බැරිනම් එයාලා අනලා දෙනවා. හැමෝම උදව් කරනවා. මෙහෙ ජීවිතේ හොඳයි (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.09.27).

මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්ම සලකා බැලීමේදී අවධානයට ලක්කළ යුතු වන්නේ තනි පුද්ගලයා පමණක් නොව ඔහු වඩා ව්‍යාප්ත වූ සමාජ ඒකක වන පවුල, ප්‍රජාව යන්නෙහි කොටසක් ලෙස සලකා කටයුතු කළ යුතු බවය. මෙනිසාම ප්‍රජා පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලිය පුනරුත්ථාපනය හරහා මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම ප්‍රවර්ධනය කිරීමේ එක් අදියරක් ලෙස සැලකිය හැකිය.

එම නිසා ආබාධිත වූ පුද්ගලයන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම තහවුරු කරලීම උදෙසා සිදු කරන පුනරුත්ථාපනයේදී වැදගත් විය යුත්තේ ශාරීරික සෞඛ්‍ය නැතිනම් ශාරීරික හැකියාව ලබා දීම පමණක් නොවේ. ඇත්තවශයෙන්ම සැලකිය යුතු මානසික සෞඛ්‍යයකින් සහ ආධ්‍යාත්මික අංශයකින් තොරව ශාරීරික සෞඛ්‍යයේ වටිනාකමක් නොමැත (මොරිසේ 1950: 763). 1985 වසරේදී මනෝ-සමාජයීය පුනරුත්ථාපන සේවා සඳහා වන ජාත්‍යන්තර සංගමය International Association of Psychosoial Rehabilitation Services දක්වන්නේ මනෝ-සමාජයීය පුනරුත්ථාපනය යනු පුද්ගලයෙක් ප්‍රජාව තුළ උපරිම ලෙස ස්වාධීනව කටයුතු කළ හැකි ලෙස නගාසිටුවීම උදෙසා පහසුකම් සලසන ක්‍රියාවලියක් බවයි.

ඉහතින් සඳහන් කළ ආකාරයේ ප්‍රවේශයක් හරහා ආබාධිත වූ පුද්ගලයාගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම තහවුරු කිරීමට හැකිවනවා සේම දකුණු ඔස්ට්‍රේලියානු විශ්වවිද්‍යාලය මගින් සිදු කළ අධ්‍යයනයකින් පෙන්වා දී ඇත්තේ දිනපතා මනෝ-සමාජයීය පුනරුත්ථාපන වැඩසටහනකට ක්‍රමානුකූලව සහභාගී වීමෙන් සායන සේවා සඳහා ඇති ඉල්ලුම අඩුවන බවත්, ඒ හරහා සෞඛ්‍ය වියදම් අඩුවන බවත්ය (ජාතික පුනරුත්ථාපන සමුළු සම්මන්ත්‍රණ පත්‍රය 2004). මේ අනුව, ආබාධිතබාවයට පත් වීම මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම ළඟාකර ගැනීමට කිසිසේත්ම බාධාවක් නොවන බව පැහැදිලිය. මේ බව විවිධ දක්‍ෂතා දක්වා ඇති ආබාධිත සෙබළුන් තුළින් විද්‍යමාන විය.

එවැනි එක් අවස්ථාවක් ලෙස මෙදපා අප්‍රාණිකව සිටි සෙබළකු ද දීර්ඝ කාලයක් පුනරුත්ථාපනය ලබා පිටව ගිය ද තවමත් නිරන්තරයෙන් මධ්‍යස්ථානය සමඟ සම්බන්ධතා පවත්වන ආකාරය පෙන්වාදිය හැක. 'රණවිරුවෝ' සංගීත කණ්ඩායමේ ගීත ගායනා කිරීම, බැට්මින්ටන් ක්‍රීඩා කිරීම, ආබාධිත දල් පන්දු ජාතික කණ්ඩායම නියෝජනය කිරීම සහ මීටර් 100, 200 රෝද පුටු ධාවන තරඟවලට සහභාගී වී රන් පදක්කම් දිනා ගෙන තිබීම යන දක්‍ෂතා ඔහු විසින් පෙන්වා ඇත. එපමණක් ද නොව ඔහු කලක් වේදිකා නාට්‍ය රංගන ශිල්පියෙකු ලෙසද කටයුතු කොට තිබේ. මෙහිදී ඔහු වැඩිදුරටත් පවසා සිටියේ ආබාධිතවූ පසු ජීවිතයේ කෙදිනකවත් මෙවැනි දිගු ගමනක් යෑමට තමන්ට හැකිවේ යැයි නොසිතූ බවය (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.09.28).

ශ්‍රී ලාංකේය සන්දර්භය තුළ ආබාධිතභාවයට පත් වන හමුදා සෙබළා

පශ්චාත් යුද කතිකාව තුළ කතා බහට ලක්වන මාතෘකා අතර 'රණවිරුවා'ට හිමි වන්නේ අතිශය ප්‍රබල භූමිකාවකි. යුද විරුවන් සැමරීම උදෙසා පවත්වන උත්සයත්හි නොයෙක් සංවිධානාත්මක අරමුදල් රැස් කිරීමේ ක්‍රියාමාර්ග, යුද හමුදා ප්‍රදර්ශන, බෝධි පූජා පිංකම් යාතාදී අනේක විධ කර්තව්‍ය ගණනාවක් සංවිධානය වීම පසුගිය කාලය පුරාම

දකගත හැකි වූවා සේම නවදූරටත් සංවිධානය වෙමින් ද පවතී. කවර දේශපාලනික උවමනාවකට හෝ වේවා සැබෑ ජාතිකානුරාගයෙන් හෝ වේවා සිදූ වුවද යුද ජයග්‍රහණය හරහා වත්මන ලාංකේය සමාජය තුළ වැදගත් පුරවැසියෙකුගේ තත්ත්වය මොවුනට හිමි වී ඇත. එබැවින් පවතින වත්මන් සමාජ දේශපාලන වාතාවරණය තුළ 'රණවිරුවා' යන්න වැඩි අවධානයකට ලක්ව ඇති පුද්ගලයකු වීම විශේෂ කාරණයකි.

මේනිසා තථ්‍ය වශයෙන්ම පශ්චාත් යුද සමාජයක් තුළ උද්ගතවන ගැටලු අතර ආබාධිත සෙබළුන්, ඔවුන්ගේ අනාගතය, පුනරුත්ථාපනය සහ සුබසාධනය යනාදී කාරණා ද අභ්‍යන්තරව අවනැන්වූවන් පිළිබඳ කතිකාව තරම්ම වැදගත්ය. එමනිසා මෙය මූලිකවම කාලීන වශයෙන් වැදගත්කමින් යුත් මාතෘකාවකි. මක්නිසාද යත්, ආබාධිත සෙබළුන් යනු රටේ ශ්‍රම බලකායට දායකවිය හැකි තරුණ පිරිසක් වීමයි. රටක ආබාධිත පුද්ගලයන් සංඛ්‍යාව ඉහළ යාම ඔවුන්ගේ ශ්‍රම දායකත්වය රටකට අහිමි කිරීමටත්, ඔවුනට ප්‍රතිකාර සහ පුනරුත්ථාපන කටයුතු උදෙසා වැය කරන්නට වන ධනස්කන්ධය වැඩිවීමටත් හේතු වේ. අනෙක් අතට මොවුන්ට වැටුප්, දීමනා ආදිය දිගින් දිගටම ලබා දෙන අතර, එනිසා ඔවුන්ගේ ශ්‍රම දායකත්වයකින් තොරව ඔවුන්ව නඩත්තු කිරීමට රජයට සිදුවේ.

යුද්ධයේ අතුරු ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ආබාධිත වූවන් ඇතුළු සියලු හමුදා සෙබළුන්ට ව්‍යවහාරික ජනප්‍රිය කතිකාව තුළ වාණිජ වටිනාකමක් නැතිනම් අගයක් ලැබී ඇති සෙයක් පෙනේ (විශේෂයෙන්ම දේශපාලන බලවේග මගින් හසුරුවන මාධ්‍ය භාවිත තුළ මේ තත්ත්වය දැකිය හැකිය). එවැනි සමාජ පසුතලයක් තුළ ආබාධිත සෙබළුන්ට වැඩි සමාජ ගෞරවයක් හා පිළිගැනීමක් මෙන්ම සමාජ වරප්‍රසාද ලැබීමේ ප්‍රවණතාවක් වර්තමානයේ දැකිය හැකිය. මෙය දීර්ඝකාලීන, තාවකාලික හෝ කවර අරමුණු පදනම් කොට ගෙන සිදු වුවද අධ්‍යයනයට බඳුන් කළ සෙබළුන්ට නම් සතුටට කාරණයක් බව පැහැදිලි විය. විශේෂයෙන්ම සමාජය සමඟ පවත්වන නිරන්තර සබඳතාවලදී මෙම සෙබළුන් දක්වන්නේ 'රණවිරුවන්' වීම සුවිශේෂී බවයි. ආයතනයකට ගියද තම විස්තර බලා ඉහළ නිලධාරීන් තමන්ට උපකාර කරන බව මොවුන්ගේ අදහසයි. මෙයින් පෙන්නුම් කරන කාරණය වන්නේ 'රණවිරුවා' යන

හඳුනා ගැනීම තුළින්ම සමාජයේ ආබාධිත වූවෙකුට නොලැබෙන පිළිගැනීමක් හා සහයෝගයක් සාමාන්‍ය ජන සමාජයෙන් මෙම පිරිසට ලැබෙන බවයි. වර්තමාන සමාජ තත්ත්වය තුළ 'රණවිරුවා' යන්නට ලබා දෙන ඉහළ ප්‍රචාරයත්, වැදගත්කමත්, යුද්ධය පිළිබඳ වැඩිපුර කතාබහට ලක්වීමත් තුළ මෙවැනි සමාජ පිළිගැනීමේ තත්ත්වයක් නිර්මාණය වී තිබේ. මේ අනුව මොවුන්ට හිමිව ඇති මෙම නව සමාජ අනන්‍යතාව පිළිබඳ ඉදිරියේදී වැඩිදුර සාකච්ඡාවට බඳුන් වේ.

ඇත්තවශයෙන්ම රණවිරුවන් ලෙස ආබාධිතභාවයට පත් වීම හරහා මොවුන් භුක්ති විඳින සමාජ තත්ත්වය පිළිබඳ පැහැදිලි අදහසක් ඇති කොටගත හැකි වන්නේ සමාජයේ ආබාධිත වූවන් හා සංසන්දනාත්මකව විග්‍රහ කොට බැලීමේදීය. හමුදා සෙබළුන් ලෙස ලැබෙන ස්ථිර වැටුප්, දීමනා සහ සමාජ ගෞරවය යනාදිය සලකා බැලීමේදී මනා ජීවන තත්ත්වයක් පවත්වා ගෙන යාමට තරම් හැකියාවක් මොවුනට ලැබී ඇත. ආබාධිත සෙබළුන් සඳහා වන විවාහ යෝජනා ඉල්ලීම් මේ බව සනාථ කරන තවත් එක් සාධකයකි. දැඩි පීඩනයන්ට හා වේදනාකාරී අත්දැකීම්වලට මුහුණ දුන් ආබාධිත ප්‍රජාවක් ලෙස හුදකලා කටුක පරිසරයක සිට සාමාන්‍ය ජන සමාජය සමඟ අනුකලනය වීමේදී යම් ගැටලු මධ්‍යයේ වුවද වඩා සාර්ථක ලෙස සමාජගත වීමේ හැකියාව ලබා ගැනීමට මොවුන් යම් දුරකට සමත්ව සිටින බව පෙනේ. ඊට හේතුව වර්තමාන ලංකාවේ සමාජ දේශපාලන වාතාවරණය තුළ මෙම පිරිසට හිමි වී ඇති (බොහෝදුරට නිර්මාණය කරන ලද) සමාජ පිළි ගැනීම සහ සහයෝගය තුළ සමාජානුකලනාත්මක කාර්යභාරය සාර්ථක කර ගැනීමට හැකි වීමයි (එනමුත් කල් ගත වීමත් සමඟ මේ තත්ත්ව වෙනසකට භාජනය වීමේ ශක්‍යතාවක් ඇත).

තත්ත්වය එසේ වුවද බොහෝවිට වැඩි අවධානයට යොමු වන්නේ මොවුන්ගේ ශාරීරික ආබාධිත තත්ත්ව පිළිබඳ පමණක් බව පෙනේ. ඊට අමතරව මොවුන් මානසිකව ගොඩනැංවීම, මානසික සහාය ලබාදීම ආදී කාරණා පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම දැකිය හැකි වුවද යුධ සමාජයක ප්‍රබල අතුරු නිෂ්පාදනයක් වන මානසික රෝගී තත්ත්ව පිළිබඳ නම් ප්‍රසිද්ධ කතිකාව තුළ වැඩි අවධානයක් දිනාගෙන නොමැත. විශේෂයෙන්ම යුද්ධයේ පාර්ශ්වකාර සෙබළුන්

අතර දක්නට ඇති ප්‍රධානතම මානසික රෝගී තත්ත්ව ලෙස පශ්චාත් ව්‍යසන ක්ලමථ අක්‍රමතාව (PTSD), කාංසාව (anxiety), විශාදය (depression) වැනි අක්‍රමතා බහුලව දැකගත හැකිය. මෙවැනි ආබාධිත තත්ත්ව මත ඔවුන් ශාරීරික හා මානසික වශයෙන් පිරිහීමට ලක්විය හැකි අතර, විශේෂයෙන්ම අපේක්ෂා බිඳ වැටීම, සමාජයෙන් ඈත් වීම, තැති ගැනීම, ක්ෂණික කෝපය, නින්ද නොයාම, භයානක සිහින පෙනීම, හන්දිපත් වේදනාව, කෑම අරුචිය, අධික හිස කැක්කුම, ලිංගික දුර්වලතා, අධික දුම්පානයට ඇබ්බැහි වීම, මධුලෝලීතාව සහ අනෙක් ජනවාර්ගික කොටස් කෙරෙහි වෛරය වැනි තත්ත්ව පෙන්නුම් කළ හැකිය (ජයතුංග 2004). මේ අන්දමට ශාරීරික ආබාධ මෙන්ම යුධ ආතතිය වැනි මානසික ආබාධ ද සෙබළුන්ට අත්විඳින්නට සිදුවන යුද්ධයේ යථාර්ථ වේ. ලාංකේය සමාජය තුළ නම් බොහෝවිට මෙවැනි මානසික රෝගාබාධ සඳහා මනෝ චිකිත්සක ආයතනවලට යොමු කිරීම හෝ උපදේශනය ලබා දේ. එනමුත් එපමණකින්ම සෑහීමකට පත් විය නොහැකිය. විශේෂයෙන්ම PTSD වැනි තත්ත්ව ලාංකේය සමාජය තුළ හඳුනාගැනීමට ලක් වී නොමැත යන්න පොදු පිළිගැනීම වන අතරම ආබාධිතභාවයට ලක් වන සෙබළුන් මුහුණ දෙන මෙවැනි තත්ත්ව පිළිබඳ කතා බහට ලක් වන්නේ ද අල්ප වශයෙනි. එනිසා මෙවැනි කාරණා පිළිබඳ සාපේක්ෂ වශයෙන් විවෘත කතිකාවක් ගොඩනොනැගී තිබුන පමණින් හෝ එවැනි අවස්ථා නිශ්චිත වශයෙන් හඳුනාගත නොහැකිවූ පමණින් එවැනි තත්ත්ව නොපවතිනවා යැයි නිශ්චය කිරීම අතිශයින් භයානක වේ. කෙසේවෙතත් මාගේ ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණයේ දී උග්‍ර අවස්ථා අන්දැකීමට නොහැකි වුවද මොවුන් යම් යම් මානසික විචලනයනට නැතහොත් අහිතිමය තත්ත්වයන්ට මුහුණ පා සිටින බව නම් ප්‍රත්‍යක්ෂ විය. මා විසින් සම්මුඛ සාකච්ඡා පවත්වන අතරතුර වුවද ඇතැම් සෙබළුන්ගේ අවධානය බිඳී යෑම ආදී තත්ත්ව අන්දැකිය හැකිවිය. හිසට තුවාල සිදුවීමෙන් දාශ්‍යාබාධිත තත්ත්වයට පත් සෙබළෙකු පවසා සිටියේ තමන්ට දැඩි ලෙස කේන්තිය ඇතිවන බවත්, එවැනි අවස්ථාවල අතට හසුවන කවර දෙයකින් වුවද දමා ගසන බවකි. පුනරුත්ථාපන මධ්‍යස්ථානයට ඇතුළු වී මාස තුනක් පමණ වන මොහු මේ වන විටත් තම සුදු සැරයටි දෙකක්ම අධික කෝපය නිසා කඩාදමා තිබේ.

එමනිසා විවිධ මානසික ගැටලු මෙම ආබාධිත සෙබළුන් අතර නැත්තේ ද නොවේ. මෙවැනි අවස්ථාවලදී වෛද්‍යවරුන්ගේ තීරණය මත අදාළ සෙබළුන් උපදේශනයට යොමුකරනු දැකිය හැකිය.

පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියේ දායකත්වය තුළ ප්‍රකට වන මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම: ආයතනගත ප්‍රජාවට කර ඇති බලපෑම

ක්‍රියාන්විතයේදී අනතුරට ලක්ව හමුදා රෝහලින් ප්‍රතිකාර ගැනීමෙන් පසු දීර්ඝ කාලීන ප්‍රතිකාර අවශ්‍ය උග්‍ර ආබාධිත තත්ත්වයන් සහිත සෙබළුන් රණවිරු සෙවණ මධ්‍යස්ථානයට ඇතුළත් කෙරේ. එසේ කිරීමත් සමගම ඔවුනට අදාළ පුනරුත්ථාපන කටයුතු ද ආරම්භ වේ. මෙහිදී එම පුද්ගලයාට වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර ලබා දෙන අතරතුර සිය ආබාධිත තත්ත්වය හඳුනා ගෙන, එසේම එය පිළිගෙන එම තත්ත්වය සමග වැඩදායී පුද්ගලයෙකුගේ තත්ත්වයට පත් වීමේ හැකියාව ලබාදීම පුනරුත්ථාපනයේ මූලික පරමාර්ථයයි.

ඒ අනුව ආයතනගත කාලය තුළ ඔවුන්ගේ බිඳ වැටුණු මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්ම යළි නගා සිටුවීමේ ප්‍රයත්නයේදී ප්‍රධාන වශයෙන්ම අවධානය යොමුකරන කාර්යයන් කීපයක්ම දැකිය හැකිය. එයින් මානසිකව බිඳවැටී තම ආබාධිතභාවය පිළිගැනීමට සූදානම් නොමැති අවධියක (denial stage) සිටින සෙබළුන්ට වෛද්‍ය ප්‍රතිකාර සමග සිය වර්තමාන සෞඛ්‍ය තත්ත්වය පිළිගැනීමට හැකි මානසිකත්වයක් ඇති කිරීම ප්‍රධාන වේ. ඉන් අනතුරුව අනෙකුත් භෞතික චිකිත්සක, වෘත්තීය චිකිත්සක ආදී පුනරුත්ථාපන ක්‍රමවේදයන්ට ක්‍රමානුකූලව යොමු කිරීම සිදු වේ. එහෙත් මොවුන් රණවිරු සෙවණට පැමිණි මුල් දිනයේදීම මෙම අදහස්, හැඟීම් ධනාත්මකව වෙනස් වීම ආරම්භ වී ඇත. එනම්, මධ්‍යස්ථානය තුළ මොවුන්ගේ ප්‍රථම අත්දැකීම වී ඇත්තේ ඔවුන් මෙන්ම ආබාධිත වූ සෙබළුන් සාමාන්‍ය පුද්ගලයන් මෙන් කටයුතු කරනු දැකීමයි.

මේ අන්දමට මොවුන් ආයතනගත වූදා පටන් ඔවුන්ගේ ආකල්පමය වර්ධනයත් සමග පුනරුත්ථාපනය ආරම්භ වී තිබීම දැකිය හැකිය. පුනරුත්ථාපන කටයුතු සාර්ථක වීමට නම් පුනරුත්ථාපන

ලාභියාගේ විශ්වාසය, උත්ප්‍රේරණය සහ කැපවීම ඉතා අවශ්‍යය. එමනිසා මුල් අවස්ථාවේදීම මොවුන් තුළ ඇතිවන මෙම විශ්වාසය, බලාපොරොත්තු සහගත බව පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය සාර්ථකව ආරම්භ කිරීමටත් පවත්වා ගෙන යාමටත් හේතු වේ. කාර්මිකාගාරයේ නිලධාරී, විකලාංග සෘජුකාරක සහ අංගාදේශකවරයා පැවසුවේ මෙම මධ්‍යස්ථානයට පැමිණෙන සෙබළුන්ට කෘත්‍රිම අත් පා ලබා දෙන අතරම ඔවුන්ගේ මානසිකත්වය පිළිබඳවත් අවධානයට යොමු කරන බවය. දණිස්සෙන් පහළට වන සේ පාදය අහිමි වී ගිය සෙබළෙකුට හැමවිටම දණිස්සෙන් ඉහළ පාදය අහිමි වූ සෙබළෙකු පෙන්වා ආදර්ශයක් ලබාදේ. එය ඔවුන්ගේ පාර්ශ්වයෙන් පුනරුත්ථාපනයට අවශ්‍ය සහාය ලබා ගැනීමට, ඒ සඳහා ධෛර්යය ඇති කරවීමට මෙය සාර්ථක උපක්‍රමයක් වී ඇති බව පෙනුණි:

> මම මුලින්ම රණවිරු සෙවණට ආපු වෙලාවේ කකුල් දෙකටම කෘතිම පාද දාපු කෝප්‍රල් කෙනෙක් හොඳට ඇවිදන් යනවා දැක්කා. ඒ කෝප්‍රල් කකුල් දෙකම නැතුව හොඳට ඇවිද්දා නම් මටත් කකුලක් දැම්මට පස්සේ කොහොමත් ඇවිදින්න පුළුවන්නේ කියලා හිතුනා. ඒ වෙලාවේ මම ගොඩාක් සන්තෝස වුණා, ගොඩාක් බලාපොරොත්තු ඇතිවුනා (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.09.26).

මෙවැනි අදහස් ඉහත තත්ත්වය සනාථ කරයි. මේ නිසාම මොවුන් බොහෝ දෙනා පුනරුත්ථාපනය යන්නෙන් අදහස් කෙළේද හැකිතාක් උපරිමයෙන් සිය ශාරීරික හැකියා වර්ධනය කොට ගෙන ස්වාධීනව ජීවත් වීමේ හැකියාව ලබා ගැනීම පිළිබඳවය. විශේෂයෙන්ම රණවිරු සෙවණ තුළ ප්‍රතිකාර ගනිමින් සිටි සෙබළුන්ගේ එකම බලාපොරොත්තුව වූයේද අහිමි වී ගිය සිය ශාරීරික හැකියා හැකිතාක් දුරට වර්ධනය කර ගැනීම කෙරෙහිය.

මෙම මධ්‍යස්ථානයෙන් පිටව ගොස් සමාජගතවූ පසු ස්වාධීනව ජීවත් විය හැකිය යන විශ්වාසය ද මේ තුළින් ඔවුන් තුළ වර්ධනය වේ. මේ අන්දමට රණවිරු සෙවණ තුළ ආබාධිත සෙබළුන් උදෙසා ලබාදෙන භෞතික හා වෘත්තීය චිකිත්සක ප්‍රතිකාර යනාදිය ඔවුන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්මට සෘජුව දායකවන බව පෙනේ. එපමණක් නොව මෙලෙස සිදුවන භෞතික නැතිනම් ශාරීරික බලගැන්වීම මොවුන්ගේ මානසික යහපැවැත්මට ද හේතු වී තිබේ. මානසික යහපැවැත්ම පිළිබඳ කතා කිරීමේදී යුද්ධය යනු ඊට සෘජුව හෝ වක්‍රව සම්බන්ධ වන පුද්ගලයන්ට මනෝ ව්‍යාධීන් ගණනාවක් උරුමකර දෙන්නක් ලෙස දැක්විය හැකිය. ඒ අනුව යුද්ධයේ ප්‍රධාන කොටස්කරුවන් වන සෙබළුන්ට එම මානසික බලපෑමෙන් අත්මිදීම කිසිසේත්ම කළ නොහැකි වනු ඇත. පැවති යුද පරිසරය තුළ ඇති පීඩනයත්, ආබාධිතභාවයට පත්වීමේ පීඩනයත් මානසිකව දැඩි බලපෑමක් කිරීමට තරම් ප්‍රමාණවත් වී තිබුණි.

අනෙක් අතට ආයතනික පරිසරය තුළ පවතින අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගීතාවල, ආගමික නැඹුරුව යනාදිය ද ඔවුන්ගේ මානසික ශක්තිමත්භාවය සහ මානසික ඒකාග්‍රතාව ඇතිකර ගැනීමට හේතු විය. එමෙන්ම දීර්ඝ කාලයක් පුනරුත්ථාපනය ලබා ඇති සෙබළුන් අලුතින් ඇතුළත් කරනු ලබන සෙබළුන් දිරිගැන්වීම සිදුකරන බව ද නිරීක්ෂණය කළ හැකිවිය. මෙම මධ්‍යස්ථානයේ නේවාසිකව සිටින සියලු දෙනාම ආබාධිත වූවන් බැවින් තමන් හුදකලාවී නොමැති බවට ඔවුන් තුළ ඇති හැඟීම ද ඉතා වැදගත්ය. මෙලෙස සමජාතීය පිරිසක් වැඩි කාලයක් තුළ එකට වාසය කිරීමෙන් ඇතිවන අන්‍යෝන්‍ය උපකාරයේ වැදගත්කම හෝතෝන් අධ්‍යයනවලදී කම්කරුවන් ඇසුරෙන් ද දක්වා ඇත (වෙක්ස්ලි සහ යූක්ල් 1977). එල්ටන් මායෝ සහ පිරිස හෝතෝන් කර්මාන්ත ශාලාවේදී කරනු ලැබූ පර්යේෂණවලින් ද පෙනී ගියේ කම්කරුවන් අතර අන්‍යෝන්‍ය උපකාර කිරීම නිතර දකින්නට තිබූ බවත් එසේ තමන්ගේ සමීප කම්කරුවන්ට උපකාර කිරීමෙන් තමන්ගේ සිතට ලොකු චිත්ත ධෛර්යයක් ලැබුණු බවයි (වෙක්ස්ලි සහ යූක්ල් 1977: 125). මෙලෙස ආබාධිත වූවන් සමූහයක් ලෙස කටයුතු කිරීමෙන් පෞද්ගලික ආබාධිතභාවය පොදු බවට පත් වීමෙන් ඉන් මිදීමට ඇති මානසික හා ශාරීරික ශක්‍යතාව උපරිම කරයි.

මේ අකල්පමය වෙනස දීර්ඝ කාලීනව පුනරුත්ථාපනය ලබමින් සිටින ආබාධිත වූ සෙබළුන් තුළ මෙන්ම දැනට සමාජගතව සිටින ආබාධිතවූ සෙබළුන් තුළින් ද දැකගත හැකිවිය. එනම් තමන් ආබාධිත වී නොමැති යැයි සිතන තත්ත්වයට මෙම සෙබළුන් පත්ව ඇත. අනෙකතට තමන්ට මුහුණ දීමට සිදුවී ඇති තත්ත්වය මානසිකව විඳදරා ගැනීමේ හැකියාව හමුදා පුහුණුව තුළින්ම ලැබුනක් බවද පෙනේ. එය මොවුන් පවසා සිටියේ "සොල්දාදුවෝ ලේසියෙන් වැටෙන්නේ නෑ, හොඳ මානසික ශක්තියක් තියෙනවා..," යනුවෙනි. මේ අන්දමට හමුදා සෙබළුන්ට ඉතා ඉහළ දරාගැනීමේ සහ අභියෝගවලට මුහුණදීමේ ශක්තියක් තිබෙන බවත් එය හමුදා සේවයෙන් ලත් දෙයක් බවත් මොවුන්ගේ අදහස විය. ඇත්තවශයෙන්ම හමුදා සෙබළුන්ට ලැබෙන මෙම පූර්ව සූදානම ජීවිතයේ කවර කාලයක, කවර තත්ත්වයක් යටතේ වූවද ඔවුනගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්මට විශාල පිටුබලයක් වේ. මෙය ඇන්තනී කෙලට් පැහැදිලිකර ඇත්තේ පහත සඳහන් ලෙසය:

> සෙබළුන් යුද පෙරමුණකට යැවීමට පෙර සිටම ඔවුන්ට ලබා දෙන පුහුණුව, මානසික සූදානම් කරවීම සහ සාමූහිකත්වය වර්ධනයේ එක් අරමුණක් වන්නේ යුද්ධයේදී සහ ඉන් අනතුරුව තම ජීවිත වලට මුහුණ දීමට යම් සහායක් ලබාදීමයි (කෙලට් 1990: 216).

මේ නිසා ආබාධිතභාවයට ලක්වීමෙන් ඇතිවන මානසික පීඩනය දරා ගැනීමේ හැකියාව මොවුන් තුළ ද ඇති බව පැහැදිලි විය. ඇතමුන් පෙන්වා දෙනු ලැබුයේ තමන් මෙවැනි තත්ත්වයේ ජීවත්වන අතර තම සමීපතමයන් වුවද අස්වැසීමට තරම් මානසික ශක්තියක්, ධෛර්යයක් තමන් සතු බවයි. එමනිසා මොවුනු සමාජයෙන් අනුකම්පාව කිසිසේත්ම බලාපොරොත්තු නොවේ. එමෙන්ම පුළුල් සමාජය විසින් තමන්ට ලබා දෙන ආබාධිත අනන්‍යතාවට ද මොවුන් තුළ විරෝධයක් විය. විශේෂයෙන් හමුදා සෙබළෙකු වීම නිසා ඔවුනට ලැබෙන සමාජ පිළිගැනීම, සමාජ ගෞරවය මෙන්ම සමාජ සහයෝගය ද එක් පැත්තකින් බලන විට ඉතා වැදගත් වන බව දක්නට ලැබිණි.

ආයතනගත පරිසරය තුළදී මේ කාරණා පමණක්ම නොව ඔවුනගේ අනාගත යහපැවැත්ම පිළිබඳව ද වගකිවයුත්තන්ගේ අවධානය යොමු කරන බව ද දක්නට ලැබේ. විශේෂයෙන්ම ඔවුන් සඳහාම සැකසුණු සම් භාණ්ඩ සහ විසිතුරු භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය, පොත් බැඳීම, වේවැල් භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය, විදුලි උපකරණ අලුත්වැඩියාව, කොහු ආශ්‍රිත නිෂ්පාදන සහ මැටි බඳුන් පින්තාරු කිරීම ආදී වෘත්තීය පුහුණු පාඨමාලා රැසක් ද දැකගත හැකි විය. සෑම ආබාධිත වූ සෙබළෙක්ම පාගේ ඉහත සඳහන් කළ ආකාරයේ පාඨමාලා එකක හෝ කීපයක නිරත වී සිටිනු දක්නට ලැබිණි. මෙහිදී සෙබළුන්ට සිය කැමැත්ත පරිදි පාඨමාලා තෝරා ගැනීමේ නිදහස හිමි වේ. වෘත්තීය පුහුණු අංශයේ නිලධාරීන් පවසා සිටියේ මෙම ස්ථානයට ඇතුළත් වන ආබාධිත සෙබළුන්ගේ ආබාධ වූ පාදය වෙනුවට පාදයක් දිය නොහැකි වුවත් ඔවුන්ට නිශ්චිත වෘත්තීය දැනුමක් මෙම පාඨමාලා මගින් හිමි කර දෙන බවය. ඇත්තවශයෙන්ම වැටුප්, දීමනා සහ විශ්‍රාම වැටුප් ආදියට හිමිකම් කියන මොවුන්ට මේ වෘත්තීය පුහුණුව ලබාදෙන්නේ සමාජගතව තම කාලය ඵලදායීව යොමුකරවීමට මගක් සපයා දීමේ පරමාර්ථයක් වශයෙනි. එමගින් සෙබළුන්ට අතිරේක ආදායමක් උපයා ගැනීමට ද හැකියාව තිබේ.

අධ්‍යයනයට ලක් කළ දෘශ්‍යාබාධිත සෙබළකු පුනරුත්ථාපනය ලබන අතරතුරදීම දුරකථන ක්‍රියාකරුවෙකු ලෙස කටයුතු කිරීමේ සහ පරිගණක හැකියාවන් ලබාගෙන ඇති අතර, ඔහු දෘශ්‍යාබාධිත ක්‍රිකට් කණ්ඩායමේ ක්‍රීඩා කිරීමත් දෘෂ්ටාන්ත කොට දැක්විය හැකි වෙයි. මෙවැනි තවත් අවස්ථා අන්දැකිය හැකි වූ අතර මේ සියලු නිදසුන් මගින් ගම්‍ය වන්නේ පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය තුළ විවිධාකාර අංශයන්ගෙන් ලබා දෙන සහාය ආබාධිත වූ සෙබළුන්ට දීර්ඝ ගමනක් යාමට තරම්වුවද උපයෝගී කොටගත හැකි බවයි. මේ සියල්ල හරහා ආබාධිතභාවයට පත්වුවකුට වුවද සිවිල් පුරවැසියෙකුට මෙන් ඉතා යහපත් මනෝ-සමාජයීය වශයෙන් යහපැවැත්මක් ඇති කොට ගත හැකි බව පෙනේ. එමෙන්ම මේ ක්‍රියාදාමය තුළ සෑම ආබාධිත වූ සෙබළෙක්ටම තම උනන්දුව, කැපවීම සහ හැකියාව මත කුමන හෝ ඉදිරි වෘත්තීය මාර්ග යක් විවෘතකර ගැනීමට හැකියාව ද ලැබේ.

ඉන් නොනැවතී පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය තුළදී පුනරුත්ථාපනලාභීන්ගේ ආධ්‍යාත්මික සුවතාව පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කර තිබීම දැකිය හැකිය. අනෙක් අතට මොවුන් ආයතන ගතව පුනරුත්ථාපනය ලබන පිරිසක් ලෙස කිසිසේත්ම ඔවුන්ගේ පවුල, නෑදෑ හිතමිතුරන් ආදී බාහිර සබඳතාවලින් වළක්වා තිබීම හෝ සීමා කර තැබීමක් නොවීය. මේ කාරණා නිසාම ආබාධිත තත්ත්වයට පත් වූ පසු ආයතන ගත කොට ඇතැයි යන හැඟීමක් ඔවුන් තුළ නොමැත. ඇත්ත වශයෙන්ම අර්වින් ගොෆ්මන්ගේ පූර්ණ ආයතන පිළිබඳ සංකල්පය ගෙන බැලූ විට පැහැදිලි වන්නේ රණවිරු මධ්‍යස්ථානය හා එහි කටයුතු පූර්ණ ආයතනික ලක්‍ෂණ වලින් බොහෝ දුරට වෙනස් වන බවයි (ගොෆ්මන් 1961). එනම් ආබාධිත වූ සෙබළුන් දැඩි පාලනයකට යටත් කොට නොතිබීමත්, සෑම අයෙකුටම එක සමානවම නියම කරන ලද දෛනික චර්යාවක් නොතිබීමත්, බාහිර සබඳතා සීමා කොට නොතිබීමත්, වාචිකව හෝ අවමානයට පාත්‍ර නොකිරීමත්, පුනරුත්ථාපනලාභීන් සහ පුනරුත්ථාපකයන් අතර පවතින සුහද අන්තර් සබඳතාව (ගොෆ්මන් 1961: 131-146) යනාදී හේතු කාරණා මත ගොෆ්මන් දක්වන පූර්ණ ආයතනික ලක්‍ෂණ වලින් මෙම මධ්‍යස්ථානය වෙනස් වේ. මේ නිසාම ගොෆ්මන් පෙන්වා දෙන ආකාරයේ නේවාසිකයන්ගේ ස්වියත්වය අවමානයට පාත්‍ර වීමක් සිදු නොවන බව පැහැදිලිව අන්දැකීමට ලැබුණ කරුණකි. විශේෂයෙන්ම ගොෆ්මන් යුරෝපා සමාජය ආශ්‍රයෙන් පුනරුත්ථාපන ආයතන පිළිබඳ ඉදිරිපත් කළ මෙම සංකල්පය ආසියාතික සමාජ සංස්කෘතික සන්දර්භයක් තුළ වෙනස් වන බව ඒ අනුව පෙනේ.

මෙම අධ්‍යයනයට ලක් කළ ආයතනගත ප්‍රජාව තුළින් බොහෝදුරට ඒකම ආකාරයේ කාරණා විද්‍යමාන විය. එනම්, දැඩි බලාපොරොත්තු සහගත බවත්, තමන් පිළිබඳ ගොඩනැගුණු ආත්ම විශ්වාසයත්, ධෛර්යයත්, සිවිල් මිනිසුන් මෙන් ජීවත් වීමේ ආශාව සහ හැකියාව නිසා ස්වියත්වය පිළිබඳ ආඩම්බරය හා, අභිමානයක් ඔවුන් සතුවිය. විශේෂයෙන්ම ආබාධිත වූ සෙබළුන් ලෙස සමාජය තුළ කොන් නොවී නොවැටී නැගී සිටීමට අවශ්‍ය හැකියාව සහ උපකාරය ලැබී තිබීම මොවුන්ගේ ස්වියත්වයේ අභිමානයට හේතුවූවා විය හැකිය.

මේ අනුව සමස්තයක් ලෙස විමසා බැලීමේදී සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටක් ලෙස රණවිරුවන් මධ්‍යස්ථානගත කොට සිදුකරන පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලිය සියයට සියයක්ම සාර්ථක නොවිය හැකිවුවත්, එය ආබාධිත සෙබළුන්ගේ ශාරීරික පුනරුත්ථාපනයට පමණක් සීමා නොවීම විශේෂ කොට සැලකිය යුත්තක් ලෙස දැක්විය හැකි වෙයි. ශාරීරික මෙන්ම මානසික, අධ්‍යාත්මික, සමාජමය සහ ආර්ථිකමය යන සෑම අංශයක් කෙරෙහිම පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය තුළ අවධානය යොමු කොට තිබීම එයට හේතුවයි. එබැවින් පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලිය අවසන් වන විට සමාජගත වීම පිළිබඳ බියක් වෙනුවට සතුටක්, බලාපොරොත්තු සහගත බවක් මොවුන් තුළ පවතින බව පෙනී යයි. මේ තත්ත්වය ඔවුන්ගේ මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්ම තහවුරු කිරීමට විශාල පිටුබලයකි. මෙම පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමයේම අංගයක් ලෙස සමාජගත කොට සිදු කරන ප්‍රජා පුනරුත්ථාපනය තවදුරටත් මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්ම තහවුරු කිරීමට සහ පවත්වාගෙන යාමට යම් ආකාරයකට උපකාරීවේ. එමනිසා ඇත්තවශයෙන්ම යුද්ධය අවසන් වුවද මොවුනගේ පුනරුත්ථාපනය නම් අවසන් නොවන බව ප්‍රකාශ කළ හැකිය.

පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියේ දායකත්වය තුළ ප්‍රකට මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම සමාජගත ප්‍රජාවට කර ඇති බලපෑම:

අවුරුදු ගණනාවක් යුද හමුදාවේ සේවය කොට ක්‍රියාත්විතයේ දී අනතුරට පත්ව ආබාධිතභාවයට ලක් වී, ආයතනගතව දීර්ඝ කාලයක් පුනරුත්ථාපනය ලබා සමාජගත වූ ආබාධිත සෙබළුන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම මෙහිලා සලකා බැලේ. එහිලා මා මූලිකවම කරුණු ගොනු කරනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ පිහිටවනු ලැබූ ප්‍රථම රණවිරු ගම්මානය වන උඩුපිළ රණවිරු ගම්මානය කේන්ද්‍ර කොට ගනිමින්ය. ඒ සඳහා මා පෙළඹවූ මූලික කරුණ වන්නේ ප්‍රථම රණවිරු ගම ලෙස උඩුපිළ ගම්මානය දැනට යම් සාර්ථකත්වයක් සහිතව මෙන්ම දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ ක්‍රියාත්මක වන්නක් බැවින් පුනරුත්ථාපනයේ දායකත්වය වඩා හොඳින් අධ්‍යයනය කළ හැකි වීමයි. මූලිකවම

මෙවැනිම තවත් බොහෝ පිරිස් රණවිරු ගම්මාන සංකල්ප යටතේ ගොඩනගන ලද ප්‍රජා ලෙස ලංකාවේ විවිධ ස්ථානයන්හි ස්ථානගත කර ඇත්තේ පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමයේම තවත් එක් ඉදිරි පියවරක් ලෙසය. ඒ ප්‍රජා පුනරුත්ථාපනය ලබා දීමේ පරමාර්ථයෙනි. මෙය ආබාධිතවූ සෙබළුන්ගේ පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියේ අවසන් අදියර ලෙස ද හැඳින්විය හැකි වෙයි.

හමුදා සෙබළ යනු ඉතා ආතති සහිත අවස්ථා යටතේ දැඩි පීඩනයට යටත්ව කටයුතු කිරීමට පුහුණුව ලත් පිරිසකි. එබැවින් රාජකාරියේ ස්වභාවය නිසා දීර්ඝකාලීනව සිවිල් සමාජයෙන් වෙන්ව ජීවත්ව නැවත සිවිල් සමාජය තුළට ඇතුල්වීමේදී ඊට අනුගත වීම තරමක් අසීරු කටයුත්තකි. නමුත් ප්‍රධාන වශයෙන්ම මෙම රණවිරු ගම්මාන සංකල්පය හරහා ආබාධිත පුද්ගලයන් සමූහ වශයෙන් සමාජගත කිරීම හරහා සමාජ අනුකලනයට යම් පිටුබලයක් ලැබී ඇති බව පෙනේ. අදාළ වශයෙන් යුක්තත් පෙන්වාදෙනු ලබන්නේ රණවිරු ගම්මාන සංකල්පය හරහා ආබාධිත සෙබළා සමාජගත වීමෙන් පසු සමාජයේ හුදකලා නොවන බවය. එමෙන්ම සියලු පහසුකම් එක් ස්ථානයකට ගොනු කිරීම හරහා ආබාධිත වූ සෙබළුන්ට වඩා සාර්ථක සුබසාධනයක් සැලසීමට ද හැකියාව ලැබෙන බවය. එහෙත් ගමේ මුල් පදිංචිකරුවකු වූ ආබාධිත සෙබළෙකු පෙන්වා දෙන්නේ මෙම රණවිරු ගම්මාන සංකල්පය සාර්ථක වීමට නම් ඒවා නිසි පරිදි වර්ගීකරණයකට ලක්විය යුතු බවයි. එනම්, වර්තමාන තත්ත්වය වන්නේ ආබාධිත වූ සෙබළුන්ට, මියගිය සෙබළුන්ගේ බිරින්දෑවරුන්ට හෝ දෙමාපියන්ට රණවිරු ගම්මාන තුළ නිවෙස් ලබා දීමය. එනමුත් මොහු පෙන්වා දෙන්නේ බොහෝ විට මියගිය සෙබළෙකුගේ දෙමාපියන්ට නිවෙස් ලබා දීමෙන් ඔවුන් එම නිවාසවල ජීවත් වන කාලය සාපේක්ෂව අඩු බැවින් බොහෝවිට ඔවුන්ගෙන් පසු වෙනත් දරුවකු හෝ ඥාතියෙකු එම නිවෙස්වල පදිංචියට පැමිණෙන බවය. එවිට ගමක් වශයෙන් ඔවුනට ඇති රණවිරු හැඟීම ආබාධිත සෙබළාගේ දරුවන් හෝ බිරිඳකට ඇති හැඟීමට වඩා අවමය. එමනිසා ගමක් ලෙස එක්ව කටයුතු කිරීමේදී පොදු වැඩකටයුතු වලදී එය බාධාවක් වන බව ඔහු විසින් පෙන්වා දෙන ලදී. ඊට උදාහරණ වශයෙන් ඔහු දක්වන්නේ රණවිරුවන්ට

ලබා දෙන වරප්‍රසාද ගමක් වශයෙන් හැමෝටම ලබා දීමේදී රණවිරු නොවන පවුල්වලටද එම වරප්‍රසාද ලබාදීම තවත් අයෙකුගේ අවස්ථාව අහිමි කිරීමක් විය හැකි බවය. එනම්, රණවිරුවෙකුගේ අයිතිය වෙන අයෙකුට දිය නොහැකි බවය.

කෙසේවෙතත් ප්‍රජා පුනරුත්ථාපන ක්‍රමවේදයක් ලෙස රණවිරු ගම්මාන ඇතිකොට මෙම ආබාධිත සෙබළුන් සමාජගත කිරීමෙන් රණවිරු ගම්මානයේ සාමාජිකයන් ලෙස ලේබල් වීමක් සිදුවීම මෙම ගම්වැසියන්ට නම් ගැටළුවක් වී නොමැත. විශේෂයෙන්ම ඔවුන් සෑම අයෙක්ම පෙන්වා දුන්නේ ගමින් පිටස්තර සමාජය සමඟ කටයුතු කිරීමේදී බොහෝවිට ඔවුන් හැඳින්වීමට තම ගමේ අනන්‍යතාව භාවිත වන බවයි. "මේ රණවිරු ගමේ අයියා කෙනෙක්නෙ" යනාදී භාවිත මගින් මේ බව සනාථ විය. මින් ගම්‍ය වන්නේ මෙම රණවිරු ගම්මාන සංකල්පය හරහා පැහැදිලිවම සමාජගත සෙබළුන්ට නව සමාජ අනන්‍යතාවක් ඇති වී තිබෙන බවයි. ඇතැම් නිලධාරීන් පෙන්වා දුන්නේ රණවිරු ගම්මාන සංකල්පයේ අසාර්ථක භාවයක් වී නම් එසේ වී ඇත්තේ මෙම රණවිරු ගම්මානවල වැසියන් අන්‍යයන් විසින් කොන් කිරීම නිසා බවය.

එනමුත් මෙම නව අනන්‍යතාව නිසා මොවුන් අපහසුතාවනට පත්වන අවස්ථා නැත්තේම නොවේ. මෙම ගම්වාසීන් පෙන්වා දෙන්නේ බොහෝ විට වෙනත් පුද්ගලයන් තම ගමේ නමින් අයුතු ප්‍රයෝජන ගන්නා බවයි. නිදසුනක් ලෙස ඇතමුන් ප්‍රතිකාර ගැනීමට ගියවිට රණවිරු ගම්වාසීන් ලෙස පවසා ඉක්මනින් ඖෂධ රැගෙන එන බව ඔවුන් පෙන්වා දෙනු ලැබීය. මීට මූලික හේතුව සමාජගත ආබාධිත වූ සෙබළුන්ට තම අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමේ ක්‍රමවේදයක් නොමැති වීමයි. කෙසේ වෙතත්, මේ කාරණා අනුව පැහැදිලි වන්නේ මෙම සමාජගත ආබාධිත වූ සෙබළුන්ට තම ආබාධිතභාවයෙන් හටගත් අනන්‍යතාවට අමතරව තවත් නව සමාජ අනන්‍යතාවක් ද රණවිරු ගම් හරහා ඇති වූ බවකි. ඒ සඳහා හේතු වී ඇත්තේ ප්‍රජා පුනරුත්ථාපන ක්‍රමවේදය බව පෙනේ.

අනෙක් අතට වෘත්තීය චිකිත්සක ප්‍රතිකර්ම හරහා තමන්ගේ දෛනික වැඩ කටයුතු කරගෙන යාමට ලබාගෙන තිබූ පුහුණුව මොවුන් සෑම අයෙක්ම ගම තුළ ජීවත් වීමේදී උපයෝගී කොට ගන්නා බව

පැහැදිලිවම දක්නට ලැබිණ. විශේෂයෙන්ම දෘශ්‍යාබාධිත සෙබළුන්ට තනිව වුවත් සිය කටයුතු කර ගැනීමේ හැකියාව ඔවුහු අත්පත් කරගෙන සිටිති. විශේෂයෙන්ම සුදු සැරයටි පුහුණුව ආදී ආයතනගතව ලබාගත් පුනරුත්ථාපනය හේතුවෙන් වර්තමානයේ දී ඔවුනට තනිවම සමාජයේ නැගී සිටීමට උපකාරී වී ඇත.

කලින් සඳහන් කළ පරිදි මේ සමාජගත සෑම අයෙක්ම ආයතන ගත කාලය තුළදී කිසියම් හෝ පාඨමාලාවක් හදාරා මොනයම් හෝ හැකියාවක් වර්ධනය කරගත්තෝ වෙති. එමෙන්ම මෙම පාඨමාලා සැපයීමේ ප්‍රධාන පරමාර්ථය සමාජ ගත කිරීමෙන් පසු ස්වයං රැකියා ආරම්භ කොට ඔවුනගේ ආර්ථිකය ශක්තිමත් කිරීමට සහායක් සැපයීම වුවද එම අරමුණ නම් පවතින සමාජ ආර්ථික තත්ත්ව මත එතරම් සාර්ථකවී ඇති බවක් නොපෙනේ. මුල් කාලයේ වේවැල් භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය ස්වයං රැකියාවක් ලෙස සිදු කරන ලද ඇතමුන් මේ වන විට එම කටයුතු අත්හැර තිබීමෙන් ඒ බව තහවුරු වේ. ඊට ප්‍රධාන හේතුව වී ඇත්තේ ප්‍රවාහන වියදම් අධික වීමත් ඒ සඳහා දැරීමට වන පිරිවැය අධික වීමත් ආබාධිතයින් ලෙස මේ කටයුතුවලදී දුවපැන කටයුතු කිරීමට නොහැකි වීමත්ය. එසේවුවද ඉන් ප්‍රයෝජනයක් ද නැතුවාම නොවේ. මන්ද සිය එදිනෙදා ජීවන තත්ත්ව තුළ යහපැවැත්ම අත්පත් කොට ගැනීමට ඔවුන් එම හැකියා සහ දැනුම යොදා ගෙන තිබූ හෙයිනි. උදාහරණයක් ලෙස එක් අතක් සහ පාදයක් පණ නැති සෙබළෙකු තම පරම්පරාවෙන් එන ලී කැටයම් කලාව රණවිරු සෙවණේදී තව දුරටත් ප්‍රගුණ කොට තම නිවසට අවශ්‍ය ගෘහ භාණ්ඩ මෙන්ම විවිධ විසිතුරු භාණ්ඩ නිර්මාණය කොට තිබීම සහ පූජාවේ වෙසෙන දෘශ්‍යාබාධිත සෙබළුන් දෙදෙනෙකුම වේවැල් පාඨමාලාව හදාරා තම ගෘහ භාණ්ඩ තමන් විසින්ම නිර්මාණය කොට ගෙන තිබීම දැකිය හැකිවිය.

කෙසේවෙතත් පුනරුත්ථාපනය තුළින් තනිවම සමාජයේ නැගී සිටීම හරහා අද වන විට ගෘහ මූලිකයන් ලෙස මෙම ආබාධිත වූ සෙබළුන් සිය කාර්යභාරය ද නොපිරිහෙළා ඉටුකරන බව පෙනේ. මූලික වශයෙන්ම පුරුෂාධිපත්‍ය ප්‍රකාශ වන ස්ථාන වන්නේ පවුල, රැකියා ස්ථානය, ජීවත්වන වටපිටාව ආදිය වේ. එසේම කාන්තාවන් විසින් ද පිළිගනු ලබන සංස්කෘතික වශයෙන් හඳුනාගත හැකි පුරුෂාධිපත්‍යයේ

හරය කේන්ද්‍ර වන්නේ පුරුෂයා පවුලට අවශ්‍ය දේ සපයන්නා වශයෙන් ඔහු වටා කේන්ද්‍රවී ඇති වගකීම් හරහාය (ද මෙල් 2004: 93). පුරුෂාධිපත්‍ය සහිත සමාජයක් තුළ පවුලක පුරුෂයා ආබාධිතභාවයට පත් වීමත් සමඟ සම්බන්ධ වන නොහැකියාව, අහිමිවීම, බිඳවැටීම හා යැපීමේ තත්ත්වයට පත් වීමත් සමඟ පුරුෂ භූමිකාවට හානි සිදුවේ. නමුත් පුනරුත්ථාපනය හරහා පාලනය පිළිබඳ හැඟීමක් ලබා දීම, ස්වාධීනව නැගී සිටීමේ හැකියාව ලබා දීම සහ යැපීමේ මානසිකත්වයෙන් මිදීමේ හැකියාව ආදිය යම් දුරකට හෝ ලබා දීමට හැකි වේ. මේ හරහා නැවතත් ලාංකේය සමාජ සන්දර්භය තුළ හඳුනාගන්නා පුරුෂ භූමිකාව යළි ගොඩනැගීම සිදුවේ.

සාමාන්‍ය තත්ත්ව යටතේ ආබාධිත පුද්ගලයෙකුගේ තත්ත්වය හා සසඳන විට මෙම සෙබළුන්ගේ මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්මට පුනරුත්ථාපනය දැඩිලෙස උපකාරීවී ඇති බව අවිවාදාත්මකය. සමාජයේ ආබාධිත වූවන් හා සංසන්දනය කර බැලීමේදී ඇත්ත වශයෙන්ම සිවිල් ආබාධිත පුද්ගලයෙකු ශාරීරික, මානසික, ආර්ථික සහ සමාජමය යන සෑම අතින්ම පීඩාවිඳින බවත්, ඊට සාපේක්ෂව මෙම ආබාධිත සෙබළුන්ට ඇති වරප්‍රසාද හමුවේ මොවුන් ආබාධිත වූවද තවදුරටත් අභිමානයෙන් යුතුව ජීවත් වන බවත් ඔවුන්ගේම අදහසය. මින් ගම්‍ය වන කාරණය වන්නේ යුද හමුදාවේ ආබාධිත වූ සෙබළුන් පුනරුත්ථාපනය කිරීමේ වැඩපිළිවෙලේ එක් අංගයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන සුබසාධනය සැපයීම හරහා සමාජ ගත වූ පසු යැපෙන්නන් ලෙස නොව ස්වාධීනව සහ ආත්මාභිමානයෙන් යුතුව ජීවත් වීමට හැකියාව ලබා දීමෙන් ඔවුනගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම ප්‍රවර්ධනයට විශාල පිටුබලයක් ලැබෙන බවය. මේ ආකාරයෙන් අපට පැහැදිලි වන කරුණක් වනුයේ මෙම සමාජගත ප්‍රජාව තමන් ආබාධිතයින් ලෙස මානසිකව බිඳවැටී පසුබෑමට ලක්ව සමාජයේ කොන්වී මුළුගැන්වී ජීවත් වන පිරිසක් නොවන බවයි. මේ සඳහා මූලිකවම පිටුබලයක් වී ඇති කාරණයක් වන්නේ ආකල්පමය වර්ධනයයි.

මෙම ආබාධිත පිරිසට ලබා දී තිබූ පුනරුත්ථාපනයේ තවත් එක් දෘශ්‍යමාන නොවන පුනරුත්ථාපනයක් ලෙස මානසික පුනරුත්ථාපනය හැඳින්විය හැක. මෙය වඩා හොඳින් ඔවුන්ගේ ආකල්පමය වෙනස් වීම

තුළින් විද්‍යමාන වේ. මෙම ආකල්පමය වෙනස දැනට පුනරුත්ථාපනලාභී නේවාසික ආබාධිත සෙබළුන් හා සමාජගතව සිටින රණවිරු ගමේ සෙබළුන් අතර ඇතැම් අංශයන්ගෙන් ඉතා පැහැදිලිව දක්නට ලැබිණ. උදාහරණයක් වශයෙන් මධ්‍යස්ථානය තුළ පුනරුත්ථාපනය ලබමින් සිටි බොහෝ නව නේවාසික සෙබළුන් තුළ සියුම් වෛරයක් පවතින බවක් දක්නට ලැබිණ. "දෙමළුන් ලංකාවෙන් අතුගාලා දාන්න ඕන" වැනි අදහස් ඔවුන් තුළින් විය. මෙවැනි දැඩි වෛරී ආකල්ප දැකගත හැකිවූයේ ඉතා මෑතකදී ආයතන ගත වූ සෙබළුන් අතර විය. එනමුත් උඩුපිල රණවිරු ගම තුළ තත්ත්වය ඊට වෙනස් විය. මෙම සමාජගත සෙබළුන් කිසිවිටෙකත් දමිළ ජාතිය පිළිබඳ දැඩි වෛරයකින් කතා කරනු දැකගත නොහැකි විය:

> "දෙමළ අයත් අපි වගේ කොටසක්නේ. ඒ ගොල්ලොත් ඉන්න ඕන"
> "L.T.T.E. කියන්නේ සාමාන්‍ය දෙමළ අය නෙමෙයිනේ"
> "දෙමළ, මුස්ලිම් සහ සිංහල අපි ඔක්කොම එක විදිහට ජීවත් වෙන්න ඕන" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.09.28).

ආයතනගත අවස්ථාවේ සිට සමාජගත අවස්ථාව දක්වා වන විට සිදුව ඇති මේ ආකල්පමය වෙනසට පුනරුත්ථාපනය හරහා සිදුවී ඇති මානසික ගොඩනැංවීම බොහෝදුරට ඉවහල්ව ඇතැයි සිතිය හැකිය. මේ අනුව පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය තුළ ආවේග ගිලී සහ පීඩාවට පත්වූ ආබාධිත සෙබළෙක් ලෙස ආයතන ගත වන සෙබළෙකු පුනරුත්ථාපනයේ අවසාන අදියර ලෙස සමාජගත වීම දක්වා පැමිණෙන විට විශාල ආකල්පමය වෙනසකට භාජනය වී ඇති බව පැහැදිලි වේ. මෙපමණක් නොව තමන්ගේ හැකියා, අනාගතය ආදිය පිළිබඳව ද ආකල්පමය වෙනසක් සිදුවී ඇති බව පෙනේ. අනාගතය පිළිබඳ සියලු බලාපොරොත්තු අත්හළ පිරිසක්ව සිට තම පවුල, ඥා දරුවන් පිළිබඳ අනාගත සුබ සිහින දකින්නන් පිරිසකගේ තත්ත්වයට පරිවර්තනය වීමේ ශක්‍යතාව මොවුන් ලබා ගෙන ඇත. ඒ අනුව ශාරීරික සුවතාව මෙන්ම ආකල්පමය වශයෙන් ඇතිවන ධනාත්මක වර්ධනය ද ඔවුන්ගේ මානසික ගොඩ නැංවීමට සහ මානසිකව බිඳ වැටීමෙන් වළක්වාලීමට පිටුබලයක්

වී ඇත. එය ජීවිතයේ යහපැවැත්වම තහවුරු කිරීම උදෙසා ප්‍රබල සාධකයක් වන බව සඳහන් කළ යුතුමය. මේ තත්ත්වය සෑම ආබාධිත වූ සමාජගත සෙබළෙකුටම අදාළය. විශේෂයෙන් දෘශ්‍යාබාධිත සෙබළුන් තුළින් මේ ආකල්පමය වෙනස් වීම වඩා හොඳින් දැකගත හැකිවිය. මුලින්ම පළ වූ අදහස් සාමාන්‍යයෙන් පහත සඳහන් ආකාරයේ ඒවා විය:

"ඇස් පේන්නැති වුනාම මොනොහොතක්වත් ජීවත් වෙන්නෑ කියලා හිතුනා. ගමේ ලෝකේ කිසි කෙනෙක් පේන් නැතුව බිම අඩිය තියලා ඊළඟ අඩිය තියන්න බයයිනේ..." (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2009.09.26).

එනමුත් දීර්ඝ කාලයක් පුනරුත්ථාපනය ලබා සමාජගත වීමෙන් පසු ආබාධිත සෙබළුන් පවසන්නේ මීට හාත්පසින්ම වෙනස් අදහස්ය:

"මිනිස්සු විනාඩි කීපයකට ලයිට් ගියොත් ඉටිපන්දම් හොයනවා. කෑකෝ ගහනවා. ඒ විනාඩි කීපය ඉන්න බෑ. ඒත් අපි ජීවිතේම අඳුරේ තියාගෙන හොඳින් ජීවත් වෙනවා."
"අපට තනියම ජීවත් වෙන්න යමක් කමක් කර ගන්න පුළුවන්" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2009.10.05).

මේ උදාහරණ ඔවුන් තුළ වර්ධනය වූ මානසික ශක්තිය විද්‍යමාන කරයි. මෙලෙස ඔවුන් තුළ ඇති ආත්ම විශ්වාසය, ආත්ම අභිමානය ආදිය නිසාම ඔවුන් තමන් ආබාධිතයන් ලෙස හඳුන්වනවාට ද විරුද්ධය. මක්නිසාද යත් රට ජාතිය ආරක්ෂා කිරීමට ගොස් මේ තත්ත්වයට පත් වීම ඔවුනට අභිමානවත් කරුණක් බවත් එනිසා තමන් රණවිරුවන් වීම පිළිබඳ ආඩම්බර විය හැකි බවත් මෙම සෙබළුන්ගේ විශ්වාසය වී තිබුණි. අනෙක් අතට, මෙම ආබාධිත සෙබළුන් සෑම දෙනෙකුම තමන් 'රණවිරුවන්' ලෙස හැඳින්වීම සමාජ වගකීමක් ලෙස සැලකීය:

"රණවිරුවෙක් විදිහට අප කළ කැපවීම ඒ ගෞරවය අපට තියෙන්න ඔන. රණවිරුවෙක් කියන්නේ රටේ ජීවනාලිය..." (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2009.10.11)

මෙලෙස රණවිරුවෙක් වීම සුවිශේෂී කාරණයක් වන බව මොවුන්ගේ විශ්වාසයයි. ඒ සඳහා කුමන කරුණක් පදනම් වුවද ඇත්ත වශයෙන්ම මෙම රණවිරු සංකල්පය හරහා සමාජයේ පිළිගැනීමක්, ගෞරවයක් සහ ඔවුන්ගේ සේවය අගය කිරීමක් ලබා දීම මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්මට ද උපකාරීවේ. අනෙක් අතට මේනිසා සිවිල් සමාජයේ ආබාධිත පුද්ගලයෙකුට වඩා සෙබළෙකුව සිට ආබාධිත වීම විශේෂ වන්නේ එම සංකල්පය සමග ඔවුන්ගේ යහපැවැත්ම වර්ධනය උදෙසා විවිධ උපකාරයන් ඒ හරහා ඔවුනට භුක්තිවිඳීමේ වරප්‍රසාදය හිමිවන බැවිනි. එසේවුවද මේ තත්ත්වය සියයට සියයක්ම ආබාධිත වූ සෑම සෙබළෙක්ටම අදාළ නොවේ. මන්ද සමාජය තුළදී නොසැලකීමට සහ අපහසුතාවයට පත් වීමේ අත්දැකීම් ද මෙම සෙබළුන්ට නැත්තේම නොවේ.

මේ සියල්ලෙන් ගම්‍ය වන කාරණය නම් ආබාධිත පුද්ගලයාට මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම ළඟා කොට ගත හැක්කේ ස්වයං සුබසාධනය සලසා ගැනීමෙන් පමණක් නොවන බවයි. ඒ පුද්ගලයා සමග සම්බන්ධ සමාජ සබඳතා, පවුල, සමාජ පරිසරය ද මෙකී මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම උදෙසා බලපානු ලබයි. විශේෂයෙන්ම සමාජ ගතව ජීවත් වීමේදී තම පවුලේ අවශ්‍යතා සපුරා ගත නොහැකි වීමෙන් පුද්ගලයාගේ යහපැවැත්මට බාධා ඇතිවේ. මෙම සමාජගත ආබාධිත වූ සෙබළුන් සම්බන්ධව ඇති විශේෂත්වය වන්නේ ඔවුනට පෞද්ගලික මට්ටමින් පමණක් නොව වන්දි ලැබීම ආදී සුබසාධනයට ලක්වීමෙන් ඔවුන්ගේ පවුල්වල අවශ්‍යතා ද ඉටු කර ගත හැකි වීමයි. විශේෂයෙන් මෙම ආබාධිත වූ සෙබළුන්ගෙන් පසු ඔවුන්ගේ භාර්යාවන් සහ දරුවන් සඳහා ද විවිධ වැඩපිළිවෙලවල් සකස්කර තිබීම දැකිය හැකිය. ඒ අනුව ආබාධිත සෙබළෙකුගෙන් ඔහුට හිමිවන සියලු වරප්‍රසාද දීමනා මෙන්ම විශ්‍රාම වැටුප ද ඔහුගේ බිරිඳට හිමිය. නොඑසේ නම් එම සෙබළාගෙන් පසු අවුරුදු 18ට අඩු යැපෙන්නන් සිටින්නේ නම් ඔවුනට එම

දීමනා ගෙවීම ද සිදුවේ. තවද තම ආබාධිතභාවයට පිරිනැමෙන ලකුණු මට්ටමක් අනුව සැම ආබාධිත වූ සෙබළෙකුටම තම දරුවන් පාසල්වලට ඇතුලත් කර ගැනීමේදී තම කැමැත්ත පරිදි රජයේ පාසල් දහයකට ඉල්ලුම් කිරීමේ හැකියාව ඇත. මෙය ප්‍රමුඛතා පිළිවෙලකට සකස් කර ඇත. මෙමගින් ආබාධිත වූ සෙබළුන්ට තම දරුවන්ගේ අධ්‍යාපන කටයුතු සාර්ථක කරගැනීම් උදෙසා අවට නගරවල ප්‍රධාන පාසැල් වලට තම දරුවන් ඇතුළත් කර ගැනීමේ වරප්‍රසාද ඒ අනුව හිමිවේ. ඊට අමතරව ඉල්ලීම් කොට තම දරුවන් උදෙසා විවිධ ශිෂ්‍යත්ව ලබා ගැනීමේ හැකියාව ද මොවුන් සතුය. මේ හේතු කාරණා නිසාම මොවුන්ට තම දරුවන්ගේ අනාගත සුරක්ෂිතතාවය පිළිබඳව බියක් නොමැත. එය ආබාධිත පුද්ගලයාට ඇති වගකීම සම්බන්ධයෙන් මහගු අස්වැසිල්ලක් වන අතර එය ඔහුගේ යහපැවැත්මට ද හේතුකාරක වේ.

මේ කාරණාවලට අමතරව මෙම සෙබළුන්ගේ ජීවිතවල මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්මේ තවත් ප්‍රධාන අංගයක් වන්නේ ආධ්‍යාත්මිකතාවයි. මෙම ගම්මානය තුළ බහුතරයක් බෞද්ධයින්වුවද අන්‍යාගමික භක්තිකයන් ද ඒ අතර සිටිති. ඇතැම් අවස්ථාවලදී පුරුෂයා බෞද්ධාගමේ වුවද බිරිඳ ක්‍රිස්තියානි විය. මෙවැනි පසුබිමක් තුළ සැම ආගමික, සංස්කෘතික උත්සවයක්ම සාමූහිකව සැමරීම බොහෝවිට සිදුවේ. එමෙන්ම නිරන්තරයෙන් පැවැත්වෙන බෝධි පූජා, වාර්ෂිකව පැවැත්වෙන කඨින පිංකම, වාර්ෂික වෙසක් දන්සැල් මෙන්ම සැම වසරකම දෙසැම්බර් මස 31 වන දින සිදු කරන පිරිත් පිංකම ආදිය විදහා පාන්නේ මෙම සෙබළුන්ගේ ආගමික නැඹුරුව මෙන්ම සාමූහිකත්වය වේ. ඒ අනුව මොවුන් ආගමික නැඹුරුවකින් යුතුව අධ්‍යාත්මික සුවතාවය ලබා ගැනීමට ද ප්‍රජාවක් ලෙස කටයුතු කරන බව දකිය හැකිය. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ මෙම රණවිරු ගමේ වැසියන් සෑහෙන දුරට පුද්ගලික මට්ටමින් මෙන්ම ප්‍රජාවක් ලෙස ද හැකිතාක් දුරට හෝ යහපැවැත්ම ළඟා කරගැනීමට උත්සාහ දරන බවයි.

ඒ අනුව පැහැදිලිව පෙනෙන කාරණයක් වන්නේ සමාජගත වීමෙන් පසු ද පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය නොනැවති ආයතන ගත ක්‍රියාදාමයේම විස්තීරණයක් ලෙස ප්‍රජා පුනරුත්ථාපනය ලබා දීම

ඉතා ඵලදායී කාරණයක් බවයි. මෙහිදී විවේචනයක් ලෙස ප්‍රජා පුනරුත්ථාපනය හරහා සිදු විය යුත්තේ මෙම ආබාධිත සෙබළුන් ඔවුනගේ පවුල සමඟ සිටියදී පුනරුත්ථාපනය කිරීම ලෙස යමෙකුට තර්ක කළ හැකිය. එසේ වුවද සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටක් ලෙස අවශ්‍ය තාක්‍ෂණික පහසුකම් රටපුරා ව්‍යාප්තව නොපැවතීමත්, මෙම ආබාධිත ප්‍රජාව රටේ නන් දෙස ජීවත් වන්නන් වීමත් ආදී හේතු මත පවුල තුළ පුනරුත්ථාපනය ලබා දීම ලංකාව වැනි රටක අපහසු කටයුත්තක් බවට පත්වේ. එසේ වුවද සුළු ආබාධිතතා ඇති පුද්ගලයන් ඔවුන්ගේ පවුල් වෙත මුදා හැරීමත් අවශ්‍ය විට සහාය සැපයීමත් සිදුවේ. මෙහිදී රණවිරු ගම්මාන හරහා බලාපොරොත්තු වන්නේ මොවුන්ට අවශ්‍ය පහසුකම් එක් ස්ථානයකට ගොනු කිරීම වන අතර එමගින් සමාජයට මුදා හැරීමෙන් පසු හුදකලා නොවී ප්‍රජාවක් ලෙස තම අවශ්‍යතා උදෙසා කටයුතු කිරීමට ලැබේ. එසේ නමුදු ගැටලුකාරී වාතාවරණයක් උද්ගත වනුයේ නම් ඊට හේතුව රණවිරු ගම්මාන සංකල්පයට වඩා එම ගම් ස්ථානගත කරන ස්ථානවල පවතින ගැටලු වේ. කෙසේ වුවද මෙම අධ්‍යයන පසුබිමට අදාළව සලකා බැලීමේදී මොවුන් සමාජගත කරන්නේ ශාරීරික, මානසික, අධ්‍යාත්මික, ආර්ථිකමය අතින් සන්නද්ධ පිරිසක් වන බැවින් තම ආබාධිතභාවය ජයගෙන ජීවත්වීමට හැකියාව මොවුනු නොයෙක් මට්ටම්වලදී අයත් කර ගෙන සිටිති. ඇත්ත වශයෙන්ම මේ බව වඩා හොඳින් තහවුරු වන්නේ සිවිල් සමාජයේ ආබාධිත වූවන් මුහුණ දෙන ශාරීරික, මානසික දුෂ්කරතා, ආර්ථික බිඳ වැටීම්, තමන්ගේ පමණක් නොව තම පවුලේ යහපැවැත්ම පවා අඩාල වන අවස්ථා සමග සන්සංදනය කොට බැලීමේදීය. ඊට සාපේක්‍ෂව මෙම ආබාධිත වූ සෙබළුන් තමා ඇතුළු සිය පවුලේ ජීවන තත්ත්වය පිළිබඳ ඉතා තෘප්තිමත් වන බවත් පැවසිය හැකිය.

විශේෂයෙන්ම සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටක් ලෙස උසස් තාක්‍ෂණික මෙවලම්, පහසුකම් ආදිය අතින් සංවර්ධිත රටක තරමින් පුනරුත්ථාපනය සාර්ථක නොවිය හැකි වුවද පවතින සම්පත් උපරිම කර ගනිමින් ලාංකේය සමාජ සංස්කෘතික සන්දර්භයට ගැලපෙන පරිදි ලබා දෙන පුනරුත්ථාපනය හරහා මොවුනට සාමාන්‍ය පුරවැසියන් ලෙස ජීවත් වීමට විශාල පිටුබලයක් ලැබී තිබේ. තවදුරටත් සමාජගත

සමාජානුකලනය වන්නේ බලාත්මක ප්‍රජවක් වීම නිසා ඔවුනගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම මේ පිරිසටම සලසා ගත හැකි තත්ත්වයක තිබේ. අනෙක් අතට ගොඩනගන ලද ප්‍රජාවක් වුවද එකට සිටීමෙන් සමාන අවස්ථා මෙන්ම අවකාශය උදාකර ගැනීමටත් ඒකීය තත්ත්වයන් යටතේ එක්ව කටයුතු කිරීමටත් හැකියාව ලැබී ඇත. මේනිසා පුනරුත්ථාපනය හරහා මෙම ආබාධිත සෙබළුන්ගේ මනෝ-සමාජයීය යහපැවැත්ම සතුටුදායක මට්ටමකට වර්ධනය වී ඇති අතර සමාජගත වීමෙන් පසුද එම පුනරුත්ථාපනය ඔවුන්ගේ මනෝ-සමාජීය යහපැවැත්ම තහවුරු කොට ගැනීමට තවදුරටත් දායක කොටගත හැකි බව පැහැදිලිය.

සමාලෝචනය

විශේෂයෙන්ම ආයතනගත ක්‍රියාවලිය තුළ ප්‍රධාන තැනක් හිමිවන්නේ ශාරීරික පුනරුත්ථාපනය කෙරෙහිය. ආබාධිත වූ පුද්ගලයන් හැකිතාක් දුරට ස්වාධීන කිරීම එහි මූලික අභිප්‍රාය වේ. එහිලා උසස් සහ ප්‍රමිතිගත ක්‍රමවේද අනුගමනයට උත්සාහ දැරීම, දෙස් විදෙස් පුහුණුවලත් නිලධාරීන් යොදා ගැනීම ආදිය දැකිය හැකිය. මෙහිදී මේ පහසුකම් සියල්ල නොමිලේම අත්විඳීමට ලැබීම ඇත්ත වශයෙන්ම සිවිල් සමාජයේ ආබාධිත වූවෙකුට නොලැබෙන වරප්‍රසාදයකි. විශේෂයෙන්ම ආයතනගත කාලය තුළ ශාරීරික අංශය පමණක් නොව මානසික, අධ්‍යාත්මික, කලා, ක්‍රීඩා ආදී අංශ පිළිබඳව ද අවධානය යොමු කෙරේ. නොයෙකුත් වෘත්තීය පුහුණු සැපයීම, විශේෂ අධ්‍යාපනික අවස්ථා සලසා තිබීම, ආගමික පරිසරයකට පහසුකම් සලසා තිබීම, ආබාධිත පුද්ගලයාට සහ ඔහුගේ පවුලේ අයට සුබ සාධනය සැලසීම ආදිය නිසා ශාරීරික පුනරුත්ථාපනය මූලික කොටගත් බහුවිධ අංශ අවධාරණය කරන බැවින් වඩා සාර්ථක ප්‍රතිඵල අත්කර ගැනීමට හැකිව තිබේ. එමනිසා මොවුනට තමන් ආයතනගත කොට ඇති බවට හැඟීමක් නොමැත. සැබවින්ම මෙකී නිදහස් මෙන්ම විවේකී පරිසරය සහ ඒ තුළ ක්‍රියාකාරකම් ක්‍රියාත්මක වන ස්වාධීන ආකාරය තුළ මෙම පිරිස ආයතනගත පිරිසක් ලෙස හැඳින්වීම ද එතරම්ම උචිත වන්නේ නැත.

එමෙන්ම ආයතනික පුනරුත්ථාපනයෙන් පසු සමාජගත කොට ඔවුන් හුදකලා නොකොට පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියේම ඉදිරි පියවරක් ලෙස ප්‍රජා පුනරුත්ථාපනය හරහා රණවිරු ගම්මානවලට යොමු කිරීම සිදු වන අතර ඒ නිසාම ආයතනික පුනරුත්ථාපනයේ ප්‍රයෝජන ලැබීම වඩා පහසු ලෙස සිදු කිරීමට හැකියාව ඇති බව පැහැදිලි වේ. කෙසේවුවද මෙහිදී මෙම ආබාධිතවූ පිරිසට රණවිරු ගම්මාන හරහා සමාජගත වීමේදී නව සමාජ අනන්‍යතාවකට හිමිකම් කීමට සිදුවී ඇත. ඊට ප්‍රධාන හේතුව වී ඇත්තේ මොවුන් එක් ප්‍රජාවක් ලෙස එකට වාසය කිරීමත් රණවිරුවන් වීමත්ය. එසේවුවද මෙම නව සමාජ අනන්‍යතාව, වර්තමාන සමාජ තත්ත්වය හෝ 'රණවිරුවා' යන්නට ආරෝපිත සමාජ පිළිගැනීම හෝ නිසා ඔවුන් දැඩිව ප්‍රතික්ෂේප කරන්නක් බවට පත්වී නැති බව පෙනේ. ඒ වෙනුවට ඔවුනට ඇත්තේ එම අනන්‍යතාව විඳහා දක්වෙන අන්දමේ වැඩපිළිවෙළක අවශ්‍යතාවයයි.

කෙසේ වුවද පොදුවේ ගත් කළ මානසික වශයෙන් බොහෝ දුරට ශක්තිමත් පිරිසක් ලෙස මෙම ආබාධිත වූ සෙබළුන් හඳුනා ගත හැකිය. රණවිරු සේවනට ඇතුළත් වන විට යම් යම් මානසික බිඳ වැටීම් වලට ලක්ව සිටිය ද පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලිය තුළදී ඉන් බොහෝදුරට මිදීමට ඔවුනට හැකි වී තිබේ. ඊට විශාල පිටුබලයක් සැපයෙන කාරණා ලෙස ආබාධිතවූ සෙබළුන්ම පෙන්වා දුන් පරිදි හමුදා පුහුණුව සහ චිත්ත ධෛර්යය දැක්විය හැකිය. විශේෂයෙන්ම මෙලෙස මධ්‍යස්ථානය තුළදී මානසික පුනරුත්ථාපනය හරහා පුද්ගලයා ගොඩනැංවීම මගින් සමාජගතවූ පසු ආත්ම විශ්වාසයෙන් යුතුව ජීවිතයට මුහුණ දීමට හැකියාව ලැබේ. සමාජය සමග මුහුව කටයුතු කිරීමේදී තම ආබාධිතභාවය ගැටලුවක් කර නොගනිමින් ඒ ඒ අවස්ථාවන්ට මුහුණ දීමට මානසික වශයෙන් වන පුනරුත්ථාපනය ඉතා වැදගත් වේ. මේ මානසික ශක්තිය, ආත්ම විශ්වාසයම යම් යම් ස්වයං රැකියා ආරම්භ කිරීම සඳහා ඔවුන් අභිප්‍රේරණය කර ඇති බව කිව හැකිය. එසේ වුවද සමාජ ගත වූ පසු මෙම පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාදාමය තුළ ආයතනයේදී ලබාගත් වෘත්තීය පුහුණුවට අදාළ වෘත්තියක්ම ස්වයං රැකියාවක් ලෙස ආරම්භ කිරීමට ප්‍රාග්ධනය, වෙළඳ පොළ ආදී සාධක මත නොහැකි

වන අවස්ථාද ඇත. එසේවුවද මොවුන් මෙම වෘත්තීය පුහුණුව හරහා ලබාගන්නා දැනුම වඩා ප්‍රයෝජනවත් ලෙස යොදා ගැනීමට උත්සාහ ගැනීම දැකිය හැකිය.

එමෙන්ම මධ්‍යස්ථානය තුළ දී ගොඩනැගුණු අන්‍යෝන්‍ය සහයෝගයෙන් යුතුව කටයුතු කිරීමේ හැකියාව සමාජගත ප්‍රජාවක් ලෙස ඒකීයව ජීවත්වීමේදී ද උපකාරී වී තිබිණ. විවිධ ආගම් සහ ප්‍රදේශ නියෝජනය කළ මෙම පිරිසට සහයෝගයෙන් එකිනෙකාට උපකාර කරගනිමින් ජීවත් වීමේ හැකියාව ඒ හරහා ලැබී ඇත. මේ අනුව පුනරුත්ථාපනයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ආබාධිත වුවද ආදර්ශවත් චරිත බවට සමාජයේදී මොවුන් පත්ව ඇති ආකාරයක් විද්‍යමාන වේ.

මේ යම් වෘත්තීය පුහුණුවක් ලබා ගැනීමට අවකාශ ඇත්තවුන් ලෙස රටේ සංවර්ධන ක්‍රියාදාමයට යම් මට්ටමකින් හෝ ඔවුන් දායක කොට ගැනීමේ නවමු වැඩපිළිවෙලක් පිළිබඳ සිතා බැලීමේ කාලය එළඹ ඇති බව මාගේ අදහසයි. ඒ අතරම උපදේශනය ආදිය පිළිබඳ අවධානය යොමු කළ ද යුද්ධයේ එක් ප්‍රධාන අතුරු විපාකයක් ලෙස ජාත්‍යන්තරව හඳුනාගෙන ඇති PTSD ආදී මානසික රෝගී තත්ත්ව විවෘත සංවාදයට ගෙන ඒමේ අවශ්‍යතාව ද ඇත. ශ්‍රී ලංකාවේ එවැනි තත්ත්ව දැකියහැකි වුවද බොහෝවිට ඒවාට ප්‍රතිචාර දක්වන්නේ සුබසාධනය සැපයීමෙන් සහ අනුකම්පා සහගතව බැලීමෙන් බව පෙනීයනත්. නමුත් අමෙරිකාව සහ යුරෝපයේ PTSD වැනි මානසික රෝගී තත්ත්ව පුද්ගලයාට වන්දි ලබා ගැනීමට හේතුවකි. විශේෂයෙන් ලංකාවේ මෙවැනි මානසික රෝගී තත්ත්ව ගැන පවතින උනන්දුව අඩු අතර ඊට ගොදුරු වී ඇත්තවුන්ටද ඒ පිළිබඳ දැනුමක් නොමැති විය හැකිය. එමනිසා ඔවුන් පිළිබඳ සොයා බලා කටයුතු කිරීමෙන් ඔවුන්ගේ ජීවිතවල යහපැවැත්මට උපකාරී විය හැකිය. මේ සියලු කාරණාවලදී මේ ක්ෂේත්‍රය තුළ සමාජ වැඩකරුවන්ගේ (Social workers) අවශ්‍යතාවය ඉස්මතුවේ. ඔවුන්ගේ යහපැවැත්ම වර්ධනයට අවශ්‍ය සියුම් අංශයන් පවා සොයා බලා කටයුතු කිරීමට සමාජ වැඩකරුවන්ගේ සහාය ලබාගත හැකිය. එමනිසා මෙම ක්ෂේත්‍රයේ කටයුතු කිරීමට වෛද්‍ය නිලධාරීන් මෙන්ම සමාජ වැඩකරුවන් ද දායක කොට ගැනීමෙන් සමාජ ගතව වඩා සාර්ථක ජීවිත ගෙන යාමට මේ ආබාධිත සෙබළුන්ට හැකියාව ලැබෙනු ඇති බව මාගේ විශ්වාසයයි.

කෙසේ වුවද වත්මන් සමාජ සාධක හමුවේ විශේෂයෙන්ම සංවර්ධනය වෙමින් පවතින රටක් ලෙස ආබාධිත සෙබළුන්ට ලබාදෙන පුනරුත්ථාපනය හරහා සිදුවී ඇති විශාලම සමාජ බලපෑම ලෙස සම්පූර්ණ වශයෙන්ම යැපෙන්නන් බවට පත් වීමට සිටි පිරිසක් ස්වාධීන පුරවැසියන් බවට පත්කරලීමට දායක වී ඇති බව පැවසීම සාධාරණය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Aman, K.

2003. *Introduction to Social Work and Social Welfare: Critical Thinking Perspective*. Brook/Cole-Thomson Learning.

Barton, L.

1996. 'Sociology and Disability: Some Emerging Issues.' In, L. Barton Ed., *Disability and Society*. New York : Longman Publishers.

Boylan, E.

1991. Women and Disability. United Kingdom: Zed Books Ltd.

De Mel, N.

2002. *Militerizing SriLanka: Popular Culture, Memory and Narrative in the Armed Conflict*. New Delhi: Sage.

De Neve, G.

2004. 'The Workplace and the Neighbourhood: Locating Masculinities in the South Asian Textile Industry.' In, Radhika Chopra, Caroline Osella and Filippo Osella Ed., *South Asian Masculinities: Context of change, Sites*

DVA National Rehabilitation Conference

2004. *Discussion Paper*: Social Rehabilitation-What are the Issues? SANE Australia.

Eyber, C.

2002. *Psychosocial Issues*. FMO Research Guide, October,[online]< http://www.forcedmigration,org.> Accessed on 31.12.2007.

Giddens, A.
2006. *Sociology*. 5th edition. Cambridge: Polity Press.

Goffman, E.
1961. *Asylums: Eassays on the Social Situations of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books.

Haralambos, M. and Heald R. M.
2004. *Sociology: Themes and Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Honkasalo, M.
2000. *Finnish Disabled War Veterans*. Helsinki: Otava.

ජයතුංග, එම්.
2004. යුධ ආතතියේ මනෝවිද්‍යාත්මක බලපෑම්. මුල්ලේරියාව: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

Kellett, A.
1990. 'The Soldier In Battle:Motivational and Behavioral Aspects of the Combat Experience.'In, B. Glad Ed., *Psychological Dimention of War*. New Delhi: Sage.

Morash, M. and Anderson, E.
1978. 'Liberal Thinking on Rehabilitation: A workable Solution to Crime.' *Social Problems*, Vol 25, No 5, University of California Press.

Morrisey, A.
1949. 'Rehabilitation Care For þtients'. *The American Journal of Nursing*, Vol 49, No 7,[online] < http://www.jstor,org.> Accessed on 22.12.2007.

National Peace Council of SriLanka
2006. *The Cost of war; Economic Social Human Cost of the War in SriLanka*. Colombo: National Peace Council of SriLanka.

Oliver, M.
1996. 'A Sociology of Disability or a Disabilist Sociology?.' In, L. Barton Ed., *Disability and Society*. New York: Longman Publishers.

Rabinowitz, H. S. and Mitsost, S. B.

1964. 'Rehabilitation as Planned Social Change: A Conceptual Frame Work.' *Journal of Health and Human Behaviour*, Vol 05, No 01, American Sociological Assoccistion.

The Psychosocial Working Group

2003. *Psychosocial Intervention in Complex Emergencies: A Conceptual Frame Work.* The Psychosocial Working Group: United Kingdom.

Wexley and Yukl

1977. Organizational Behavior and Personnel Psychology. Illinois: Richard D. Irwin, Inc.

සමාජ වෙනස්වීම හමුවේ මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර හා ඒ ආශ්‍රිතව ඇති වී තිබෙන නව ප්‍රවණතා

කාංචනා අදිකාරි

හැඳින්වීම

මිනිසා විසින් දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ යම් විපර්යාසයන්ට ලක්වෙමින් පවත්වාගෙන යන සංස්කෘතික රටා, නිරන්තරයෙන්ම ඔවුන්ගේ සිතුම්, පැතුම් ඇගයීම් හා සාරධර්ම ඉස්මතු කොට දක්වයි. බොහෝ සමාජයන්හි පවතින්නා වූ අනන්‍යතා මතුකොට දැක්වීමට සංස්කෘතිය තුළ පවතින යාතුකර්ම හේතු වන බව දැකිය හැකිය. පුද්ගල ජීවිතයේ සංක්‍රාන්තික අවධි සමඟ සම්බන්ධ යාතුකර්ම චාරිත්‍ර හඳුනා ගනු ලබන්නේ 'ද්වාරකර්ම' (Rites of Passage) චාරිත්‍ර ලෙසයි. ලොව පුරා විසිරී තිබෙන සාර්ව හා ක්‍ෂුද්‍ර මට්ටමේ සෑම සමාජයකම අඩු, වැඩි වශයෙන් මෙම චාරිත්‍ර සිදු කරනු ලබයි. උපත, වැඩිවියට පැමිණීම, විවාහය, මරණය යන ප්‍රධාන ද්වාරකර්ම අවස්ථා සඳහා මානව වර්ගයා අනුගමනය කරනු ලබන මූලික චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර රාශියක් වෙයි. ඒ අතර "මල්වර මංගල්‍ය චාරිත්‍රයන්ට" සුවිශේෂිත්වයක් හිමි වන බව ප්‍රත්‍යක්‍ෂ කරුණකි.

වැඩිවියට පැමිණීම යන්න ජෛව වෛද්‍ය ආකෘතිය තුළ ස්ත්‍රියට කායික වශයෙන් සාපේක්‍ෂ වූ තත්ත්වයක් වුවද, බොහෝ සමාජවල මානවයා ස්ත්‍රියගේ වැඩිවිය පැමිණීම සංකේතවත් කරනුයේ එය උත්සවාකාරයෙන් සැමරීමෙනි. මානව සංස්කෘතික හර පද්ධති තුළ ගොඩ නැගුණු චාරිත්‍ර ධර්ම ඔස්සේ ගැහැනු දරුවකුගේ ජීවිතයෙහි සුවිශේෂී අවස්ථාවක් ඒ සමාජයන්හි අනන්‍යතාව තුළ විදහා දක්වන ආකාරය එම උත්සව තුළින් පෙන්නුම් කරයි. මේ සම්බන්ධ පර්යේෂණ අත්දැකීම් ඔස්සේ සාකච්ඡා කරන ජයවර්ධන, ඔඩ්රි රිචර්ඩ්ස්ගේ අදහසක් මෙසේ දක්වයි: "සැම්බියාවේ බෙම්බාවරුන් අතර ශිසුන්ගු නමින් හැඳින්වෙන ගැහැනුන්ගේ මල්වර උත්සවය පිළිබඳව ලියා ඇති

ග්‍රන්ථයෙහි දක්වනුයේ මෙවැනි උත්සවවල වත් පිළිවෙත් සහ සංකේත ලිංගික බව, සරු බව, විවාහය, මාතෘත්වය සහ යටහත් බව සමඟ සම්බන්ධ වන බවයි" (ජයවර්ධන 2003: 21). මෙවැනි අදහස් නොසඟවා ප්‍රකාශයට පත්වීමක් දක්නට නොලැබුන ද පැහැදිලිවම පෙනී යන්නේ ලංකාවේ මල්වර උත්සවය ද ඉහත සඳහන් කාරණා සමඟ සම්බන්ධ වන බවය. එනම් න්‍යායාත්මක විග්‍රහයන් තුළ සංක්‍රාන්ති චාරිත්‍ර ගණයට අයත් "මල්වර මංගල්‍යය" ජීව විද්‍යාත්මක මෙන්ම සමාජ විද්‍යාත්මක වටිනාකමකින් යුත් සංසිද්ධියක් බව ගම්‍ය වේ.

කෙසේ වුවත්, චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර පිළිබඳව ඓතිහාසික හා නූතන තත්ත්ව හැදෑරීම තුළ සමාජ විපරිණාමීය තත්ත්ව වඩාත් සූක්ෂම ලෙස හඳුනාගත හැකිය. මානව පරිණාමීය ක්‍රියාවලිය තුළ බුද්ධිය, තර්කනය හා ගැටෙමින් මෙවැනි ද්වාරකර්ම සංශෝධනයට හා බහිෂ්කරණයට පාත්‍ර වෙමින් නවදූරටත් ලාංකේය සන්දර්භය තුළ දැකිය හැකිය. එනමුත් සුවිශේෂීත්වය වනුයේ එම චාරිත්‍ර සාම්ප්‍රදායික සමාජ චාරිත්‍ර අනුපිටපත් නොව, නව ආරකින් මතු වූ චාරිත්‍ර වීමයි. මන්ද යත්, ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ වෙනස් වීමේ සුවිශේෂී සන්ධිස්ථානයක් වූ විවෘත ආර්ථිකය, ගෝලීයකරණය වැනි තත්ත්ව තුළ සමාජය ශීඝ්‍ර නවීකරණ දිශානතියකට යොමු වී ඇති අතර එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මානව, සංස්කෘතික හා පාරිසරික තත්ත්ව ද වෙනස් වීම්වලට ලක්විය. අධ්‍යාපනික, ආර්ථික, තාක්ෂණික, සෞඛ්‍ය සහ වෙනත් සාධකයන්හි උච්චාවචනය මෙන්ම ඒවා ළඟා කර ගැනීමට ඇති සමාජ අවකාශමය තත්ත්වයන් පාථුල වීම ඔස්සේ සමාජය නව වෙනස්වීමක් කරා ගමන් කරයි. මෙයට සමගාමීව සමාජ වෙනස් වීම හරහා සිංහල ප්‍රජාවගේ මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර ද, පවතින තත්ත්වයට අනුගත වෙමින්, සංශෝධන ඔස්සේ නව ප්‍රවාහ තුළින් ඉදිරියට ගමන් කරයි. මල්වර චාරිත්‍ර වෙනස් වීම කෙරෙහි ද ඉහත කී තත්ත්ව ඇතුළු වෙනත් විපරිණාමීය තත්ත්ව තුළ මතු වූ නව චාරිත්‍ර රටා, කාර්යභාරය නුවමාරුව, කාර්යභාර සඳහා නව මානව හා තාක්ෂණික ආදේශන පැමිණීම ආදී නව ප්‍රවණතා දැකිය හැකි අතරම නූතන පරම්පරා තුළ මෙම වෙනස් වීම් සාධාරණීකරණයට ලක්වීම සහ නව ආරයන් මුසු වීම දැකගත හැකිය. ඒ අනුව මෙම නිබන්ධයේ මූලික තර්කය වනුයේ සමාජ විපරිනාමීය තත්ත්ව තුළ මල්වර මංගල්‍ය චාරිත්‍ර සහ ඒ ආශ්‍රිතව ඇතිවී තිබෙන නව ප්‍රවණතා හඳුනා ගැනීමයි.

සමාජ විද්‍යාත්මක පර්යාලෝකයක් තුළ සිදු කළ මෙම අධ්‍යයනය බස්නාහිර පළාතේ කොළඹ දිස්ත්‍රික්කයට අයත් මහරගම ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයේ අර්ධ නාගරික ප්‍රදේශයකින් ලබා ගත් අධ්‍යයන දත්ත මත පදනම් වේ. මූලික වශයෙන්ම විග්‍රහයේ පහසුව සඳහා ප්‍රදේශයේ නම දේවාල පාර ලෙස නම් කරන අතර මෙහි එන නම් ආදිය මනඃකල්පිත වේ.

දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ පවුල් 175ක් සම්බන්ධයෙන් සිදු කරන ලද අධ්‍යයන දත්ත මූලික වශයෙන් සෘජු නිරීක්ෂණ, අර්ධ ව්‍යුහගත සම්මුඛ සාකච්ඡා, ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයන යන ශිල්ප ක්‍රම මත පදනම් වූ අතර අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයේ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර වෙනස්වීමක් සිදුව ඇති බවට නිර්ණය කරන ලද්දේ අදාළ කාල පරාස දෙකක් නියෝජනය කරනු ලබන ස්ත්‍රීන් හා දැරිවියන් සාකච්ඡාවට යොමු කර ගැනීමෙනි. ඉන් මුල් කාලීන සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර ස්වභාවය වයස අවුඃ 46-55ත් පිරිස් සැපයූ අතර නව වෙනසකට පාත්‍ර වූ තරුණ වියෙහි පසුවූ අවුඃ 16-25 අතර දැරියන් විසින් කාලීන චාරිත්‍ර ස්වභාවය ඉස්මතු කරන ලදී. එනම් කාලය හා කල්පවත්නා අනන්‍යතාව මත රාමුගත කිරීම තුළ වෙනස් වීමේ තත්ත්ව අවබෝධ කරගත හැකි විය.

"මල්වර වීම" යනු කුමක්ද?

වැඩිවියට පැමිණීම හෙවත් මල්වර වීම යන්න ස්ත්‍රී - පුරුෂ දෙපාර්ශවයටම පොදු වූ තත්ත්වයකි. එනමුත් දේශීය සන්දර්භය තුළ ප්‍රචණතාව වනුයේ ස්ත්‍රියගේ වැඩිවියට පැමිණීම තේමා කර ගනිමින් එය යාතුකර්මීයව සැමරීමට ලක් කිරීමයි. මෙම සංසිද්ධිය වෛද්‍ය විද්‍යාව තුළ ජීව විද්‍යාත්මක තත්ත්වයක් ලෙස අර්ථ විග්‍රහ වනුයේ විද්‍යානුකූල පදනමක් ඔස්සේය. එය මානව විද්‍යාත්මක පර්යාවලෝක තුළ සමාජීය වටිනාකමක් සහිත ක්‍රියාවලියක් වුවද ජෛව වෛද්‍ය ආකෘතිය තුළ සාකල්‍ය එළඹුමක් තුළින් විවරණය නොකරයි. ජීව විද්‍යාත්මකව "මල්වර වීම" යනු දරුවන් බිහි කිරීම සඳහා ස්ත්‍රියක් සතු ජීව විද්‍යාත්මක හැකියාව නැතහොත් ශක්‍යතාවය ඇය වැඩිවියට පත්වීමත් සමඟ ආරම්භ විය. එය වයස අවුරුදු 12-14 අතර කාලයේදී

සාමාන්‍යයෙන් සිදු වේ. ඒ අනුව පොදුවේ ගැහැනු හා පිරිමි දරුවන් තුළ ශරීර අභ්‍යන්තරයේ හා බාහිරව ජීව විද්‍යාත්මක ලෙස පරිණත තත්ත්ව හෙවත් වෙනස් වීම් ඇති වේ. ගැහැනු දරුවකුගේ මල්වර වීමෙන් පසු සිදුවන ශාරීරික වෙනස්කම් අතර ශරීරය වර්ධනය, පියයුරු වර්ධනය, රෝම වර්ධනය, උකුළ පළල් වීම, ආර්තව ක්‍රියාවලිය ආරම්භ වීම යන කාරණා වැදගත් වේ. පිරිමි දරුවකුගේ වැඩිහිටි වීම තුළ උරහිස් පළල් වීම, උගුරු ගැටය ඇති වීම, කටහඬ වෙනස් වීම, රෝම වර්ධනය, ශරීර වර්ධනය ආදී පරිණත තත්ත්ව දැකිය හැකිය. මෙසේ ගැහැණු හා පිරිමි තුළ ස්වභාවිකවම වැඩිහිටි වීම යම් වයස් සීමාවකදී සිදු වුවද, ගැහැනු දැරියකට මෙන් පිරිමි දරුවකුට මල්වර මංගල්‍යය පවත්වනු නොලැබේ.

වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක වශයෙන් මල්වර වීම යන්න ජීව විද්‍යාත්මක ස්වභාවික සංසිද්ධියක් ලෙසත් මානව වර්ගයාගේ පැවැත්මට අත්‍යවශ්‍ය තත්ත්වයක් ලෙසත් අර්ථ විග්‍රහ කරනු ලබයි. ළමා දිවියේ මෙතෙක් ගෙවූ කෙළිලොල් කාලය නිමා වී තැන්පත්, සංවරශීලී යහපත් චරිතයක් ඇති කර ගැනීමට උත්සාහ දැරීම වැනි සංස්කෘතික සීමා පැන වෙන්නේ වැඩිවියට පැමිණීමෙන් පසුවය. මල්වර වීමෙන් අනතුරුව ස්ත්‍රියකගේ ලිංගික පරිණතිය ආරම්භ වන අතර, සමාජීයිය, ආගමික හා සංස්කෘතික බැඳීමට යටත්ව උසස් වූ මනසකින් යුක්තව කටයුතු කරන පුද්ගලයාගේ ජීවන පිළිවෙත ද මේ හරහා ක්‍රමවත් වෙයි.

එනමුත් සමාජ විද්‍යාත්මක හා මානව විද්‍යාත්මක අධ්‍යයන තුළින් අර්ථ විග්‍රහ වනුයේ ස්ත්‍රියකගේ රුධිර බිංදු තුළින් සංකේත වන්නා-ක් යාතුකර්මීයව සැමරීම පිළිබඳව පවතින සමාජීය අගයයි. එනම්, ළමා වියේ සිට තාරුණ්‍ය දක්වා දැරියක් පියවර තැබීම නිරූපණය කෙරෙන සන්ධිස්ථානයක් ලෙසත් ස්ත්‍රියකගේ ජීවිතයෙහි දෙවන උග්‍ර අවස්ථාව ලෙසත් සමාජ විද්‍යාඥයන් මෙම තත්ත්වය නිර්ණය කරනු ලබයි. හෝබල් දක්වන ආකාරයට ලිංගික වශයෙන් පරිණත අවස්ථාවක් වන වැඩිවියට පැමිණීම තාරුණ්‍යයේ හිමිදිරියත්, වියපත් වීමේ උදාවත් ලෙස හඳුනාගනු ලබයි (ඇඩම්සන් 1958: 158). එනම්, මෙසේ වැඩිවියට පැමිණීම ජීව විද්‍යාත්මක සංක්‍රමණයක් මෙන්ම සමාජ විද්‍යාත්මක සංක්‍රමණික අවස්ථාවක් ද වන අතර, ඒ හරහා පුද්ගලයාට මේ තාක් සමාජයේ

හිමි වී පැවති තත්ත්වයට වඩා නව ස්ථානගත වීමක් සඳහා අවස්ථාව ලැබේ. මෙම නව සමාජගත වීම, සංස්කෘතික වශයෙන් නිර්වචනය කිරීම වැදගත් වෙයි. ජයවර්ධන මල්වර වීම හා ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය පිළිබඳ බදුල්ල, හම්බන්තොට හා කොළඹ ප්‍රදේශ පාදක කරගනිමින් කරන ලද අධ්‍යනය තුළ මල්වර වීම යන්න අර්ථකථනය කරනුයේ ලිංගික පාර්ශ්වයන් දෙකම පොදුවේ අත්විඳින විවිධ පරිවර්තන අතරින් එක් අවස්ථාවක් ලෙසය (ජයවර්ධන 2003: 03). මෙම නිර්වචනය තුළ මතුවන සමාජ විද්‍යාත්මක පසුතලය වනුයේ මල්වර වීම යන්න සමාජ භාවිතයක් ලෙස විපර්යාස ඔස්සේ සැමරීම තුළ, ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී විභේදායනය ප්‍රතිනිෂ්පාදනය වන බවත්, එම නිසා මෙම සංසිද්ධිය ජීව විද්‍යාත්මක මල්වර වීමකට වඩා "සමාජ විද්‍යාත්මක මල්වර වීමක්" ලෙස විග්‍රහ කිරීම වඩාත් සුදුසුය. විතානවච්චි අනුව (1999) සිංහලයින් අතර මල්වර වීම යනු "ගැහැනු ළමයකුගේ ජීවිතයේ වැදගත් ප්‍රධාන සිදුවීමක් වන අතර එය දෙවැනි වන්නේ ඇයගේ විවාහයට පමණි" යනුවෙන් දක්වයි.

දිසානායකගේ අධ්‍යයන තුළ මල්වර වීම යනු පුබුදු වීමයි. එනම්, යමක පිපීමයි. ස්ත්‍රියක් සම්බන්ධව නම් ඇගේ ප්‍රථම ඔසප් වීම වේ. "මල්වරය" නම් මල් කාලයේ අවසානය වේ. එනම් ළමා කාලයේ අවසානය වෙයි (දිසානායක 1996: 50). ප්‍රථම මල්වරය දෙඅත්තෙන් වැටීම, වැඩිවියට පැමිණීම, ලොකු වීම, වැඩිහිටි වීම, දැනමුතු වීම, ළමිස්සියක වීම, කොටහළු වීම, දෙපතු වීම, ගෙටවීම, ප්‍රථම ආර්තවය, කිලි වීම, ප්‍රථම කිලි වීම, නිරඹු වීම, පිළිහොඳ වීම, බැහැනක් වෙනවා, උතු ශුැනම, ජම්බු ගෙහෙන් වැටෙනවා, රජස් වීම, මාස් ගැන්නුම, බැද්දෙ පැනීම යනාදී නම් වලින් ලාංකීය සමාජයේ නිර්වචනය වෙයි (දිසා-නායක 1996: 51).

හිරි ඔතප් දෙක නොදන්නා කුඩා කාලයේ තම අඟ පසඟ නොවැසෙන්නට ඇන්ද කොට සළුවෙන් ඉවත් වීම "කොටහළු" යන්නෙන් අර්ථවත් වේ (තිලකරත්න 1986: 55). එනම් වගකීමක් රහිත ළමා කාලයේ අවසානය මින් අදහස් කරනු ලබයි. මේ අනුව කොටහළු වීම යන්නට විවිධ ව්‍යවහාර හා අර්ථකථන ඇති බව සනාථ වේ. සමාජ මානව විද්‍යාඥයන් ලාංකිකයන් අතර මල්වර උත්සව පිළිබඳව සපයා

ඇති අර්ථකථන විග්‍රහ කිරීමේදී යාල්මන් (1963), වින්ස්ලෝ (1980), ගුඩ් (1982) යනාදීන්ගේ අධ්‍යයන වැදගත් වේ. යාල්මන්ට (1963) අනුව, මල්වර මංගල්‍යය යන්න කුලයේ පාරිශුද්ධත්වය සුරැකීම උදෙසා කරනු ලබන උත්සව මාලාවක් වන අතර, එහි ප්‍රධාන අරමුණ ශ්‍රී ලංකාවේ සහ මලබාර් දේශයේ කුල ක්‍රමයට අවශ්‍ය වන නිසා ගැහැනුන්ගේ පිරිසිදු බව රැකීමය (යාල්මන් 1963: 25). එනම්, ලිංගිකත්වය සැමවිටම චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර තුළින් සලකුණු නොකරද්දී මෙබඳු උත්සව ස්ත්‍රීන්ගේ ලිංගිකත්වය වටා කේන්ද්‍ර වීම යන්න යාල්මන් ඉස්මතු කරනු ලබයි. වින්ස්ලෝ 1973 -1976 දක්වා කාලයේ ලංකාවේ සිදු කරන ලද ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ මගින් තර්ක කරනුයේ මල්වර වීම යන්න හුදෙක් ආගම හා බැඳි සංසිද්ධියක් බවයි. සිංහල බෞද්ධ, කතෝලික හා මුස්ලිම් ප්‍රජා ඉලක්ක කර ගනිමින් සිදු කළ අධ්‍යයනයක් ලෙස එහිදී මතු කරන ලද තර්කය වූයේ මල්වර උත්සව තුළින් එත් පිළිවෙත්වල පිරිසිදුකම යළි ඇති කිරීම, විය හැකි අනතුරුවලින් ආරක්ෂාව ලබා දීම, වැඩිහිටි ගැහැනියක් ලෙස අනාවරණ කිරීම පිළිබඳව සැලකිලිමත් වන බව දක්-වා ඇත. මෙහිදී සුවිශේෂිත්වය වන්නේ බෞද්ධ කාන්තාවගේ මල්වර චාරිත්‍ර තුළ සරු කාන්තාවන්, කාම ශක්තිය ඇති සහ අනතුරුදායක ලෙස විස්තර කිරීමේ සම්ප්‍රදායක් සමග සම්බන්ධ වීමය (වින්ස්ලෝ 1980: 603-635). වින්ස්ලෝගේ අධ්‍යයනයන්ට අනුව මෙම මංගල්‍යවල දැරියන්ට උපදෙස් ලබා දෙන හා අභිනව හැසිරීම් විලාසය පෙන්වා දෙන අංග, රිචඩ්ස් (1956) හා ලාපොන්ටේන් (1972) පිළිවෙලින් විසුංගු හා කෙන්යානු ගිසු මංගල්‍ය විශ්ලේෂණය තුළින් ද ඉදිරිපත් කරනු ලබයි. ඒ අනුව, පවතින චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර අනාගතයේ වැඩිහිටි ජීවිතයේ බලාපොරොත්තු වන හැසිරීමට අදාළ කරුණු ඔස්සේ මතු කරන බවත්, ඒවා ස්ථිර කොට නීත්‍යනුකූලභාවයක් ලබා දීමටත් ඒ තුළින් උත්සාහ කරනු ලබන බව උක්ත මංගල්‍යයන් හරහා වින්ස්ලෝ අවධානයට ලක් කරයි (වින්ස්ලෝ 1980: 635).

ඇන්තනී ගුඩ්ට අනුව මල්වර වීම යනු ගැහැනුන්ගේ පාරිශුද්ධත්වය රැකීම සඳහා ස්ත්‍රී ලිංගිකත්වය පාලනය කිරීම සහ නීත්‍යනුකූල කිරීමේ තත්ත්වයකි. ඔහු තර්ක කරනුයේ චාරිත්‍ර චක්‍රය හා විශේෂයෙන්ම මල්වර චාරිත්‍රවල පළමු අවස්ථාව ඇගේ විවාහ ඥාතීන් සමග අන්‍යෝන්‍යව

සබැඳෙන ගැහැනු ළමයාගේ තත්ත්වය නිශ්චය කිරීමට වඩා වැදගත් කමක් දෙන අතර එය වඩාත් පැහැදිලිව අර්ථකථනය කළ ඥාතිත්ව භූමිකාවක් මල්වර චාරිත්‍රයට පැහැර නොහැරිය හැකි තරම් උසස් ආකාරයකට පවරනු ලබන බවකි. මෙය සම්බන්ධ කළ යුත්තේ නිල වශයෙන් ප්‍රකාශයට පත් කළ පිය පරම්පරාව සමඟ වන අතර, දෑවැද්ද දීමට දැඩි අවධාරණයක් දීමත්, විවාහයෙන් පසුව පදිංචිය පියාට අයත් ජීනා මූලික නිවසක විමට ඇති නැම්යාව වැඩි බවත් දක්නට ලැබෙයි (ගුඩ් 1982: 53). ගුඩ් ලංකාවේ සහ දකුණු ඉන්දියාවේ ස්ත්‍රීන්ගේ මල්වර චාරිත්‍ර ඥාතීත්වයට අනුව හැඩ ගැසෙන චක්‍රයක එක් අවස්ථාවක් ලෙස විස්තර කරයි. ගුඩ් තර්ක කරනුයේ ලංකාවේ සහ දකුණු ඉන්දියාවේ මල්වර සම්බන්ධව ඇති සියලුම භාවිත කුල ක්‍රමයේ සංඝටකයක් වන බවත් එමඟින් කුල අනන්‍යතාව සැක සහිත නොවන ආකාරයට පවත්වා ගැනීම සිදුවන බවත්ය (එම: 54).

උක්ත අර්ථකථන බොහොමයක් කුලය, ආගම, විවාහය වැනි ව්‍යුහයන් තුළ යැපීම මත පෝෂණය වී ඇති බව ගම්‍ය වේ. එම දිශානතීන්ට අමතරව නව අර්ථකථනීය ප්‍රවර්ග මතු කිරීමට ජානකී ජයවර්ධන වැනි ස්ත්‍රීවාදීන් සමත් වී ඇති බව ගම්‍ය වේ. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය තත්ත්ව තුළ ගොඩනැගෙන පුරුෂාධිපත්‍ය, බලය, තත්ත්වය සහ කාර්යභාර්ය ඒ අතර වැදගත් ප්‍රවර්ග වේ.

ලාංකීය මල්වර චාරිත්‍රයන්හි ආරම්භය හා ඓතිහාසික පසුබිම.

ලාංකේය මල්වර චාරිත්‍රයන්හි ආරම්භය හා ඓතිහාසික පසුබිම සම්බන්ධව සාකච්ඡා කිරීමේදී එහි මුල බීජ ඉපැරණි ලක්දිව, සිංහල රාජ්‍ය පාලන සමයෙන් එහා ගිය දීර්ඝ ඉතිහාසයකට උරුමකම් කියයි. අනෙකුත් ශාන්ති කර්මයන්ට සාපේක්ෂව කොටහළු මංගල්‍යය හා සම්බන්ධ පුරාවෘත්ත පූජා විධි රටා දැකිය හැකිය. මෙම පුරාවෘත්ත සම්බන්ධ පරස්පරතා හා ගැටලුකාරී තත්ත්ව පැවතිය ද ඒ තුළින් යුවතියකගේ ජීවිතයෙහි 'සැබෑ' යථාර්ථය මතු කරන ලද අවස්ථා වෙයි. මල්වර මංගල්‍ය ආශ්‍රිත ඓතිහාසික පුරාවෘත්ත ද්විත්වයක් පවතින අතර

එහිදී නීලදේව පුවත හා මහා සම්මත පුරාණය වැදගත් වේ.

වැඩිවියට පැමිණීම පිළිබඳව ලාංකීය චාරිත්‍ර ඉතිහාසය පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේදී ප්‍රමුඛස්ථානයක් ගනුයේ නීලදේව පුවත වේ. ජේ.ඊ. සේදරමන්ගේ අධ්‍යයනයන්ට අනුව එහි කතා සාරාංශය මෙසේය:

> ලංකා ඉතිහාසයේ දැක්වෙන සිංහල මහා යෝධයන් අතර ගෞරවයට පාත්‍ර නීල මහා යෝධයා ජීවත් වූයේ පළමු වන ගජබා රාජ්‍ය සමයේය. බුද්ධ වර්ෂ 655 වැන්නේදී රාජ්‍යශ්‍රීයට පත් ගජබා රජ උපතින්ම යෝධයෙකි. රජමෙන් ශරීර ශක්තියෙන් සමව එවකට සිටි එකම තැනැත්තා නීල මහා යෝධයාය. නොයෙක් අවස්ථාවලදී යගදා සරඹ කර දිනුම ලබා ගත්තෝ මොවුහුම වෙති. නිතර යගදා සරඹවල නිරත වූ ගජබා රජු සරඹ කිරීම සඳහා යොදාගත් යකඩ දොළොස් දහසකින් සෑදූ යෝධ යෂ්ටියක් මාලිගයේ තිබූ බව ජන කතා වලින් කියැවේ. ගජබා රජුගේ මාලිගයට නිතර ආගිය රජක කාන්තාවක් විය. දිනක් ඇය පුතු සමඟ රජ වාසලට පැමිණි අතර මෙම පුතු රජ වාසලේ ඇවිදිමින් රාජකීය භාණ්ඩ අතපත ගාමින් සතුටින් සිටියේය. මෙය දුටු ඔහුගේ මව එය කිහිප විටක්ම වළක්වන්නට උත්සාහ කළද එයින් පලක් නොවීය. දිනක් රජතුමාගේ යගදාව ස්පර්ශ කරමින් සිටි ඔහු එය ගෙන එහා මෙහා සෙලවීය. පසුදින යගදාව සෙලවී ඇති බව දුටු රජතුමා රජක කාන්තාවගෙන් තොරතුරු විමසීය. සියලු විස්තර දැනගත් රජතුමා ඔහු රජ වාසලේ රාජ පුරුෂයකු ලෙස පත් කරගත් බවත් ජනප්‍රවාදයේ කියවේ. පසුව නීල මහා යෝධයා නමින් ප්‍රකට වූයේ මොහුය (සේදරමන් 1968: 27).

පුරා වෘත්තයක් ලෙස කොටහළු මංගල්‍යය, නීල දේව පුවත හා සම්බන්ධ වන ආකාරය විශ්ලේෂණය කිරීමේදී කොටහළු යාගයේදී නීල මහා යෝධයා ප්‍රමුඛස්ථානයක් ගන්නා බව පෙනේ. නීලයෝ

එනාහි රජක නම් වූ මානව වංශයේ ආදිම කුල දෙටුවෝ වූහ. නීල ගිදි පරපුරෙන් පැවත එන්නකු නිසාත් ඔහු සතුව ප්‍රබල කාය ශක්තියක් පැවති නිසාත් කොටහළු යාගය නීලට පූජා පැවැත්වීමට අවස්ථාවක් කරගන්නා බව විද්වත් අදහස වේ. එහෙත් නීල සතුව පැවති බලය හා ශක්තිය කොටහළු වූ දැරියට ලබාදීම හා ඇගේ දොස් දුරැලීම අපේක්‍ෂා කරන අතරම මෙය නම පරපුරේ බලගතු අයෙකු සඳහා සිදු කෙරෙන ගෞරවයක්ද ලෙස සැලකේ (දිසානායක 1996: 79). මේ සම්බන්ධයෙන් සේදරමන්ගේ මතය වන්නේ කෙසේ හෝ හෙළ වීරයකු ප්‍රමුඛ ස්ථානයට ගෙන ඔහුගේ නාමය සදානුස්මරණය වන අයුරින් ආරම්භ වූ "කොටහළු" මංගල්‍යය සම්බන්ධයෙන් මේ පුරා වෘත්තය තුළ කිසියම් සත්‍යයක් ගැබ්ව නැතැයි කිව නොහැකි බවය (සේදරමන් 1968: 30). මෙහි වක්‍රාකාර අදහස දැරිය තවදුරටත් ළමාවියේ පසුවන්නියක නොව ජීව විද්‍යානුකූලව හා සමාජීය ලෙස පරිණත වීම තුළ ඇයට හිමි අනන්‍යතාව මෙන්ම රැකවරණ ද ලබා දීමේ අවශ්‍යතාවයි.

කොටහළු මංගල්‍යය පිළිබඳව ද්විත්ව සාක්‍ෂි ඉදිරිපත් කරන පූරාණෝක්තිය වනුයේ මහා සම්මත පුරාණයයි. හියු නෙවිල්ගේ කොටහළු කවි එකතුවෙහි දැක්වෙන පරිදි කොටහළු උපත පිළිබඳ කතා සාරාංශය සැකවින් මෙසේය:

> මහ සම්මත රාජ්‍ය සමයේ මහ සම්මතට හා මා දේවියට සරස්වතී හා උමයංගනා නම් දියණියන් දෙදෙනෙකි. සරස්වතී මේ දෙදෙනාගේ කනිටු දියණියයි. උමයංගනා සත් හැවිරිදි වූ කල දිව සළුවක් ලබා දෙන ලෙස සිය මෑණියන්ට ඇවිටිලි කළාය. මා දේවිය මේ බැව් ඉසුරුට දැන්වූ කල හේ බඹ ලොවට ගොස් තම නැගණියන්ට සළුවක් ගෙන එන ලෙස නීලට අණ කළ බව කියවේ. දකුණතින් කඩුවද, වමතින් යගදාවක් ද ගෙන නීල බඹ ලොව කරා ගොස් බඹ ලොව කැළඹූ බවත් කරුණු ඇති සැටියෙන් දත් බඹ රජ දිව සළුවක් දී දෙවඟනක පිටත් කර යැවූ බවත් එහිදී නීල සළුව පමණක් නොව දෙවඟනද රැගෙන ආපසු පැමිණි බව පුරා වෘත්තයේ

> සඳහන් වේ. සැට රියනක් දිගැති දිව සළුව දෙකට කඩා සරස්වතී හා උමයංගනා හැඳගත් අතර තමා ගෙන ආ "රිදී" නමින් හැඳින්වෙන ඒ දෙවඟන නීල විවාහ කර ගත්තේය. දිවසළු හැඳගත් සත්වන දිනයේ උමයංගනා ඇයගේ පෙම්වතා වූ ඉසුරුට විවාහ කර දුන් අතර විවාහයේ පසු කලකදී ඇය තුරුණු වියට පත් වූවාය. නැකැත්කරුවකු ඇය පිරිසිදු කළ යුතු ආකාරය නීලට පැහැදිලි කර දෙන ලදී. "රිදී" නමින් හැඳින්වෙන නීලගේ බිරිය අනෝතත්ත විලෙහි එම සළු සේදූ බව සඳහන් වේ (කැකුළාවල 1959: 26).

මෙතැන් පටන් රිදී පරපුරේ ආරම්භය සිදුවන බව පුරාණෝක්තියේ සඳහන් වේ. එනමුත් මෙය වෙනස් ආකාරයට තවත් පුරාවෘත්තයක දක්වා ඇත. එනම් මහ සම්මත රජු හා මා දේවියගේ දියණියක් වැඩිවියට පැමිණි කළ සළු පිළි ඉවත් කිරීමට කිසිවෙකු නොවූයෙන් ඒ සඳහා මා දේවි හේනේ සිටි සොහොයුරා කැඳ වූ හෙයි-න් "හේනේ මාමා" විය. හේනේ මාමා අවිවාහක නිසා දියණියගේ කටයුතු ඉටු කිරීමට නොහැකිව පසුතැවිලි වූයෙන්, ඔහු වෙනුවෙන් නැන්දනියක හෙතෙම මැවූ අතර ඕ සෘධියෙන් වැඩියාය. සෘද්ධියෙන් වැඩි නැන්දා "සෘධි නැන්දා" වූ අතර පසු කලකදී ව්‍යවහාරයේ එය රෙදි නැන්දා බවට පත්විය. එතැන් පටන් රජක පරපුරේ ආරම්භය සිදුවන බව ප්‍රකාශ කරයි (කැකුළාවල 1959: 28).

මෙම පුරාවෘත්තයන්හි සඳහන් තොරතුරු සම්බන්ධව පොදු ඒකාග්‍රතාවක් නොපවතින අතර, එකී තොරතුරු බොහෝ අවස්ථාවලදී සියුම් ගැටීම් හා නොගැලපීම්වලට ද ලක්වන බව පෙනී යයි. එනමුත් ඉහත කථා සාරාංශය විශ්ලේෂණය කිරීමේදී ගම්‍ය වනුයේ චාරිත්‍ර වාරිත්‍රයන්හි පවතින රිදී නැන්දා හෙවත් රෙදි නැන්දාගේ කාර්යභාරයේ ස්වභාවය හා ඔවුනගේ සමාජ තත්ත්වයයි. එය අඩු කුලයක් සතු කාර්යයක් ලෙස නූතන සමාජය තුළ සැලකුව ද පුරාවෘත්තයන්ට සාපේක්ෂව රිදී සම්භවයට දේව පසුබිමක් හා රාජ පසුබිමක් පවතින බව පෙනී යයි. එනම් මෙවැනි කෘත්‍යයන් පසු කාලීනව වැඩවසම්

සමාජ පාලන යාන්ත්‍රණ ලෙස භාවිත කරන ලද බව පෙනේ. ඉහත පුරාවෘත්ත ද්විත්වය තුළ මල්වර මංගල්‍යය සම්බන්ධ මූලාරම්භයන් හා ඓතිහාසික පසුබිම යම්දුරකට ගම්‍ය වන අතරම මල්වර චාරිත්‍රයන්හි වැදගත් භූමිකාවක් නිරූපණය කරන රිදී පරපුරේ ආරම්භය ද ඒ හරහා ඉස්මතු කරනු ලබයි. එය ද අදාළ පුරාවෘත්ත හරහා ඉදිරිපත් කොට තිබීම මෙහි දැකිය හැකි තත්ත්වයකි.

ඒනම් රදාලියක විසින් මහ සම්මතගේ බිසොවට නව සළු ඉදන ලද්දේ යැයි සඳහන් වේ. ඈ වී ගොඩ මතට නැගී දිඹුල් පුටුවෙහි තැබූ රන් කෙණ්ඩියෙන් ගත් ජලයෙන් කිසව නැහැවූ බව සඳහන් වෙයි. එතැන් පටන් ඇය රිදී ලිය හෙවත් රිදී නැන්දා වූ බව පුරාණෝක්තියේ සඳහන් වේ (පෙරේරා 1993: 28). මිද්දෙල්ව කිවිඳු විසින් රචිත කොඩහළු උපත හි දැක්වෙන පරිදි මහ සම්මත රජුන්ගේ දියණියන් වූ උමයංගනා හා සරස්වතීට අවශ්‍ය දිව සළුවක් ගෙන ඒමට බඹ ලොවට ගිය නීල ආපසු පැමිණියේ සළුව පමණක් නොව "රිදී" නම් රූප සම්පත්තියෙන් යුත් දෙවඟනක් ද සමඟය. ඈ මිනිස් ලොවට නීල සමඟ සෘද්ධියෙන් පැමිණි හෙයින් සෘද්ධි නැන්දා හෙවත් රිදී නැන්දා නම් විය. උමයංගනා වැඩිවියට පැමිණි විට දිව සළු සේදීමේ කාර්යය නීල ඇයට පැවරූ බව සඳහන් වේ. එතැන් පටන් රිදී පරපුරෙහි ආරම්භය සිදු වේ (පෙරේරා 1993: 29).

කන්ද උඩරටවාසී රජක කුල පරම්පරාවක් මේ පිළිබඳව පවසන-'නේ ගජබා රජුගෙන් අනතුරුව සිංහල කුල පරම්පරා ඇති වූ බවය. එහෙත් මෙහි අතීතය මහ සම්මත රජු දවස තරම් ඈත කාලය හා සම්බන්ධ වේ. මහ සම්මතයන්ගේ දියණියන් වැඩිවිය පැමිණි කල්හි රජ දියණියන්ගේ නැන්දණියෝ සිය ඥාති දියණියන්ට රිදී පළඳනාවක් තෑගි දුන්හ. එම පළඳනාව දැරිය පෙරළා නැන්දණියන්ට තෑගි කළාය. එදා පටන් ඇය රිදී නැන්දා වූවාය (පෙරේරා 1993: 83). මේ හැරෙන්නට සේදරමන්ගේ විස්තරාවලියේ දැක්වෙන්නේ මීට වෙනස් වූ කථා පුවතකි. නීල යෝධයා "කළු" නැමති කන්‍යාලියක වෙත ආලය කොට ඇගේ අත ඔහු ඇල්ලීමෙන් රිදීම නිසා රිදී යන නාමය ලැබූ බවය:

කලු දැකලා සිත පැහැ   දී
පැලව් තෙද සැකයක   දී
නිල දෙවිඳු හට අත   දී
සරණ උනේ නුඹ ද රි   දී

නිල දෙව් තෙදයෙන   දා
සුදිස් වතක් ගෙන අත්   දා
රිදී එලඳ ලිය කැත්   දා
ආවේ සුරපුරයෙන්   දා
(සෙද්දරමන් 1968: 29).

මේ අනුව ගම්‍ය වනුයේ රිදී පරපුරේ සම්භවය පිළිබඳවත්, ඔවුන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳවත් විවිධ පුරාවෘත්ත මෙන්ම මුඛ පරම්පරා-වෙන් පැවත එන ජන ප්‍රවාද රාශියක් ගොඩ නැගී ඇති බවය.

මුල් කාලීන මල්වර චාරිත්‍ර (1970 - 1980 අතර කාලය)

අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රය වූ දේවාලපාර මධ්‍යමෙ ප්‍රාන්තික සිංහල ප්‍රජාව ආශ්‍රිතව පවතින මල්වර මංගල්‍ය චාරිත්‍ර විමර්ශනයේදී පෙනී ගිය තත්ත්වය වූයේ ප්‍රාදේශීය වශයෙන් පැහැදිලි වෙනස්කම් දැකිය හැකි චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර පවතින බවය. මෙම ප්‍රදේශයේ මුල් කාලීන චාරිත්‍ර සම්බන්ධව දත්ත ඒකරාශී කිරීමේ ක්‍රමවේදය ලෙස වයස අවුරුදු 46-55 අතර ස්ත්‍රීන් සමඟ කරන ලද අර්ධ ව්‍යුහගත සම්මුඛ සාකච්ඡා හා ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යන පාදක කරගත් අතර ජීව විද්‍යාත්මක ලෙස ගැහැනු දරුවකුගේ පරිණත වීම යන්න ඔවුන්ගේ අධ්‍යයන පාදක කරගත් ජීවන කතාන්දර ආශ්‍රයෙන් විශ්ලේෂණය කිරීම වැදගත් වේ. අධ්‍යයනය තුළ මුල් කාලීන චාරිත්‍ර සම්බන්ධව සලකන ලද කාල වකවානුව වනුයේ මීට අවුරුදු 25කට ඉහත කාලය වන අතර ඒ හරහා 1970-1980 ගණන්වල ස්වභාවය විශ්ලේෂණයට ලක් කෙරේ. එය ආරම්භක ලක්ෂය ලෙස ගැනීමට බලපෑ ප්‍රධාන හේතුව වූයේ මෙම කාල වකවානුවේදී යාතුකර්ම සම්බන්ධ පෘථුල සාහිත්‍යයක් ගොඩ නැගී තිබීම හා 1970-

1980 ගණන් ආශ්‍රිත යාතුකර්ම හා නූතන යාතුකර්මික තත්ත්ව අතර පරස්පරතාවය ඉස්මතු කිරීමට අධ්‍යනය තුළ හැකි විමයි. මා සමඟ සාකච්ඡා කළ ස්ත්‍රීන්ගේ විස්තරවලට අනුව මල්වර උත්සව තුළ පුද්ගල මූලිකව හා ප්‍රාදේශීයව වෙනස්කම් දක්නට ලැබෙන බවත්, ඔවුන් සියලු දෙනා වැඩිවියට පැමිණීම පිළිබඳ පොදුවේ සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර 'නියම' ලෙසම ඉටු කරන ලද බවත් ගම්‍ය විය.

ස්ත්‍රීන්ගේ අත්දැකීම්වලට අනුව ප්‍රදේශයේ මුල් කාලීන මල්වර මංගල්‍යය කේන්ද්‍රීය භාවිත කිහිපයක් ඔස්සේ සැමරුව බව ගම්‍ය විය. ඒ අනුව තමන් වැඩිවියට පැමිණි වහාම මව විසින් විශේෂයෙන් සකසන ලද ස්ථානයක හුදකලාව රඳවා තැබීමට කටයුතු කරන ලද අතර, එම ස්ථානය පුරුෂයන්ට තහනම් සේ සලකන ලදී. එම ස්ථානය "කිලි පැළ" යන සුවිශේෂී නාමයෙන් හඳුන්වන ලදී. තනි රැකීම සඳහා වැඩිමහල් ස්ත්‍රියක් නිරන්තරයෙන් තමා අසලින් සිටි බවත් ඊට අමතර අදෘශ්‍යමාන බලවේගවලින් ආරක්ෂාව උදෙසා යකඩ ආයුධයක් තම හිස තබන කොට්ටයට යටින් තැබුණු අතර, එළියට පැමිණෙන අවස්ථාවන්හිදී එය තම අතෙහි රඳවා තබා ගත යුතු බව දක්විය. මොවුන්ගේ අත්දැකීමට අනුව පිහිතල, යකඩ ඇණ, කම්බි කැබලි, ගිරය වැනි විවිධ ලෝහ ආයුධ ඒ සඳහා භාවිතා කොට තිබුණි. ඒ සම්බන්ධ පොදු ඒකගතාවය වූයේ ලෝහයෙන් තැනූ ද්‍රව්‍යයක් දැරිය අත රැඳවීම යන කරුණුය. ඊට අමතරව කිලි පැළෙහි කොනක නැවුම් කළයක රඳවන ලද පොල්මලක් තබන ලද අතර එයින් අනාගත අනාවැකි රිදී නැන්දා විසින් කියූ බව මොවුනගේ අදහස විය. මේ පිළිබඳව අදහස් දක්වන ලද ශාන්ති (අවුරුදු 49) පැවසුවේ මෙම චාරිත්‍රය තුළින් අනාගත දරුඵල පිළිබඳ අනාවැකි කියූ බවය. එනම්, දැරිය නහවන දින නැකත උදා වීමට ප්‍රථම රෙදි නැන්දා පොල් මලෙහි ඉතිරිව ඇති "පොල් ඇට" ප්‍රමාණය ගණනය කිරීමෙන් අනාගතයේ ඇයට හිමි දරුවන් ප්‍රමාණය පවසයි. ශාන්තිට අනුව තමාට දරුඵල තුනක් හිමිවේ යැයි කියූව ද ඇයට දරුඵල නොමැති බව ප්‍රකාශ කළාය. මෙවැනි අනාවරණ තුළ විශද වනුයේ චාරිත්‍ර හා විශ්වාස ආශ්‍රිතව මතුවන සියුම් සට්ටනයන්ය. නූතන සමාජය නියෝජනය කරනු ලබන පිරිස් මෙවැනි චාරිත්‍රයන්හි තාර්කික හා විද්‍යානුකූලභාවය ප්‍රශ්න කිරීමට ලක් කරන නිසා, අතාර්කිකභාවය

මත පදනම්ව චාරිත්‍ර බැහැර කිරීම සිදු කරන බව ශාන්තිගේ අත්දැකීම තුළ ගම්‍ය වේ. ඇයගේ තොරතුරුවලට අනුව, ඇය වැඩිවියට පැමිණීමෙන් පසු මසක කාලයක් නිවසෙහි විශේෂ ලෙස සැකසූ ස්ථානයක රඳවා තැබුණු බවත්, තමාට ආහාර ගැනීම පිළිබඳ ප්‍රබල තහංචි පැවති බව ද ප්‍රකාශ කළාය. එනම් දියෙන් පිසූ ආහාර සහ තැම්බූම් හොදි නිරන්තරයෙන්ම ආහාර වේලට එකතු වූ අතර, තෙල් හෝ මාංසාහාර සපුරා තහනම් විය.

ගැහැනු දැරියක වැඩිවියට පැමිණි කළ ප්‍රථමයෙන්ම සිදු කෙරෙන පූර්ව මල්වර මංගල්‍ය චාරිත්‍ර මෙලෙස දැක්විය හැකි අතර ආනෝල්ඩ් වැන් ගෙනප්ගේ සංක්‍රාන්ති න්‍යායට අනුව "වෙන් කිරීමේ" අවස්ථාව ලෙස මෙම ක්‍රියාවලිය හඳුනා ගත හැකිය. ද්වාර කර්ම අවස්ථාවට මුහුණ දෙන පුද්ගලයා මුලින්ම තමන් සිටි පැරණි සමාජ තත්ත්වයෙන් ඉවත් කිරීම නැතහොත් යාතුකර්මියව දුරස් කොට තැබීම සිදු කරයි (ගෙනප් 1960: 75). මා සමඟ සාකච්ඡා කළ ස්ත්‍රීන් බොහෝ දෙනෙකු මෙම චාරිත්‍රයේදී මාසයක් හෝ මාස දෙකක් පමණ කාලයක් යාතුකර්මිය ලෙස දුරස් කොට තැබීමට මුහුණ දී සිටියහ. ශාන්තිගේ අදහස්වලට අනුව ඇයගේ පාසල් ගමන වැඩිවියට පැමිණීමත් සමගම නතර වූ බවත් ඊට වසරකට පසුව තම විවාහය සිදු වූ බවත්, ප්‍රකාශ කරයි. සම්මුඛ සාකච්ඡාවට එකතු වූ ස්ත්‍රීන්ගේ "වෙන් කිරීමේ" චාරිත්‍රය සම්බන්ධ ප්‍රධාන අදහස වූයේ මෙලෙස දීර්ඝ කාලයක් මුළුතැන්ගෙයි හුදකලාව රැඳවීම මගින් වගකීමෙන් තොර වූ ළමා වියේ පසු වූ ඇය නව යොවුන් තරුණියක බවට පත් වීමත්, ඒ සමගම උදා වූ නව ජීවිතයේ වෙනස හා වගකීම ඇගේ සිතේ ජනිත කරවීම මෙම සිරිතෙහි මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වූ බවත්ය. මල්වරයත් සමඟ ළමා වියේ සිට තාරුණ්‍යයට සිදු වන සංක්‍රාන්තිය හා පරිවර්තනය ඇයට වටහා දීමට යොදන උපක්‍රමයක් ලෙස මෙය දැක්විය හැකි බව ස්ත්‍රීන්ගේ අදහස විය.

දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මුල් කාලීන චාරිත්‍ර විමර්ශනය කිරීමේදී, මෙම "වෙන් කිරීමේ" චාරිත්‍රයෙන් පසුව නැකැත්කරුවකු හමුවට ගොස් මල්වර පලාපල විමසන අතර ඒ අනුව දැරිය නැහැවීම හා ඉන් අනතුරුව සිදු කළ යුතු චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර තීරණය කරනු ලබයි. මෙම චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමේ ප්‍රධාන වගකීම රෙදි නැන්දාට පැවරේ. මෙම ප්‍රදේශයේ මුල්

කාලීන චාරිත්‍ර රෙදි නැන්දාවරු දෙදෙනකු අතින් සිදු වූ අතර දැනට ඔවුන් මෙම සේවය අතහැර බොහෝ කාලයක් වන බව කරන ලද සාකච්ඡාවලින් හෙළි විය.

ප්‍රදේශයේ රෙදි නැන්දා කෙනෙකු වූ සොෆි නෝනා (අවුරුදු 65) පවසන පරිදි දැරියක් මල්වර වූ විගස දැරියගේ මව පැමිණ මුලින් දී ඇයගේ සේවය ලබා ගැනීම සඳහා ආරාධනා කළ යුතු වේ. එතැන් සටන් දැරියට පිරුවට සැපයීම, ඒවා පිරිසිදු කිරීම, කොටහළුගොඩ ආශ්‍රිත චාරිත්‍ර හා දැරිය නැහැවීම ආදි කාර්යයන් රාශියක් ඇය විසින් ඉටු කළ යුතු විය. සංක්‍රාන්ති න්‍යායට අනුව මෙම ක්‍රියාවලි 'යාතුකර්මියව සැමරීමේ' අවස්ථාවට අයත් වේ. එහි ප්‍රධාන භූමිකාව රිදී නැන්දා විසින් ඉටු කරනු ලබයි. එනමුත් නූතනත්වය තුළ සම්ප්‍රදායික වැඩවසම් සමාජ යාන්ත්‍රණ සඳහා විකල්ප යාන්ත්‍රණ ආදේශය, ආකල්පමය වෙනස්කම් හා කුල විභේදායනයෙන් තොර නිදහස් ආර්ථික චලනතාවය වැනි තත්ත්ව මගින් රෙදි නැන්දාගේ භූමිකාව වෙනසකට පාත්‍ර කර ඇති බව තොරතුරු සැපයූ ස්ත්‍රීන්ගේ අදහස විය. එනම්, අර්ධ නාගරික ප්‍රදේශයක් වූ දේවාල පාර ප්‍රජාව ආශ්‍රිතව පුද්ගලික මට්ටමේ දී කුලය වියැකී යාම ඉහත කරුණු තුළ ගම්‍ය වේ.

මා සමඟ සාකච්ඡා කළ ස්ත්‍රීන්ගේ අදහස වූයේ මල්වර උත්සව හා ඒ ආශ්‍රිත චාරිත්‍ර මඟින් ගැහැනු ළමයා වැඩිහිටි ගැහැණියක බව දැන්වීමත් ඇයගෙන් අපේක්ෂා කරන සමාජ කාර්යයන් භාර ගැනීමට ඇය සූදානම් විය යුතු බව ඇඟවීමත් සිදු කරන බවය. එනම් ගැහැනු ළමයෙකු නිශ්ක්‍රිය කිරීම උදෙසා සමාජයේ පවතින අනෙකුත් කැපී පෙනෙන සමාජීය වියමන් වඩා ශක්තිමත් සහ බලපෑම් කරන ඒවා ලෙස මල්වර වීමෙන් පසුව ක්‍රියාත්මක වේ. සාකච්ඡාවට එකඟ වූ ස්ත්‍රීන් සැපයූ තොරතුරුවලින් පෙනී යන්නේ මල්වර වීමෙන් අනතුරුව ගැහැනු ළමුන්ගේ හැසිරීම් රටාව දැඩි වෙනසකට භාජනය වන බවයි. පිරිමින් සමඟ ඇති සබඳතා අවම හා සංයමශීලී ඒවා වීම, සෙමින් ඇවිදීම, ශබ්ද නොනගා කතා කිරීම, පාද ළං කොට අසුන් ගැනීම සහ ඔවුන්ගේ පවුලට නින්දාවක් වන කිසිවක් නොකරන ලෙස අවවාද ලබාදීම මෙම තත්ත්වය මතු කරලීමට හේතු විය හැකිය. තොරතුරු සැපයූ ස්ත්‍රීන්ගේ අදහස අනුව වැදගත් ස්ථාවර දෙකක් මල්වර වීම පිළිබඳව දක්නට

ලැබෙයි. පළමුව ගැහැනු ළමුන් වැඩිහිටි සමාජයට අනුගත කරන අතර, දෙවනුව ඔවුන්ගේ අගය පිළිබඳ ඔවුන්ව දැනුවත් කිරීම සිදුවන බව ප්‍රකාශ කරන ලදී. යාල්මාන් (1963) සහ වින්ස්ලෝ (1982) වැන්නවුන් ස්වකීය අධ්‍යනය මගින් පෙන්වා දෙනුයේ මල්වර වීමෙන් පසු ගැහැනු ළමයි සිය ප්‍රජාව තුළ පැසුණු, තරුණ ගැහැණුන් ලෙස පිළිගන්නා බවය. අධ්‍යයන දත්ත තුළින් ගම්‍ය වන ආකාරයට පැනවූ සීමා අනුව ශික්ෂණ ක්‍රියාවලියකට ගැහැනු දරුවන් නතු වන බවය. ෆූකෝට (1979) අනුව මනුෂ්‍ය ශරීරය බලයේ අරමුණ සහ ඉලක්කයක් වේ. නවීකරණය වන බටහිර සමාජ පිළිබඳව කතා කරමින් ඔහු පවසන්නේ මනුෂ්‍ය ශරීරය ඉතාමත් දැඩි සහ ස්ථිර ආකාරයනට බලයේ ග්‍රහණයට හසුව ඇති බවත් එමගින් ශරීරය මත සීමාවන්, තහංචි සහ බැඳීම් පණවා ඇති බවත්ය. එය සිදුවන විධි කිහිපයක් හඳුන්වා දෙන ඔහු පෙන්වා දෙන්නේ මෙබඳු විධි ක්‍රියාවන්ට ශරීරය නිරන්තරයෙන්ම ග්‍රහණය වන බවත් එකී ග්‍රහණයේ පරමාර්ථය වන්නේ පාලනය හා තහවුරු කිරීම මගින් ශරීරය හීලෑ කිරීම හා ශික්ෂණය කිරීම බවත්ය (ෆූකෝ 1979: 97).

ජානකී ජයවර්ධනගේ අධ්‍යයන තුළ ඉස්මතු කරන ලද තර්කය වූයේ මෙම ශික්ෂණය හා හීලෑ කිරීම තුළ පැවති ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ-භාවීය මතවාද බලගතු කිරීම හා සාධාරණීකරණය කිරීම සිදුවන බවය. මල්වර උත්සවය සිංහල ගැහැනු දරුවන්ගේ ජීවිතය තුළ නව පිටුවක් සලකුණු කළ ද එය අද්විතීය සිදුවීමක් නොවන බවත්, ගැහැනු දරු-වන් ගැහැනුන් බවට පරිවර්තනය වීම සහ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවයට අනුව නියම වන අනන්‍යතාව තීරණය කිරීමේ පූර්ණ ක්‍රියාදාමයේ එක් සුළු කොටසක් බව ජයවර්ධනගේ අධ්‍යනය තුළ ඉස්මතු කරන ලද තර්කය වේ (ජයවර්ධන 2003: 05). එමෙන්ම වින්ස්ලෝගේ තර්කය වනුයේ ලාංකේය චාරිත්‍ර ගැහැනු ළමයාගේ වැඩිහිටි හැසිරීම පිළිබඳව ඇති ප්‍රතිමානවල අදාළ බව තහවුරු කිරීමත් මෙන්ම සුජාත කිරීමත් ආගමික පසුතලයක් තුළ සිදු කෙරෙන බවයි (වින්ස්ලෝ 1980: 260). උක්ත අධ්‍යනය තුළින් පෙන්වන ලද දිශානතීන්ට වඩා හාත්පසින්ම වෙනස් වූ දිශානතියක් යාල්මාන්ගේ අධ්‍යනය තුළ විශද වේ. ඔහුට අනුව කුලයේ පාරිශුද්ධත්වය සුරක්ෂිත කිරීම මෙවැනි උත්සවයන්හි

මුඛ්‍ය අරමුණ වේ. ශ්‍රී ලංකාවේ සහ මලබාර් දේශයේ කුල ක්‍රමයට අම්ශ්‍ය පරිදි ස්ත්‍රීන්ගේ පාරිශුද්ධත්වය රැකීමේ අරමුණින් මෙවැනි චාරිත්‍ර ස්ථාපිත වී ඇති බවට ඔහු තර්ක කරනු ලබයි (යාල්මාන් 1963: 32). එනමුත් අධ්‍යනය තුළ ඉස්මතු වූ ක්ෂේත්‍ර දත්ත මත නැගිය හැකි තර්කය වනුයේ සාම්ප්‍රදායික කුල ධූරාවලි තත්ත්ව විපරිනාමය වෙමින් පවතින යුගයක මල්වර මංගල්‍යයන් යාතුකර්මීයව සැමරීම යාල්මාන්ගේ තර්කය හා එකඟවේද යන්නයි. අනෙක් පසින් කාලීන සමාජ වෙනස් වීමේ රටාව තුළ ස්ත්‍රී-පුරුෂ සමාජභාවීය තත්ත්ව, ආගමික කාරණා මත මෙවැනි යාත්‍රකර්මීයව අවස්ථා සීමා කොට දැක්විය නොහැකිය. ඒ අනුව අධ්‍යනය තුළ ගම්‍ය වූ තොරතුරු සමස්ත ලාංකීය සමාජයට සාමාන්‍යකරණය කළ නොහැකි වුවත් ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යන තුළින් ගම්‍ය වූ තර්කය වූයේ පවතින සමාජ වෙනස් වීමේ ක්‍රියාවලීන්ට නතුව අදාළ වෙනස්කම් ඔස්සේ මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර සැමරීමට සිංහල ප්‍රජාව ගන්නා උත්සාහ තුළ ඉහත අධ්‍යන තුළින් පෙන්නුම් කරන ලද දිගානති අභිබවා ගිය තත්ත්ව පවතින බවය.

සාකච්ඡාවට එකඟ වූ ස්ත්‍රීන්ගේ අදහස වූයේ මල්වර වීම ආශ්‍රිතව තමන් අත්විඳි චාරිත්‍ර ඒ ආකාරයෙන්ම අන්ධානුකරණයෙන් තම දියණියන්ට, මිණිබිරියන්ට දායාද කළ හැකි තරමේ නොදියුණු සමාජ තලයක තමන් ජීවත් නොවන බවය. ඒ තුළින් දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මුල් කාලීන මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර හා නූතන චාරිත්‍රයන්හි පරස්පරතා තුළ ගොඩ නැගී ඇති නව ප්‍රවණතා විශද වේ. ඒ සඳහා කාලීන වශයෙන් සමාජ වෙනස්වීමේ ප්‍රවාහයන්හි ඍජු හා වක්‍ර බලපෑම ද පවතින බව පෙනේ.

නූතන මල්වර චාරිත්‍ර

සමාජ වෙනස් වීම සමඟ මල්වර චාරිත්‍ර ආශ්‍රිතව ඇති වී තිබෙන නව ප්‍රවණතා අධ්‍යනය කිරීමේදී අදාළ සමාජ වෙනස්වීම නිර්ණය කිරීම තෝරාගත් වයස් ව්‍යූහයන් අනුව ඒකරාශී කරන ලද දත්ත මත නිගමනය කරන ලදී. එහිදී වයස අවුරුදු 46-55ත් අතර ස්ත්‍රීන් සමඟ කරන ලද සාකච්ඡාවන්හිදී මුල් කාලීන චාරිත්‍රයන්හි ස්වභාවය ද අවුරුදු

16-25 සහ අවුරුදු 26-35 අතර තරුණියන් සමඟ කරන ලද සාකච්ඡා හා නිරීක්‍ෂණ මගින් ලබා ගත් තොරතුරු මත නූතන මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍රයන්හි ස්වභාවය ද විමර්ශනයට ලක් කරන ලදී. මෙම දෙපිරිස සංක්‍රාන්තිමය අවස්ථාවට මුහුණ දීමේදී ලබාගත් ද්විත්ව අත්දැකීම් පාදක කරගනිමින් අදාළ සමාජ වෙනස්වීමේ ස්වභාවය හා චාරිත්‍රයන්හි නව මුහුණුවර ක්ෂේත්‍ර අධ්‍යනය මගින් ගම්‍ය වූ ආකාරය විශ්ලේෂණය කිරීම වැදගත් වේ. දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ නූතන මල්වර චාරිත්‍ර විමර්ශනය කිරීමේදී නිරීක්‍ෂණය තුළින් ලද තොරතුරු පෙන්නුම් කරනුයේ දේ-වාල පාර ප්‍රදේශයේ දූනට පවතින "අර්ධ කොටහළු" චාරිත්‍රයන්හි ස්වභාවයයි. එහි පවතින නව්‍යතාවන්, චාරිත්‍ර සැමරීමට ගන්නා අවම උත්සාහයත් ඊට සාපේක්‍ෂව එහි උත්සව ශ්‍රීය වැඩිදියුණු කිරීමට ගන්නා වූ ප්‍රයත්නයත් නව මල්වර චාරිත්‍ර තුළ පෙනී ගිය කාරණයකි. මා විසින් නිරීක්‍ෂණයට ලක් කරන ලද ඉෂාරාගේ වැඩිවියට පැමිණීම සම්බන්ධ උත්සවය ඉහත කන්න්ව තවදුරටත් සනාථ කරයි.

දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ ගැහැනු ළමුන් කිහිප දෙනෙකු වැඩිවිය පැමිණීමේ උත්සවයන්ට සහභාගි වීමේ අවස්ථාව ලබා ගැනීමට මා විසින් උත්සාහ කළ ද තොරතුරු ලබා දීම හා ඡායාරූප ලබා ගැනීම සම්බන්ධයෙන් දැරියන්ගේ දෙමාපියන්ගේ අකමැත්ත ප්‍රකාශ කිරීම මත එම අවස්ථා අසාර්ථක වුවත් ඉෂාරාගේ වැඩිවිය පැමිණීමේ සිදුවීම වඩාත් සාර්ථක ලෙස සෘජු නිරීක්‍ෂණයට ලක් කර ගැනීමට හැකි විය. ඒ අනුව ඉෂාරා වැඩිවියට පැමිණීම සිදු වූයේ 2008-02-20 වන දිනය. එම අවස්ථාව දැනගත් වහාම ඇයගේ මව විසින් දැරියගේ කාමරයට ඇයව රැගෙන ගිය අතර, දින කිහිපයක් යනතුරු තමාට එහි සිටීමට සිදුවන බවට දැනුවත් කොට තිබුණි. ඉන් අනතුරුව, මව සහ පියා නැකැත්කරුවකු හමුවට ගොස් දැරියගේ "මල්වර නැකත" අනුව ඇයව නැහැවීමට ඉතා ළඟ දිනයක් යොදා ගැනීම සිදු විය. මෙහිදී ඉෂාරා රඳවන ලද කාමරය ඇය වෙනුවෙන් සුවිශේෂී ලෙස පිළියෙල වූවක් බව නොපෙණුනි. එනම් සාම්ප්‍රදායිකව "හුදකලා කිරීමේ" චාරිත්‍රයට නිවසෙහි පිළියෙල කරන ලද විශේෂිත ස්ථානයක් තෝරාගත් අතර, එය වඩාත් හොඳින් ආවරණය කරන ලද ස්ථානයක් විය. එනමුත් මේ දැරිය රැඳවූ කාමරය සාමාන්‍යයෙන් දෛනිකව පරිහරණය කරන කාමරය වූ

අතර. එතුළ සුවිශේෂයෙන් රැඳවූ පුන්කලස් හෝ වෙනත් දෑ නොවීය. දැරිය නිදා ගැනීම සිදු කරන ලද්දේ ඇයගේ ඇඳෙහිය. සාම්ප්‍රදායික මුල් කාලීන චාරිත්‍රයන්ට අනුව වැඩිවියට පත් දැරිය නිදා ගැනීම සඳහා බිම පිළියෙල කෙරුණු පැදුරක් යොදා ගත් අතර, එම කාමරයෙහි මුල්ලක තබන ලද පුන් කලසක් ද විය (මුට්ටියක බහා ලූ පොල් මලක්). නමුත් මෙවැනි දුෂ්කර ක්‍රියාවන්ට ඉෂාරාට මුහුණ දීමට සිදු වූ බවක් නොපෙණුනි. එමෙන්ම ඇයගේ තනි රැකීමට විශේෂිත අයෙකු කාමරය තුළ නොවූ අතර, වරින් වර පැමිණෙන නිවැසියකු හෝ අසල්වාසී ස්ත්‍රියක ඇය සමග කතා බහ කොට පිටත්ව ගියාය. ඇයගේ අතෙහි හෝ කොට්ටය යට ආයුධ තැබීමක් සිදු නොවූ අතර, ඇය කාමරයෙයන් ඉවතට පැමිණෙන අවස්ථාහිදී පමණක් චීත්තයකින් හිසආවරණය කළාය. ඇයට අවශ්‍ය රෙදි පිළි සැපයීම, ඒවා ඉවත් කිරීම, මාරු කිරීම හා සේදීමේ කාර්ය මව විසින් ඉටු කරන ලද අතර, එම ප්‍රදේශයේ රෙදි නැන්දා කෙනෙකුගේ සේවය ලබාගත හැකි තැනැත්තියක නොවූ නිසා එවැනි සේවාවක අනවශ්‍යතාව පිළිබඳව වැඩිහිටියන් තුළ දැඩි මතධාරී අදහසක් ගොඩ නැගී ඇති බව වැඩිහිටි ස්ත්‍රීන් සමග කරන ලද සාකච්ඡාවන්හිදී ගම්‍ය විය. එමෙන්ම ඉෂාරාට ආහාර තහංචි ද ප්‍රබලව පැවති බවක් නොපෙණිනි. මුල් දින කිහිපයේදී ඇයගේ ආහාර වේලට මාළු කැබැල්ලක් ද සුපුරුදු පරිදි එකතු වූ අතර එහි කොළ මැල්ලුමක් හා එළවළු ව්‍යංජනයක් අනිවාර්ය විය. ඉන්පසු ක්‍රමයෙන් මස්, බිත්තර වැනි පෝෂ්‍යදායී ආහාර ලබා දීම සිදු වූ බව ඇයගේ මව වූ අනෝමාගේ (අවුරුදු 47) අදහස විය:

> මෙච්චර දියුණු ලෝකයක දරුවාට දියෙන් උයන කෑම දීලා එයාලා ලෙඩ කරන්නේ ඇයි? පරණ හණමිටි අදහස් අයින් කරලා දියුණු ලෝකෙ විදිහට අපි එයාලව හදන්න ඕනි. මේ කාලයේ තමා ගෑනු ළමයකුට අවශ්‍ය හොඳම පෝෂණය දෙන්න ඕනි (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.02.23).

මෙවැනි තර්ක තුළ සම්ප්‍රදායිකව වැඩිවියට පත් වූ දැරියන් සම්බන්ධව පැවති ආහාර තහංචි නූතන තත්ත්ව තුළ වියැකී යාමේ ප්‍රවණතාවක් දැකිය හැකිය.

ඉෂාරා වැඩිවිය පැමිණීම සම්බන්ධ උත්සවය පෙබරවාරි 26 දිනට යෙදී තිබුණු අතර ඒ සඳහා විශාල සූදානමක් නිවෙස ආශ්‍රිතව දැකිය හැකි විය. නිවෙස අලුත් වැඩියා කිරීම, මිදුලෙහි විවිධාකාර ලෙස නවීන ක්‍රමයට සකසන ලද තාවකාලික කුටි (Hut) ආදිය දැක ගත හැකි විය. ඥාතීන්ට, හිත මිතුරන්ට හා අසල් වාසීන්ට රාත්‍රියෙහි පැවැත්වෙන උත්සවයට ආරාධනා කරන ලදී. ඒ අනුව 26 වන දින උදයේ පෙ.ව. 6.21 ට යෙදුණු ශුභ නැකතට අනුව ඉෂාරා, මව සහ නැන්දණිය විසින් නහවනු ලැබිය. විශේෂයෙන් සකසන ලද අතු කොටුවක හෝ කොස් ගසක් යට නැහැවීම සිදු නොකරන ලද අතර නාන කාමරය තුළ එම චාරිත්‍රය ඉටු කරන ලදී. එනමුත් සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍රයනට අනුව දැරිය ස්නානය කරන ස්ථානය කොස් ගසක් හෝ කොස් අත්තක් ආශ්‍රිතව සකස් කරගත් අතු කොටුවක් තුළ සිදුවිය. මොට්ටැකිලියෙන් වැසූ දැරිය ගෙතුළින් පිටතට ගෙන ගොස් ප්‍රථමයෙන් සුවඳ මුසු කළ දිය කලයකින් හෝ කිරි කලයකින් නැවීම කරයි. ස්නානය කරනු ලබන්නේ මුලින් සූදානම් කරගත් සුභ හෝරාවකටය (දිසානායක 2004: 61).

මේ සම්ප්‍රදායන්ට සාපේක්ෂව සිදු කළ නිරීක්ෂණයේ දත්තයන්ට අනුව එහි ස්ථානීය වෙනසක් තිබූ අතර. දැරියගේ හිසට වත් කරන ලද මුල්ම වතුර කළය නැවුම් මුට්ටියක දමන ලද ඖෂධ හා සුදු හඳුන් කුඩු යොදා සකස් කර ගන්නා ලදී. ඉන් අනතුරුව සුදු ගවුමෙන් සැරසුණු දැරිය මව සමඟ ඉදිරිපස දොරටුව අසලට පැමිණ දොරකඩ තබා ඇති පහන දල්වා, තබා ඇති පොල් ගෙඩිය කැත්තෙන් ගසා දෙපළු කරන ලදී. නව සමාජ වෙනස් වීම තුළ සංස්කෘතාත්මක හුවමාරුව මින් විශද වේ. මුල් කාලීන මල්වර චාරිත්‍ර අතරින් බොහෝ කොටසක් සිදු වූයේ රෙදි නැන්දා අතින්ය. දැරිය දිය නැහැවීම, ගෙට කැන්දාගෙන ඒම, දොරකඩ තබා ඇති පොල්ගෙඩිය බිඳ දැරියගේ වස් දොස් හැරීම කොටහළු ගෙඩ ආශ්‍රිත චාරිත්‍ර ආදිය මින් ප්‍රධාන වේ (විජේසේකර 1987: 196).

දේවාල පාර මල්වර චාරිත්‍ර ඉටු කිරීම තුළ ගම්‍ය වූයේ චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමේ ප්‍රධාන බාහිර නියෝජිතයන් වෙනුවට විකල්ප නියෝජිතයන් පවුල තුළින්ම සැපයෙන බවය. නිරීක්ෂණයේදී දැකිය

හැකි වූයේ ඉෂාරාගේ මව හා ඉෂාරා අදාළ චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමේ විකල්ප නියෝජිතයන් වූ ආකාරයයි. සංකේතාත්මක අන්තර් ක්‍රියාවාදයට අනුව බ්ලූමර්ගේ අදහස වනුයේ අන්තර්ක්‍රියා සන්දර්භ තුළ ක්‍රියාකාරකයන් යොදාගත් අර්ථ නිරූපණාත්මක ක්‍රියාමාර්ගයන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස අවස්ථානුරූප අර්ථ නිර්මාණය වන බවයි. අන්‍ය භූමිකා ගැනීමෙන් ක්‍රියාකාරකයෙකු විසින් අනෙකුත් සාමාජිකයන්ගේ අර්ථ සහ අරමුණු සිය චර්යාවේ නිරූපණය කරනු ලබේ. ආත්මීය අන්තර් ක්‍රියා නැමති භාෂණය මගින් පැවති තත්ත්වය පිළිබඳ ස්වකීය අර්ථ නිරූපණය පුද්ගලයන් නවීකරණය කරයි. නැතහොත් වෙනස් කරනු ලැබේ. එමෙන්ම ආදේශක ක්‍රියාමාර්ග පිළිබඳව ද අත්හදා බලනු ලබන අතර ඒවායේ ප්‍රතිඵල සැලකිල්ලට ගනු ලැබේ (රිට්සර් 1996: 364). එනම්, මව්වරුන් විසින් මෙම චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමට යොමු වීම තුළ ආදේශන ක්‍රියාමාර්ග අත්හදා බැලීම හා ප්‍රතිඵල සැලකිල්ලට ගන්නා ලද අවස්ථාවක් ලෙස දැකිය හැකිය.

අනතුරුව, කොටහළු ගොඩ ආශ්‍රිත චාරිත්‍ර ද මව විසින් ඉටු කරන ලදී. එහිදී පූර්ණ කොටහළු ගොඩක අංග ඊට ඇතුළත් නොවූ බව පෙණින. පැරණි සම්ප්‍රදායට අනුව, නිවසේ මැද පැදුරක් එලා ඒ මත වී ලාහක් අතුරයි. එම වී මත කැවුම්, කිරිබත්, කෙසෙල් ගෙඩි, බුලත්, පුවක්, පොල් ගෙඩියක්, පහනක්, පොල්මල් හා හත් මාළුවක් තැබීම තුළ කොටහළු ගොඩ සකස් කරනු ලබයි. දැරිය එතැනට කැඳවන අතර තෙවරක් ඒ වටා රජක ස්ත්‍රිය සමඟ පැදකුණු කොට මොට්ටැක්කිලිය ඉවත් කරයි. එය දැරියගේ පළමු දර්ශනය වේ (තිලකරත්න 1986: 57). අධ්‍යනය ක්ෂේත්‍රය තුළ කරන ලද නිරීක්ෂණය තුළ අඩුපාඩු සහිත කොටහළු ගොඩක් දැකිය හැකි වූ අතර ඉෂාරාගේ මව ඒ ආශ්‍රිත චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමෙන් අනතුරුව බුලත් අතක් දී දැරිය සිය පවුලේ වැඩිහිටියන්ගෙන් ආශිර්වාදය ලබා ගැනීම සිදු විය. අනතුරුව ඔවුහු ඇයට ත්‍යාග පිරි නැමූහ. ඉන් පසු පැමිණ සිටි අසල්වාසී පිරිස් වෙනුවෙන් පිළියෙල කරන ලද තේ පැන් සංග්‍රහයක් පවත්වන ලදී. දහවල් කාලයේ විශේෂිත අමුත්තකු නොපැමිණි අතර සවස් කාලයේදී ආරාධිතයන්ගේ පැමිණීම සිදු විය. ඉෂාරාගේ වැඩිවිය පැමිණීමේ උත්සවයට අදාළ රසකැවිලි හා රාත්‍රී ආහාර ස්වයං සේවා ක්‍රමයට මහරගම නගරයේ හෝටලයකින්

ඇණවුම් කර තිබුණි. රාත්‍රී උත්සවකට උචිත නවීන ඇඳුම් මෝස්තරයකින් සැරසුණු දැරිය ආරාධිතයන් පිළිගත් අතර, ඔවුන් සඳහා විවිධ වූ සංග්‍රහ අවස්ථා සූදානම් කොට තිබීම දක්නට ලැබුණි. එහිදී කුඩා දරුවන් වෙනුවෙන් සැකසුණු "තාවකාලික කුටි" තුනක් තුළ ආප්ප, කඩල හා වඩේ එම මොහොතේම පිළියෙල වෙමින් තිබූ අතර, වැඩිහිටියන්ට මෙන්ම දරුවන්ට ද රුචිකත්වය අනුව ඒවා භුක්ති විඳිය හැකි විය. ඊට අමතරව මත්පැන් සංග්‍රහයක් පැවති අතර, සංගීත කණ්ඩායමක් මඟින් අදාළ අවස්ථාව ප්‍රබෝධමත් කිරීම සිදු විය. අවසානයේ පිරිස විනෝද වීමෙන් හා ආහාර පාන සංග්‍රහයෙන් අනතුරුව මධ්‍යම රාත්‍රිය පමණ වන විට උත්සවය නිමා විය.

දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍රයන්හි ස්වරූපය සාම්ප්‍රදායිකත්වයට නව්‍ය ස්වරූපයක් ගැනීම අදාළ ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යනය මඟින් ප්‍රත්‍යක්ෂ විය. මෙහිදී සිදු වූයේ නව ප්‍රවණතාව වූයේ මල්වර උත්සවය චාරිත්‍රානුකූලව සිදු කිරීමට වඩා ඒ තුළින් ස්වකීය සමාජ තත්ත්වය, නම්බුව බාහිර ලෝකයට ඇඟවීමත්, නව සම්ප්‍රදායක් හා මුසුව ඉදිරියට ගමන් කිරීමත්, අවශ්‍ය විනෝදය, සතුට ඒ හරහා ළඟා කර ගැනීමත් යන කාරණාය. එනම්, මුල් කාලීන උත්සවයන්ට සාපේක්ෂව මෑත කාලීන උත්සවයන්හි පරමාර්ථමය අර්ථයෙන් පරස්පරතා විශද කරයි. එනම්, කොටහළු සිරිත් විරිත් උපත ලැබූයේ පැරණි සමාජ සම්බන්ධතා තුළිනි. ඉපැරණි සමාජ අවශ්‍යතාවන්ට අනුකූලව ක්‍රමවත් ලෙසින් නව යොවුන් තරුණියක සමාජගත කිරීම සඳහා එම චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර ගොඩනැගී ඇති අන්දම පෙනේ. චාරිත්‍ර හරහා මානව සමාජයට ගැලපෙන පරිදි නන් වැදෑරුම් විශ්වාස පද්ධති ගොඩ නැගුණු අතරම මානව හා සමාජ විද්‍යාත්මකව ගත් කළ සමාජ පර්යාය රැක ගැනීමේ යම් කාර්ය කොටසක් එමඟින් ඉටු විය. නමුත් නූතන සංකීර්ණ සමාජ රටා අනුව මෙම පර්යාය සුරක්ෂිත කිරීමේ ක්‍රමවේද නවීකරණය වී ඇති බව පෙනේ. ඉහත අධ්‍යනයට ලක් කරන ලද මල්වර උත්සවය සම්බන්ධ දැරියගේ මව වූ අනෝමාගේ අදහස් තුළ ඒ බැව් ගම්‍ය විය. මෙවැනි නව ආරක උත්සවයක් පැවැත්වීම සම්බන්ධව ඇගේ අදහස වූයේ මෙවැනි උත්සව දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ වඩාත් උත්සවාකාරයෙන් සමරන ලද බවත්, එවැනි පසුබිමක් තුළ තම එකම

දියණියගේ උත්සවය එලෙස ඉටු නොකිරීම මගින් දැරියට හා තම පවුලට අවශ්‍ය ගෞරවය නොලැබී යන බවත්ය. පවුලේ එකම දියණිය වැඩිවිය පැමිණීමේ උත්සවය වඩාත් හොඳින් ඉටු කිරීමේ අවශ්‍යතාවය තමාට හා තම සැමියාගේ අදහසක්ව තිබූ බව ඇය වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ කළාය. කාලයට ගැලපෙන ලෙස නව වෙනස්කම් යටතේ අලුත් දෙයක් කිරීමට අවශ්‍ය වූ බවත්, තම දියණියගේ යෙහෙළියන්ගේ උත්සව ද මෙලෙස පැවති නිසා ඇයගේ උත්සවය ද අඩුපාඩුවක් නොවන ලෙස පැවැත්වීමේ අවශ්‍යතාව තිබූ බව සාකච්ඡාවේදී ඇය ප්‍රකාශ කළාය. දැරිය වැඩිවියට පැමිණීම සම්බන්ධ චාරිත්‍ර අවශ්‍ය පරිදි තමා විසින්ම ඉටු කළ බව එහිදී සාකච්ඡාවට එක් වූ බහුතර ගැහැනුන්ගේ තර්කය විය. එනම් දරුවකු බිහිකර ඇයව හදා වඩා ගන්නා මවම මෙම චාරිත්‍ර කිරීමේ අවශ්‍යතාවයි. ඒ සඳහා පිටස්තර ස්ත්‍රියකගේ ආශිර්වාදයට වඩා මවගේ ආශිර්වාදය ප්‍රබල බවට ඔවුන්ගේ තර්කය විය.

සාකච්ඡාවට එක් වූ තරුණියක වූ සුභා (අවුරුදු 24) වෙත් කිරීමේ චාරිත්‍රය සඳහා මුහුණ දී තිබුණේ දින 03 ක වැනි කෙටි කාලයකි. එයට හේතු ලෙස විභාගයට ඇති කෙටි කාල සීමාව තුළ පාසල් නොයා සිටීමෙන් අධ්‍යාපන කටයුතු අතපසු වීම වැළැක්වීමත්, දෙමාපියන් දෙදෙනාම රජයේ වෘත්තිකයන් හෙයින් මෙවැනි කටයුතු සඳහා වැඩි කාලයක් වැය කිරීමේ නොහැකියාවත් යන කාරණා මත එම උත්සවය වඩාත් ඉක්මනින් හා සරලව පැවැත් වූ බව ඇයගේ අදහස විය. එනම් චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමේ අවකාශීය සීමාව පටු කිරීමට බලපෑම් කරන නූතන සමාජ වෙනස් වීමේ ප්‍රවණතා මේ හරහා මතු වේ. ඒ අනුව අනෝමාගේ තර්කය වූයේ තම දියණියගේ චාරිත්‍ර හිතාමතා මඟ හැරීම නොව ඒවා ඉටු කිරීමට පවතින බාධා මත මෙවැනි සංශෝධන හා විකල්ප ක්‍රම භාවිත කළ බවය.

එමෙන්ම ආහාර තහංචි සම්බන්ධව පවතින නීති රීතිහි ලිහිල් භාවය සම්බන්ධව සෞම්‍යමය වශයෙන් තාර්කික අදහස් ඉදිරිපත් කිරීම සිදු විය. ඉෂාරාගේ මවගේ අදහස වූයේ වැඩිවියට පැමිණීම පිළිබඳව මුල් කාලීනව තමා මුහුණ දුන් අතාර්කික, සාම්ප්‍රදායික ආහාර තහංචිවලට තම දැරිය බලහත්කාරයෙන් කොටු කිරීමට තරම් තමා නොදියුණු සමාජයක ජීවත් නොවන බවය. සම්මුඛ සාකච්ඡාවට එකඟ

වූ ස්ත්‍රියක වූ චිත්‍රාගේ (අවුරුදු 45) අදහස වූයේ ද තමන්ගේ වැඩිවිය පැමිණීම සම්බන්ධ අත්දැකීම් ආවර්ජනය කිරීමේදී මාසයක කාලයක් තුළ ආහාර ලෙස ලබා දුන්නේ තැම්බුම් හොදි සමඟ බත් හෝ දියෙන් පිසූ ආහාර බවය. එනමුත් කාලයත් සමඟ අදාළ වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක තත්ත්ව පිළිබඳ මාධ්‍ය ඇසුරු කිරීමෙන් අවශ්‍ය දැනුම ලබාගත් බවත්, වැඩිදුර අධ්‍යාපනය ලද ස්ත්‍රියක් ලෙස ජීව විද්‍යාත්මක සංසිද්ධියෙහි වැදගත්කම අනුව සාම්ප්‍රදායික හරසුන් චාරිත්‍ර බහිෂ්කරණය කරන ලද බවත්, තම දියණියන් වෙනුවෙන් එම කාලය තුළ වඩාත් පෝෂ්‍යදායී ආහාර ලබා දුන් බවත් ප්‍රකාශ කළාය. මෙම අදහස් තව දුරටත් සනාථ වනුයේ තරුණියන් සමඟ කළ සාකච්ඡාවන්හිදී එක් අයකු හැරෙන්නට ඔවුන් සියලු දෙනාගේම ආහාර වේලට මාළු, මස්, බිත්තර, කොළ මැල්ලුම් වරින් වර එකතු වූ බව ප්‍රකාශ කළෝය. නමුත් සුජී (අවුරුදු 22) එම කාලය තුළ ආහාර තහංචිවලට ලක් වූ බවත්, මාළු ඉතා කලාතුරකින් කෑමට එකතු වූ බවත්, මස් හා බිත්තර මාසයක් යන තුරු තමාට තහනම් ආහාර වූ බව ප්‍රකාශ කළාය. එවැනි තෙල් හා පිළි ආහාරවලින් වැළකී සිටීම තුළින් මාසික ඔසප් වේදනාව අවම කරගත හැකි බවට තම මව උපදෙස් ලබා දුන් නමුත් තමාට එවැනි දිනයන්ට ඔක්කාරය, ක්ලාන්තය අනිවාර්ය ලක්ෂණ වන අතර, ඊට වේදනා නාශක භාවිත කිරීම ද සිදුවන බව පැවසුවාය. මෙවැනි අනාවරණ තුළ සාම්ප්‍රදායික වත් පිළිවෙත්, බටහිර වෛද්‍ය විද්‍යාව තුළ ආන්තිකරණයට ලක් වන බව සියුම් ලෙස විද්‍යමාන වේ. ඒ අනුව අධ්‍යාපනයේ හා සෞඛ්‍යයේ ඇති වී තිබෙන දියුණුව කේන්ද්‍රීය වැදගත් කමක් තිබූ සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර සංශෝධනයට ලක් කරන ලද ආකාරය ඉහත ක්ෂේත්‍ර දත්ත තුළින් විශද වේ.

දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ නූතන මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර විමර්ශනය කිරීමේදී පැහැදිලි වෙනස්වීම් රාශියක් ගම්‍ය වූ අතර ඉෂාරාගේ වැඩිවිය පැමිණීමේ උත්සවයේ අවසන් භාගයේ පෙන්නුම් කෙරුණේ මල්වර උත්සවයන්හි නවතම ප්‍රවණතාවයි. අනෝමාට අනුව දැරියගේ අතිශය පෞද්ගලික වූ කාරණාවක් මෙලෙස බාහිර සමාජයට ප්‍රසිද්ධ ලෙස ඇඟවීම සම්බන්ධව කිසිදු වැරැද්දක් ඇය නොදකින බව ප්‍රකාශ කරයි. එය සියලු දෙනාටම පොදුවේ සතුටු විය හැකි අවස්ථාවක් ලෙසත්,

වෙනස් මුහුණුවරකින් කිරීමේ අවශ්‍යතාව තමන්ට පැවති බව ඇයගේ අදහසයි. වෙනස් වන ලෝකයත් සමඟ ඉදිරියට යාමේ අවශ්‍යතාව ඇය අවධාරණය කරනු ලබයි. මේ පිළිබඳව ඉෂාරාගේ (අවුරුදු 14) අදහස වූයේ ඇගේ යාළුවන්ගේ ද උත්සව ද මේ ආකාරයෙන් පැවැත්වූ බවත් සමහර යෙහෙළියන්ගේ උත්සව හෝටල්වල පැවති බවත්ය. තම උත්සවයත් එලෙස පවත්වනු ඇතැයි බලාපොරොත්තු වූ බව ඇයගේ අදහසයි. ඇයට අනුව මෙම උත්සවය රහස්‍ය නොවිය යුතු විය:

> ඕනම දෙයක් හංගලා කරන කොට ඒ ගැන හොයන්න තියෙන කුතුහලය අපට වැඩි වෙනවා. ඒ කුතුහලය නිරාකරණය කරගන්න ළමයි වැරදි පැත්ත තෝරාගන්න පුළුවන්, අනික් එක ඉස්කෝලේ මේ හැමදේම විවෘතව උගන්වනවා. අමුතුවෙන් ඒක ලෝකෙට කියන්න යන්න අවශ්‍ය නැහැ. ඒ වුනාට මේ වගේ උත්සවයක් කියලා හැමෝටම සතුටු වෙන්න පුළුවන්. එහෙම කළේ නැත්නම් යාළුවොත් මට හිනා වෙන්න පුළුවන් (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.02.28).

ප්‍රකාශය තුළ පෙනී යන්නේ නූතන වැඩිවිය පැමිණීමේ උත්සවයන්හි පරමාර්ථීය දිශානතියේ වෙනස් වීමත්, ඒ තුළින් අපේක්ෂා කරන තත්ත්වයන්හි පවතින විෂමතාවත් යන කාරණයයි. එවැනි පවතින වෙනස්වීමේ රටාවන්ට යම් පමණකට හෝ අනුගත වීම අවශ්‍ය බව අධ්‍යයනය සඳහා සහභාගී වූ තරුණියන්ගේ අදහසයි. එසේ නොවීම තුළ සමාජය තුළ තමන් ප්‍රතික්ෂේප වීමේ ප්‍රවණතාව ඉහළ බව ඔවුන් පෙන්වා දෙයි. පාසන්ස්ගේ ක්‍රියාවාදී විශ්ලේෂණයට අනුව සමාජයක් යනු එක්තරා පද්ධතියකි. කවර සමාජ ක්‍රමයක මූලික ක්‍රියා සම්බන්ධයෙන් පූර්ව අවශ්‍යතා හතරක් ඇති බව ඔහුගේ අදහසයි. අනුවර්තනය, අරමුණු සාධනය, අනුකලනය හා රටා නඩත්තුව යනු එකී අවශ්‍යතා හතරයි. කිසියම් සමාජයක පැවැත්ම ආරක්ෂා සහගත ලෙස තහවුරු කර ගැනීමට මෙම කොන්දේසි සම්පූර්ණ විය යුතුය (රිට්සර් 1996: 237). එනම්, පවතින තත්ත්වයන්ට අනුගතව ගැටුමකින්

හොර සමාජ පද්ධතියක් පවත්වාගෙන යාම උදෙසා නව චාරිත්‍රාංග යන්ට එකඟව උත්සව සැමරීමේ අවශ්‍යතාව ගම්‍ය වේ.

මේ පිළිබඳව අදහස් දැක් වූ චේතනා (අවුරුදු 21) පැවත එන දේ පවතින දේ සමඟ මුසුව හෝ සංශෝධනය කර ගනිමින් චාරිත්‍ර සැමරීමේ අවශ්‍යතාව මතු කරයි. එසේ නොකිරීම තුළ සියල්ලෝම සමාජයෙන් කොන් වීමට, අපවාදයට, විවේචනයට පාත්‍ර වන බව ඇගේ අදහසයි. නගරයේ නූතන උත්සව තුළින් උත්සාහ කරනුයේ සාපේක්ෂව නගරයේ පවතින වෙනස, දියුණුව පෙන්වීම බවත් ඒ තුළින් ගමේ සම්ප්‍රදායිකත්වයට අභියෝග කිරීමතක් සිදු වන බවත් චේතනාගේ තර්කයයි. නූතන සමාජයේ ආර්ථික ඉපයීම් තුළ නව අදහස් ද්වාරකර්ම අවස්ථා සමඟ මුසු කොට හෝ හඳුන්වා දීම වාණිජ සමාජයේ ලක්ෂණයක් බව ඇය තවදුරටත් ප්‍රකාශ කළාය:

> මුලින්ම සමාජයේ කවුරු හරි කෙනෙක් කාඩ් ගහලා, ශබ්ද විකාශන යන්ත්‍ර දාලා, සංගීත කණ්ඩායමක් සමඟ මේ වගේ දෙයක් සමරනවා. මුලින් කට්ටිය මෙවැනි දෙයක් විවේචනය කළත් පස්සේ බොහෝ දෙනෙකු මෙවැනි දේවල් සාමාන්‍යකරණය කර ගන්නවා. ඒක තමා ඇත්ත (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.03.02).

නවීනත්වය තුළ මෙම විපරිණාමයන් ඇති කිරීමට තාක්ෂණය ද හේතු පාදක වී ඇති බව ඉහත තත්ත්ව තුළ ගම්‍ය වේ. කෙසේ වුවත් මෙම සංකර මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර සම්බන්ධව සාකච්ඡාවට එකඟ වූ ස්ත්‍රීන් බහුතරයකගේ අකමැත්තක් නොතිබුණ ද එය ප්‍රබලව විවේචනයට ලක් කරන ලද එක් අයකු විය. ඒ අනුව මෙවැනි උත්සව නූතනයේ විලාසිතාවක් වී ඇත බවත්, ඒ තුළින් දැරියගේ ලජ්ජාව, භය නැති කොට ඇයව සංකර ගති පැවතුම්වලට නිරායාස හුරු කිරීමක් කරන බවත්, මුල් කාලීන මංගල්‍යයන් ආශ්‍රිතව පැවති නිහඬ බව, චාම් බව නව මංගල්‍යය තුළ වියැකී ගොස් ඇති බව පෙන්වා දෙයි. සමාජයක වෙනස් වීමක් කරා යා යුත්තේ අනුකරණයෙන් නොව තාර්කිකව හා බුද්ධිමත් ක්‍රියාවලි මඟින් බව ඇයගේ අදහස විය.

මල්වර චාරිත්‍ර වෙනස් වීම කෙරෙහි බලපාන තත්ත්ව

දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මල්වර චාරිත්‍ර සමාජ වෙනස් වීමේ ප්‍රවාහ තුළ වෙනස් වූ මුහුණුවරකින් සැමරීමේ ප්‍රවණතාව ක්ෂේත්‍ර දත්ත තුළ විද්‍යමාන විය. මෙහි පවතින සුවිශේෂීත්වය වනුයේ සිදුවන නව සමාජ වෙනස්වීමේ ක්‍රියාවලින්ට අනුරූපව චාරිත්‍රවාරිත්‍ර බහිෂ්කරණය නොවී සමාජ වෙනස්වීම හරහා අදාළ සංශෝධන සහිතව ඉදිරියට ගමන් කිරීමයි. ඒ අනුව වැඩිවියට පැමිණීමේ සාම්ප්‍රදායික චාරිත්‍ර වෙනස් දිශානතියක් කරා යොමු කිරීම කෙරෙහි බලපෑම් කළ ප්‍රධාන අංග හතරක් අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍රයෙන් හඳුනා ගත හැකි විය. අධ්‍යාපනය, ආර්ථිකය, සෞඛ්‍යය හා තාක්ෂණය යන අංශයන්හි සෘජු හා වක්‍රාර්ථ බලපෑම මෙම චාරිත්‍ර වෙනස් දිශාවක් කරා යොමු කිරීම කෙරෙහි බලපෑම් කර ඇත. ඊට අමතරව, අවශේෂ වූ කරුණු කිහිපයක බලපෑම ද පවතින බව අනාවරණය විය. මෙම අංශයන්හි වෙනස් වීම සඳහා ලාංකේය සමාජයට බලපෑම් කළ ද්විත්ව ප්‍රවාහ වූයේ විවෘත ආර්ථික ක්‍රියාවලිය හා ගෝලීයකරණයයි.

අධ්‍යාපනය

සමාජ ව්‍යුහය තුළ අධ්‍යාපනික වශයෙන් ඇති වූ වෙනස වැඩිවියට පැමිණීමේ චාරිත්‍ර කෙරෙහි සෘජුව බලපෑම් කර ඇත. මන්ද යත් දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මුල් කාලීන චාරිත්‍ර සලකා බැලීමේදී සාකච්ඡාවට එකඟ වූ ගැහැනුන් බහුතරයක් දැඩි තහංචින්ගෙන් යුතු චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර වෙත මුහුණ දී තිබුණත් නූතනයේ ඔවුන්ගේ දියණියන් එතරම් තහංචිමය තත්ත්වයන්ට මුහුණ නොදුන් බව සාකච්ඡාවලදී අනාවරණය විය. මෙම තහංචිමය පරස්පරතාවන්ට හේතුව ඔවුන් සතුව තිබූ අධ්‍යාපනික පසුබිම බව පෙනී යයි.

ශාන්තිගේ (අවුරුදු 49) අත්දැකීමට අනුව තමා දැඩි මල්වර චාරිත්‍රයන්ට මුහුණ දුන් බවත්, එහිදී වෙන් කිරීමේ චාරිත්‍රය මාසයක කාලයක් සුවිශේෂීව පිළියෙල කරන ලද ස්ථානයක රැඳ වූ බවත් සඳහන් කළාය. එනමුත් එය කුමන පදනමකින් එසේ කෙළේද යන්න

ශාන්තිට හෝ ශාන්තිගේ මවට අවබෝධයක් නොතිබුණු බව ඇගේ අදහසයි. කාලීනව තම දියණියගේ වැඩිවියට පැමිණීම පිළිබඳ මේ ආකාරයේ ප්‍රබල තහංචි අනුගමනය නොකළ බව ඇයගේ අදහසයි. තමාගේ වැඩිවියට පැමිණීමත් සමඟ වෙන් කිරීමේ චාරිත්‍රයට අනුව මසක කාලයක් පාසල් යාමට නොහැකි වූ බවත්, ඒ හරහා තම අධ්‍යයන කටයුතු අතර මඟ නැවතුණු බවත්, ඊට වසරකට පමණ පසු තම විවාහය සිදු වූ බව ශාන්ති පවසන්නීය. මෙවැනි ප්‍රකාශ තුළ ගම්‍ය වනුයේ සාම්ප්‍රදායික සමාජයන්හි සමාජ පර්යාය පවත්වාගෙන යාමේ යාන්ත්‍රණ වූ සිරිත් විරිත් හා විශ්වාස කිසිදු තාර්කිකත්වයකින් තොරව ඒ ආකාරයෙන්ම වැලඳ ගැනීමේ ප්‍රවණතාවක් තිබූ බවයි. කාලයත් සමඟ සමාජ වෙනස් වීමේ රටාව තුළ පුද්ගලයා සමාජය තුළ ඇති බොහෝ අගයන්, ධර්මතා, ප්‍රතිමාන, ප්‍රශ්න කිරීම, විශ්ලේෂණය කිරීම වැනි තත්ත්ව දක්නට ලැබුණි. ඒ අනුව ශාන්ති සමඟ කරන ලද සාකච්ඡාවන්හිදී පෙනී ගිය තත්ත්වය වූයේ ඇයගේ දියණිය වැඩිවියට පැමිණ දින පහක කාලයක් තුළ අදාළ චාරිත්‍ර ඉටු කිරීමෙන් අනතුරුව පසු දිනම පාසල් යැවූ බවයි. එයට හේතුව ලෙස දක්වන ලද්දේ, දියණියගේ වසර අවසන් වාර පරීක්ෂණයට සතියක වැනි කෙටි කාලයක් තිබීමත්, මෙවැනි ස්වභාවික ජීව විද්‍යාත්මක සිදුවීමක් හේතු කොටගෙන දැරියව දින ගණනාවක් නිවසට සීමා කොට තිබීම තුළ පාසල් අධ්‍යාපනය, පෞද්ගලික පංති හා වෙනත් අධ්‍යයන කටයුතු අතපසු වීම තරඟකාරී අධ්‍යාපන රටාවක් තුළ සිදු කළ නොහැකි වීම යන කාරණයයි.

එමෙන්ම, පැරණි සමාජයන්හි වඩාත් ආවෘත ආකාරයෙන් පැවති ලිංගික අධ්‍යාපනය, නූතනයේ පාසල් අධ්‍යාපනය තුළට විවෘත මට්ටමින් සම්ප්‍රේෂණය වී ඇති බව පෙනේ. විශේෂයෙන්ම ගැහැනු දරුවකුගේ ලිංගික පරිණතිය සාම්ප්‍රදායික සමාජ තුළ වඩාත් සංයමයෙන් අවබෝධ කර දීමට බොහෝ චාරිත්‍ර භාවිත කළ බව අදාළ සාහිත්‍ය පරිශීලනය තුළ විශද වූවකි. දැරියකගේ වැඩිවිය පැමිණීමේදී භාවිත සංස්කෘතික චාරිත්‍ර සමස්තයක් වශයෙන් ගැලපී ඇත්තේ, ඇගේ සිත තුළ විලිබිය හා ඒකවරණය ඇති කරනසුලු අභ්‍යාස ක්‍රමයක් ගොඩ නැගීමට සමත් ලෙසිනි. එම ගොඩ නැගීම ප්‍රථම ඔසප් වාරයේදීම සිදු කළ යුත්තක් මිස එය පසුවට කල් තැබිය යුත්තක් නොවේ යැයි

කල්පනා කළ බව ද පෙනේ. දරුවකු ජනිත කළ හැකි තත්ත්වයට ශරීරය පත්ව ඇති බවත්, ඒ බැවි සිත තබා ගෙන සමාජ ආශ්‍රය පැවතිය යුතු බවත්, විරුද්ධ පාක්ෂික හෙවත් පිරිමි සමාජය සමඟ අනියම් සබඳතා නොපවත්වා කල්පනාකාරීව කටයුතු කිරීමේ වැදගත් කමත් දැරියගේ සිත තුළට කා වැදෙන්නේ මුල් ඔසප් දිනයේදී භාවිත වන සිරිත් විරිත් මඟින්ය යන විශ්වාසය සමාජය තුළ මුල් බැස තිබුණි (පෙරේරා 1993: 62). චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර තුළ ව්‍යංගාර්ථවත් කරන ලද ලිංගික අධ්‍යාපනය නූතන අධ්‍යාපන පාසල් විෂය ධාරාවක් තුළ වඩාත් සංයමශීලී හා විධිමත් ලෙස දරුවන්ට ලබා දීම ඔස්සේ මෙම ජීව විද්‍යාත්මක සංසිද්ධිය පිළිබඳව පූර්ව කායික හා මානසික සූදානමක් ඔවුන් තුළ ඇති වේ. එම නිසා ද්විතීක අධ්‍යාපන ක්‍රියාවලිය තුළ පාසල මඟින් ලබා ගන්නා වූ විද්‍යානුකූල, තාර්කික දැනුම මත පදනම්ව මෙම චාරිත්‍ර මිනුම් කිරීමට බොහෝ පිරිස් උත්සාහ ගනිති.

ආර්ථිකය

නූතන සමාජ වෙනස් වීමේ ක්‍රියාවලියේ වඩාත් කැපී පෙනෙන අංශයක් ලෙස ආර්ථිකය හඳුනා ගත හැකිය. මල්වර චාරිත්‍ර නව දිශානති කරා යොමු කිරීමට ආර්ථික අංශයේ බලපෑම විමර්ශනයට ලක් කිරීම වැදගත් වේ. වැඩිවියට පැමිණීම ආශ්‍රිතව පවතින චාරිත්‍ර කිහිපයක් දේ-වාල පාර ප්‍රදේශයේ මූල්‍යමය තත්ත්ව මත ගණනය කෙරෙන බව පෙනී ගිය කරුණකි. සිදු කළ ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා තුළින් ඒ බව මනාව තහවුරු විය. සොනාලිගේ (අවුරුදු 48) සැමියා බැංකු කළමණාකරුවකු වන අතර ඇය විදුහල්පතිනියක වෙයි. තම දියණිය වැඩිවියට පැමිණි අවස්ථාවේ දියණියගේ තනි රැකීමට කිසිවෙකු නොසිටි බවත්, තමා රැකියාවට යා යුතු නිසා ඒ සඳහා අසල්වාසී ස්ත්‍රියක් යොදා ගත් බව ප්‍රකාශ කළාය. දියණියට තනි රැකීමේ ගාස්තුව වූයේ දිනකට රුපියල් 200 කි. දින පහක් තිස්සේ එම ස්ත්‍රියගේ සේවය ලබාගත් බවත් ඒ සඳහා අදාළ ගෙවීම් දිනපතා සිදු කළ බවත් සොනාලි ප්‍රකාශ කළාය. ඉහත සිදුවීම තුළ ගම්‍ය වනුයේ චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර ද මූල්‍යමය සමාජයක් තුළ තක්සේරුකරණයට ලක්වන බවයි. එනම් නූතන සමාජ රටාව තුළ

වැවුප් ශ්‍රමිකත්වය යන්න ප්‍රධාන වේ. එවැනි පසුබිමක් තුළ සුහදතාව, අන්තර් සබඳතා, ආත්මීයභාව ආදිය අවලංගුය. මෙවැනි අනාවරණ තුළ චාරිත්‍ර කෙරෙහි ආර්ථිකයෙහි බලපෑම නිරූපණය වේ.

එමෙන්ම මංගල්‍යය ආරම්භයේ සිට අවසානය දක්වා කේන්ද්‍රීය කාර්ය භාරයක් ඉටු කරන රෙදි නැන්දාගේ කෘත්‍යය ද වාණිජකරණයට හසුව ඇති බව ක්ෂේත්‍ර දත්ත තුළ අනාවරණය විය. රෙදි නැන්දාවරුන් දෙදෙනකු වන සොපි නෝනා (අවුරුදු 65) හා බබී නෝනා (අවුරුදු 68) ගේ අදහස් වලට අනුව දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මල්වර චාරිත්‍ර ඉටු කිරීම සම්බන්ධ අය කිරීම වූයේ රුපියල් දෙදහස් පන්සීයකි. මෙවැනි අය කිරීම් ගෙවීම සඳහා සේවා ලාභීන්ගේ අකමැත්ත මත, සේවය පාඩු ලබන තත්ත්ව තුළ අත්හැර දැමීමට සිදු වූ බව ඔවුන්ගේ අදහසයි. මේ තත්ත්වය සාධාරණීකරණය කරන ලද මව්වරුන්ගේ අදහස වූයේ නම දියණියගේ කාර්යයන් තමාම ඉටු කිරීම ඇයට ආශිර්වාදයක් වන බවයි. එනමුත් මාගේ තර්කය වනුයේ මේ සියලු කාරණා තුළ අර්ථවත් වන යටි අදහස වනුයේ ධනවාදී සමාජයක අපේක්‍ෂා කරන "ලාභය" උපරිම කර ගැනීමේ අවශ්‍යතාවයයි. රෙදි නැන්දාවරුන් "පාඩු ලබන තත්ත්වයන්", මව්වරුන්ගේ අදහස්වලට අනුව "අනවශ්‍ය වියදමක්" යන කාරණා තුළ ගම්‍ය වනුයේ ධනේශ්වරයේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථය වූ "ලාභයෙහි" ස්වභාවයයි.

එමෙන්ම දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මධ්‍යම පාන්තික ධනවතුන් තම ආර්ථික හැකියාව මත මල්වර උත්සවය සඳහා නව අංග උපාංග ඒකරාශී කර ගැනීම ද දක්නට ලැබුණි. උදාහරණයක් ලෙස ඉෂාරා-වැඩිවිය පැමිණීමේ උත්සවයේ දී බුෆේ ක්‍රමයට සකසන ලද ආහාර ඇණවුම් කිරීම, තාවකාලික කුටි නිර්මාණය කිරීම ආදී තත්කාලීන ක්‍රම දක්නට ලැබුණි. ඊට අමතරව සාකච්ඡාවට සහභාගී වූ ස්ත්‍රීන්ගේ අදහස වූයේ සමහර උත්සව අවස්ථාවලදී ශබ්ද විකාශන යන්ත්‍ර, කාඩ් ගැසීම, සංගීත කණ්ඩායම් ආදී නවාංග එකතු කර ගන්නා බවයි. මෙවැනි තත්ත්ව තුළ ඔවුන් සමාජයට කියා පෑමට උත්සුක වනුයේ තම ආර්ථික හැකියා, සමාජ තත්ත්වය හා ගරුත්වය බව මාගේ තර්කයයි. උදාහරණයක් ලෙස, ඉෂාරාගේ මව, අනෝමාට අනුව මෙවැනි උත්සවයක් සූදානම් කිරීමට තමන්ට රුපියල් පනස් දහසකට

ආසන්න මුදලක් වැය වූ බවත්, උත්සවය අවසානයේ දියණියට ලැබුණු මුදල් ත්‍යාග වූයේ රුපියල් විසිදහසක් පමණ වුවත්, මෙය ලාභාපේක්‍ෂාවෙන් කරන ලද්දක් නොවන බව ඇය දැඩිව ප්‍රකාශ කළාය. තවද වැඩිවියට පැමිණීමේ උත්සවයන්හි ලබා දෙන්නා වූ ත්‍යාගයන්හි ස්වභාවය ද නව වාණිජ රටාවට අනුව විවිධත්වයක් ගන්නා බව පෙනේ. ඉෂාරාගේ ත්‍යාග අතර රත්තරං ගෙල පලඳනාවක් සහ කරාබු, සපත්තු, කැමරාවක්, නවීන පන්නයේ ආභරණ පෙට්ටියක්, ශබ්ද කෝෂයක්, සුවඳ විලවුන් හා නිය ආලේපන වර්ග කිහිපයක් ද දැකිය හැකි විය. මෙම ත්‍යාගයන්හි ස්වභාවය හා වරණය තුළ නව සමාජ වෙනස් වීමේ රටා තුළ වාණිජකරණය වූ සමාජයක පුද්ගල ආර්ථික හැකියා මෙන්ම වාණිජ ලෝකයේ ආකර්ෂණීය විලාසිතා ඉස්මතු වන බවත් දක්නට ලැබේ. එමෙන්ම අනෝමා සමග කළ සාකච්ඡාව තුළ අනාවරණය වූයේ දියණියගේ උත්සවයෙන් ලැබුණු මුදල් ඇගේ බැංකු ගිණුමෙහි තැන්පත් කරන ලද බවයි. ඉහත ක්ෂේත්‍ර දත්ත අනාවරණ තුළ ගම්‍ය වනුයේ මල්වර මංගල්‍යය චාරිත්‍ර කෙරෙහි ආර්ථික අංශයේ බලපෑම වඩාත් පැහැදිලි බවයි.

සෞඛ්‍යය

නව සමාජ වෙනස්වීමේ ප්‍රවාහය සෞඛ්‍යය ක්ෂේත්‍රය කෙරේ ද බලපෑම් කරයි. එය පෙරලා සෘජු හෝ වක්‍රාර්ථයෙන් සංස්කෘතිකාංගයක් වූ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර වෙනසකට යොමු කරන ලද ආකාරය විශ්ලේෂණය කිරීම ද වැදගත් වේ. දැරියක් වැඩිවියට පැමිණීමේ සිදුවීම නූතන වෛද්‍ය කතිකාව තුළ පැහැදිලි සෞඛ්‍යමය සංසිද්ධියක් ලෙස අර්ථ විග්‍රහ වේ. ඩෙබොරා වින්ස්ලෝ ශ්‍රී ලංකාවේ පළමු ආර්තව චාරිත්‍ර (1980) නැමැති අධ්‍යයනය තුළ ඔබේසේකරගේ අදහසක් මෙසේ දක්වමින් ඒ බව තවදුරටත් සනාථ කරනු ලබයි:

> සමාජීය පරිණතභාවය කායික පරිණතභාවය සමග ඈඳීමෙන් සාමාන්‍ය සමාජීය සංක්‍රාන්තියක් වීමට තිබුණු සිද්ධියක් සංකීර්ණ සෞඛ්‍ය ගැටලුවක් බවට පෙරළී

තිබේ. මුළු දකුණු ආසියාව තුළම ඔසප් රුධිරය ගැන විශේෂ තැකීමක් තිබේ. යකුන් ලෙයට බැල්ම හෙළන නිසා මෙම මංගල්‍යයේ ආරක්ෂක පියවර ගනු දැකිය හැකිය. එමෙන්ම ශ්‍රී ලංකාවේ සෞඛ්‍යය සංකල්පනයෙහි පදනමක් වූ ආයුර්වේද වෛද්‍ය සම්ප්‍රදායෙහි ශරීරයෙන් රුධිරය පිටවීම පංච මහා භූතයන්ගෙන් එකක් වන ගිනි (තේජෝ) ගතිය අධික වීමේ සලකුණකි. මේ පංච මහා භූතයින් වන ආපෝ, තේජෝ, වායෝ, පඨවි, ඒතර සමබරව පැවතීම කෙනෙකුගේ සෞඛ්‍යය රැකදෙයි. ඒ නිසා දැරිය තෙල්, මාළු හා කුළු බඩු වැනි ගිනියම් කෑම අතහැර, කිරිබත් සැර නැති එළවළු හා කහ වැනි සිසිල් ද්‍රව්‍ය පරිහරණය කරති. ස්නානය ද සිසිල් කරයි. පවිත්‍ර කරයි. යකුන් හා ගිනියම් ශරීරය ආයුර්වේදයේ ශාඛාවක වන භූත විද්‍යාවේ එන අංග දෙකකි. භූතයන් නිසා හට ගන්නා ලෙඩ රෝග පංච මහා භූතයන්ගේ තුලනය නැති කරයි (වින්ස්ලෝ 1980: 608).

මෙම මංගල්‍යය ආශ්‍රිත චාරිත්‍ර විධි සාකල්‍යවාදී දෘෂ්ටියක් තුළ ආයුර්වේදය තුළ සාධාරණීකරණය වන බවක් දක්නට ඇත. එනමුත් බටහිර ජෛව වෛද්‍ය විද්‍යාව හා ආයුර්වේදය අතර පවතින සියුම් සට්ටනය තුළ ඉහත දක්වන ලද ආහාර පාලන වත් පිළිවෙත් ආත්තීකරණයට ලක්ව ඇත. නව සමාජ වෙනස් වීමේ රටාව තුළ සෞඛ්‍යය යන්න බටහිර ජෛව වෛද්‍ය ආකෘතිය තුළ වර්ග කෙරෙන අතර, එය පුද්ගලයින් තුළ වඩාත් ජනප්‍රිය ක්‍රම වේදයක් බවට පත්ව ඇත. එහි පවතින න්‍යායාත්මක සාහිත්‍යය, විද්‍යානුකූල ක්‍රමවේදය හා තාක්ෂණය මෙම ඉල්ලුම වර්ධනය කිරීමට හේතු වී ඇත (ලියනගේ 2008: 84). මෙවැනි පසුබිමක් තුළ පුද්ගල සෞඛ්‍යය දැනුම මගින් දෛනික ජීවිතය හා බද්ධ වූ චාරිත්‍ර මිනුම කිරීමට උත්සුක වේ.

සම්මුඛ සාකච්ඡාවට සහභාගී වූ ස්ත්‍රියක් ලෙස සෝමාගේ (අවුරුදු 55) අදහස්වලට අනුව මුල් කාලීන දේවාල පාර මල්වර චාරිත්‍ර දැරිය වැඩිවියට පත් වූ විගස නොයිඳුල් කිරිබත් ගුලි තුනක් සාදා එයින්

මුළු ශරීරයටම තවා කෑමට දෙයි. එය භාවිතා කරන ලද්දේ දැරියගේ ඔසප් වීම දින තුනකින් නතර වීමට කරන කෙම් ක්‍රමයක් ලෙස යැයි සෝමාගේ අදහස විය. මෙවැනි චාරිත්‍ර නූතන චාරිත්‍රාංග තුළට ඇතුළු නොවූ බවට සාකච්ඡාවට එකඟ වූ මව්වරු හා දියණියන්ගේ අදහස් මගින් පැහැදිලි වීය. තවද එය වඩාත් අප්‍රසන්න ක්‍රියාවක් ලෙස ඔවුන් සලකන ලදී. වෛද්‍යවරියක වූ මුදිතාගේ (අවුරුදු 35) අදහස්වලට අනුව මෙවැනි චාරිත්‍ර තමා ද වැඩිවියට පත්වූ අවස්ථාවේ මුහුණ දුන්න ද නූතනයේ තමා උගත් තරුණියක ලෙස මිථ්‍යා චාරිත්‍ර බැහැර කරන බව දැක්විය. ඒ හරහා විෂබීජ ශරීර ගතවීමේ අවධානමක් ඇති බවත් මෙවැනි ක්‍රියාවක් සඳහා දැරියක් තුළ රුචිකත්වයක් නොපවතින බවත්, ඇයගේ තර්කය විය. වෛද්‍ය විද්‍යාත්මක වශයෙන් දියුණු වූ සමාජයක හරසුන් චාරිත්‍ර වඩාත් වේගයෙන් ඉවත් වීමේ ප්‍රවණතාවයක් පවතින බව අධ්‍යනය තුළ අනාවරණය විය. මීට අමතරව ප්‍රධානම චාරිත්‍රාංගයක් වූ හුදකලා කිරීමේ චාරිත්‍රය ආශ්‍රිතව පැවති ආහාර තහංචි ආයුර්වේදය තුළ සාධාරණීකරණය කළ ද තත්කාලීන වෛද්‍ය විද්‍යාවේ අභියෝග හමුවේ ඒ ආශ්‍රිත ප්‍රබල වෙනස්කම් දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ දැකිය හැකි විය. මේ චාරිත්‍ර හා සැබැඳි සාම්ප්‍රදායික තහංචි නූතනය තුළ පුද්ගලයන්ගේ අධ්‍යාපන දැනුම, සෞඛ්‍ය දැනුම හරහා වෙනසකට ලක් කොට ඇති බව පෙනේ. මෙවැනි ආකල්පමය හා ක්‍රියාවන්හි විපරිනාම සඳහා සෞඛ්‍යමය වශයෙන් සිදු කරන ලද බලපෑම වැදගත් බව විශද වේ.

තාක්ෂණය

සමාජ වෙනස්වීමේ රටා තුළ තාක්ෂණික වශයෙන් සිදු වූ විප්ලවීය වෙනස චාරිත්‍ර කෙරෙහි සෘජුවූ බලපෑම් කළ බවක් නොපෙන් වූවද එය වඩාත් සූක්ෂම හා සියුම් ලෙස චාරිත්‍ර වෙනස් කිරීමට හේතු වී ඇති බව අධ්‍යයන දත්ත විශ්ලේෂණයේදී පෙනී ගියේය. දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ නව ආරක මල්වර චාරිත්‍ර ක්‍රියාත්මක වීම සඳහා ප්‍රදේශයේ නව තාක්ෂණික සේවා සැපයීම ද යම් ආකාරයක උත්තේජනයක් වී ඇති බව පෙනේ. මෙවැනි උත්සවය සඳහා අදාළ ආරාධනා පත්‍ර මුද්‍රණය,

ආහාර පිසීමේ උපකරණ සැපයීම, කෝකිවරු හා ශබ්ද විකාශන යන්ත්‍ර ආදිය සැපයීමේ ස්ථාන ප්‍රදේශය ආසන්න ප්‍රධාන නගරයේ දැකිය හැකිය. එවැනි තත්ත්ව තුළ අදාළ උත්සව වෙනස් මුහුණුවරකින් කිරීමට අවශ්‍ය නව ආකාරයේ ආකර්ෂණීය සේවා සැපයීම, චාරිත්‍ර වෙනස් මුහුණුවරකට යොමු වීමට හේතු වී ඇත. ඉෂාරාගේ උත්සවයට අදාළ සියලු සැපයීමේ කාර්ය මහරගම නගරයේ පිරිසකට ලබා දුන් බවත්, ඒ අනුව ශබ්ද විකාශන යන්ත්‍ර, බුෆේ ක්‍රමයට ආහාර, සැරසිලි ඔවුන් විසින් සපයන ලද බව අනෝමා ප්‍රකාශ කළාය. එමෙන්ම අදාළ උත්සව අවස්ථාව ඡායාරූප ගත කිරීම හා වීඩියෝ කිරීමට ද ඡායාරූප ශිල්පීන් කිහිප දෙනෙකුටම ආරාධනා කර තිබීම එම උත්සවයේදී දැකිය හැකි විය. මෙවැනි අවස්ථා තුළ මල්වර චාරිත්‍ර සඳහා තාක්‍ෂණික බලපෑමක් සිදුව ඇති බව සියුම් ලෙස ඉස්මතු වේ.

සම්මුඛ සාකච්ඡාවන්හිදී තරුණියන්ගේ තර්කය වූයේ රෙදි නැන්දා වැනි ඥාතියන්ගේ වියැකී යාමට තාක්‍ෂණික විකල්ප ආදේශකයන්ගේ බලපෑමක් ද පවතින බවය. එනම්, රෙදි සෝදන යන්ත්‍ර, ලොන්ඩරි වැනි ක්‍රමවේද රෙදි නැන්දා හා හේනේ මාමාගේ කාර්ය සඳහා විකල්ප යාන්ත්‍රණ ආදේශන ලෙස බිහිවිය. මෙවැනි නව තාක්‍ෂණික ක්‍රමවේද වඩාත් කාර්යක්‍ෂම හා ඵලදායී ලෙස භාවිත කිරීමේ හැකියාව තුළ ඉහත සාම්ප්‍රදායික කාර්ය වෙනසකට ලක්වීම සිදුවූ බව අනුමාන කළ හැකිය. එනම්, තාක්‍ෂණය හරහා බොහෝ කාර්ය අඩු පිරිවැයකින්, අවම කාලයක් තුළ ගෘහය ආශ්‍රිතව සිදු කර ගැනීමේ නවීන ක්‍රම හරහා සම්ප්‍රදායික කාර්යන්ට තාක්‍ෂණික වශයෙන් සෘජු බලපෑමක් සිදුව ඇති බව ගම්‍ය වේ. එමෙන්ම ගෘහය ආශ්‍රිතව සපයා ගත නොහැකි තාක්‍ෂණික සේවා වෙළෙඳ පොළ තුළ වඩාත් සහනදායී ලෙස ලබා ගැනීමේ හැකියාව නූතන වාණිජ සමාජ තුළ දැකිය හැකි තත්ත්වයකි.

ඉහත දත්තවලට අනුව දේවාල පාර ප්‍රදේශයේ මල්වර චාරිත්‍ර වෙනස් වීම සඳහා බලපාන ලද ප්‍රධාන අංශ හතරට අමතරව හඳුනා ගත හැකි ශේෂ වූ කාරණා කිහිපයක් ද විද්‍යමාන විය. එහිදී සමාජ තත්ත්වය, නම්බුව හා අනුකරණය යන කාරණා මත ද මෙවැනි වෙනස් වීම් කරා යොමු වන බව සාකච්ඡාවට එකඟ වූ ස්ත්‍රීන්ගේ

අදහස විය. සමාජයේ ඉහළ චලනතාවක් ළඟා කර ගැනීමේ ක්‍රමයක් ලෙස ද මෙම උත්සව භාවිත කිරීමේ ප්‍රවණතාව අධ්‍යනය තුළ දැකිය හැකි විය. වෙනස්කම් සිදුකරමින් නවීන අංග ඒකරාශී කරමින් ඔවුන් අපේක්ෂා කරනුයේ වෙනසකට අනුවර්තනය වීමද නැතහොත් ස්වකීය නම්බුව, තත්ත්වය සමාජය ඉදිරියේ ප්‍රදර්ශනය කිරීමද යන ප්‍රශ්න ඒ හරහා මතුවේ. එනම්, වෙනස් වූ සමාජය අනුවර්තනය වීම ද, ඒ හරහා අනෙකුත් අවශේෂ කාරණා නිරායාසයෙන් ළඟා කරගැනීම ද සිදුවන බව පෙනේ.

සමාලෝචනය

සංස්කෘතිය යන්න මානව උරුමයක් ලෙස ද අනාදිමත් සිතුවිලි පරපුරක සංකේතයක් ලෙස ද හැඳින්විය හැකිය. එය විශ්වාස, ඇදහිලි, සිරිත්, විරිත්, සංකේත, ඇඳුම් පැළඳුම්, ආහාර, අදහස්, උපදෙස් ආදියෙන් පෝෂණය වූවක් වන අතර ඒ ඒ සමාජයන්ට අනුව ගතික ස්වභාවයක් ගනී. සංස්කෘතියේ භෞතික හා අභෞතික ද්විත්ව විභේදායනය තුළ නූතනය තුළ වඩාත් විපරිනාමීය තත්ත්වයන්ට අභෞතික සංස්කෘතිය ලක්වීම කතිකාවට ද බඳුන් වී ඇත. කිසියම් සංස්කෘතියක පවතින සිරිත් විරිත්, ධර්මතා හා විශ්වාස අභෞතික සංස්කෘතියට අයත් වන අතර, සිරිත් විරිත් යන්න වැඩි වැදගත්කමක් දරයි. ඉපැරණි සාම්ප්‍රදායික සමාජයක සිට නූතන සංකීර්ණ සමාජය දක්වා විකාශනය වීමේදී මානව සිරිත්, විරිත් රටා පූර්ණ වශයෙන් බහිෂ්කරණය නොවූවත් නූතන සමාජයන්හි ශේෂ වූ චාරිත්‍රාංග රාශියක් හඳුනා ගත හැකිය. මෙම ද්වාරකර්ම බහුතරයක් මානව ජීවිතයෙහි සුවිශේෂී අවස්ථා යාතු කර්මිකව සැමරීම සඳහා උපයුක්ත කර ගන්නා බවක් පෙනේ. එනම් උපත, වැඩිවියට පැමිණීම, විවාහය, මරණය යන ප්‍රධාන ද්වාර කර්ම අවස්ථාව සඳහා මානව වර්ගයා අනුගමනය කරනු ලබන මූලික චාරිත්‍ර චාරිත්‍ර රාශියක් වෙයි.

ලාංකීය සමාජයේ සිංහල ප්‍රජාව ආශ්‍රිතව පවතින මල්වර චාරිත්‍ර විමර්ශනය කිරීමේදී ඒ සඳහා ඉපැරණි ඓතිහාසික පසුබිමක් පවතින බවත්, මල්වර උත්සව තුළ පුද්ගල මූලව සහ ප්‍රාදේශීයව

වෙනස්කම් දක්නට ලැබෙන බව සාහිත්‍යය පරිශීලනයේදී ගම්‍ය විය. ශ්‍රී ලංකාවේ අනෙකුත් ශාන්ති කර්මවලට මෙන්ම කොටහළු මංගල්‍යයට ද පුරාවෘත්ත හා පූජා විධි රටා ගැමියන් අතර ප්‍රචලිතව ඇති බවද සාහිත්‍ය විමර්ශනයේ දී පැහැදිලි විය.

මාගේ පර්යේෂණය තුළ අපේක්ෂිත අරමුණු වූයේ වෙනස් වන සමාජ තත්ත්ව තුළ මල්වර චාරිත්‍ර සංශෝධනයට ලක්වීම හා ඒ හරහා නව ප්‍රවණතා හඳුනා ගැනීමත්, ඒ සඳහා අධ්‍යාපන, ආර්ථික, සෞඛ්‍යය හා තාක්ෂණික යන සිව් වැදෑරුම් අංශයන්හි බලපෑම හඳුනා ගැනීම යන කරුණු වේ. එසේම බහුතරයක් මෙවැනි චාරිත්‍රමය වෙනස්වීම් තුළ ස්වකීය සමාජ තත්ත්වය, ආර්ථික බලය, නව සමාජයන්ට අනුව වෙනස් වීමේ අවශ්‍යතාව හා අනුකරණය, ජනප්‍රිය සංස්කෘතිය, බටහිරකරණය වැනි හේතු මත ද වැඩිවියට පැමිණීමේ චාරිත්‍ර වෙනසකට ලක් කිරීමට ගන්නා වූ උත්සාහය ඔස්සේ ඒ තුළ නව ප්‍රවණතා ඉස්මතු වී ඇති බවක් ද ගම්‍ය විය. ඒ අනුව සිදු කළ හැකි යෝජනා වනුයේ, ඉහත සාධකයන්හි බලපෑම මල්වර චාරිත්‍ර වෙනස්වීම සඳහා කාලීනව හා නුදුරු අනාගතයේ දී කොතෙක් දුරට හේතු වේද යන්න අධ්‍යනයෙහිලා වැදගත් වන බවකි.

ආශ්‍රේය පඨිත

බේකර්, වික්ටෝරියා ජේ. (පරිවර්තනය සමරසිංහ ගුණසේකර සහ රන්මිණි විතානගම)

2006. සුදුවතුරආරගම. නුගේගොඩ සුමනර ප්‍රකාශකයෝ.

දිසානායක, මුදියන්සේ

1996. දෙමළ හත්පත්තුවේ ඇදහිලි, විශ්වාස හා ශාන්තිකර්ම. කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

දිසානායක මුදියන්සේ

2004. කිල්ල හා කොටහළුව. කොළඹ: එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

Foucault M.
1979. *Dicipline and Punish: The Birth of the Prison.*New York: Vintage.

Gennap A Van (Translated by M.B. Vizdom and G.L Caff)
1960. *Rites of Passage.*london: Routlege and Keegan Paul.

Good A.
1982. *The Female Bridegroom: Rituals of Puberty and Marriage in South India and Sri Lanka.* Oxford: Clarendon.

Good A.
1982. *The Female Bridegroom: A Comparative Study of Life Crisis Rituals in South India and Sri Lanka.* Oxford: larendon

Hagen E.E.
1962. *On the Theory of Social Change.* New York: The Dorsey Press.

Hoebel, A.E.
1958. *Man in the Primitive World.* New York: Mcgraw - Hill Book Company.

ජයවර්ධන, ජානකී
2003.'මල්වර වීම සහ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය.' නිවේදනී. (දෙසැම්බර්).

ජයසිංහ, ඒ.කේ.ජී.
1995. සමාජ විද්‍යාත්මක න්‍යාය. කඩුල්ල ප්‍රකාශන: කඩවත

කැකුලාවල, ඇස්.ඇල්
1959. 'රන් සැළි මඟුල.' සාහිත්‍ය ත්‍රෛමාසික සඟරාව. තෙවැනි කලාපය. කොළඹ: සංස්කෘතික කටයුතු පිළිබඳ දෙපාර්තමේන්තුව.

ලියනගේ, චාන්දනී
2008. 'ප්‍රතිකාර අපේක්ෂිත චර්යාව: සමාජ සංස්කෘතික පද්ධතීන්ගේ අදාළත්වය හා වෛද්‍ය විද්‍යා ප්‍රවේශයන්ගේ සීමා පිළිබඳව මූලික පාඨනයක්.' පඨිත, පස්වන වෙළුම.කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික නිවු අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය.

Malinowski, B.
1931. *The Sexual Life of Savages in North - Western Melansia.* London: Routleage and Kegan Paul

Nisbet R.A.

1969. *Social Change and History.* London: Roultedge.

පෙරේරා, යසාංජලී දේවිකා

1993. *මල්වර සිරිත.* කොළඹ: එස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

Ritzer G.

1996. *Sociological Theory* (Fourth Edition). New York: MC Graw Hill Companies.

සෙද්දරමන්, ජේ.ඊ.

1968. *කොටහළු මංගල්‍යය.* කොළඹ: ගැමි ගී අනුමණ්ඩලය.

Swanson E.G.

1963. *Social Change.* England: Scott Foresman and Company.

Thilakarathne M.P.

1986. *Manners, Customs and Ceramonies of Sri Lanka.* Delhi : Sri Satguru Publications.

Uyangoda J.

1998. *Caste in Sinhalese Society, Culture and Politics.* Colombo: Social Scientists Association.

Winslow D.

1980. *Rituals of First Menstruction in Sri Lanka.*london: Roultedge

වින්ස්ලෝ, ඩෙබොරා

2007. 'ශ්‍රී ලංකාවේ කොටහළු මංගල්‍යය' සසංක පෙරේරා, චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි සහ හරේන්ද්‍ර දසනායක විසින් සංස්කරණ කරන ලද *ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම තෝරාගත් නිබන්ධ පළමු වෙළුම:1960-1983.* කොළඹ: සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය.

Witanachchi L.K.

1999. *Customs and Rituals of Sinhala Buddhists.* Dehiwala: Sri Devi Printers.

Yalman N.

1967. *Under the Bo - Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon.* Berkely: University of Califonia Press.

පවුල් හිංසනය:
ස්ත්‍රී ප්‍රතිරෝධතා හා බලයෙහි ස්වභාවය

කුමුදිනී වැදිසිංහ

හැඳින්වීම

කාන්තාව සම්බන්ධව ගොඩනැගී ඇති බොහෝ සාහිත්‍යය මගින් කාන්තාවට එල්ල වන හිංසන තත්ත්ව සම්බන්ධව විවිධ අනාවරණ ඉදිරිපත් කර ඇත. එයින් වඩාත් වේදනීය තත්ත්වය වන්නේ පවුල තුළදී ද ඔවුන් හිංසනයට ලක්වීම යි. එමනිසා පවුල් හිංසනය සම්බන්ධයෙන් බිහි වී ඇති සාහිත්‍ය ද බොහෝ ය. එකහා සමාන ජීව විද්‍යාත්මක ක්‍රියාවලියක ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා මෙලොවට බිහිවෙයි. දෙදෙනා අතර පවතින ජීව විද්‍යාත්මක වෙනස නම් ලිංග භේදයයි. මෙම සුළු වෙනස ඉක්මවා සමාජය විසින් දෙදෙනා දෙයාකාරයකින් ගොඩනංවයි. මේ ආකාරයේ සමාජය උරුම කරන දෙයාකාර සැලකිල්ල පිළිබඳ ස්කොට් අදහස් කරනුයේ පහත ආකාරයටය:

> ස්ත්‍රී-පුරුෂ ජීව විද්‍යාත්මක වෙනස මත සමාජය එම දෙපක්ෂය දකින ආකාරයට වෙනස් වූ සමාජ තත්ත්ව ඔවුනොවුන් වෙත නිර්මාණය කර දී තිබෙයි. මෙම සමාජ නිර්මාණය සමාජ සබඳතාවල පදනම වන අතර ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන සාධකය බල සබඳතා හඳුනාගැනීමේ දී මූලික වේ (ස්කොට් 1988: 42).

ස්කොට්ගේ ඉහත අදහස්වලින් තහවුරු වන්නේ ද සමාජමය කාරණා පදනම්කොට ගෙන කාන්තාවට උරුමවන සමාජ තත්ත්ව නිතැතින්ම පහත්වන බවයි. මෙලෙස පහළ සමාජ තත්ත්වයක් උරුම කරගන්නා ස්ත්‍රිය පෞද්ගලික හා පොදු යන අවකාශවල දී පීඩනයට ලක්වෙයි.

පෞද්ගලික අවකාශය තුළ ස්ත්‍රිය හිංසනයට ලක්වන ආකාරය මේ නිබන්ධය හරහා යම් මට්ටමකින් අනාවරණ කිරීමට උත්සාහ ගන්නා අතර, වඩාත් සවිස්තරව සාකච්ඡාවට ලක් කෙරෙන කරුණ වනුයේ හිංසනයට සහ ප්‍රචණ්ඩත්වයට ලක්වීම තුළ කාන්තාවන් වින්දිතභාවයෙන් මිදීමට ගන්නා බලය සහිත උත්සාහය (ප්‍රතිවිරෝධය) පිළිබඳ විමසීම යි. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය පර්යාවලෝකමය දෘෂ්ටිකෝණයක් සහිත බොහෝ සාහිත්‍ය මඟින් කාන්තාවන් වින්දිතභාවයට (victimize) ලක්වන ආකාරයත්, එයට අදාළ හේතු සාධක සම්බන්ධවත් විග්‍රහයක නියැළෙයි. කාන්තාවන් නිරන්තරයෙන්ම වින්දිතභාවයට ලක්වී නිහඬ ව නොසිටින බව මාගේ මූලික තර්කයයි. විටෙක ඔවුහු අත්විඳින වින්දිත තත්ත්වයන්ට එරෙහිව ගොස්, යම් මට්ටමකින් ප්‍රතිරෝධය දැක්වීමේ කතෘත්වයක් (agency) හිමි කර ගනිති.

පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජ රාමුව තුළ කාන්තාවෝ කායික, මානසික, ලිංගික හා වාචික වශයෙන් හිංසනයට ලක්වෙති. ආර්ථික දුෂ්කරතා, සැමියාගේ මත්පැන් ඇබ්බැහිය, ස්ත්‍රියගේ සෞඛ්‍ය ගැටලු, කාන්තාව රැකියාවක නිරතවීම ආදී කාරණා රැසක් මේ සඳහා බලපා තිබේ. දුරණියගල (1992), සමරසිංහ සහ වික්‍රමසිංහ (1997), කැරලියෝ (1995) ස්වකීය අධ්‍යයන මගින් පවුල් හිංසනයට බලපාන හේතු පිළිබඳ විග්‍රහයක යෙදුණහ. නිරන්තරයෙන් කුමනාකාරයේ හෝ සාධකයක් මත හිංසනයට ලක්වන කාන්තාවන් පීඩිත හිංසනයට එරෙහි වීමට ස්වකීය බලය යොදන සහ එසේ බලය නොයොදන අවස්ථා ද වේ. මෙහිදී මාගේ අවධානය යොමු වූයේ බලය යොදා වින්දිතභාවයට ප්‍රතිරෝධය දක්වන කාන්තාවන් පිළිබඳවයි. හිංසනයට එරෙහි වන කාන්තාවෝ විවෘත හෝ ආවෘත මට්ටමින් ප්‍රතිරෝධය දක්වති. එම ප්‍රතිරෝධතා මඟින් වින්දිතභාවයෙන් යම් මට්ටමකින් විමුක්තිය ලබන කාන්තාවෝ, මෙන්ම තවදුරටත් වින්දිතභාවයටම ලක්වන කාන්තාවෝ ද වෙති. කාන්තාවන්ගේ මෙම ප්‍රතිරෝධාත්මක ගතිකත්වය මෙම නිබන්ධයෙන් සාකච්ඡාවට ලක්වෙයි.

දේවපුර[1] ගම්මානයේ පවුල් 160ක් සම්බන්ධයෙන් මූලිකවම සිදුකළ අධ්‍යයනයක් ආශ්‍රයෙන් හිංසනයෙන් වින්දිතභාවයට පත්වන කාන්තාවන් හඳුනාගැනීමක් සිදු විය. ඒ සඳහා ක්‍රම ශිල්ප වශයෙ-

න් ප්‍රශ්නාවලි හා සම්මුඛ සාකච්ඡා යොදා ගන්නා ලදී. එම හඳුනා ගැනීමෙන් අනතුරුව, ගැඹුරු සම්මුඛ සාකච්ඡා ක්‍රමය භාවිතා කොට කාන්තාවන් විසි දෙනෙකු අධ්‍යයනයට ලක් කෙරිණි. එම අධ්‍යයනය තුළින් අනාවරණ කොටගත් දත්ත හා තොරතුරු මෙහිදී විග්‍රහයට ලක්වෙයි.

ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යනු කුමක්ද?

ජීව විද්‍යාත්මක වශයෙන් ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා යන දෙදෙනා අතර පවතින්නේ ලිංගභේදය මත වන වෙනසකි. මෙම බෙදීම මානවයින් තුළ පමණක් නොව ගස් වැල් හා සත්ත්වයන් තුළ ද වෙයි. එනමුත් මානව සමාජය මෙම වෙනස ඉක්මවා යන සමාජීය හා සංස්කෘතික තත්ත්ව ගොඩනගා ඇත. මෙම සමාජයීය ගොඩනැංවීම ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය ලෙස සාකච්ඡාවට භාජනය වෙයි. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය මත සිදුකරන මෙම වෙනස් ආකාරයේ සැලකීම බොහෝ සමාජවලට පොදු වෙයි. මේ නිසා ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන්න අත්‍යවශ්‍යයෙන්ම තේරුම්ගත යුතු කාරණාවකි.

ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන පදය මුලින් ම භාවිතයට ගෙන ඇත්තේ මනෝවිද්‍යාවේ දිය. ස්ටොලර් (1968) සිය මනෝවිශ්ලේෂණය පිළිබඳ අධ්‍යයනයේදී ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන පදය ඉතා පුළුල්ව භාවිත කොට ඇත (ලියනගේ සහ වලාකුළුගේ 2004: 4). සමාජවාදීන් විසින් 1970 හා 1980 දී සම්භාව්‍ය සමාජවාදී රචනාවල වර්තමාන අදහසින් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන පදය යොදාගෙන ඇත. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන අදහස පිළිබඳව ඕක්ලිගේ අදහස වන්නේ:

> ලිංගිකත්වය ජීව විද්‍යාත්මක ස්වරූපයක් ගන්නා නමුත් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය සාමාජීය හා සංස්කෘතික සාධක අනුව තීරණය වේ (ඕක්ලි 1975: 11).

ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය යන්න ශාරීරික පදනමකින් බැහැරවූ සාමාජීය ගොඩ නැංවීමක් බව මෙයින් අවධාරණය වෙයි. මේ නිසා මෙම සාමාජීය ගොඩනැංවීම සමාජයෙන් සමාජයට වෙනස් වන

බව ද අවබෝධයට ගත යුතු කරුණකි. ඕක්ලිට අනුව එයට පදනම් වනුයේ එම සමාජයේ සංස්කෘතික ස්වභාවය මතයි. ඒ මත සමාජයේ "ස්ත්‍රීත්වය" හා "පුරුෂත්වය" ගොඩ නැගී ඇති බව *Sex Gender and Society* යන ග්‍රන්ථය තුළ ඇය තවදුරටත් තහවුරු කොට දක්වයි (ඕක්ලි 1975). ඕක්ලිගේ තර්කයට අනුව ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවයට සාමාජීය පදනමක් වෙයි. මෙම සාමාජීය පදනමෙහි විශ්වීය වලංගුභාවය පිළිබඳ සිදු වූ පර්යේෂණයන් ගෙන් පැහැදිලි වන්නේ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය තත්ත්වය විශ්වීය ස්වභාවයක් නොගන්නා අතර, එය සාමාජීය හා සංස්කෘතික තත්ත්ව මත ගොඩනැගෙන බවයි. ඕක්ලිගේ අදහස හා සමාන්තර අදහසක් ඇකර් (1990) ඉදිරිපත් කරයි. එනම්, "සමාජය විසින් ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් සම්බන්ධයෙන් කාලාන්තරයක් තිස්සේ විධිමත්ව නිර්මාණය කරදෙනු ලබන සමාජ සබඳතා ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජ සබඳතාව වේ" යනුවෙනි (ඇකර් 1990: 139-158). මේ අනුව පෙනෙන්නේ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය පදනම්ව ඇත්තේ ජීව විද්‍යාත්මක තත්ත්ව අභිභවා ගිය සාමාජීය පදනමක් මත බවයි.

ලිංගික වශයෙන් ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් අතර වෙනස්කම් ඇතත්, ඔවුන් දෙපක්ෂයම සමාන මානව ජීවින් බව පැහැදිලිය. එහෙත් ලොව සෑම සමාජයක්ම ස්ත්‍රීන් හා පුරුෂයන් අතර ඇති අසමාන සමාජ තත්ත්ව හා බල සබඳතා දිගින් දිගටම පවත්වා ගෙන යනු ලබන බව එපිස්ටන් (1988) තවදුරටත් අවධාරණය කරයි. එසේම ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙදෙනාට ලැබෙන සමාජානුයෝජන වෙනස සම්බන්ධයෙන් කේගන් (1964) සහ ස්මිත් (1938) ගෙන එන අදහස් ලියනගේ සහ වලාකුළුගේ දක්වන්නේ මෙසේය:

> දරුවන් පෝෂණය කිරීම, රැකබලා ගැනීම, ගේ දොර කටයුතු, දරුවන්ගේ අධ්‍යාපන කටයුතු හා වැඩිමහල්ලන් රැකබලා ගැනීම වැනි ගෘහමූලික කටයුතු සමාජය විසින් ස්ත්‍රීන්ට පවරා දෙනු ලැබෙයි. මේ නිසා ඇය පෞද්ගලික අවකාශය (private sphere) අයත් වූවෙකු ලෙස සලකයි. එයට වෙනස් ලෙසකට ගෘහයෙන් පිටතට ආදායම් ඉපයීමේ කාර්යය, වෙළඳාම, ගොවිතැන හෝ වෙනත්

රැකියා, සමාජ වැඩ කටයුතු මෙන්ම කාන්තාවන්ට හා දරුවන්ට ආරක්‍ෂාව සැලසීමේ කාර්යය පුරුෂයන්ට පවරා දී ඇත. ඒ අනුව ඔහු පොදු අවකාශයට (public sphere) අයත් වූවෙකු ලෙස සැලකේ. දරුවකු කුඩා කල සිට සමාජානුයෝජනය කිරීම තුළින් දිගු කාලයක් තිස්සේ මෙම අනන්‍යතා ඇය හෝ ඔහුගේ මනස තුළ ස්ථාපිත වේ (2000: 4).

මෙවැනි වූ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවයේ විභේදායනයන්ගේ වෙනස යාල්මන් *Under the Bo tree* යන ග්‍රන්ථය තුළ ලැයිස්තු ගත කරයි (1967). දරුවන් රැකබලා ගැනීම හා අදාළ ගෘහස්ථ කාර්යයන් ස්ත්‍රිය මත ද හේන, කුඹුර හා නිවසෙහි ආදායම් පාලන කටයුතු පුරුෂයා යටතේ වන බව ද එහි දී පෙන්වා දෙයි. මෙම සියලු විග්‍රහයන්ගෙන් අනාවරණය වන්නේ ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය තත්ත්ව ජීව විද්‍යාත්මක පදනම ඉක්ම වූ සමාජීය පදනමක් වන බවයි. එනිසා ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙ-දෙනාට දෙයාකාරයක සැලකිල්ලක් සමාජීයව උරුම වෙයි.

ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය අසමානතාවන් සමාජයේ ස්ථාපිත වීම නිසා ලිබරල්, රැඩිකල්, පශ්චාත් ලිබරල් හා පශ්චාත් නූතන ආදී කාන්තාවාදී ව්‍යාපාර පවතින අසමානතාවට එරෙහි විවිධ උද්ඝෝෂණ හා ක්‍රියාකාරකම් දියත් කර ඇති බව කාන්තාවාදී ව්‍යාපාරවල සාහිත්‍යයෙහි මැනවින් විස්තර කර ඇත. මෙම කාන්තාවාදීන් නිරන්තරයෙන් උත්සාහ ගන්නේ පුරුෂයෙකුට පුරුෂත්වය තුළ හිමිවන වරප්‍රසාද කාන්තාව කාන්තාවක් වීම නිසා අහිමි වීම අසාධාරණ බව ඉස්මතු කිරීමටය. මෙම උද්ඝෝෂණයන්හි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස වර්තමානයේ කාන්තාව ගෘහස්ථ අවකාශය ඉක්මවා පොදු අවකාශයට යාමට අවස්ථාව උදා කොටගෙන ඇත. එනමුත් පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජයන්හි කාන්තාවෝ ගෘහස්ථ හිංසනයට විශාල වශයෙන් ලක්වෙති. මෙය ලොව සැම පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජයකට ම පොදු වූ තත්ත්වයක් ලෙසට සැලකිය හැකිය.

පීතෘ මූලිකත්වය මාතෘ මූලිකත්වයට වඩා වැදගත් ලෙසට පිළි ගැනෙන සමාජ වටපිටාව තුළ ස්ත්‍රියගේ භූමිකාව යටපත්වීමට ලක්ව තිබේ. මෙම යටපත් වීමට බලපාන සමාජීය සාධක ගණනාවක් එම

සමාජවල මුල් බැස තිබේ. මෙවැනි සමාජවල ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා අතර පවතින ජීව විද්‍යාත්මක තත්ත්ව පරදා ගොඩනැගෙන පුරුෂයා සතුවන කායික ශක්තිය, දේශපාලන බලය, දේපල බලය, ආර්ථික ශක්තිය හා නායකත්වය හෝ අධිපති බව ආදී සාධක ඒ අතර වැදගත් වෙයි. මෙවැනි පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජ රාමු තුළ කාන්තාවට හිමිවන අඩු වැදගත්කම මත නොයෙකුත් ආකාරයේ හිංසනයන්ට ඇය මුහුණ දෙයි. පවුල, සේවා ස්ථානය, මහාමාර්ගය ආදී ස්ථානවලදී කායික, මානසික හා ලිංගික වශයෙන් කාන්තාව හිංසනයට ගොදුරු වෙයි. අරමුණු කරනු ලබන මාතෘකාවට අනුව වඩාත් වැදගත් වන්නේ කාන්තාව පවුල තුළ මුහුණපාන ලක්වන හිංසාකාරී තත්ත්ව ගවේෂණය කිරීමය.

පවුල හා හිංසනය

බුද්ධිමය හා ජනප්‍රිය කතිකා ද්විත්වයේ දීම පවුල 'සහයෝගී' හා 'පොදු' ඒකකයක් ලෙස වර්තමාන සමාජ සන්දර්භය තුළ පිළිගැනීමට ලක්වන බව මාගේ අදහසයි. මෙම අදහස මූලිකකොට ගනිමින් සමාජ හා මානව විද්‍යාව තුළ පවුල සම්බන්ධයෙන් නිර්වචන ගණනාවක් ගොඩනැගී තිබේ. පවුල් හිංසනය හා සම්බන්ධ මාතෘකාව විමර්ශන දෘෂ්ටිකෝණය ලෙස යොදාගන්නා විට මෙම අදහස්හි නිශේධනීය තත්ත්වය ප්‍රත්‍යක්ෂ වෙයි. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය පදනම තුළ කාන්තාව හා පුරුෂයා සංස්කෘතියට සාපේක්ෂව ක්‍රමනාකාරයෙන් ගොඩනැගුණ ද, පවුල සහයෝගී අවකාශයක් නම්, අයෙකු විසින් අනෙකා හිංසනයට ලක්කිරීම පිළිගත නොහැකි තත්ත්වයකි. පවුල යනු පොදු වාසස්ථානය, ආර්ථික සහයෝගීතාවය, ප්‍රජනනය හා අධ්‍යාපනය යන ලක්ෂණවලින් සැදුම්ලත් සමාජ සමූහයකි (මර්ඩොක් 1949: 1-11). කාන්තාව පවුල තුළ වින්දිතභාවයට ලක්වනවා නම්, මර්ඩොක්ගේ අදහස මඟින් බලන විට පවුල විපරිවර්තනයට ලක්විය යුතුය. එනමුත් තත්කාලීන සමාජය දෙස බලන විට එවැනි විපරිවර්තනයක් පැහැදිලිව දර්ශනය නොවෙයි.

පොදු වාසස්ථානයක ජීවත්වෙමින් ප්‍රජනනය පවත්වා ගැනීමට පවුල උත්සාහ ගන්නා බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වන කරුණකි. මේ වන විට ආර්ථික සහයෝගීතාව හා අධ්‍යාපනය යන කාරණා පරිවර්තනයට ලක්වී ඇත. විශේෂයෙන්ම සහයෝගීතාව හා පොදු බව පවතිනවා නම් කාන්තාව හිංසනයට ලක්වීම නිශේධනය වෙයි. ගොෆ්ට අනුව පවුල යනු:

> ආර්ථික වශයෙන් හා දරුවන් හදා වඩා ගැනීමේ දී සහයෝගී ව කටයුතු කරන, සියලු දෙනා හෝ වැඩි පිරිසක් පොදු නිවසක් තුළ ජීවත් වන විවාහක යුවලක් හෝ පිරිපුන්, වයෑසැති ඥාතීන් පිරිසක් පවුල වේ (ගොෆ් 1971: 760).

ගොෆ්ගේ අදහසට අනුව ද පවුල 'සහයෝගී' හා 'පොදු' ඒකකයක් ලෙස අර්ථකථනය වුවද කාන්තාවන් වෙත එල්ල වන පවුල් හිංසාකාරී ස්වරූප පිළිබඳ විමසීමේ දී නැවත වරක් පොදු බව හා සහයෝගී බව ප්‍රතික්ෂේප වෙයි. පවුලක පැවතිය යුතු සාමූහිකත්වය බිඳ වැටෙමින් එකිනෙකාගේ කායික හා මානසික තත්ත්වයන්ට හානිවන ස්වභාවයක් වෙයි නම් එය පවුල් හිංසනය වේ. එනමුත් අවාසනාවන්ත තත්ත්වය වන්නේ පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජ රාමුව තුළ පුරුෂ හිංසනය හමුවෙහි ස්ත්‍රිය පීඩනයට පත්වීම යි.

ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි හිංසා ක්‍රියා පිළිබඳව සොයා බලන එක්සත් ජාතීන්ගේ විශේෂ නියෝජිතවරිය විසින් ආදර්ශ ව්‍යවස්ථා රාමුවක් සම්පාදනය කරමින් ස්ත්‍රීන්ට එරෙහි හිංසනය 1993 වසරේ දී නිර්වචනය කරයි. එය සැමුවෙල් උපුටාගෙන ඇත්තේ පහත ආකාරයට ය:

> ස්ත්‍රී පුරුෂභාව පදනම් කරගත් ශාරීරික, මානසික සහ ලිංගික අතවර පවුලේ සාමාජිකයන් විසින් පවුල තුළ කාන්තාවකට පහර දීමේ ස්වරූපයෙන්, දරුණු ශාරීරික ප්‍රහාරයක් ලෙස හෝ පැහැරගෙන යාමක්, තර්ජනය කිරීමක් ලෙසින් හෝ බලහත්කාරය පෑමෙන් හෝ නින්දා සහගත ලෙස වචන භාවිත කිරීමෙන්, නීති විරෝධි

> අයුතු ඇතුළුවීමක් මගින්, දේපල හානි කිරීමක් මගින් හෝ වෛවාහික ලිංගික අතවරයකින්, දෑවැදි හෝ මනාලියගේ මිල අගය පිළිබඳ ප්‍රචණ්ඩතාවයකින්, ස්ත්‍රී ලිංගාවයව විකෘති කිරීමක් මගින්, ගණිකා වෘත්තියෙහි යෙදවීම මගින් සූරාකෑම හෝ ගෘහසේවිකාවන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය භාවිත කිරීම මගින් සිදුකරන ප්‍රචණ්ඩත්වය හෝ එවැනි ක්‍රියාවක් කිරීමට තැත් කිරීම ගෘහ ප්‍රචණ්ඩත්වය යන්නට ඇතුළත් වේ (සැමුවෙල් 1999: 12).

ඉහත නිර්වචනයෙන් පවුල් හිංසනය සම්බන්ධයෙන් ගැඹුරු අදහසක් ගෙන එයි. පවුලේ ස්ත්‍රියකට එරෙහිව පවුලේ සාමාජිකයකු විසින් ශාරීරික හෝ මානසික ලිංගික පීඩාවක් ඇතිකිරීම පවුල් හිංසනය වේ. මෙම පවුල් හිංසාකාරී තත්ත්ව ඉතාමත් සරල මට්ටමේ සිට ජීවිත ඝාතන දක්වා දිවෙන බව සාහිත්‍ය තුළ සඳහන් වෙයි.

කාන්තාවන්ට එරෙහි පවුල් හිංසන තත්ත්ව

අසමාන සමාජ තත්ත්වයක් ලෙසට පිළි ගැනෙන ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය විභේදායනය තුළ පිතෘ මූලිකත්වය මත කාන්තාවනට හිමිවන්නේ දෙවන ස්ථානයයි. එය කමලා භාසින් විස්තර කරන්නේ පහත ආකාරයටය:

> පිතෘ මූලිකත්වය පිළිබඳ වචනානුසාරයෙන් අදහස් කරනුයේ පියා නැතහොත් කුල දෙටුවාගේ පාලනයයි. මුලදී එය භාවිතා කරන ලද්දේ එක්තරා නිශ්චිත වර්ගයක පුරුෂාධිපත්‍යයෙන් යුත් පවුලක්, එනම් ගැහැනුන්, කනිෂ්ඨ පිරිමි ළමයින්, දැසි දස්සන්, ගෘහස්ථ මෙහෙකරු, මෙහෙකාරියන් යනාදීන් ඇතුළත් කුල දෙටුවාගේ හෙවත් කෙළෙඹියාගේ විශාල පවුල විස්තර කිරීම සඳහා ය. මෙම පවුලේ සියල්ලෝම එහි අධිපති

> පිරිමියාගේ පාලනය යටතේ වූහ. වර්තමානයේ එම පදය පොදු වශයෙන් භාවිත කරන්නේ පුරුෂාධිපත්‍යය ගැන එනම් පිරිමින් ගැහැනුන් අභිභවා සිටින බල සබඳතා ගැන සඳහන් කරන්නටය (1994: 1).

ඒ අනුව මෙහිදී පෙනී යන්නේ පුරුෂයාගේ බලයට කාන්තාව යටපත් වීම පුරුෂාධිපත්‍යය ලෙස දක්වන බවයි. එනමුත් විස්තෘත පවුල් ඒකකයක් තුළ මෙම සංකල්ප විග්‍රහ වනුයේ වෙනස් ආකාරයකටය. එනම්, විස්තෘත පවුලක වැඩිමහල් පුරුෂයා එම පවුලේ වයසින් අඩු පිරිමින් හා ස්ත්‍රීන් පාලනය කිරීම යන්න පීතෘ මූලිකත්වය හෙවත් පුරුෂාධිපත්‍යයෙහි අදහස වෙයි. මානව ශිෂ්ටාචාරයෙහි වර්ධන අවස්ථාවේදී පුරුෂාධිපත්‍යය වර්ධන වූ බවත්, මෙසපොතේමියානු ශිෂ්ටාචාරයෙහි ඇතැම් දිළිඳු පවුල්වල ආර්ථිකය නගා සිටුවීම සඳහා පියවරුන් සිය දියණියන් වෛශ්‍යා වෘත්තියට, ශ්‍රමයට හෝ විවාහය සඳහා විකුණු ලැබූ බව සඳහන් වෙයි" (ලියනගේ සහ වලාකුළුගේ 2006: 30). පීතෘ මූලිකත්වයෙන් ස්ත්‍රීන් මත පැටවෙන පුරුෂයන්ගේ ආධිපත්‍යය, පුරුෂයන් ස්ත්‍රීන් පාලනය කරනු ලබන ආකාරය හා ස්ත්‍රීන්ට සමාජය සලකන ආකාරය මෙන්ම කාලාන්තරයක් තිස්සේ එය වර්ධනය වූ ආකාරය ස්ත්‍රීවාදීන් තම විශ්ලේෂණ තුළ මතු කරන ප්‍රධාන තර්කයකි. මෙයින් අවධාරණය වන්නේ පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජ වපසරිය තුළ කාන්තාව පුරුෂයාගේ පාලනයට යටත් වන බවයි.

ස්ත්‍රීවාදී අරගලවල ප්‍රතිඵල වශයෙන් වර්තමානය වන විට ස්ත්‍රීන්ට යම් ආකාරයකින් යම් යම් අවස්ථාවන්වල සමානතාවයක් ලැබී ඇති නමුදු පුරුෂාධිපත්‍යයට නතුවන අවස්ථා බොහෝ ය. එහිදී පවුල තුළ කාන්තාව ලක් වන පුරුෂාධිපත්‍යමය අසමානතාව වඩාත් ඛේදනීය වේ. මන්ද පවුල සම්බන්ධ බොහෝමයක් නිර්වචනයන්හි පවුල ආර්ථික වශයෙන් හා දරුවන් හදා වඩා ගැනීමේ දී සහයෝගීව කටයුතු කරන්නා වූ ඒකකයක් ලෙස නිර්වචනය වුව ද පුරුෂාධිපත්‍යමය සංකල්පීය රාමුවකින් අවධානය යොමු කොට බලන විට සහයෝගීතාවය යන්න නිෂ්ප්‍රභ වෙයි. මන්ද පවතින බල සබඳතාවන් මත එකමුතු ඒකකයක් යන්න විවේචනය වන නිසාවෙනි. *Gender and Cooperative Conflicts*

යන සෙන්ගේ (1989) ලිපිය අධ්‍යයනයෙහිලා වැදගත් වෙයි. සෙන්ගේ තර්කය වන්නේ සමාජයේ ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට විවිධ අනන්‍යතා ඇති බවත්, අප අපගේ උනන්දූන් තේරූම් ගන්නා ආකාරයත්, යහ පැවැත්ම, අපගෙන් ඉටු විය යුතු යුතුකම් හා යුක්ති සහගත හැසිරීමට අනන්‍යතාව වැදගත් වන බවයි එමෙන්ම මෙම අනන්‍යතාව ගැටලුකාරී විය හැකිය. සෙන්ට අනුව ගෘහස්ථ සාමාජිකයන් ද්‍රෙයාකාරයක ගැටලුවකට එකම අවස්ථාවක මුහුණ දෙයි. ගෘහස්ථයට අවශ්‍ය සම්පත් සම්පාදනයට සහයෝගය අවශ්‍ය වන අතර සම්පත් පරිභෝජනය තුළ දී ගැටුමක් වෙයි. ඒ අනුව පවුලක සම්බන්ධතා ස්වරූපය සම්බන්ධයෙන් සෙන්ගේ විග්‍රහය වඩාත් යථාර්ථවාදී වේ. පවුලක් තුළ පවතින්නා වූ ගැටුම් සෙන් පෙන්වාදෙන පරිදි පරිභෝජනය සම්බන්ධයෙන් ඇතිවන ගැටුමක් පමණක් නොවේ (සෙන් 1989: 31). ස්ත්‍රීවාදීන්ගේ තර්කය වන්නේ එයට බල අසමානතාවය ද හේතුවන බවයි (ලියනගේ සහ වළාකුළුගේ 2004: 19).

කාන්තාවන්ට එරෙහිව පවුල තුළ සිදුවන හිංසන ක්‍රියා පිළිබඳව එක්සත් ජාතීන්ගේ ප්‍රකාශනයෙහි (1993) ශාරීරික හිංසනය, ලිංගික හා මානසික හිංසනය ලෙස බලපෑම් සහිත හිංසාකාරී ස්වරූප සඳහන් කරයි. මේ ආකාරයටම දේවපුර සිදු කරන ලද අධ්‍යයනය තුළදී කාන්තාව ලක්වන පවුල් හිංසාකාරී තත්ත්ව විවිධ ස්වරූප මගින් හඳුනාගත හැකි විය. ශාරීරිකමය වශයෙන් හානි සහගත හිංසන ද, කාන්තාවන්ගේ කැමැත්තකින් තොරව සිදුවන ලිංගික බලහත්කාරකම් ඉතා සුළු ප්‍රමාණයෙන් ද, මානසික හිංසන ඉතා ඉහළ මට්ටමින් ද අධ්‍යයනට හසු විය. විශේෂයෙන් මෙම හිංසන ත්‍රිත්වයට අමතරව කාන්තාවන් වෙතට එල්ලවන වාචික හිංසන තත්ත්ව ද ප්‍රබල වේ. එනමුත් කාන්තාවන්ට එරෙහිව ඇති වන හිංසනමය තත්ත්වයන්ගෙන් ඔවුන් මානසික වශයෙන් වඩාත් පීඩනයට ලක්වන බව අවධාරණය විය. මන්ද ඇය ලක්වන කායික, වාචික, ලිංගිකමය යන හිංසන ස්වරූප ඇයගේ මානසිකත්වයට සෘජුව බලපෑම් කරන නිසාය. මෙතැන් සිට, මේ තත්ත්ව පිළිබඳ වටහා ගැනීම සඳහා ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයන කිහිපයක් සාකච්ඡා කරමු.

ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයනය: ලතා[2]

වයස අවුරුදු 35 ක් වන ලතා විවාහ වී දැනට අවුරුදු 20 කි. ප්‍රේම සබඳතාවක් මත විවාහය සිදු වී ඇති අතර දෑවැද්දක් ඇය සතු නොවීය. මෙය දීග විවාහයකි. ඇය දැනට රැකියාවක් ද නොකරයි. දෙදරු මවක් වන ලතාගේ ලොකු දුව 10 වන ශ්‍රේණියේ ඉගෙනුම ලබන අතර දෙවන දරුවා 8 වන ශ්‍රේණියේ ඉගෙනුම ලබයි. සැමියා සංචාරක හෝටලයක විදුලි කාර්මිකයෙකි. ඔහුගේ මාසික වේතනය පවුලේ වියදමට ප්‍රමාණවත් නොවන නිසාවෙන් ඇය ස්වයං රැකියා කිහිපයක්ම ආරම්භ කළ නමුත් සැමියා ඒ සියල්ල නවතා දමා ඇත. වයස අවුරුදු 36 ක් වන ඔහු දිනපතා මත්පැන් පානය කරයි. මේ නිසා දෙදෙනා අතර නිරන්තරයෙන්ම ආරවුල් ඇතිවේ. හිතුවක්කාර ලෙස සිදු කළ විවාහයක් නිසා සැමියාගේ දෙමව්පියන් ඔවුන්ව අතහැර දමා ඇති අතර ආරවුල් නිසා මේ වන විට ලතාගේ දෙමාපියන් මෙන්ම සහෝදර සහෝදරියන් ද ඇයගේ නිවසට නොපැමිණේ. සිමෙන්ති ගලෙන් බැඳ සුදු හුණු ගා ඇති ලතාගේ නිවසෙහි කාමර 4ක් වේ. නිවසෙහි අයිතිය සැමියා සතු වුවද එය මිලදී ගෙන ඇත්තේ විවාහයට පෙර ඇඟලුම් කම්හලක සේවය කිරීමෙන් ලතා උපයාගත් මුදල් වලිනි. මේ වන විට ලතා සතු වෙනත් දේපළක් ද නැත.

"මට එපාවෙලා තියෙන්නෙ මේ ජීවිතේ. බීගෙන ඇවිත් රටටම ඇහෙන්න මට අවලාද කියනවා. පහුවදාට පාරේ යන්නත් ලැජ්ජයි. මිනිස්සු දන්නවා මෙයාගේ හැටි. ළමයි ගැනත් මට හරිම දුකයි" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.07.01). ඇයට අනුව සැමියා කිසිම දිනක ඇයට "අතක් උස්සා නැත." එයින් අදහස් වන්නේ කායික හිංසනයට ලතා ලක් නොවුණු බවයි. එනමුත් ඔහු ඇයට නගන චෝදනා ඇයට ඉවසා ගත නොහැකි බව ප්‍රකාශ කළාය. වෙනත් පුරුෂයන් හා ඇය සබඳතා පවත්වන බවත්, ගෙදරට ගෙනෙන භාණ්ඩ අරපරිස්සම් නැතුව පාවිච්චි කරන බවත්, "උඹ උඹගේ උන්ටම කන්න දීපන්" ලෙස දෙමාපියන්ට යුතුකම් ඉටු කරන විට චෝදනා නගන බව ඇය වැඩිදුරටත් ප්‍රකාශ කළාය. මෙනිසා ඇය මානසික වශයෙන් ඉතා අසරණ තත්ත්වයක පසුවේ. ඇගේ දෙමාපියන් සහ සහෝදරයන් නිවසට පැමිණීමෙන්

වැළකී සිටිනුයේ මේ හේතුවෙනි. එසේම ඇය අසල් වැසි නිවාසවල කාන්තාවන් හා පවත්වන සබඳතාව සීමාකොට ඇත්තේ ද එම කාන්තාවන්ගේ සැමියන් සමඟ ලිංගික සබඳතා පවත්වන බවට ඔහු නගන අසත්‍ය චෝදනාවලට බියෙනි. මෙනිසා ඇයගේ සමාජ සබඳතා සීමා වී ඇත. ඇය සතු සමාජ ප්‍රාග්ධනය (social capital) ගිලිහී ගොස් ඇතිබව මෙයින් ප්‍රත්‍යක්ෂ වෙයි. අග්‍රාවාල් (1994) බල සබඳතාවය හා එහි බෙදීම සම්බන්ධයෙන් පළ කරන අදහස්වලට අනුව මෙම කාන්තාව සතුවන කේවල් කිරීමේ හැකියාව සමාජ ප්‍රාග්ධනය ගිලිහීම මත අහිමිව යයි (අග්‍රාවාල් 1994: 52). මන්ද යත්, සැමියාට අයත් නිවසෙහි ජීවත් වන ඇයට වෙනත් දේපල අයිතියක් නොවන අතර, පුරුෂයාගෙන් එල්ලවන හිංසනය තුළ ඥාතීත්වය හා මිත්‍ර සබඳතා පවා ගිලිහී ගොස් ඇති බැවිණි. බලය දුර්වල වීම මත ම ඇය තවදුරටත් වින්දිතභාවයට ලක් වී ඇත.

ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයනය: කුමාරි

දේවපුර ගම්මානයේ කාන්තාවන් වෙතට එල්ලවන කායික හිංසනය ද ප්‍රබල මට්ටමක වෙයි. එවැනි වූ කාන්තාවකි කුමාරි. වයස අවුරුදු 25ක් වන ඇය විවාහ වී ඇත්තේ වයස අවුරුදු 26ක් වන පද්මන් සමඟිනි. විවාහයට දැනට අවුරුදු 6ක් වන අතර, ප්‍රේම සබඳතාවයකින් මොවුන්ගේ විවාහය සිදු වී ඇත. කුමාරි ඇයගේ සැමියා සමඟ විවාහ වී ඇත්තේ ඇයගේ නිවසට දැනුම් දීමකින් තොරවය. විවාහ වීමට ප්‍රථම ඇය ඇඟලුම් කර්මාන්ත ශාලාවක සේවය කොට ඇති අතර දරුවාගේ උපතත් සමඟ ඇය රැකියාවෙන් සමුගෙන ඇත. මේ වනවිට ඇයගේ වැඩිමහල් පුතුට වයස අවුරුදු 3ක් වන අතර මාස 9ක තවත් පුතෙකු ඇයට සිටියි. කුමාරිගේ දෙමාපියන් ඇයව නොසලකා හැරියද පළමු දරුවාගේ උපතත් සමඟ ඔවුන් හා කුමාරි නැවත සම්බන්ධ විය. එනමුත් පද්මන්ගේ නිවසේ අය කුමාරි සහ දරුවන් අතහැර දමා ඇත. කුමාරි හා නැන්දම්මා අතර ඇතිවුනු ආරවුලක් මීට හේතු වී ඇත. සිමෙන්ති ගලෙන් බැඳ කපරාරු නොකළ ඇගේ නිවසෙහි ගෙබිම මැටියෙන් සකසා ඇත. මෙම නිවසෙහි අයිතිය කුමාරිගේ නැන්දා කෙනෙකු

සතුවෙයි. පද්මන් කුලීවැඩ කොට මුදල් උපයන අතර පවතින ආර්ථික ප්‍රශ්න හමුවෙහි දෙදෙනා අතර නිරන්තරයෙන් ආරවුල් ඇතිවේ. මෙම ආරවුල් හේතුවෙන් කුමාරි විශාල වශයෙන් කායික හා මානසික හිංසනයන්ට ලක්ව් ඇත.

කුමාරිගේ නිවසට මා යන විට ඇය අඩමින් සිටි බව මා හට පැහැදිලි විය. පෙරදා රාත්‍රියෙහි පොල්ලකින් පහර දීම හේතුවෙන් ඇගේ අත තුවාල වී තිබුණි. ඇය මා හා සිද්ධිය ප්‍රකාශ කළේ අඩමිනි. සැමියා හදිසි අවස්ථාවක දී ගැනීමට රුපියල් 5000 මුදලක් ඇයට සුරැකිව තබා ගැනීමට දී ඇත. ''මම ඒ සල්ලි හදිසියක් වෙලා මගේ මල්ලිට ණයට දුන්නා. මම ඒ ගැන එයාට කිව්වෙ නෑ. ඊයේ රෑ මගෙන් සල්ලි ඉල්ලුවාම මම වෙච්ච දේ කිව්වා විතරයි, එයා ආවේග වෙලා වගේ මට බැන්නා. මමත් ඒවට උත්තර දුන්නා. හොඳටම කේන්ති ගිහින් මට දොරට දාන පොල්ල අරන් ගහන්න හැදුවා. ඒ පාර වළක්වන්න මම උත්සහ කළහම පොල්ල අතට වැදුනා.'' (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.07.05).

අතට සිංහල වෙදකම් කරන බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වූයේ නිවසේ මේසය මත තබා තිබූ "පත්තුව" නිරීක්ෂණය වීමෙනි. මෙවැනි තත්ත්වයන්ට පෙර ද ලක්වූ බව ඇය ප්‍රකාශ කළ අතර මත්පැන් පානය නොකළ ද ඇයගේ සැමියාට ඉක්මනින් කේන්ති යන බවත් ප්‍රකාශ කළාය. ඇය පැවසුවේ සැමියාට කුඩා අවධියේ දී වලිප්පුව නමින් හැඳින්වෙන රෝග තත්ත්වයෙන් පෙළීම නිසා මෙසේ ඉක්මනින් කේන්ති යන බවට තමා විශ්වාස කරන බවයි. සැමියාගේ ක්‍රියාව සඳහා කුමාරි දුන් ආත්මීය අර්ථකථනය එය විය.

ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයනයඃ අමිතා

හිංසනයේ අඳුරු එල භුක්ති විඳින කාන්තාවකි "අමිතා". ඇය ද කායික මානසික හා වාචික යන සියලුම ආකාරයේ හිංසනයන්ට ලක්වූ කාන්තාවක් වූවා ය. අමිතා ගොවිගම කුලයට අයත් වයස අවුරුදු 39ක් වන නිදරු මවකි. යෝජිත විවාහයකින් රාජා නම්වන ගත්තර කුලයට අයත් තරුණයකු හා ඇය විවාහ වී ඇත්තේ මීට වසර 20කට ඉහතදීය. වර්තමානයේ රාජාගේ වයස අවුරුදු 40කි. ඔවුන්ගේ වැඩිමහල් දියණිය

සාමාන්‍ය පෙළ අවසන් කොට ඇති අතර දෙවන දරුවා 8වන ශ්‍රේණියේ ඉගෙනුම ලබන පිරිමි දරුවෙකි. බාල දියණියට වයස අවුරුදු 5ක් වන අතර අම්මා ඇඟලුම් කර්මාන්ත ශාලාවෙහි සේවයට ගොස් නැවත එනතෙක් එම බාල දරුවා රැකබලා ගන්නේ වැඩිමහල් දියණිය විසිනි. ඇය දරුවන් පස් දෙනකුගෙන් යුතු පවුලක බාලම දියණිය වන අතර ඇගේ පියා ඇය කුඩාවියේදී ම මියගොස් ඇත. මව විසින් නොයෙකුත් අපහසුතා මධ්‍යයෙහි ඔවුන් රැක බලාගෙන ඇත. සැපවත් ජීවිතයක් ගතකිරීමේ අපේක්ෂාවෙන් තමාට පහළ කුලයක වුවකු වුවද රාජා හා විවාහ වී ඇත. එනමුත් කුලී නිවසක ජීවත්වන අම්මා බීමත් සැමියාගේ තාඩන පීඩනයන්ට ලක්වෙයි.

"බීලා ඇවිල්ලා මට බැන්නා හොඳටම. පස්සේ ළඟ තිබුණු පොරව අරන් මට ගැහුවා. මම පහත් වුනු පාර උළුවස්සට පොරව පාර වැදුණේ. ආයෙත් මාව ඇදගෙන ගිහින් ඔළුව උළුවස්සේ වැද්දුවා. මේ තියෙන්නේ මැහුම් දාපු පාරවල්." (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.07.19) තුවාල කැළලි පෙන්වමින් සැමියාගේ කුරිරු ප්‍රහාරයන්ගේ ප්‍රතිඵල ඇය මා හට පෙන්වූවා ය.

ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයනය: ශ්‍රියාලතා

ශ්‍රියාලතා ද මානසික රෝගියකු වන තම සැමියාගෙන් හිංසනයට ලක්වන කාන්තාවකි. වයස අවුරුදු 34 ක් වන ඇය දෙදරු මවකි. ඇයගේ සැමියා වයස අවුරුදු 42 ක් වන අතර මොවුන් විවාහ වී ඇත්තේ යෝජිත විවාහයකිනි. විවාහ වන විට සැමියා රථ වාහන දෙකක් සතු ව්‍යාපාරිකයෙකි. මත්පැන් පානයට හා වෙනත් සූදුව වැනි නීතිවිරෝධී මාර්ගවලට යොමු වීමෙන් සියලු ව්‍යාපාර හා වාහන ඔහුට අහිමි වී තිබේ. එතැන් සිට ශ්‍රියාලතා හා සැමියා අතර ආරවුල් ඇති විය. බීමත් සැමියාගෙන් ශ්‍රියාලතා විවිධාකාරයෙන් හිංසනයට ලක්විය. තත්ත්වය වඩා දරුණු වූයේ සැමියා වහලෙන් වැටී හිස මේසයේ වැදීමෙන් ඇතිවූ මානසික රෝගී තත්ත්වය නිසාවෙනි. අංගොඩ මානසික රෝහලෙහි සැමියා මාස ගණනක් ප්‍රතිකාර ලබාගෙන මුල්ලේරියාව රෝහලෙන් ද මාස 03 ක් ප්‍රතිකාර ලබාගෙන ඇත. වර්තමානයේ රෝහලෙන් පැමිණ

වසර 2ක් පමණ වන බවත් එදා සිට මත්පැන් පානයට හුරු වී ඇති බවත් එයට අවශ්‍ය මුදල් ඉල්ලා ඇය සමඟ නිරන්තරයෙන් ආරවුල් ඇතිකර ගන්නා බවත්, ඇය ප්‍රකාශ කළාය. වර්තමානය වනවිට දරුවන් දෙදෙනාම නිවසින් බැහැරව අධ්‍යාපනය ලබති. සැමියා විසින් තල්ලු කිරීමකට ලක්ව ලෑලි ගොඩක වැටී ශ්‍රියාලතාගේ හිස තුවාල වී ඇත. මෙවැනි වූ කායික කුරිරු ප්‍රහාරයන්ට ඇය කිහිප වතාවක් මුහුණ දී ඇත.

මෙලෙස කාන්තාවන් ලක්වන විවිධාකාර හිංසනමය ස්වරූප තුළ කායික හිංසනය වඩා හානිදායක බව චැටර්ජි (2000), ලියනගේ, සමරසිංහ සහ වික්‍රමසිංහ (1997), විජේතිලක සහ ගුණරත්න (2002) යන අය පෙන්වා දෙති. තුවාල, පිළිස්සුම්, ඇස්, හිස වැනි ස්ථාන හා කැපුම් නිසා ඇතිවුනු තුවාල වර්ග කොට පෙන්වා දෙන මොවුහු ඒවා කාන්තාවන්ගේ ගර්භනීයත්වය තුළ, පවා එල්ල වන තත්ත්ව ලෙස විග්‍රහ කරති. මෙම ස්ත්‍රීවාදී අධ්‍යයන ගෙන එන අදහස කුමාරි, අමිතා, ලතා, ශ්‍රියාලතා වැනි ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යයන තුළින් පැහැදිලිව සනාථ වෙයි. කාන්තාවක් වීම යන සාධකය නිසා කාන්තාවන් 'වින්දිතභාවයට ලක්වන බව මෙමගින් අනාවරණ විය.

ප්‍රත්‍යක්ෂ අධ්‍යයනය: ගීතා

කායික මානසික වාචික හා ලිංගිකමය යන සියලුම ආකාරයේ හිංසනයට ලක් වූ කාන්තාවකි ගීතා. ගීතාගේ මව ඇයට වයස අවුරුදු 2 දී විදෙස් ගත වී ඇත. එකල ඇය හා ඇයගේ සහෝදර සහෝදරියන් රැකබලා ගනු ලැබුවේ ගීතාගේ ආච්චි අම්මා විසිනි. "ආච්චි අපිව බලා ගත්තාට ඉගෙන ගන්නවට වඩා ඕන උනේ අපිව ඉක්මනට බන්දලා නිදහස් වෙන්න". ඒ නිසා ආච්චිගේ පෙලඹවීම මත විවාහයට මුල් තැන දී ඇත. වයස අවුරුදු 30 ක් වන ගීතා දරුවන් තිදෙනෙකුගේ මවකි. වැඩිමහල් දරුවාගේ වයස අවුරුදු 14 ක් වන අතර බාල දරුවාගේ වයස අවුරුදු 3 කි. අනෙක් දරුවාගේ වයස අවුරුදු 10 කි. සැමියාගේ වයස අවුරුදු 32 ක් වන අතර ඔහු කොන්ත්‍රාත් පදනමින් හෝටලයක සේවයෙහි යෙදේ. මෙයින් ලැබෙන ආදායම මාසික වියදම සඳහා

ප්‍රමාණවත් නොවන අතර වෙනත් පෞද්ගලික මාර්ගවලින් ණයට මුදල් ලබා ගෙන ගීතා එම අඩුව පිරිමසා ගනී. නිවසෙහි අයිතිය ගීතාගේ සැමියා සතුවන අතර සිමෙන්ති ගල් හා සිමෙන්ති පොළවක් සහිත මෙම නිවසට විදුලි ආලෝකය ලබාගෙන නැත. තමාට ජල පහසුකම් ලබා ගැනීමට නොහැකි ගීතා, බීමට හා නෑමට ආදී සියලු කාර්යයන්ට ජලය ලබා ගන්නේ අසල්වැසි නිවසකිනි. ගෙබිම හා බිත්ති ඉරිතැලී ගැලවී ගොස් ඇති අතර එම තත්ත්ව පිළිසකර කිරීමට හෝ ගෙදරට වටිනා බඩු ගෙන ඒමට ඇය පැකිළෙයි. ආර්ථික අස්ථාවරත්වයක් පවතිනවා සේම ණයක් රාජ්‍ය හෝ පෞද්ගලික බැංකුවකින් ගෙන එම අවශ්‍යතා පිරිමැසීමට ඇයට සිතුන ද නිවසේ පවතින අඩදබර නිසා ඇය එම අදහස මැඩගෙන සිටියි. ගීතා රැකියාවක් නොකරයි. නමුත් ඇය තුන්වන දරුවා ලැබෙන තුරුම ඇඟලුම් කර්මාන්ත ශාලාවක සේවය කොට ඇත. වර්තමානය වන විට ඇය සම්පූර්ණයෙන්ම යැපෙන්නේ සැමියාගෙන් බව පැවසීය. වර්තමානය වන විට ගීතාගේ පාර්ශ්වයෙහි දෙමව්පියෝ ඔවුන් සමඟ සබඳතා පවත්වති. ගීතා විවාහ වී ඇත්තේ වයස අවුරුදු 13 දී ය. නිරන්තරයෙන් දෙදෙනා අතර ගැටුම් උත්සන්න වන බවත්, දෙවන දරුවාගේ උපතින් අවුරුදු 2කට පසු තමා නිවෙස හැර ගිය බවත් කතුරකින් ඇණගෙන සියදිවි නසා ගැනීමට තැත් කළ බවත් ඇය ප්‍රකාශ කළාය. සාකච්ඡාව ආරම්භ කළ අවස්ථාවේ දී ඇය ප්‍රකාශ කෙළේ. "වෙන මොනවත් නෙමෙයි දරුවන්ගේ ප්‍රශ්නවලට තමයි අපි රණ්ඩු වෙන්නේ" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.07.03).

සැමියා මත්පැන් පානය කොට පැමිණෙන දිනවලට දරුවන්ට පරුෂ වචනවලින් බැන වදිමින් ඉතා දරුණු ලෙස වාග් ප්‍රහාර එල්ල කරන හෙයින් එයට ඇය විරුද්ධවීමේ දී දෙදෙනා අතර ප්‍රශ්න උද්ගත වන බව ඇය පැවසීය. ගීතා හිංසනයට ලක් වීමට බලපාන හේතුව සැමියා සමඟ ලිංගිකව එක්වීමට ඇය දක්වන අකමැත්තයි. සැමියාට එවැනි අවශ්‍යතා පැවතියත් පවතින ආර්ථික ප්‍රශ්න, දරුවන්ගේ ප්‍රශ්න සහ වෙනත් නොයෙකුත් ප්‍රශ්න නිසා ලිංගික හැඟීම් යටපත් වීමෙන් ගීතාට ලිංගිකත්වය ඉතාමත් අමිහිරි අත්දැකීමක් බවට පත් වී ඇත. නමුත් සැමියා අකමැත්තෙන් වුව ද ලිංගික සංවාසයේ යෙදෙන බව

ඇය ප්‍රකාශ කළාය. ඒ නිසා නිරන්තරයෙන්ම දරුවන් අතරෙහි රැඳීමට ඇය උත්සාහ දරන බවත්, සැමියාගේ ලිංගික ආශාවන් අතෘප්තිකර ඒවා බවත් චෝදනා කළාය.

ගීතාගේ අකමැත්ත මධ්‍යයේම සැමියා බීමත්ව හෝ නොමැතිව ලිංගික ක්‍රියාවන්හි නිරත වී ඇත. මෙය ලිංගික හිංසනයක් ලෙස නිර්වචනය වන්නේ බිරිඳ වුවද අකමැත්තෙන් ලිංගික පීඩනයට ලක්වන නිසාය. එක්සත් ජාතීන්ගේ කාන්තා හිංසනය පිළිබඳ ප්‍රකාශනයෙහි (2000) නිර්වචනයට අනුව ගීතා ලක්වන හිංසනය විවාහය තුළ සිදුවන දූෂණයකි. මෙවැනි ලිංගික හිංසනමය තත්ත්වවලට කාන්තාවෝ පවුල තුළ මුහුණ දෙති. එනමුත් එම තත්ත්ව අනාවරණය වන්නේ ඉතාමත් අඩු මට්ටමකිනි. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය භූමිකාව දරුවන්ගේ සතුට හා සමාජ අපවාදවලට මුහුණ දීමට වේය යන බිය මත ලිංගික හිංසනය කායික හා මානසික හිංසන ස්වරූප මෙන් ඉස්මතු නොවේ. *Sexual and Gender Based Violence: Selected Location in Sri Lanka* (2006) යන ග්‍රන්ථයෙන් ද විජේතිලක අවධාරණය කරයි. "ගෘහස්ථය තුළ සිදුවන ලිංගික හිංසනය හා අදාළ ප්‍රශ්න ලංකාවේ විශාල වශයෙන් හඳුන්වා නොදෙන බවත් අනෙකුත් පොදු ජීවන අවස්ථා ලෙස පිළි ගැනෙන මග තොට, මහජන ප්‍රවාහනය, පාසල්, විශ්වවිද්‍යාල, සේවා ස්ථානවල වන ලිංගික හිංසන ඇතුළු හඳුන්වාදීම සිදු වේ. නීතිය, ලිංගික හිංසනය දකිනුයේ අපරාධයක් ලෙසිනි" (2006: 13). මේ අනුව මතුවන ප්‍රධානතම කාරණය වන්නේ කාන්තාවන් පවුල තුළ කායික, මානසික හා ලිංගික වශයෙන් හිංසනයට ලක්වන බවයි. මෙසේ ලක්වන හිංසන ඉදිරියේ කාන්තාව මුනිවත රකිනවා ද නැත්නම් ප්‍රතිරෝධය දක්වනවා ද යන්න විශ්ලේෂණයට ලක්කළ යුතුය.

කාන්තාවන් පවුල් හිංසනයට දක්වන ප්‍රතිරෝධය හා ඔවුන් සතු බලය

කාන්තාවෝ ශාරීරික, මානසික, වාචික හා ලිංගික වශයෙන් හිංසනයට ලක්වෙති. එහි දී කාන්තාව ආර්ථික ප්‍රශ්න, සැමියාගේ මත්පැන් භාවිතය, සෞඛ්‍ය ගැටලු, සැමියාගේ මනෝ ව්‍යාධිමය තත්ත්ව හා ලිංගිකත්වය සම්බන්ධ ගැටලු හා කාන්තාව ගෘහස්ථයෙන්

පිටත රැකියාවක නිරත වීම වැනි හේතු සාධක නිසා පුරුෂයන්ගේ ප්‍රචණ්ඩත්වයට ලක්වෙයි. ස්ත්‍රීවාදී පර්යාවලෝකයකින් කාන්තාවට එරෙහි පවුල් හිංසනය පිළිබඳ ඉදිරිපත් වී ඇති බොහෝ සාහිත්‍ය මගින් ඉස්මතු වන්නේ ඇය ප්‍රචණ්ඩත්වයේ "වින්දිතයෙක්" ලෙසය. නමුත් නිරන්තරයෙන් ම කාන්තාව හිංසනය ඉදිරියෙහි "වින්දිතයෙක්" පමණක් වේද, යන්න ගැටලුවකි. කාන්තාව තමාට එරෙහි හිංසනය තුළ වින්දිතයෙක් පමණක් නොවෙයි. යම් මට්ටමේ ප්‍රතික්‍රියා දක්වයි. නමුත් ප්‍රතික්‍රියා නොදක්වන පිරිසක් ද සිටිති. හිංසනයට ගොදුරුවන කාන්තාවන් වර්ග දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකිය:

01. ගොදුරු වී ප්‍රතික්‍රියා දක්වන.
02. ගොදුරු වී ප්‍රතික්‍රියා නොදක්වන.

මෙම නිබන්ධයේදී අවධානයට යොමු වන්නේ වින්දිතභාවයට ලක්වුව ද ප්‍රතික්‍රියා දක්වන කාන්තාවන් පිළිබඳවයි.

කාන්තාවන් දක්වන ප්‍රතිරෝධයේ ස්වභාවය

බලය හා පාලනය පිළිබඳ වැදගත් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය විග්‍රහයක යෙදෙමින් රතුගමගේ (1999) ප්‍රකාශ කරනුයේ සියලුම ක්‍රියා සඳහා පුරුෂයින් සතු සාමාජීය හෝ ශාරීරික ශක්තිමත්භාවය හේතුවන බවයි:

> නිරන්තරයෙන්ම පවුල තුළ සිදුවන අවදබරවල දී කාන්තාවන්ගේ පාර්ශවයෙහි පවතින බෙලහීනතා, අඩුපාඩු නුවා දැක්වීම සහ කාන්තාවට සිය ඥාති මිත්‍ර සම්බන්ධතා අහිමි කිරීම හෝ අවම කිරීම මගින් ඇය සිය සමාජයේ හුදකලා කර හිංසාවට බඳුන් කරනු ලබයි. එමෙන්ම භාවාත්මක හෝ මානසික වශයෙන් කාන්තාවන්ට එරෙහි ව පුරුෂයන් විසින් එල්ල කරනු ලබන හිංසාවන් අවධාරණය කරනුයේ ඊට ගොදුරු වන කාන්තාවන් බිය ගැන්වීමෙන් හෝ තර්ජනයෙන්,

> තත්ත්වයෙන් පහත හෙළීමට එළි දක්වනු ලබන චර්යාවන් මගිනි. ඒ සඳහා කාන්තාවන් මෝඩ, මොට්ට, අමන ස්ත්‍රියක් ලෙස ප්‍රකාශ කිරීම මවක් හෝ බිරිඳක් ලෙස ආකර්ශනීය නොවන හෝ අදක්ෂ යැයි හැඟවීම සහ උන්මන්තක යැයි ආරෝපණය කිරීම රහසිගතව අනතුරුවලට හෝ පීඩාවට පත් කිරීම, ඇයට එරෙහිව සිය ළමුන් භාවිතා කිරීම, ළමුන් සිය පවුලෙන් ඉවත් කරගන්නා බවට තර්ජනය කිරීම සහ මෙහෙකාරියකට සේ බිරිඳට සැලකීම, ගෘහස්ථය තුළ කාන්තාව මානසික වශයෙන් පීඩනයට හා හිංසාවට ලක් කිරීමට ආයුධ ලෙස භාවිත කරයි (1999: 24).

මෙවැනි වූ ආකාරයකට පවුල තුළ කාන්තාව හිංසනයට ගොදුරු වන බව රතුගමගේ තර්ක කරයි. දේවපුර ගම්මානයේ කාන්තාවෝ ද විවිධාකාර හේතු සාධක නිසා හිංසනයට ලක්වෙති. එනමුත් අධ්‍යයනය තුළින් හෙළි වූයේ එම කාන්තාවන් ඉන් නොනැවතෙන බවයි. තමා වෙතට එල්ල වන හිංසනය ඉදිරියෙහි වින්දිතයෙක් පමණක් නොවන එම කාන්තාවෝ, යම් යම් මට්ටම්වලින් ප්‍රතිරෝධය දක්වති. එමගි-න් කාන්තාව වින්දිතභාවයෙන් මිදීමට උත්සාහ ගන්නා බව ප්‍රත්‍යක්ෂ විය. ඇය සතු ශක්තිය හා කාරකත්වය දේවපුර කාන්තාවන් දක්වන ප්‍රතිවිරෝධතා මගින් පැහැදිලි විය.

තමා වෙත එල්ලවන හිංසනයට කාන්තාවන් ගොදුරු බවට පත් වී නිහඬ ව නොසිටින බව හේවාමාන්න (2000) දී පෙන්වා දී ඇත. "වෙල්ගම" නැමති ගමක සිදු කළ අධ්‍යයනයක් ඇය විසින් මෙ සඳහා යොදා ගනු ලැබුවාය. කාන්තා කර්තෘත්වය පිළිබඳව ඇය මෙහිදී පෙන්වා දෙයි. ආර්ථිකමය වශයෙන් පහළ මට්ටමක පසුවන කුල ධූරාවලියෙහි පහළම ස්ථානයක් නියෝජනය කරන වෙල්ගම කාන්තාවන් ආශ්‍රයෙන් හේවමාන්න ගෙන හැර දක්වන්නේ පුරුෂ හිංසනය පමණක් නොව කුලය හා දරිද්‍රතාව මගින් ආරෝපිත සාමාජීය පීඩනය පවා මැද පෙරදිග සංක්‍රමණය වීමෙන් වෙල්ගම කාන්තාවන් විසඳා ගත් බවයි. මෙහිදී වෙල්ගම කාන්තාවෝ සාමාජීය හෝ පවුල තුළින් මතුවන පීඩා

හෝ හිංසනයයේ ගොදුරු බවට පත් නොවී තමා සතු කතෘත්වය පෙන්නුම් කරන්නට වූහ. හිංසනයට ඔවුන් දක් වූ ප්‍රතිරෝධය වූයේ පිටරට සංක්‍රමනය වීමයි. එහිදී ඔවුන්ට ධනය ඉපයීම හරහා යම් සමාජමය තත්ත්වයක් ගොඩනගා ගැනීමට හැකි විය. මේ ආකාරයෙන් අධ්‍යයනයට ලක් වූ දේවපුර ගම්මානයේ කාන්තාවන් ද හිංසනයට ගොදුරු බවට පත් නොවී ව්‍යුහයට එරෙහිව ගිය අවස්ථා අනාවරණ විය. ඔවුන් එහිදී දක් වූ ප්‍රතිවිරෝධතා විටෙක අවෘත මට්ටමේ ඉතා සියුම් ඒවා වූ අතර තවත් විටෙක ඒවා ඉතා විවෘත මට්ටමේ සංකීර්ණ ප්‍රතිරෝධයන් විය.

අවෘත මට්ටමේ ප්‍රතිරෝධයේ ස්වභාවය

සමාජ අසමානතාවයට ලක්වන බොහෝ මිනිස්සු තමාගේ අසමානතාවය බිඳ හෙළා සමාන හා සාධාරණ තත්ත්වය ළඟාකොට ගැනීමට වැඩ වර්ජන, උද්ඝෝෂණ, පෙළපාළි, මාරාන්තික උපවාස ආදියෙහි නියැලෙති. මේවා සමාජ අසමානතාවයට පුද්ගලයන් ගනු ලබන විවෘත මට්ටමේ ප්‍රතිරෝධතා ය. එනමුත් ඒ අතරම තවත් පිරිසක් ගනු ලබන්නේ ඉතාමත් සියුම් මට්ටමේ උත්සාහයන්ය. එනම් ඔවුහු විශාල වශයෙන් සංවිධානය නොවන අතර, දෛනික ජීවිතයේ දී සුළු වශයෙන් තමාට එල්ල වන අසමාන සමාජ තත්ත්වයන්ට එරෙහිව ප්‍රතිරෝධය දක්වති. මෙවැනි වූ තර්කයක් *Weapons of the weak* යන කෘතිය මඟින් ජේම්ස් ස්කොට් පෙන්වා දෙයි (1985). මැලේසියාවේ ඉඩම් හිමියන්ට එරෙහි ව එම වතුවල සේවය කරන කම්කරුවන් තම ප්‍රතිරෝධය ප්‍රසිද්ධියේ කණ්ඩායම් උද්ඝෝෂණ වැඩවර්ජන මට්ටමින් ක්‍රියාත්මක නොකළ අතර, ආවෘත මට්ටමෙන් දෛනික ජීවිතය තුළ ප්‍රතිරෝධය දක්විය. කම්කරුවන් වතු පාලකයන් ගෙන් තමාට එල්ල වන පීඩනයට එරෙහිව ප්‍රතිරෝධය දැක්වීමේදී නියමිත වේලාවට රැකියාවට වාර්තා නොකිරීම, පරිපාලකයන්ට නිවාඩු දිනවල ද වැඩට එන බවට පොරොන්දු දී එය මග හැරීම, වැඩ කරන කාල පරිච්ඡේදයේ දී හැකි සෑම අවස්ථාවකදීම නිකරුණේ කාලය ගත කිරීම, ලබා ගන්නා අස්වැන්න වංචා සහගත අයුරින් සොරකම් කිරීම, උපකරණ කඩා දැමීම ආදී

ඉතාමත් සියුම් මට්ටමේ දෛනික එරෙහි වීම් මීට උදාහරණය (ස්කොට් 1985). ස්කොට් පෙන්වා දෙන්නේ මෙම ප්‍රතිරෝධය අව්‍යාත මට්ටමේ ඒවා වන බවයි. එනම්, එයට ප්‍රසිද්ධියක් නොවෙයි. එසේම විශාල වශයෙන් වන සංවිධානාත්මක භාවයක් ද නොවෙයි. එනමුත් ස්කොට්ගේ තර්කයට අනුව වැඩවර්ජන, උද්ඝෝෂණ වැනි ප්‍රසිද්ධියේ දක්වනු ලබන ප්‍රතිවිරෝධතා ලෙසම මෙම අව්‍යාත මට්ටමේ ප්‍රතිවිරෝධතා ද වඩාත් බල සම්පන්න වෙයි. නිරන්තරයෙන්ම තමාට එල්ල වන හිංසනය ඉදිරියෙහි ගොදුරක් බවට පත් වී නිහඬව නොසිටින සේවකයින් ආව්‍යාත මට්ටමෙන් දක්වන ප්‍රතිරෝධය සුලභ වෙයි. අධ්‍යයන කාලය තුළ ඉස්මතු වූ කරුණු අනුව දේවගොඩ ගම්මානයෙහි පවුල් හිංසනයට ලක්වන කාන්තාවන් බොහෝමයක් ආව්‍යාත මට්ටමෙන් ප්‍රතිවිරෝධතා දක්වති. එහිදී විශේෂයෙන්ම, පහත සඳහන් ක්‍රියාකාරකම් එහිලා වැදගත් වේ:

1. කථා නොකර සිටීම
2. බුම්මාගෙන සිටීම (මුහුණෙහි සිනහවකින් තොරව)
3. සැමියා අසන ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු සැපයීමෙන් වැළකීම
4. ලිංගික සබඳතාවන් සඳහා ඉඩ නොදීම
5. දෛනිකව සැමියාට කළ උපස්ථානයන් වර්ජනය කිරීම
6. බොහෝ අවස්ථාවල දී දවසේ වැඩි කාලයක් ඇඳට වී යහන කිරීම
7. වේල් ගණන් ආහාර නොගෙන සිටීම

මෙසේ ගනු ලබන ක්‍රියාවන් මගින් ඇය බලාපොරොත්තු වන ප්‍රතිචාරය නොලැබෙන විට කාන්තාව තම ප්‍රතිරෝධය වඩා සංකීර්ණ මට්ටමකට ගෙන එන්නීය.

සමාජය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමේ දී ව්‍යුහාධිපතිභාවය වැදගත්වන බව එන එක් ප්‍රධාන න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශයකි. එනමුත් කර්තෘත්වය ව්‍යුහාධිපතිභාවයට එරෙහිව ඉදිරිපත් වූ අදහසකි. මෙහිදී කර්තෘත්වය ව්‍යුහය තීරණය කරනු ලබන තත්ත්වයක් හෝ මෙහෙයවන තත්ත්වයක් නොවන අතර, එය පුද්ගලයා සතු හැකියාවක් බව ගිඩන්ස් (1996) පෙන්වා දෙයි. මෙම න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශයෙන් බලන කල පවුල්

හිංසනයට එරෙහි වීමට කාන්තාවට ඇති හැකියාව ව්‍යුහයට පිටතින් යාමට ඇය සතු වන ශක්තිය නිසා හිමිවන බව විග්‍රහ කළ හැකිය. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවීය විභේදායනය ප්‍රබලව පවතින ආසියාතික සමාජයක් වන ලාංකේය සමාජ සන්දර්භය තුළ කාන්තාවන් සමාජානුයෝජනය වන්නේ පුරුෂයන්ට සාපේක්ෂව දෙවන ස්ථානය හිමි කර ගනිමිනි. ඒ අනුව සමාජ ව්‍යුහය සකස් වෙයි. මේ නිසා මෙවැනි සමාජ රාමුවක් තුළ සිටින කාන්තාව පුරුෂාධිපත්‍ය තුළ හිංසනයට ලක්වීම ස්වාභාවික වෙයි. එනමුත් ගිඩන්ස්ගේ න්‍යායාත්මක ප්‍රවේශයට අනුව පුද්ගලයා සතු එම කර්තෘත්වය නිසා පවතින ව්‍යුහයට පිටතින් ක්‍රියා කිරීමට පුද්ගලයා ක්‍රියාත්මක වෙයි.

විවෘත මට්ටමේ ප්‍රතිරෝධතාවන්ගේ ස්වභාවය

ස්ත්‍රීවාදීන් ඉතිහාසය තුළ තමා වෙතට එල්ල වූ සමාජ අසාධාරණයට හා අසමාන සමාජ තත්ත්වයන්ට එරෙහිව විවිධාකාරයේ ව්‍යාපාර දියත් කොට ඇත. ලිබරල් කාන්තාවාදීහු, රැඩිකල් කාන්තාවාදීනු පශ්චාත් ලිබරල් කාන්තාවාදීනු හා පශ්චාත් නූතන කාන්තාවාදීනු ඒ අතර වූහ. මොවුන් ව්‍යාපාර හා ඉල්ලීම් මගින් විවිධ ලෙස සමාජයට බලපෑම් කොට ඇත. එහිදී පුරුෂාධිපත්‍යයට එරෙහිව සමාන වරප්‍රසාද ලබා ගැනීමට මෙම කාන්තාවන් ප්‍රසිද්ධියේම විවෘත මට්ටමින් උත්සාහ දරා තිබේ. මේවායෙහි සංවිධානාත්මක භාවයක් විය. එනමුත් ගෘහය තුළ විවිධ සාධක නිසා විවිධාකාරයෙන් හිංසනයට ලක්වන කාන්තාවෝ සංවිධානාත්මක නොවූවද යම් ආකාරයට විවෘත මට්ටමකින් එම ප්‍රචණ්ඩත්වයට එරෙහිව ප්‍රතිරෝධය දැක්වූහ. එනමුත් පවතින බොහෝ අධ්‍යයන මගින් මෙම තත්ත්වය ඉස්මතු වන්නේ අවම මට්ටමිනි.

සමස්ත වශයෙන් පර්යේෂණයෙන් අනාවරණය වූ කරුණු වෙත අවධානය යොමුකොට බලන විට පවුල් හිංසනයට ලක්වන කාන්තාවන් විවෘත මට්ටමින් ප්‍රතිවිරෝධතා දක්වනු ලබන ආකාර ගණනාවකි:

1. ඇඬීම
2. බැනීම/දොස් පැවරීම

3. නිවසින් පිටවී යන බව තරයේම ප්‍රකාශ කිරීම
4. නිවසින් පිටවී යාම
5. පිටරට යාම (මැද පෙරදිග සංක්‍රමණය වීම)
6. දිවි නසාගන්නා බව පැවසීම
7. සියදිවි නසා ගැනීමට උත්සාහ කිරීම
   - කතුරෙන් ඇන ගැනීමෙන්
   - විස පානය කිරීමෙන්
8. පොලිසිය ඉදිරියට ගොස් නීතියෙහි පිහිට පැතීම
9. දේශපාලන පක්ෂවලින්/හිතවත්කම් හරහා හිංසනයට පවතින හේතු නැතිකොට ගැනීමට උදව් ලබා ගැනීමට උත්සාහ කිරීම
10. සැමියාව (හිංසකයාව) මරණයට පත් කිරීම

මෙලෙස විවෘත මට්ටමෙන් ප්‍රතිරෝධතා දක්වන කාන්තාවන් සියලු ඥතා ආරම්භයේ දී ප්‍රතිරෝධතා දක්වා ඇත්තේ පෙර සඳහන් කළ ආකාරයෙන් ආවෘත මට්ටමිනි. එසේ ආවෘත මට්ටමෙන් දැක් වූ ප්‍රතිරෝධතා මඟින් බලාපොරොත්තු සහගත ප්‍රතිචාර නොලැබුණු විට මෙම විවෘත මට්ටමේ ප්‍රතිරෝධතා දැක්වීමට කාන්තාවෝ ක්‍රියාත්මක වූහ. උදාහරණ ලෙස ලතා, සිය සැමියාගෙන් එල්ල වන වාචික හා මානසික හිංසනයට එරෙහිව ප්‍රතිරෝධතා දක්වනුයේ බැනීමෙන් හා ඇඬීමෙනි. එවැනි අවස්ථාවල තමා සිය දිවි නසා ගන්නා බවට ද ඇය ප්‍රකාශ කළ වාර බොහෝය. මෙලෙස යම් ආකාරයකින් විවෘත මට්ටමින් ප්‍රතිරෝධතා දැක්වීමට මත්තෙන් ලතා සැමියාගේ හිංසන බොහෝමයක් ඉවසා සිට ඇත. එනමුත් ඇය වඩා මානසික වශයෙන් පීඩා විඳිනුයේ සමාජ සබඳතා අහිමි වී යාම නිසාය. එනිසා ඇයගේ අවසන් තීරණය සිය දිවි නසා ගැනීම බව ඇය ප්‍රකාශ කොට සිටිය ද ඇය එසේ කරනුයේ සැමියා බියවද්දා ගැනීමට බව මා සමඟ කළ ප්‍රකාශයෙන් තහවුරු විය. "මම මැරෙනවා කිව්වහම ටික දවසකට හොඳට ඉන්නවා. මම මැරෙත්තෙ කොහොමද මේ අසරණ පැටව් කාලකණ්ණි වෙනවනෙ" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.07.25).

මෙලෙසම, මීට ඉහත ප්‍රත්‍යෙක අධ්‍යයනයක් මඟින් සන්දර්භගත කළ ගීතා ද සැමියාගෙන් තමාට එල්ල වන හිංසනවලට ඇය විවෘත මට්ටමින් ප්‍රතිරෝධතා දක්වා ඇත. දෙදෙනා අතර ඇතිවන ගැටුම් නිසා ගීතා සියදිවි නසා ගැනීමට උත්සහ කළ අවස්ථා දෙකකි. ගීතා සැමියාගේ හිංසනය ඉවසා සිටීමට නොහැකි අවස්ථාවල හා තමා දක්වන ආවෘත ප්‍රතිවිරෝධතා ප්‍රමාණවත් නොවූ විට එක් අවස්ථාවක කතුරකින් ඇන ගැනීමට උත්සාහ දරා ඇත. එහි දී දිවි බේරී ඇත්තේ වැඩිමහල් දරුවාගේ මැදිහත් වීමෙනි. තවත් අවස්ථාවක වස පානය කිරීමෙන් සියදිවි නසා ගැනීමට උත්සාහ කළ ගීතාගේ ජීවිතය බේරී ඇත්තේ සැමියාගේම මැදිහත් වීමෙනි. එදින සිට මාසයක පමණ කාලයක් මොවුන් අතර ගැටුම් අවම වුවත්, නැවතත් සැමියාගේ ප්‍රචණ්ඩත්වය ඉස්මතු වීමත් සමඟම ගීතා තම දරුවන් ද රැගෙන නිවසින් බැහැරව ඥාති නිවසකට ගොස් පදිංචි වී ඇත. එනමුත් සැමියා විසින් නැවතත් ගීතා සොයා ගොස් ගෙදරට පැමිණෙන ලෙස ඉල්ලා ඇතත් ඇය එය ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. පසුව සැමියා තමාගේ ගෙල වැලලාගෙන සියදිවි නසා ගැනීමට උත්සාහ කළ බව සැලවීමෙන් ගීතා දරුවන් සමඟ නිවසට යළිත් පැමිණ ඇත. මෙම සත්සිද්ධි දාමයෙන් පසුව නැවතත් දෙදෙනා අතර විශාල වශයෙන් දරුණු ලෙස "වචන හුවමාරුවක්" හැරෙන්නට ආරවුල් හට නොගත් බව ගීතා ප්‍රකාශ කළා ය.

ගීතාගේ අධ්‍යයනයෙන් ඉස්මතු වන ප්‍රධානතම කාරණාව වන්නේ ඇය දැක්වූ ප්‍රතිරෝධය නිසා ඇයට එරෙහි පවුල් හිංසනය යම් මට්ටමකින් අවම වී ඇති බවයි. මේ නිසා ඈ තවදුරටත් ලක්වන හිංසනමය ස්වභාවය ශේෂ වෙමින් පවතියි. එසේ වූයේ ඇය සතුවන කර්තෘත්වය නිසාය. වඩා වැදගත් ම කාරණාව වන්නේ එහි දී ගීතා ප්‍රතිරෝධතා ආකාර ගණනාවක් අනුගමනය කොට තිබීමයි.

පවුලෙන් තමාට එල්ල වන හිංසනයට ප්‍රතිරෝධය දැක්වීමට කාන්තාවෝ පිටරට සංක්‍රමණය වෙති. මෙවැනි වූ කාන්තාවකි රාණී. සැමියාගේ විරෝධතාව මධ්‍යයේ සංක්‍රමණය වීමෙන් එය මනා ව පැහැදිලි වේ. එනමුත් පළමු වතාවෙහි නැවත පෙරලා කෙටි කාලයකින් ලංකාවට පැමිණීමට රාණිට සිදුවන්නේ ද තමා ලත් ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවී කාර්ය භාරයෙහි පුහුණුව නිසාවෙනි. පවුලේ රෝගීන් රැකබලා

ගැනීම ස්ත්‍රිය සතු කාර්යභාරයකි. ඒ නිසා රෝගී සැමියා රැක බලා ගැනීමට ඇයට නැවත ලංකාවට පැමිණීමට සිදුවෙයි. යම් මට්ටමකින් ඇය සංක්‍රමණය වීම නිසා ඇයට එරෙහි හිංසනය අවම වුවත්, මේ වන විට ද ඇය නැවතත් හිංසනයට ලක්වෙයි. "දැන් නම් මම කරන්නෙම කථා නොකර ගණන් නොගෙන ඉන්න එක. දැන් මගෙ ළමයිනුත් ලොකුයිනෙ" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.08.07).

රාණි මෙලෙස ප්‍රකාශ කෙළේ වර්තමානයේ ඇය ලක් වන හිංසනයට දක්වන ප්‍රතිවිරෝධතා හෙළි කරමිනි. හේට්ටිආරච්චිගේ වෙල්ගම ගම්මානයේ කාන්තාවන් සම්බන්ධ අධ්‍යයනය (2000) මෙහිදී වැදගත් වෙයි. එම අධ්‍යයනය තුළින් මතුවන අමරා, කුසුම් හා සුනිලා මැද පෙරදිග සංක්‍රමණය වීමෙන් ජීවිතය ස්ථාවරත්වයකට ගොඩනගා ගත් කාන්තාවෝ වෙති. සුනිලා ද රාණිගේ අධ්‍යයනය මෙන් සැමියාගේ විරෝධතා නොතකා මැදපෙරදිග සංක්‍රමණය වීම මඟින් සමානතාවක් දරයි. සුනිලා සංක්‍රමණය වීමෙන් පුරුෂාධිපත්‍යට එරෙහිව තමා පිළිබඳව තීරණ ගැනීමට ඇති හැකියාව ප්‍රත්‍යක්ෂ කරන බව හේට්ටිආරච්චිගේ අදහසයි (2000). ඒ අනුව විග්‍රහකොට බලන විට රාණි සතුව ද ක්‍රියා කිරීමේ හැකියාව විය. ඇය සැමියාගේ අකමැත්ත නොතකා සංක්‍රමණය වීමට තීරණය කිරීම ද ඇය හිංසනයට එරෙහිව දැක්වූ ප්‍රතිරෝධතාවකි.

පවුල තුළ හිංසනයට ලක්වන කාන්තාවන් බොහෝ දුරට පවුලට සිදුවන අපහාසය හෝ දරුවන්ගේ අනාගතය ගැන සිතමින් මුහුණ දෙන පීඩනය ඉවසා හිංසනයට ගොදුරු වෙයි. නමුත් ඉවසීමේ හෝ ගොදුරු වීමේ සීමා ව හෝ එයට එරෙහි ව දක්වන ප්‍රතිරෝධතා ප්‍රමාණවත් නොවන අවස්ථාවල නීතියේ පිහිට පතා පොලීසිය වෙත යන අවස්ථා දැක ගත හැකිය. එවැනි වූ කාන්තාවකි, ශ්‍රියාලතා. ඇයගේ සැමියා මානසික රෝගියෙකි. මෙනිසා ආවෘත මට්ටමින් ඇය දක්වන ප්‍රතිරෝධතා ඔහුට තේරුම් ගැනීමට නොහැකි විය. සැමියා සමඟ කතා නොකර සිටීම ඔහුට එය ගැටලුවක් නොවූ බව ඇගේ අදහසයි. ඔහුට අවශ්‍ය වන්නේ ශ්‍රියාලතා සමඟ ලිංගිකව හැසිරීමටත්, මත්පැන් පානය කිරීමට මුදලුත් පමණක් බව ඇය ප්‍රකාශ කළාය. කායික හිංසනයට දරුණු ලෙස ලක්වන ශ්‍රියලතා මෙනිසා සැමියාට එරෙහිව නීතියේ පිහිට පතා පොලීසියට ගිය අවස්ථා ගණනාවක් විය. "මෙයාගේ කරදර

නිසා මම හතර පාරක් දැන් පොලීසි ගියා. ඒ මහත්තුරු මෙයාට අවවාද කරලා එවනවා. ඒ වෙලාවට නම් හොර ගොනා වගේ ඔළුව වනනවා. පස්සේ සල්ලි නොදුන්නාම මාව මරන්න හදනවා. මට එපා වෙනවා මේ මිනිහව" (සම්මුඛ සාකච්ඡාව 2008.07.11).

ශ්‍රියාලතාට සමාජ ප්‍රාග්ධනය පවතින්නේ සැමියාගේ පාර්ශ්වයෙනි. මෙනිසා ඇයට ඔවුන්ට පිටුපා යාමට නොහැක. දරුවන්ගේ අධ්‍යාපනයට හා නිවසට අවශ්‍ය වියදම් ඔවුන් විසින් දැරීම එයට හේතුවයි. ගෘහණියක් හා මවක් වෙනුවෙන් කළ යුතු කාර්යභාරය නිසා බිරිඳක් ලෙස නොකළ යුතු යැයි ඇය සිතන කාර්ය පවා ඇයට කිරීමට සිදුව ඇති අතර, ඉන් නොනැවතී දේශපාලඥයන්ගේ උදව් ලබාගැනීමට ද උත්සාහ දරා ඇත. ශ්‍රියාලතා සහ රාණි හෙළ උරුමය දේශපාලන පක්ෂයෙහි උදව්වෙන් ප්‍රදේශයේ ව්‍යාප්තව පවතින මත්පැන් විසංගතය නැති කිරීමේ උත්සාහයක නිරත වී සිටිති. පවුල තුළ පුරුෂයාගෙන් එල්ලවන හිංසනයට බලපාන ප්‍රබලතම සාධකය ලෙස කාන්තාවන් බොහෝවිට දකිනුයේ පුරුෂයන්ගේ මත්පැන් භාවිතයයි. මත්පැන් විකිනීම මෙන්ම පානය නතර කිරීමට තමාට නොහැකි වුවත් මොවුන්ගේ අපේක්ෂාව වූයේ වත්මන් දේශපාලන මැදිහත් වීම මත ප්‍රදේශයේ පුරුෂයින් මත්පැන් ලවදුරින් ගලවා ගැනීමයි.

තමා වෙත එල්ල වූ පවුල් හිංසන තත්ත්වයනට ඉතාමත් දරුණු මට්ටමින් එරෙහි වූ කාන්තාවෝ ද වෙති. අධ්‍යයනයට ලක් කළ කාන්තාවන් අතරින් එක් කාන්තාවක් වන රීටා, සැමියාගෙන් එල්ල වූ හිංසනය විඳ දරාගැනීමට නොහැකි වූ විට හිංසකයා වූ තම සැමියා මරණයට පත් කොට ඇත. සැමියා මරණයට පත් කිරීමත් සමඟම රීටා පොලිසියට ගොස් සත්‍ය ප්‍රකාශ කොට නීතියට භාරවී ඇත. මහේස්ත්‍රාත් උසාවියේ නඩුව ඇසීමෙන් අනතුරුව රීටා ගෞරවාන්විතව නිදහස් වූයේ දුවගේ සාක්ෂ්‍ය නිසාය. අද වන විට රීටා දරුවන් සමග නිදහස් ජීවිතයක් ගත කරන බව ප්‍රකාශ කර සිටියාය. සැමියාගෙන් තමාටත් දරුවන්ටත් එල්ල වූ හිංසනයට විවිධාකාරයෙන් ප්‍රතිරෝධතා දැක්වුව ද ඒවා සියල්ල ආරම්භයේ පටන් ප්‍රතිඵලදායක නොවීය. ක්ෂණිකව ගත් ගත් තීරණයක් මඟින් ප්‍රබල මට්ටමේ ප්‍රතිරෝධතාවක් දැක්වීමට රීටාට සිදුවිය. වත්මන වන විටද ඇය තමා අතින් සිදුවුණු මිනීමැරුම පිළිබඳ

කම්පා හෝ පසුතැවිලි නොවන්නේ තමා වැරදිකාරිණියක නොවන නිසාත්, තවදුරටත් ඇය හිංසනයට ලක් නොවන නිසාත් බව ඇයගේ අදහසයි. ව්‍යූහයට විරුද්ධ කාරකත්වය මෙමඟින් අර්ථවත් වෙයි.

සමාලෝචනය හා නිගමනය

නිරතුරුව ම ප්‍රධාන වශයෙන් අවබෝධ කොටගත යුතු කරුණ වන්නේ ස්ත්‍රිය හා පුරුෂයා තමා ලක්වන සමාජානුයෝජනයේ වෙනස මත දෙයාකාරයකින් සමාජීයව ගොඩනැගෙන බවයි. පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජ රාමුව තුළ කාන්තාව දෙවන ස්ථානය උරුම කොටගනී. බොහෝ විට පුරුෂාධිපත්‍යමය සමාජ රාමුව තුළ වැඩි බලයක් පුරුෂයාට හිමිවීම නිසා කාන්තාව හිංසනයට පාත්‍රවෙයි.

කාන්තාවන්ට එරෙහිව පුරුෂයන්ගෙන් එල්ල වන හිංසනය මෑත කාලීන සංසිද්ධියක් නොවන බවත්, එය ගෝත්‍රික යුගය දක්වා දිවෙන බවත් රතුගමගේ (1999) ගොඩ නගන තර්කයකි. ඒ අනුව බලන විට දීර්ඝ කාලයක් තිස්සේ කාන්තාවෝ හිංසනයට ලක්වෙති. මෙලෙස කාන්තාව කායික, මානසික, වාචික හා ලිංගික යන සියලුමාකාරයෙන් පවුල තුළ දී මෙන්ම ඉන් පිටතදීත් හිංසනයට පාත්‍ර වෙයි. මෙලෙස කාන්තාව හිංසනයට ලක්වන්නේ ස්ත්‍රියක් වීම යන සාධකය මත ය. එනිසා ලෝකයේ විවිධ කාලවල දී බොහෝ ස්ත්‍රීවාදීහු තම ප්‍රතිපත්ති වෙනස් කරමින් ස්ත්‍රීන්ට ස්වාධීන හා සමානතා ළඟාකොට ගැනීමට විවිධාකාරයෙන් උද්ඝෝෂණ හා ව්‍යාපාරයන් මඟින් උත්සාහ ගත්හ. එනමුත් අද වන විට ද පවුල තුළ කාන්තාවෝ හිංසනයට පාත්‍රවෙති. පවුල් හිංසනය, ගෘහස්ථ ප්‍රචණ්ඩත්වය යන මාතෘකාව යටතේ බිහිවී ඇති ජනප්‍රිය හා බුද්ධිමය කතිකාවලින් එය සනාථ වෙයි. පුරුෂයන් මුදා හරින හිංසනයට කාන්තාවන් යටපත් වී සිටිනවා ද නැත්නම් එම හිංසනයට එරෙහි ව ඇය ප්‍රතිරෝධතා දක්වනවා ද යන ගැටලුව මෙම නිබන්ධයට ප්‍රස්තුත විය. එහි දී ග්‍රාමීය කාන්තාවන් පවුල් හිංසනයට මුහුණ දීමේ දී කෙබඳු බලයක් ඔවුන් සතු වේද? ඔවුහු හිංසනය තුළින් ගොදුර බවට පත්වූවෝ ද නැතිනම් ඇය ඊට දක්වන ප්‍රතිවිරෝධතා සාර්ථක වී ඇති ද එසේම ඇය ගන්නා බලය සහිත උත්සාහය නිසාම

කාන්තාව තවදුරටත් ගොදුරක් වනවා දැයි යන්න අනාවරණය කොට ගැනීම ද ඉතා වැදගත් විය. ඒ අනුව දේවපුර අධ්‍යයනය තුළින් ඉස්මතු වූ කාරණා අනුව කාන්තාවෝ හිංසනයෙහි ගොදුරු බවට පත්වී නිහඬව නොසිටිති. ඔවුන් හිංසනය මැදින් වුව ද එයට එරෙහිව ප්‍රතිවිරෝධතා දක්වූ බව අනාවරණ විය.

කෙසේ වෙතත් මෙලෙස හිංසනයට ප්‍රතිවිරෝධතා දක්වන කාන්තාවන්ට කුමන හෝ බලයක් සතුවිය යුතු බව විමසුමට ලක් කළ උදාහරණ මගින් සනාථ විය. අන් අයගේ ප්‍රතිවිරෝධතා නොතකා තම මතයට අනුව කටයුතු කිරීමට හැකියාව පැවතියේ කාන්තාවන් සතු වූ විවිධ මට්ටමේ බලය නිසා ය. අධ්‍යාපනය ආර්ථික ශක්‍යතාව, සමාජයීය ප්‍රාග්ධනය හා දේපල අයිතිය මත ලැබෙන බලය ආදී වශයෙන් කාන්තාවන් සතුවූ බලයක් විය. පවතින මෙම බලය සහිත කාරකත්වය මගින් පවුල් හිංසනයට එරෙහි ව ව්‍යක්ත හා අව්‍යක්ත මට්ටමෙන් ප්‍රතිවිරෝධතා දැක්වීමට කාන්තාවට හැකි විය. එසේනම් හිංසනය ඉදිරියෙහි ගොදුරු බවට පත් නොවී එයට එරෙහි වීමට කාන්තාවට "කාරකත්වය" ලැබෙන්නේ සතුවන මෙම විවිධාකාරයේ හා විවිධ මට්ටම්වලින් ඇය හිමි කර ගන්නා බලය නිසාය. කාන්තාවගේ ප්‍රතිවිරෝධාත්මක ගතිකය මෙලෙස විමසුමට භාජන කළ හැකිය.

පසු සටහන්

1. දේවපුර ලෙස යොදා ඇති ග්‍රාම නාමය මනඃකල්පිත වෙයි. මෙම ගම්මානය කළුතර දිස්ත්‍රික්කයේ මතුගම ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයට අයත් වූවකි.

2. ලතා ලෙස යොදා ඇති මෙම කාන්තාව හැඳින්වීමට භාවිතා කොට ඇති නාමය ඇතුළු නිබන්ධය තුළ ඉදිරියට සඳහන්වන සියළුම ස්ත්‍රී නාමයන් හා පුරුෂ නාමයන් මනඃකල්පිතය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Agrawal, B.

1994. *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia.* Cambridge: Cambridge University press.

හාසින්, කමලා

1994. *පීතෘ මූලිකත්වය යනු කුමක්ද?* කොළඹ: සමාජ විද්‍යාඥයින්ගේ සංගමය.

Boserup, E.

1970. *Women's Role in Economic Development.* New York: Georege and Unwin Press.

Carillo, R.

1995. *Violence Against Women: An Obstacle to Development.* Colombo: Social Scientist Association.

Chatterijee, P. and Jeganathan P.

2000. *Community, Gender and Violence.* Columbia: Columbia University Press.

Daraniyagala, S.

1992. *An Investigation into the Incidence and Causes of Domestic Violence in Colombo Sri Lanka.* Colombo: WIN, Women in Need.

Epstein, C.

1988. *Deceptive Distinctions: Sex Gender and the Social Order.* New Haven: Yale University press.

Giddens, A. and Richard P.

1996. *Introduction to Sociology.* London: W.W. Norton and Company.

Gough, K.

1971. 'The origin of the Family'. *Journal of Marriage & the Family,* Vol 33, No.4, Columbia: National Council on Family Relations.

Hewamanne, S.

2000. 'Making Histories within: Resistance, Contradictions and "Agency" Among Sri Lanka's Migrant Housmaids. Asian Women, vol. II.

Liyanage, K., Gameela Samarasinghe and Maithree Wickramasinghe.
1997. *Violence Against Women: Violence of Victims and Activists, study series*. No 12, Colombo: Center for Women's Research.

ලියනගේ, කමලා සහ සමුදු වළාකුළගේ
2006. *ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය සහ ස්ත්‍රී වාදය*. කොළඹ: ෆෙඩ්රික් ඊබට් පදනම.

Morser, Caroline O.N.
1993. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. Lodon: Routledge.

Murdock, Georg. P.
1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.

Oakley, A.
1975. *Sex, Gender and Society*. Lodon: Temple Smith.

රතුගමගේ, අමිතා
1999. 'කාන්තාවන්ට එරෙහි ගෘහස්ථ ප්‍රචණ්ඩත්වය'. නිවේදනී. වෙළුම-06, කාණ්ඩය 02 (දෙසැ)

සැමුවෙල්, කුමුදුනී
2000. 'කාන්තාවන්ට එරෙහි ප්‍රචණ්ඩත්වය'. කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය විසින් සංස්කරණය කරන ලද කාන්තාවන් දෙස යොමුව. කොළඹ: කාන්තා පර්යේෂණ කේන්ද්‍රය.

Scott, James. C
1985. Weapons of the Weak: Every Day Forms of Peasant Resistance. London: Yale University Press.

Scott, Joan W.
1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Sen, A.
1987. 'Gender and Cooperative Conlict' In, *Tinkered, Persistent Inequalities: Women and world Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M.
1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press.

Wijayathilake, K.
2006. *Study on Sexual and Gender Based Violence in Selected Location in Sri Lanka*. Colombo: CENWOR.

Wijayatilake, K. and Camena Gunerathne (Ed)
2002. *State and Community Responses to Domestic Violence in Sri Lanka*. Colombo: Centre for Women's Research.

Yalman, N.
1967. *Under the Bo - tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon*. Berkely: University of Califonia Press

සංස්කෘතික හා මතවාදීමය නිෂ්පාදනයක් වශයෙන් ගම පිළිබඳ අදහසː බහුවිධ නිරූපණ පිළිබඳ අසම්පූර්ණ කියවීමක්'

සසංක පෙරේරා

පූර්විකාව

මෙම් කතිකාව ආරම්භ කිරීමට පූර්විකාවක් වශයෙන් හාතිය හා සන්තුෂ් වශයෙන් හැඳින්වෙන ගායක දෙපොළගේ රන් කුරහන් මල සේ මා... යන ගීතය වෙත අවධානය යොමු කරනු කැමැත්තෙමි. ඒ මූලික වශයෙන් හේතු දෙකක් නිසා ය. ඉන් පළමුවැන්න නම්, එහි වචන හා ප්‍රතිරූප යන දෙකොටස තුළින්ම සුපැහැදිලිව මතු වන්නේ ශ්‍රී ලංකාවේ, නැතිනම සිංහල ගම පිළිබඳ අණසක පැතිරූ බලසම්පන්න ප්‍රතිරූප මාලාව වීමයි. දෙවැන්න නම්, ඒ ගීතයේ ජනප්‍රියත්වය පෙන්නුම් කරනුයේ ගම පිළිබඳ එම ප්‍රතිරූපය අප බොහෝ දෙනා විචාරයකින් තොරව ඉතසිතින් වැලඳගෙන සිටින බව පෙන්නුම් කිරීමයි. වෘතාන්තයක් ලෙස ගත් කළ පද මාලාව ගෙත්තම් කරනුයේ, නගරයේ ගෙන්දගම් පොළොව පසුපස තබා පාලමක් තරණය කරන තරුණයන් දෙදෙනා පාරාදීසයක් සේ දිස්වන ගමට ඇතුළු වන ආකාරයයි. ඒ, බ්‍රිතාන්‍ය ගත්කරු රයිඩර් හැගාඩ්ගේ කිං සොලොමන්ස් මයින්ස් නවකතාවේ එන ප්‍රධාන චරිත කර්කශ දිගු ගමනක අවසානයේ කුකාආනා නිම්නයට අවතීර්ණ වූ ආකාරයටම යැයි මට සිතේ. මේ තරුණයන් දෙදෙනා ගම දකින්නේ "මන බඳිනා" ස්ථානයක් ලෙසටය. එහි ස්ත්‍රීන් දෙවඟනන් මෙන් අයස්කාන්තය. ඔවුහු අහිංසකත්වය සහ පාරිශුද්ධත්වය සංකේතවත් කරති. හරිත පලසක් මෙන් සිව් දෙස දිග හැරෙනා කෙත්වතු සහ ඒ වට කරගත් කඳු ශිඛරය. එහි වෙසෙන්නන් මිත්‍රශීලීය. ඔවුන් සියලුදෙනා දූහැමෙන්, සෙමෙන් සහ සතුටින් වාසය කරයි. කිසිදු ආකාරයක පරස්පර විරෝධතා නොමැති මේ අවකාශය බයිබලයේ අර්ථයෙන් ගත් කල නම් පරාදීසයකි. බෞද්ධ වෘත්තාන්තවල එන දිව්‍යලෝකය ද මේ ආකෘතියට බෙහෙවින් සමාන වේ. පාලම

තරණය කර නැවත නගරයට පැමිණි සැණින් තරුණයන් දෙපොළ ඇඳ සිටි සරම සහ කමිස අතුරුදන් වී කාල වර්ණ කමිස සහ කලිසම් ඔවුන්ගේ සිරුරු වසා ගනියි. ගම පිළිබඳ මේ සිහිනය, නැතිනම් ප්‍රතිරූපය මෙලෙස සරලව හා පරස්පර විරෝධතාවලින් තොරව දැකිය හැකි වන්නේ නාගරික අවකාශයේ සිට, ගමේ ජීවත් නොවී ඒ දෙස බැලුම් හෙළන විට සහ, ගමේ ජීවත් වූවද එය සංස්කෘතික නිෂ්පාදනයක් ලෙස වෙළඳාම් කිරීමට අවශ්‍ය වූ විට හෝ, එය මතවාදී නිෂ්පාදනයක් ලෙස අවිචාරවත්ව සංජානනය කරන්නේ නම් පමණි. එනමුත් මෙහිදී අවධාරණය කළ යුතු කරුණක් වන්නේ මේ පුද්ගලයන්ගෙන් ඇතමෙකු පරස්පර විරෝධතාවලින් තොර සුන්දර ගමක් පිළිබඳ විචිත්‍රාද්භූතවාදී සිහින මවන්නේ එවැනි අවකාශයක් පිළිබඳ සැබෑ විශ්වාසයක් ගොඩ නගාගෙන සිටින නිසා බවකි.

මෙ නිබන්ධය මගින් මා උත්සාහ ගන්නේ ගම පිළිබඳ මේ ජනප්‍රිය ප්‍රතිරූපය සහ ඒ හා බැඳුණු අන් සංස්කෘතික-දේශපාලනික අර්ථ ගවේෂණය කරමින් මෙකී සමස්ත ප්‍රතිරූපය සංවාද ගැටලුවක් සේ සැලකීම වන අතර, එසේ කිරීමේදී මතුවන ගැටලු සමූහයට සර්ව සම්පූර්ණ පිළිතුරක් දීම මා අපේක්ෂා නොවේ. එනම්, මා සාක්ෂාත් කරගන්නට බලාපොරොත්තු වන්නේ මේ සංස්කෘතික ප්‍රතිරූප නිර්මාණයේ දේශපාලනය හා එහි ඇතැම් ගැටලු, ඔබ වෙත ඉදිරිපත් කර, ඒ සඳහා සංවාදයට අවකාශයක් විවර කිරීමයි.

ගම යනු කුමක්ද?

ගම පිළිබඳ ජනප්‍රිය කතිකාවේදී ගමේ අනන්‍යතාව පිළිබඳ මූලික නිර්ණායක ගණනාවක් බොහෝ විට මතුවේ. ඒවා පහත දැක්වෙන ලෙස හඳුනාගත හැකිය:

01. තම ගම යනු තමාගේ ප්‍රභවය සලකුණු කරන ස්ථානයකි. මින් බොහෝ විට අදහස් වන්නේ තම පියා උපන් ගම තමාගේ ද ගම ලෙසයි. පීතෘමූලික තත්ත්ව තුළ පියාගේ ගම දරුවන්ගේ ද ගම වීම අසාමාන්‍ය කරුණක් නොවේ. එමෙන්ම තම ගම, හුදෙක් තමා උපන්

ස්ථානය ද විය හැකිය (එහිදී එය පියාගේ උපන් ගම වීම අවශ්‍ය නොවේ). අද අප සමාජයේ බල පවත්නා සංස්කෘතික සීමා තුළ මවගේ ගම කෙසේවත් දරුවන්ගේ ගම විය නොහැකිය.

02. ගම යනු සිංහල සංස්කෘතියේ හරය, ජීවය හා නොකිලිටි අනන්‍යතාව රැඳී ඇති ස්ථානයයි. එනම්, බාහිර සමාජයේ පවතින බටහිරකරණයේ හා ගෝලීයකරණයේ 'අහිසි' ප්‍රතිඵලවලින් මිදුණු, නැතිනම් අවම ලෙස අවුල් වූ තැනකි.

03. ගමේ වැවක්, වන ලැහැබක්, කුඹුරු යායක් හා දාගැබක් හෝ පන්සලක් අනිවාර්යයෙන් තිබෙන අතර, ඒවා එකිනෙකට ඓන්ද්‍රියව බද්ධව පවතියි.

04. එහි ජීවත් වන ගැමියන් අල්පේච්ඡ ජීවිතයක් ගත කරන අතර, බුදු දහමේ ආලෝකය හරහා ජීවිතයේ සැබෑ අරුත වටහා ගත්තෝ වෙති.

05. ගම, කොළඹ නැතිනම් නාගරික කේන්ද්‍රයේ සිට බොහෝ දුරින් පිහිටා තිබේ යැයි පවතින බලවත් සංජානනයකි.

06. ගමේ සතුට මිස නොසතුට දැකගත නොහැකිය.

සැබැවින්ම මේ නිර්ණායක ඔස්සේ උද්දීපනය වන ගම පිළිබඳ ප්‍රතිරූපය මිහිපිට පාරාදීසයක් සේ දිස්වුවද, එහි අනේක විධ ගතික හා යථාර්ථ මෙතරම් සරලව තේරුම්ගත හැකි ද යන්න සිතා බැලිය යුතු කරුණකි. මා ඉහත ව්‍යුක්තව දැක්වූ ගම පිළිබඳ නිර්ණායක අපි කෙටියෙන් හෝ විචාරපූර්වකව සලකා බැලුවහොත් මේ පරස්පර විරෝධතා පැහැදිලි වනු ඇත යන්න මගේ විශ්වාසයයි.

ගම යනු කුමක්ද යන සරල පැනයට දිය හැකි පිළිතුර ද එතරම්ම සරල යැයි සිතුන ද, ඒ පිළිබඳව අප යම් සංකීර්ණතාවකින් සිතා බලන්නේ නම්, එය පිළිතුරු දීමට එතරම් පහසු පැනයක් නොවන

බව පෙනී යනු ඇත. මීට හේතුවක් ලෙස මා යෝජනා කරන්නේ ගම යන්න, බහුවිධ අර්ථකථන, නිර්වචන හා නියෝජනයන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස නිර්මාණය වී ඇති නිසාය. මේ සාකච්ඡාව අවසන් වන විට මේ තත්ත්වය පිළිබඳ යම් අදහස් සමුදායක් ඔබ වෙත ඉදිරිපත් කිරීමට හැකිවේ යැයි මගේ බලාපොරොත්තුවයි. කෙසේ වෙතත් ගම පිළිබඳ අදහස ශ්‍රී ලාංකේය හා සිංහල සංස්කෘතියට කේන්ද්‍රීයව වැදගත් වන බව පැහැදිලිය. මෙහිදී මාගේ උදාහරණ මූලික වශයෙන් සිංහල ගම පිළිබඳ කතිකාවෙන් උකහා ගත් ඒවා බව මතක තබා ගැනීම වැදගත් වේ. මේ සාකච්ඡාවට අවතීර්ණවීමට ගම සම්බන්ධයෙන් මා වෙත අනේක වර ඉදිරිපත් වී ඇති ප්‍රශ්න මාලාවක් උදාහරණයක් ලෙස ඉදිරිපත් කිරීම සුදුසු යැයි මට සිතේ.

නොයෙක් විට සාමාන්‍ය ගනුදෙනුවලදී තමාගේ ගම කුමක්දැයි යන පැනය මතුවීම අපගේ සංස්කෘතික සන්දර්භය තුළ සාමාන්‍ය දෙයකි. මේ පැනය ඇසූ සැමවිටම මාගේ පිළිතුර වූයේ "නුගේගොඩ" යන්නයි. ඊට හේතුව එය මා ඉපදුණු සහ ජීවිතයේ වැඩි කාලයක් වාසය කළ ප්‍රදේශය වීමයි. එනමුත් එම පිළිතුර ලැබුණු සැමවිටම මෙන් ඊට තවත් ප්‍රශ්නයක් ආගන්තුකයන් විසින් එක් කරන ලදී. එනම්, "පියාගේ ගම කුමක්ද?" යන්නයි. ඊට ද "නුගේගොඩ" යන පිළිතුර ලැබුණු විට, මේ ප්‍රශ්න කිරීම බොහෝ දුරට නැවතුණි. ඊට හේතුව නම්, මේ නාගරික ප්‍රදේශය මා ගම ලෙස සැලකුව ද ඒ පැනය මතු කළවුන් තුළ තිබූ ගම පිළිබඳ ප්‍රතිරූපයට නුගේගොඩ ග්‍රහණය කර ගැනීමට නොහැකි වීම යැයි මට බොහෝ කලකට පසු වැටහුණි. එනම්, හාමිය හා සන්තුෂ්ගේ ගීතයේ විදහා දැක්වූ ගම තුළ තිබූ මනරම් බව, කෙත්වතු හා හරිත තලා සහ නිරතුරුවම සිනාමුසුව සිටින අහිංසක ස්ත්‍රීන් යන ප්‍රතිරූප නුගේගොඩ ප්‍රදේශය සමඟ සම්බන්ධ නොවූ නිසා විය යුතුය. එනම්, මගේ ගම හා ඒ පිළිබඳ මගේ හැඟීම ජනප්‍රිය බලසම්පන්න කතිකාව මගින් නිෂේධනය විය.

ගම හා ගැමියා පිළිබඳ ජනප්‍රිය ප්‍රතිරූපයේ ප්‍රභවය

අප මොහොතකට ගම පිළිබඳ මේ බලසම්පන්න ප්‍රතිරූපයේ, නැතිනම් ආකෘතියේ, ප්‍රභවය සොයා බලමු. මින් එක් මූලයක් ඈත අතීතය පිළිබඳ අපගේ තේරුම් ගැනීම වෙත හා අනෙක් මූලය බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත යුගය දක්වා ද දිවෙන බව මාගේ විශ්වාසයයි. මින් පළමු මූලය ප්‍රථමයෙන් සලකා බලමු. අතීතය පිළිබඳ අපගේ සමස්ත සාමූහික චින්තනයේ ඇති මහාවංශ කේන්ද්‍රීයත්වය නිසා වාරිපෝෂිත කෘෂිකර්මය හා එය පදනම් කරගත් ගම්මාන පද්ධති වෙත ලබා දී ඇති අධි-අවධාරණය සැලකිල්ලට ගත යුතුය. එනම්, මහාවංශයේ මෙන්ම පැරණි වංශ කථා සමස්තයක් ලෙස ගත් කළ මතුවන ප්‍රධාන ආඛ්‍යානවලින් එකක් නම්, සිංහල හා ශ්‍රී ලාංකේය සභ්‍යත්වයේ ප්‍රභවය මෙන්ම ව්‍යාප්තිය ද පදනම්ව ඇත්තේ වියළි කලාපය කේන්ද්‍රකර ගත් වැව් හා ඇලමාර්ග මත පදනම් වූ ශිෂ්ටාචාරය හා චින්තනය මත යන්නයි. මෙමගින් වැව් බැඳි රාජ්‍ය ලෙස පසුව ප්‍රසිද්ධ වූ වියළි කලාපය කේන්ද්‍රය ලෙස සැලකීමටත් ඊට අයත් නොවූ අන් පාරිසරික කලාප ආන්තික හා සභ්‍යත්වයෙන් ඈත් වූ කලාප ද ලෙස ද ප්‍රවර්ග ගත විය. මේ අනුව, වියළි කලාපීය තැනිතලාවට සාපේක්ෂව කඳු ප්‍රදේශ පබ්බත, මලය හා ගිරිමණ්ඩල යන පැහැදිලි තාක්ෂණික පදවලින් හඳුන්වන ලදී (සෙනෙවිරත්න 1996: 268). මේ බලසම්පන්න ඓතිහාසික කතිකාව තුළ මෙකී ප්‍රදේශ හුදු පර්යන්ත අවකාශ පමණක් විය. ඒවා පිළිබඳ ඉතිහාසය අපගේ සාමූහික පරිකල්පනයට ඇතුළු වීම මෙමගින් බොහෝ දුරට සීමා කෙරිණි.

යටත්විජිත පුරාවිද්‍යා ව්‍යාපෘතිය යටතේ ආරම්භ කළ කැණීම්වලින් මතු වූ පැරණි වාරි ශිෂ්ටාචාරයේ නෂ්ටාවශේෂ හා එවකට ප්‍රචලිත වී තිබූ ජනප්‍රිය පුරාවිද්‍යාව හා ප්‍රාචීනවාදී දර්ශනය ඔස්සේ ද මේ අදහස වඩාත් තීව්‍ර විය. පසුව, වර්ෂ 1957 දී පළ වූ කාල් විට්ෆෝගල්ගේ *Orientalist Despotism* (ප්‍රාචීන ඒකාධිපතිත්වය) කෘතියෙන් මතු කළ වාරි සභ්‍යත්වය (hydraulic civilization) පිළිබඳ ප්‍රවාදය ද මේ අදහස් මාලාවට දීර්ඝකාලීන ශාස්ත්‍රීය ජවයක් ලබා දෙන ලදී. මෙහිදී මා අදහස් කරනුයේ ශ්‍රී ලංකාවේ ජනපදකරණය පිළිබඳ ඉතිහාසය තේරුම්

ගැනීමේ දී වාරිපෝෂිත කෘෂිකර්මාන්තයේ භූමිකාව නිෂේධනය කිරීම නොවේ. එනමුත්, වාරිපෝෂිත කෘෂිකර්මාන්තයට මෙසේ ලැබුණු අධි-අවධාරණය නිසා අප මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ ගම පිළිබඳ ආකෘතියට ජවසම්පන්න එනමුත් අසම්පූර්ණ පදනමක් වැටුණු බව පැහැදිලිය.

1990 ගණන්වලදී කළ ඓතිහාසික හා පුරාවිද්‍යාත්මක පර්යේෂණ මත පිහිටා පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ මහාචාර්ය සුදර්ශන් සෙනෙවිරත්න පෙන්වා දෙන වැදගත් කරුණක් නම්, මූල්කාලීන අයස් අවධියේ (iron age) සිට දක ගත හැකි වූ වෙළෙඳාම හා ඛනිජ කර්මාන්තය මත පදනම්ව ලංකාවේ නොයෙකුත් පළාත්වල සාපේක්ෂ වශයෙන් ධනවත් ප්‍රජා බිහිවුණු බවත්, ඒවායේ ප්‍රධාන ජීවනෝපාය කෘෂිකර්මය හෝ වාරි පද්ධති මත හෝ පදනම් නොවූ බවත්ය. ඉහළ කලා ඔය හා මාතලේ කඳු ප්‍රදේශ ද සේරුවිල ප්‍රදේශය ද මෙවැනි කලාප සඳහා උදාහරණ සපයයි (සෙනෙවිරත්න 1996: 284). ඔහු පෙන්වා දෙන අනෙක් කරුණ නම්, වාරි-කෘෂිකර්මයට ඉතිහාසකරණය තුළ ලැබුණු අධි-අවධාරණය හේතුවෙන් එකී අධ්‍යයන හා ප්‍රධාන ධාරාවේ ඉතිහාස කතිකාව තුළ මෙවන් ප්‍රජා පිළිබඳ දැනුම, එමගින් පරිස්ථානීය ඉතිහාසයට කළ බලපෑම හා මතකය ආන්තිකරණයට ලක් වූ බවය (සෙනෙවිරත්න 1996). මෙමගින් අතීතය පිළිබඳ අප සතු දැනුම අසම්පූර්ණ කිරීමට අමතරව, ඒ මත පදනම්ව තත්කාලීනව ගම පිළිබඳ චින්තනය තවදුරටත් හැසිරවීම නිසා, ගම එය ස්ථානගත කළ යුතු සංකීර්ණ සන්දර්භයෙන් ඉවත් කර ඇති බව පැහැදිලිය.

දැන් අප මේ ආකෘතියේ දෙවන මූලය පිළිබඳ සිතා බලමු. යටත්විජිත යුගයේ, විශේෂයෙන් බ්‍රිතාන්‍ය ඡායාරූප හා සිතුවම් මගින් උද්දීපනය කරන ගම, මතුපිටින් බලන කළ හාතිය හා සන්තුෂ්ගේ නිර්මාණයෙන් එතරම් වෙනස් නොවේ. කෙන්වතු, සතුටු සාමිච්චියේ යෙදී සිටින ජනී ජනයා, සරල දිවිපෙවත, පරස්පර විරෝධතාවලින් තොරවීම හා වඩාත් වැදගත් ලෙස, කතෘත්වයකින් තොර ජනප්‍රජාවකින් සමන්විත වීම මේවායේ ද දැකගත හැකිය. ඒ පිළිබඳ රචනාවලද මේ ප්‍රතිරූපයම බොහෝ දුරට විස්තර වී තිබුණි.

බෙලා සිඩ්නි වුල්ෆ් 1914 දී ලියූ *How to See Ceylon* කෘතියෙන් (ලංකාව දැකිය හැක්කේ කෙසේද?) ගම පිළිබඳ දක්වූයේ පහත සඳහන් අදහස්ය:

ඉතාමත් මනරම් උත්සව පැවැත්වෙන්නේ ගොයම් නෙළන කාලයේය.....ගොයම් නෙළන්නෝ ගායනයේ හඬට අනුවය. වී ඇට හිසමත ඇති බහාලුම් තුළ දමා ගන්නා, ජටා මගින් තම හිස් ආවරණය කරගත් ස්ත්‍රීහු ඒවා හිස මතින් ම කමත වෙත ගෙන යති. සන්ධ්‍යා-වෙහි හිරු අවරට යන විට නියර මතින් ස්ත්‍රීන් මෙසේ ගමන් කරනු දැකීම සැබැවින්ම වර්ණවත් හා ප්‍රභාවත්ත දසුනකි..... කමතේදී වඩාත් උද්දීපනය වන මේ දසුනෙන් බයිබලයේ දැක්වෙන යුගය පිළිබඳ හැඟීමක් මතු වේ (උපුටා ගැනීම රණතුංගගෙනි, http://wanni.org/rice-staple.htm).

වර්ෂ 1855 දී ශ්‍රීමත් සැමුවෙල් වයිට් බේකර් පළ කළ *Eight Years' Wanderings in Ceylon* (අට වසරක ලංකා සවාරිය) කෘතියෙන් උඩරට ප්‍රදේශ සමඟ බැඳී ඇති හෙල්මැලි කුඹුරු ගොවිතැන පිළිබඳව පහත සඳහන් අදහස් ගෙන හැර දැක්විය:

මේ ආකාරයේ වගාව පිළිබඳව ලාංකිකයෝ විශේෂ නිපුණතාවක් දක්වති. නිම්න පත්ලවල සිට කඳු මුදුන් දක්වා විහිදී යන හරිත වර්ණ කුඹුරු පේළි තරම සමාන්තරව පිහිටි හා අයස්කාන්ත අන් යමක් තිබිය නොහැක. මේ සඳහා අති විශාල ශ්‍රමයක් ද වැය කළ යුතු වනු ඇත (බේකර් 1855).

ගම පිළිබඳ තත්කාලීන අදහස හා ඒ පිළිබඳ යටත්විජිත පරිකල්පනය ද සමඟ සම්පව බැඳී පවතින වැදගත් සංකල්පයක් වන්නේ වනාන්තරය පිළිබඳ අදහසයි. බේකර් වනය පිළිබඳව ඉහත සඳහන් කෘතියේම සඳහන් කරන්නේ පහත අදහස්ය:

මෙවන් වනාන්තර ලංකාවේ සුලබ නැත. මේ දුලබකම නිසාම ඒවායේ මනරම් බව වඩාත් උද්දීපනය වේ. මේ වනාන්තරවල දැකගත හැකි මහෝශාකා වෘක්ෂ හා

> සසඳන විට එංගලන්තයේ ඇති විශාලතම ඕක් ගසක් වුවද දිස්වන්නේ අගුටුමිට්ටෙකු ලෙසය. මේවායේ දසුන කිසිවිටකත් දෑස් වෙහෙස නොකරවයි (බේකර් 1855).

එසේ වුවද අවසානදී බේකර් සන්තාපයට පත් වන්නේ ප්‍රවාහන පහසුකම් නොමැති නිසා මේ ගස් සිඳ දමා වෙළෙඳ පොළට ගෙන ගොස් ඒවා සඳහා සුදුසු මිලක් ලබා ගැනීමේ අපහසුව මෙනෙහි කරමිනි (බේකර් 1855). ඔබ අප සියලු දෙනා මැනැවින් දන්නා පරිදි බේකර් ඇතුළු යටත්විජිතවාදීන්ට පරිපූර්ණව කළ නොහැකි වූ මේ වෘක්ෂ සංහාර ව්‍යාපෘතිය පශ්චාත් යටත්විජිත දේශහිතෛෂී දේශපාලනඥයන් කඩිමෙට සිදුකර තිබේ.

එනමුත් ගම හා ඒ අවට ඇති ස්වභාව සෞන්දර්යය පිළිබඳ බෙහෙවින් සිත් ඇදගන්නා සුලු මේ විස්තරවලට සාපේක්ෂව එම යුගයේම ලියැවුණු බොහෝ සංචාරක ලේඛකයන්ගේ වාර්තා සිංහල ගැමියන් පිළිබඳව ඉදිරිපත් කළ අදහස් එතරම් සාධනීය නොවේ. ඒවා බොහෙ-වි දුරට ඔවුන්ගේ මානවවංශ කේන්ද්‍රියත්වය හා යුරෝ-කේන්ද්‍රියත්වය මත පදනම්ව තිබුණා මෙන්ම එලිසබෙත් හැරිස් පෙන්වා දෙන ආකාරයට, එය ඔවුන්ගේ සංස්කෘතික අධිපතිවාදී හැඟීම හා අධිරාජ්‍යවාදී ව්‍යාපෘතියේ බලය මත ද පදනම් වී තිබුණි (හැරිස් 2001: 3).

උදාහරණයක් ලෙස, මහෝග්‍යාකා වෘක්ෂ හා මනස්කාන්ත හෙල්මැලි කුඹුරු විස්තර කළ බේකර් *Eight Years' Wanderings in Ceylon* කෘතියේ ම ගැමියා විස්තර කරන්නේ පහත සඳහන් වචනවලින්ය:

> නිතරම පාහේ ඔවුන්ගේ කුඹුරුවලට ඉහළ කඳු මුදුනේදී මා දඩයම් කළ වල් ඌරන් හා ගෝනුන් මම ගැමියන්ට ප්‍රදානය කළෙමි. මාගේ බියුගල් නලාවේ හඬ හා වෙඩි හඬ කීපයක් කඳු මුදුනෙන් ඇසුනු විගස අඩි දෙතුන් දාහක් පහළින් පිහිටි ගමේ සිට ගැමියෝ වේගයෙන් කඳු මුදුනට දිව ආහ. උකුස්සන්ට භාවන්ගේ සුවඳ දැනෙන අයුරින්ම ඔවුන්ට ද ගෝන මස් ඇති බැව් ඉවෙන් දැනේ. එනිසා ශබ්දය ඇසුනු සැණින් ඔවුහු මනා ලෙස පුහුණු කළ බලු රැලක් සේ කඳු මුදුනට දිව එති (බේකර් 1855).

මෙලෙසම, 1799 වර්ෂයේ දී සිංහල ගැමියා පිළිබඳ දේවගැති ජේම්ස් කෝඩිනර්ගේ අදහස් මෙසේ විය:

> සාමාන්‍ය මිනිසුන්ගේ අදහස් ඕපපාතික සිද්ධීන්ගේ විස්තරවලින් ඔබ්බට නොයයි. ඔවුන් අතීතය ගැන නොසිතනවා මෙන්ම අනාගතය පිළිබඳව ඇත්තේ ද අපරීක්ෂාකාරී හැඟීමකි. ඔවුන්ගේ ජීවිතය සුවපහසු මැලිකමක් මත පදනම් වී ඇති අතර සත්ව ජීවිතයට වඩා උසස් වන්නේ මද වශයෙනි (උපුටා ගැනීම හැරිස්ගෙනි 2001: 3).

මිශනාරිවරයෙකු වූ රොබර්ට් ස්පෙන්ස් හාඩි සිංහල සාහිත්‍ය හා ගැමි නිර්මාණශීලීත්වය පිළිබඳව 1847 වර්ෂයේ දී දැක්වූයේ පහත සඳහන් අදහස්ය:

> ඔවුන්ගේ නිර්මාණනීය බලය බෙහෙවින් දුබල සේ පෙනේ. තමන් අනිවාර්යයෙන් දැන සිටිය යුතු විෂයක් පිළිබඳ සාකච්ඡාවකදී වුව ද තත්ත්වය මෙලෙසම විය (උපුටා ගැනීම හැරිස්ගෙනි 2001: 3).

මීටත් වඩා දරුණු ලෙසින් සිංහල ගැමියන් පිළිබඳව 1854 වර්ෂයේ දී එඩ්වඩ් සලවන් දැක්වූ අදහස් උදාහරණ ලෙස ගත හැකිය:

> මන්දගාමී ලෙස ජීවිතය හරහා බඩගා ගෙන යන පණුවාගේ එකම අරමුණ ඌගේ ආහාර සපයා ගැනීම හා නොපෑගී සිටීමයි. උතුම් බව අතින් නම්, මේ පණුවා කෙට්ටු, අලස හා අක්‍රිය සිංහලයාට බෙහෙවින් සමානය. ඔහු අවට වසන අලියා හා ගම් ඌරා සිංහලයාට වඩා බොහෝ දියුණු තත්ත්වයක් පෙන්නුම් කරයි (උපුටා ගැනීම හැරිස්ගෙනි 2001: 3).

අප සියලු දෙනා මැනැවින් අසා ඇති බ්‍රිතාන්‍ය ලේඛකයෙකි ලෙනාඩ් වුල්ෆ්. ඊට හේතුව *Village in the Jungle* යන ඔහුගේ ප්‍රසිද්ධ කෘතිය ඒ.පී. ගුණරත්න විසින් බැද්දේ ගම ලෙස සිංහලයට පරිවර්තනය කර තිබීම හා පරම්පරා ගණනාවක් මුළුල්ලේ අප එය ඇසුරු කර තිබීමයි. 1913 වර්ෂයේ දී පළ වූ මුල් කෘතියෙන් කතුවරයා ගැමියා හා වනාන්තරය පිළිබඳව දක්වන්නේ පහත සඳහන් අදහස්ය:

> වනාන්තරයේ ආත්මය තිබෙනුයේ ගම තුළ හා එහි ජීවත්වන මිනිසුන් තුළය. ඔවුන් සරල, මූණ එල්ලාගෙන සිටින, එතරම් කථා නොකරන මිනිසුන්ය. ඔවුන්ගේ මුහුණු මත පැහැදිලිවම සටහන් වී තිබෙනුයේ ජීවිතය පිළිබඳ ඔවුන්ගේ බිය හා ජීවත්වීමේ අපහසුතාවයි. තමා අවට වනයේ වෙසෙන සතුන්ට ඔවුන් බෙහෙවින් සමීපය. ඔවුන් අප දෙස බලන්නේ මී හරකුන් සතු උකටලීත්වය හා ඉවසීම් සහගත මෝඩකම හෝ හිවලාගේ කෛරාටිකකම හෝ තම ඇසේ රඳවා ගෙනය. එමෙන්ම ඔවුන් සතුව වනයේ ඇති නිම නැති ක්‍රෝධය ද දිවියාගේ භයංකාරත්වය ද වලහාගේ ක්ෂණික කේන්තිය ද ඇත (වුල්ෆ් 1913, http://www.archive.org/stream/villagein-jungle00woolrich/villageinjungle00woolrich_djvu.txt).

ඉහත කෙටියෙන් සම්පිණ්ඩනය කළ මේ අධිරාජ්‍යවාදී ආකල්ප සමස්තයක් ලෙස ගත් කළ අදහස් දෙකක් ඉන් පැහැදිලිවම ඉස්මතු වේ. එනම්, ගම හා ඒ අවට සෞන්දර්යය පිළිබඳ අදහස් දැක්වීමේ දී සාපේක්ෂ වශයෙන් සාධනීය බසක් ද ගැමියා පිළිබඳ කියා පෑමේදී බොහෝ විට නිශේධනීය වාග් මාලාවක් ද භාවිත වූ බවයි. මින් පළමු ප්‍රවාහයේ අදහස්වලට අනුව ගම යනු මහෝශාක්‍ය වෘක්ෂලතාවන්ගෙන් පිරුණු, ජලාශවලින් හා ගංගාවන්ගේ පහස ලැබූ, අනේකවිධ ස්වාභාවික සුවඳින් පිරි හරිත අරණකි. අනෙක් අතට, සිංහල ගැමියා යනු අල්පේච්ඡ දිවිපෙවෙතක් ගත කළ, කතෘත්වයකින් තොර, සරල මානසිකත්වයකින් හෙබි මෝඩ හා නොදමුනු චරිතයකි. මෙහි සිදු වී

ඇත්තේ ජනප්‍රිය වහරේ එන 'පිනා' හා 'ගමේ පන්සලේ ඇබිත්තයා' යන බුද්ධිය හා පැහැදිලිවම අසම්බන්ධිත ඒකාකෘතික (stereotype) චරිතවල සමස්ත අර්ථය ගැමියා මත ආරෝපණය කර සාමාන්‍යීකරණය කිරීමකි. යටත්විජිත ලේඛකයා මේ ප්‍රතිරූප ද්විත්වය මෙසේ පරස්පරාකාරයෙන් සම්මුඛ කෙළේ ගැමියා පිළිබඳ ඔවුන්ගේ ප්‍රතිරූපය තීව්‍ර කිරීමටමය. එනම්, ගැමියා දමනය නොකරන ලද වනාන්තරයට කොතරම් සමීප ද හා සංස්කෘතියෙන් කොතරම් දුරස්ථ ද යන තර්කය ගොඩ නැගීමටයි.

එසේ වෙතත්, මින් පළමු ප්‍රවාහයේ අදහස් එක් අතකින් ගම පිළිබඳව අද පවතින බලසම්පන්න ජනප්‍රිය ආකෘතියේ පදනම සැපයූ බව මා විශ්වාසයයි. එපමණක් නොව, ඒ අදහස් අද වන විට ද මේ ආකෘතියේ ප්‍රධාන පදනමක් ලෙස පවතී. අනෙක් අතට, පශ්චාත් නිදහස් යුගයේ ජනප්‍රිය හා ඊනියා ශාස්ත්‍රීය රචකයන්ගේ ප්‍රධාන වෑයම වී තිබෙනුයේ ඉහත මා පෙන්වා දුන් යටත්විජිත ලේඛකයන්ගේ දෙවන ප්‍රවාහයට අයත් නිශේධනීය අදහස්වලින් ගැමියා මුදවා ගැනීමයි. මෙම පශ්චාත් යටත්විජිත ව්‍යාපෘතියෙන් මතුවූ ගැමියා තවදුරටත් අල්පේච්ඡ වූවද මෝඩයෙකු නොවිය. ඔහුගේ බුද්ධියේ හා ජීවිතයේ පදනම වූයේ බුද්ධ ධර්මයයි. ඔහු බාහිර බලපෑම්වලට නතු වූයේ නැත. මේ ප්‍රතිෂ්ඨාපනයේ ප්‍රධාන ගැටලුව නම් එය යථාවට වඩා මනස්සෘෂ්ටියක් මත පදනම් වීමයි.

ගම පිළිබඳ මෑත කාලීන ආඛ්‍යාන

ගම පිළිබඳ ජනප්‍රිය ආකෘතියේ සාපේක්ෂ මෑතකාලීන ප්‍රතිනිෂ්පාදනය සඳහා පී.බී. අල්විස් පෙරේරා, මීමන ප්‍රේමතිලක සහ සාගර පලන්සූරිය නැතිනම් කේයස් වැනි කොළඹ යුගයේ කවීන්ගේ විචිත්‍රාද්භූතවාදී කාව්‍ය නිර්මාණ ද සෘජු සම්මාදමක් කළ බව පැහැදිලිය. කේයස්ගේ සුදෝ සුදූ කවි පන්තිය ගම පිළිබඳ පරමාදර්ශී හා විචිත්‍රාද්භූතවාදී ප්‍රතිරූපයක් ගොඩනැගීම පෙන්නුම් කරන කදිම උදාහරණයකි. එමෙන්ම, 20 වන සියවස මුල් භාගයේ සිතුවම්කරණයේ යෙදුනු නූතනවාදී ශ්‍රී ලාංකේය සිත්තරුන් වන ආනන්ද සමරකෝ-

න්, මොටාගෙදර වනිගසේකර, අයිවන් පීරිස්, ඒ.සී.ජී.එස් අමරසේකර හා වඩාත් මෑතකාලීන සිත්තරුන් වන ස්ටැන්ලි කිරින්දේ, ඉරෝමි විජේවර්ධන, සේනක සේනානායක, මාරි අලස් ප්‍රනාන්දු වැන්නවුන්ද ඔවුන්ගේ ශෛලීයමය හා ගුරුකුල වෙනස්කම් ඇතිවද සිතුවම් කෙළේ හා අද වන විට බොහෝ සිත්තරුන් තවදුරටත් සිතුවම් කරන්නේ ද මේ යාවත්කාලීන ප්‍රතිරූපයම වේ. මා මෙහිදී විස්තරාත්මකව සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු නොවුවද, බටහිර යුරෝපයේ, උතුරු අමෙරිකාවේ සහ ඕස්ට්‍රේලියානු ප්‍රදේශවල ජීවත්වන සංක්‍රමණික ලාංකික හා ඉන්දීය ගත්කතුවරුන් තම මව්බිම විස්තර කරනුයේ ද මෙලෙසමය.

මේ බලසම්පන්න තේමාව මෙලෙසින්ම ශ්‍රී ලාංකේය ඊනියා ශාස්ත්‍රීය දැනුම් නිෂ්පාදන සන්දර්භය තුළ ද දැකගත හැකිය. 1993 වසරේදී ජේ.බී. දිසානායක රචනා කළ The Monk and the Peasant (භික්ෂුව හා ගැමියා) යන කෘතිය සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගම පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් ලෙස ඔහුම හැඳින්වීය. එහි පිටකවරයේම දක්වා ඇත්තේ පන්සල, කෙත්යාය, වන ලැහැබ හා භික්ෂුවගේ ප්‍රතිරූප රැගත් මතවාදී සිතුවමක් බව පැහැදිලිය. "*The Village*" නැතිනම් "ගම" ලෙස නම් කර ඇති පළමු පරිච්ඡේදයෙන් ඔහු සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගම නිර්වචනය කරණුයේ මූලික වශයෙන් පන්සල හා කමත යන අවකාශ ද්විත්වය කේන්ද්‍ර කරගෙන ප්‍රභවය ලැබූ හා ඒ මත ගොඩනැගුණු ස්ථානයක් ලෙසටය. දිසානායක ගෙනහැර දක්වන්නේ ද අප මෙතෙක් කෙටියෙන් සලකා බැලූ ආකෘතියටම අයත් පරමාදර්ශී ගමක් පිළිබඳ ආඛ්‍යානයකි. එනමුත් ඔහු එය "සාම්ප්‍රදායික" ගමක් සේ අරුත් ගන්වයි. එනම් සම්ප්‍රදායෙන් බැහැරවන්නම ගම හා සම්බන්ධ මේ නිර්ණායක වෙනස් වේය යන හැඟීමක් එහි ඇතැයි යන්න මාගේ අනුමානයයි. එනමුත් ඒ වෙනස්වීමේ විභව, ගතික හා එමගින් මෙකී වෘතාන්තගත ගම සංක්‍රාන්ති යුගයක් හරහා මේ පරමාදර්ශී ලක්ෂණවලින් වෙනස් වූ සමාජ ඒකකයක් වීමේ දීර්ඝකාලීන ප්‍රවණතාව පිළිබඳව ඔහු මෙන්ම මේ මතවාදී ආස්ථානයේ අන් පෙරගමන්කරුවන් ද අනුගමනය කරනුයේ සාමාන්‍යයෙන් නිහඬ පිළිවෙතකි. එසේ නිහඬ පිළිවෙත් අනුගමනය නොකරන්නන් ගම බාහිර බලපෑම් නිසා වෙනස් වන්නේය

යන මහා විලාපය නිරතුරුවම නගන බව පෙනේ. කෙසේ වෙතත්, වඩාත් උනන්දු සහගත කරුණ වන්නේ දිසානායක ශූරීන්ගේ ග්‍රන්ථයට පසු කවර සටහනක් (පසුවදනක්) සපයන මහාචාර්ය රන්ජිනී ඔබේ-සේකර, දිසානායක විස්තර කරන පරමාදර්ශී ගම පිළිබඳව දක්වා ඇති පහත සඳහන් අදහස් කිහිපය සලකා බැලීමේදීය:

> ජේ.බී. දිසානායකගේ හිඟුව හා ගැමියා යන කෘතිය සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගමක් පිළිබඳ මානවවංශ ලේඛනයක් ලෙස ඉදිරිපත් කර නැත. එවැනි ගම් තවදුරටත් නොපවතී. සැබැවින්ම, එවැනි ගම් කෙදිනකවත් පැවතියේ ද යන්න සැකයකි (ඔබේසේකර, උපුටා ගැනීම දිසානායකගෙනි 1993).

ඔබේසේකර මෙසේ පවසන්නේ දිසානායකගේ පරමාදර්ශී විස්තරය ගම පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක, ඓතිහාසික හා තත්කාලීන තොරතුරු සමඟ සම්මුඛ කළ විට අස්ථාවර වන බව වටහා ගත් නිසා විය යුතුය. දිසානායක 1998 දී රචනා කළ *Understanding the Sinhalese* (සිංහලයන් තේරුම් ගැනීම) කෘතියෙන් ද මේ අදහස් මාලාවම වඩාත් තිව්‍ර කර දක්වයි. එහිදී ඔහු සිංහල ගම ප්‍රධාන ප්‍රවර්ග දෙකකට අයත් බව පවසයි. එනම්, ඒක කුල ගම්මාන හා බහු කුල ගම්මාන වශයෙනි (දිසානායක 1998). සිංහල අලුත් අවුරුදු සමයේදී කොළඹ නගරයේ ජනගහනය සාපේක්ෂ වශයෙන් අඩුවීම ඔහු ගම ආශ්‍රය කරගෙන විස්තර කරනුයේ මෙසේය:

> මෙකල කොළඹ නගරයේ ඉතිරි වන්නේ දමිළයන්, මුසල්මානයන්, ලංසි, විදේශිකයන් හා තම උපන් ගම්වල මුල් ගෙවල් සමඟ තිබූ සාම්ප්‍රදායික සබඳතා බිඳ හෙළූ සිංහල පවුල් අතලොස්සක් ද පමණි (දිසානායක 1998: 47).

මේ කෘතියේ ද දිසානායක විස්තර කරන ගම කුල ක්‍රමයේ හෝ අන් සමාජ විභේදායන හෝ ඒවායේ පරස්පර විරෝධතා හෝ දකගත නොහැකි පරමාදර්ශී මිහිපිට සුරපුරකි. මේ ගම මා මීට පෙර

විස්තර කළ මුල් යටත්විජිත විස්තරවලින් වෙනස් වන්නේ ඒ ඇතැම් විස්තරවල තිබූ අතිශය නිශේධනීය ලක්ෂණ දුරුකිරීම හා වඩාත් මනරම්, විචිත්‍රාද්භූතවාදී හා පරමාදර්ශී ලක්ෂණ ඒ මත ආරෝපණය කිරීමත් සමඟිනි. එලෙසම, ශාස්ත්‍රීය ආඛ්‍යාන ලෙස ගැනෙන ගම පිළිබඳ මෙවැනි විස්තර හා හාතිය හා සන්තුෂ්ගේ ගීතමය ගම අතර සැලකිය යුතු මට්ටමේ වෙනසක් නැති තරම්ය. මේ අර්ථගැන්වීම තුළ මා වැන්නවුන්ට යන්නට ගමක් නැත. මක්නිසාද යත්, නුගේගොඩ මෙකියන ලක්ෂණවලින් සමන්විත නොවන නිසාය. එනම්, කොළඹින් ඈත පිහිටා නොතිබීමත්, කමතක් හෝ කුඹුරක් සොයා ගැනීම බෙහෙවින් අපහසු නිසාත්, නිබඳවම සතුටින් සිටින ජන ප්‍රජා එහි නොදැකිය හැකි වීමත්, අනේකවිධ සමාජ විභේදායන හා ගැටුම් එහි සමස්ත යථාර්ථයේ සාමාන්‍ය කොටසක් ද වන නිසාත්ය. වෙනත් වචනවලින් පවසනවානම්, නුගේගොඩ අන් බොහෝ තැන් මෙන්ම විශේෂත්වයකින් තොර සාමාන්‍ය ස්ථානයක් බවයි.

වඩාත් මෑතකදී ගම පිළිබඳ නව ආකෘතියක් ඉදිරිපත් වූ අතර, එය මෙතෙක් අප ගවේෂණය කළ ආකෘතියේ ද්විත්ව ප්‍රතිපක්ෂය නැතිනම් විරුද්ධාර්ථය ලෙස සැකසී තිබුණි. මේ කතිකාව සමාජගත වූයේ අශෝක හඳගමගේ මේ මගේ සඳයි චිත්‍රපටය තිරගත වීමත් සමඟය. හඳගමගේ පරිකල්පනයට අනුව ගම කර්කශ, නොදමුනු, ලෛංගික ශික්ෂණයක් නොමැති හා සාමාන්‍ය භාෂාවෙන් පවසතොත් කුපාඩි ස්ථානයකි. චිත්‍රපටය තිරගත වූ මුල් කාලයේදී හා පසුව පැවැත්වූ ඇතැම් මාධ්‍ය සාකච්ඡාවලදී ගම පිළිබඳ මේ නිශේධනීය ප්‍රතිරූපය ඔහු සාමාන්‍යකරණය කළ ආකෘතියක් සේ ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සාහ ගත් බව පෙනේ. එනමුත් වඩාත් පසුකාලීන සාකච්ඡාවලදී ඔහු මේ ස්ථාවරයෙන් ඉවත් වූ බව ද පැහැදිලිය. කෙසේ වුවද, ඔහුගේ වෘත්තාන්තය පදනම් වූයේ මෙවැනි නොදැමුණු ගමක් පිළිබඳ පරිකල්පනයක් මතය. එකල ඇතිවූ යම් ප්‍රසිද්ධ කථාබහින් මේ ආකෘතියට යම් ආකර්ෂණයක් සමාජයේ ඇතැම් කොටස් තුළ තිබුණු බව පෙණුන ද, ඊට ප්‍රජාවේ සාමූහික පරිකල්පනයට ආමන්ත්‍රණය කළ නොහැකි විය. ඊට ප්‍රධානතම හේතුව වූයේ දැනට පවතින ජනප්‍රිය ආකෘතිය සතු අසීමිත බලයයි. ඊට තවත් හේතුවක් ලෙස ගත හැක්කේ මේ නව ආකෘතියේ තිබූ අති-

නිශේධනීයත්වය භූමි මට්ටමේ තත්ත්ව සම්බන්ධයෙන් සාමාන්‍යකරණය කිරීමේ අපහසුතාවයි. මෙයින් මා අදහස් කරන්නේ ඇතැම් ශ්‍රී ලාංකේය ගම් තුළ මේ චිත්‍රපටයෙන් නිරූපිත තත්ත්ව නැති බව නොවේ. කෙසේ වෙතත්, මේ ආකෘතිය සාමූහික පරිකල්පනය තුළ දීර්ඝකාලීනව ලැගුම් නොගත් හෙයින් ඊට විශ්ලේෂණීය වැදගත්කමක් ලබා දීම අවශ්‍ය නොවේ.

ගම පිළිබඳ මේ ආකෘති ද්විත්වයේම ඇති ප්‍රධානතම සීමාව නම් ඒවායේ ඇති අතිශය ඌනිත බව, අති සරල බව හා ස්ථිතික බවයි. මෙනිසා සිදුවන්නේ අදාළ ප්‍රජා හා බැඳී පවතින සංකීර්ණතා ග්‍රහණය කරගැනීමට නොහැකිවීමයි. එහි ආනිශංසය නම්, අප ගම හා ගැමියා පිළිබඳ අසම්පූර්ණ, අස්වාභාවික, අතිසරල හා සාවද්‍ය වැටහීමක සිරකරුවන් බවට පත් වීම නිසා නගරයෙන් ඔබ්බේ පිහිටි ප්‍රජා හා ඒවායේ වැසියන්ගේ භූමි මට්ටමේ ජීවිත අරගල නිශේධනය කිරීමයි; ඔවුන්ගේ යථාර්ථය ඔවුන්ට අහිමි කිරීමයි; ඔවුන් අපගේ සීමිත පරිකල්පනයේ අධස්සිගත කිරීමයි.

තත්කාලීන ගම සොයා ගැනීම

මා මෙතෙක් කෙටියෙන් ඉදිරිපත් කළ අදහස් ඔස්සේ මට අවශ්‍ය වූයේ ගම පිළිබඳ ජනප්‍රිය හා එහිම විස්තීරණයක් වන ශාස්ත්‍රීය කතිකාව ද ව්‍යූහවිභාගයකට ලක් කර, තත්කාලීනව ගම පිළිබඳ වඩා තථ්‍ය නියෝජන සොයා යෑමට යම් අවකාශයක් විවර කර ගැනීමයි. එමගින් ගමක් ලෙස හඳුනාගත හැකි දෙයක් නැත යන අති සරල නිගමනයට පැමිණීම කළ නොහැකිය. ගැටලුව වන්නේ ගමේ වියෝව නොව එය නිසි ලෙස හඳුනා නොගැනීමයි. අප ගම තේරුම් ගන්නේ මෙතෙක් මා විස්තර කළ චිත්තවේගීය හා මතවාදීමය ආකෘතිය අනුව නම්, ඒ මත පදනම්වන සියලු ක්‍රියාකාරකම්වල ප්‍රතිවිපාක භයානක විය හැකිය. මෙය විශේෂයෙන් සංවර්ධනය ලෙස අපරීක්ෂාකාරීව විස්තර කරන බහුවිධ කතිකාවට සම්මාදම් වන රාජ්‍ය හා සිවිල් සමාජ ක්‍රියාකාරීන්ට වැදගත් වනු ඇතැයි යන්න මගේ අදහසයි. මෙහිදී මා සිතට උදාහරණ ලෙස ගත හැකි අදහස් දෙකක් නැගේ.

ඉන් පළමුවැන්න නම් මානවවිද්‍යාඥ ජේම්ස් බ්‍රව් 1996 වසරේ දී පළ කළ උදාගම් ව්‍යාපෘතිය පිළිබඳ ක්ෂුද්‍ර අධ්‍යයනයක් සේ ගත හැකි *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village* (යක්ෂයින් හා සංවර්ධනයඃ ශ්‍රී ලාංකේය ගමක ප්‍රජා අනන්‍යතාව සඳහා සිදුවන අරගලය) යන කෘතියේ ඇති ග්‍රාම සංවර්ධනය පිළිබඳ විස්තරයයි. අනුරාධපුර දිස්ත්‍රික්කයේ කුකුලෑව නම් ගම ඇසුරින් හා උදාගම් ව්‍යාපෘතිය සඳහා බිහි කළ සමාධිගම යන නව ගම හා එය පිහිටුවීමේ දේශපාලනය මත පදනම්ව රචනා කළ බ්‍රව්ගේ කෘතිය අගනා බහුස්වනීය ආඛ්‍යානයකි. ආදිවාසී ප්‍රභවයක් සහිත ජනප්‍රජාවක් වාසය කරන ප්‍රදේශයක් ලෙස බ්‍රව් විස්තර කරන මේ ප්‍රදේශයේ උදාගම පිහිටුවීමේදී ඒ හා සම්බන්ධ දේශපාලනික සංකීර්ණතා සියල්ල පසුබිමින් පැවතියේ සාම්ප්‍රදායික සිංහල ගම පිළිබඳ අප සාකච්ඡා කළ ආකෘතියේ සෙවනැල්ලයි. එය දේශපාලනඥයන්ගේ හා රාජ්‍ය නිලධාරීන්ගේ ප්‍රසිද්ධ ප්‍රකාශවලින් මෙන්ම ගමේ මූලික සැලසුමෙන් ද පැහැදිලි වේ. එනමුත් නව ගම්මානයට සාම්ප්‍රදායික ගමට නොතිබුනු තැපැල් කාර්යාලය හා විදුලි බලය වැනි දේ ද ලැබුණු බව අප අමතක නොකළ යුතුය. ආදිවාසී පසුබිමකින් සමන්විත බහුතරයක් සිටි ප්‍රජාවක් සිංහලකරණයට ද ලක්කරමින් ස්ථාපනය කළ මේ ගමේ පෞරුෂය බලධාරීන්ගේ සංස්කෘතික දේශපාලනික පරිකල්පනයේ නිර්මිතයක් මිස ප්‍රජා සාමාජිකයන්ගේ අවශ්‍යතා හා හැඟීම්වල ප්‍රතිනිර්මාණයක් නොවීය. එසේ වූවා නම් නගරයේ ඇති බොහෝ සැප පහසුකම් ද ඇතිව මේ මතවාදීමය ආකෘතියට බෙහෙවින් වෙනස් ප්‍රජාවක් ඔවුන් ගොඩ නගා ගන්නට ඉඩ තිබුණි.

ඉහත විස්තර කළ විදුලිබලය හා යටිතල පහසුකම්වලින් ගමේ භෞතික ස්වභාවය විපර්යාසයට පත්වන ආකාරයෙන්ම වරිච්චි බිත්ති සිමෙන්තියෙන් බැදෙත්ම, පිදුරු වහලට උළු සෙවිලි කිරීමෙන් ද ගමේ සාම්ප්‍රදායික ප්‍රතිරූපය බෙහෙවින් වෙනස් වූව ද ඒ පිළිබඳ එතරම් විරෝධතා නැගෙන බවක් නොපෙනේ. එනම්, ගම පිළිබඳ පවතින යාවත්කාලීන ආකෘතියෙන් වෙනස්වන ඇතැම් දෑ පිළිබඳව අප ඉවසීමක් දක්වුව ද ඒවා කිසි විටෙකවත් මේ ආකෘතිය පිළිබඳ මතවාදී කතිකාවේ කොටස් බවට පත් නොවේ.

දෙවන උදාහරණය වසර 10 කට පමණ ඉහත පේරාදෙණිය සරසවිය කොළඹදී සංවිධානය කළ සම්මන්ත්‍රණයක දී මතු වූ අදහසක්ය. එහිදී එක් ශාස්ත්‍රඥයෙකු ප්‍රේමදාස යුගයේ ලක්දිව සෑම තැනම පාහේ හෝරාස්ථම්භ පිහිටුවීම සංවර්ධනයේ සංකේතයක් ලෙස ගෙන පැවසුවේ, සංවර්ධනය නිසා ලංකාවේ ග්‍රාමීය සමාජ ව්‍යූහයට හා එහි හර පද්ධතියට හානි වන බවත්, එමගින් ගම විනාශ කර දමන බවත්ය. සංවර්ධනය හමුවේ නිෂේධනීය ආනිශංස මෙන්ම සමාජය දැඩි විපර්යාසයට භාජනය වීම සත්‍ය වේ. එසේම එය සාමාන්‍ය දෙයකි. එනමුත් එනිසාම ගම වෙනසට භාජනය වීම වළකාගෙන මනෝමූලික ආකෘතියක් තුළ ගම මෙන්ම, ගැමියාගේ අනාගතය ගාල් කර තැබීමට අපට ඇති බලය කුමක්ද යන පැනය ද මෙහිදී මතු වේ. එනම්, මේ විපර්යාසයනට ගැමියන් එතරම් අකමැති ද යන ප්‍රශ්නයයි.

මේ උදාහරණ ද්විත්වයෙන්ම නිරූපණය වන්නේ තත්කාලීන සංවර්ධන ක්‍රියාවලියේදී හා චින්තනයේදී අප මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ ගම පිළිබඳ ජනප්‍රිය අදහස් මාලාව කෙතරම් බලසම්පන්න ලෙස ක්‍රියාත්මක වී තිබේ ද යන්නය. එනමුත් මතවාදීමය ගම හා යථාවේ ගම යනු එකක් නොව දෙකකි. එකක් මනෝමූලික නිර්මිතයකි. අනෙක යථාවේ පවතින්නකි. යථාවේ නොපවතින මනෝමූලික නිර්මිතයක් යථාවක් සේ සැලකීමේ ප්‍රතිවිපාක භයානක විය හැකිය. 1930 ගණන්වලදී අමෙරිකානු සමාජ විද්‍යාඥ ඩබ්ලිව්. අයි. තෝමස් පැවසූ අදහසක් මෙහිදී මගේ සිහියට නැගේ. එනම්, "If men define things as real, they are real in their consequences" යන්නයි. මින් අදහස් වන්නේ "පුද්ගලයින් යමක් තථ්‍ය යැයි නිර්වචනය කළහොත් එහි ප්‍රතිවිපාක අතින් එය තථ්‍යම වේ" යන්නයි. අද දින ගම පිළිබඳ කතිකාව හා ඒ පිළිබඳ අපගේ සාමූහික අර්ථගැන්වීම අපව රැගෙනවිත් තිබෙනුයේ මේ තත්ත්වය තුළටයි. එනම්, අප ගම යම් මතවාදීමය නිර්මිතයන්ට අනුව තේරුම්ගෙන කටයුතු කර, ඒ නිර්මිතයනට අනුව එය ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කරනු විනා, යථාව සමග බද්ධ වී පුළුල් ලෙස තේරුම් ගැනීමක් ගැඹුරු මට්ටමින් සිදුකර නොමැති බවයි. මෙහිදී අප මතුකර නොගන්නා හා දකින්නට උත්සාහ නොකරන ගැටලු බොහෝය. උදාහරණයක් ලෙස, 1980 ගණන්වලදී අප ජීවිත කාලයේ දක

ඇති උච්චතම දේශපාලනික ප්‍රචණ්ඩත්වයේ අඩවි බවට ඇතැම් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ පත්වූයේ මන්ද? පවතින තොරතුරු අනුව, ඉඩම් ආරාවුල්වල සිට දෙල් ගහක අයිතිය ආදී නොයෙක් හේතු මත උසාවිගත වීමේ ප්‍රවණතා වඩාත් මතුවී එන්නේ ග්‍රාමීය පළාත්වලින් වන්නේ මන්ද? එමෙන්ම කුල ධූරාවලියේ අදෘශ්‍යමාන පැවැත්ම හා බලය මත සමාජ හා ආගමික සබඳතා පාලනය වන ප්‍රධාන අවකාශයක් ලෙස ඇතැම් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශ පවතින්නේ මන්ද? එමෙන්ම තත්කාලීන සමාජයේ අපරාධ හා මිනීමැරීම් සැලකිය යුතු ප්‍රමාණයක් ග්‍රාමීය ප්‍රදේශවලින් වාර්තා වන්නේ මන්ද? මේ සියලු කරුණු කැටි කර ගත් විට පෙනී යන්නේ නගරය මෙන්ම ගම ද අතිශයින් සංකීර්ණ යථාර්ථයක් බවයි. එනමුත් දූනට අණසක පතුරුවාගෙන සිටින ආකෘතිය තුළින් ගම දෙස බැලූ විට පෙනෙන්නේ එය වෙනස් නොවන කෞතුක භාණ්ඩයක් ලෙසයි. මෙයින් මා අදහස් කරන්නේ ඇතැම් ගම්මාන ස්වභාව සෞන්දර්යය අතින් හෝ අන් නිර්ණායක අතින් හෝ ඇතැම් විට සුන්දර නොවේය යන්න නොවේ. මාගේ අදහස වන්නේ මේ චින්තවේගීය-මතවාදී ආකෘති බෙහෙවින් අස්ථාවර නිසා ඒ මත පදනම්ව අපට ගම තේරුම් ගැනීමට අපහසු බව හා සමාජ-දේශපාලනික මැදිහත්වීම් සාර්ථකව සිදු කළ නොහැකි බවයි. ශ්‍රී ලාංකේය සමාජ හා මානව විද්‍යාව තුළ අද වන විට ද ගම පිළිබඳ පුළුල් හා සාරවත් මානවවංශ ලේඛනයක් නොලියැවී ඇත්තේ ද මේ තත්ත්වය තුළය යන්න මාගේ ස්ථාවරයයි.

අවසානදී මේ නිබන්ධයේ සමස්ත ප්‍රවේශය සාරාංශ ගත කළහොත් එය මෙසේ සංක්ෂිප්ත කළ හැකිය: ගම සාර්ථකව සමාජ විද්‍යාත්මකව හෝ ප්‍රායෝගිකව නිර්වචනය කළ හැක්කේ දූනට බෙහෙවින් ප්‍රචලිතව ඇති ආකාරයේ චිත්තවේගීය හා මතවාදී ආස්ථාන මත පිහිටා නොවේ. එය කළ හැකි එක් ආකාරයක් නම් පරිස්ථානීය ප්‍රදේශවල භූමි මට්ටමේ සිදුවී ඇති වෙනස්කම් සැලකිල්ලට ගනිමින් එකී ප්‍රදේශ තේරුම් ගැනීමට උත්සාහ කිරීම මගිනි. එය කළ හැකි අන් ආකාරය නම් වඩාත් තාක්ෂණික නිර්ණායක වන ජනඝනත්වය, යටිතල පහසුකම් ආදියේ පැවැත්ම හෝ ඒවායේ නොමැතිවීමේ සාපේක්ෂත්වය වැනි කරුණු මත පිහිටාය. එමෙන්ම, ගම සුරංගනා ලොවක් හෝ නරකාදියක් හෝ නොවේ. එය සතුට හා අසතුට, දුක හා සැප, අශ-

ක්ෂා හා අපේක්ෂා භංගත්වය, සාම්ප්‍රදායිකත්වය හා නූතනත්වය ද එක් තැන් වූ සංක්‍රාන්ති අඩවියකි. එය අතීතයෙන් අපට උරුම වූ කෞතුක භාණ්ඩයක් නොවේ. එය නිරතුරු විපර්යාසයට ලක්වෙන ලොව අන් සෑම මානව ජනාවාසයක් මෙන්ම සාමාන්‍ය තැනකි. යම් යුගවලදී ජේ ඊනියා ගම්, ඊනියා නගර බවට පත්වීම මා ඉහත සඳහන් කළ සංක්‍රාන්ති ක්‍රියාවලියේම එක් ප්‍රතිඵලයකි. එනම්, ගම යනු එක් ආකෘතියක හෝ දෙකක නිෂ්පාදනයක් නොව බහුවිධ නියෝජනයන්ගේ නිෂ්පාදනයක් බවයි. අවසනදී ගම යනු භූදෙක් තමාගේ නිජබිම ලෙස සැලකීම චිත්තවේගීයව ප්‍රමාණවත්ය යන්න මාගේ විශ්වාසයයි. එනිසා, කවුරු කෙසේ කිවත් කෙත් වතු හා කමත් නොතිබුනත් සුරපුරක් හෝ අපායක් නොවූවද කොළඹ ආසන්නයේ පිහිටි නුගේගොඩ ප්‍රදේශය යන්න නවදූරටත් මා සංජානනය කරනුයේ මගේ ගම වශයෙනි.

පසු සටහන

1. මේ නිබන්ධය කොළඹ ග්‍රාම සංවර්ධන අභ්‍යාස හා පර්යේෂණ ආයතනය විසින් සංවිධානය කළ "නූතන මිනිසා ගම කියවයි" දේශන හා සංවාද මාලාවේ හයවන දේශනය වශයෙන් 2010 අගෝස්තු 05 වනදා පස්වරු 05.00 ට ඉදිරිපත් කළ දේශනයේ සංස්කරණය කළ පිටපතකි. මෙහි ඇතුළත් වන යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ පැරණි ඡායා රූප උපුටා ගත්තේ www.lankapura.com වෙබ් අඩවියෙන් වන අතර ඒවා පළ කිරීමට අවසර දීම සම්බන්ධයෙන් හවන්ත පෙරේරා මහතාට පඨිත සංස්කාරක මණ්ඩලයේ විශේෂ ස්තූතිය හිමි වේ. මෙහි පළවන ගම පෙන්වන චිත්‍රය පළ කිරීමට අවසර දීම සම්බන්ධයෙන් සිබිල් වෙත්තසිංහට සහ එම චිත්‍රය ලබා දීමෙන් සහයෝගය දක් වූ තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමයේ කලා අභිරක්ෂණ ව්‍යාපෘතියට ද අපගේ ස්තූතිය හිමිය.

ආශ්‍රේය පඨිත

Baker, Samuel White
1855. *Eight Years Wanderings in Ceylon.* http://www.gutenberg.org/files/2036/2036-h/2036-h.htm

Brow, James

1996. *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*. Tucson: University of Arizona Press.

Disanayaka, J.B.

1993. *The Monk and the Peasant: A Study of the Traditional Sinhalese Village*. Colombo: State printing Corporation.

Disanayaka, J.B.

1998. *Understandig the Sinhalese*. Colombo: Godage Poth Medura.

Harris, Elizabeth

2001. *Gaze of the Colonizer: British Views on Local Women in 19th Century Sri Lanka*. Colombo: SSA.

Seneviratne, Sudharshan

1996. 'Peripheral Regions' and 'Marginal Communities': Towards an Alternative Explanation of Early Iron Age Material and Social Formations in Sri Lanka.' In, R. Champakalakshmi and S. Gopal Eds., *Tradition, Dissent and Ideology: Essays in Honour of Romila Thapar*. Delhi: Oxford University Press.

Woolf, Leonard

1913. *The Village in the Jungle*. http://www.archive.org/stream/villageinjungle00woolrich/villageinjungle00woolrich_djvu.txt

සිංහල 'ගැමි' දසුන් දනවන යටත්විජිත යුගයේ ඡායාරූපයක් - ඡායාරූප අංක 01

සිංහල 'ගැමි' දසුන් දනවන යටත්විජිත යුගයේ ඡායාරූපයක් - ඡායාරූප අංක 02

සිංහල 'ගැමි' දසුන් දනවන යටත්විජිත යුගයේ ඡායාරූපයක් - ඡායාරූප අංක 03

සිංහල 'ගැමි' දසුන් දනවන යටත්විජිත යුගයේ ඡායාරූපයක් - ඡායාරූප අංක 04

සිංහල 'ගැමි' දසුන් දනවන යටත්විජිත යුගයේ ඡායාරූපයක් - ඡායාරූප අංක 05

'ගම පෙන්වන' සිබිල් වෙත්තසිංහගේ චිත්‍රයක්

කැතරින් බෲන් සහ තරික් ජසීල් (සංස්කාරකවරු)

Spatialising Politics: Culture and Geography in Postcolonial Sri Lanka

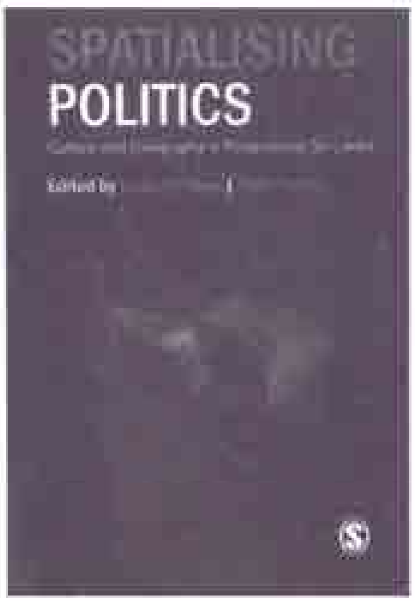
(දේශපාලනය අවකාශගත කිරීම: පශ්චාත් යටත්විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ සංස්කෘතිය සහ භූගෝලවේදය)

2009. සේජ්, නවදිල්ලිය.

ISBN 078-81-7829-929-7. පිටු 238. මිල: ඉන්දීය රුපියල් 695.00

විමර්ශනය: රෝමා චැටර්ජි

පරිවර්තනය: තමාරා නිශ්ශංක



ශ්‍රී ලංකාවේ විද්වතුන් විසින් මුඛ්‍ය භූමිකාවක් ඉටු කර ඇති දකුණු ආසියාවේ ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ වර්ධනය වෙමින් පවතින සමාජවිද්‍යාත්මක සාහිත්‍යට මෙම වෙළුම ප්‍රයෝජනවත් එකතුවකි. ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක චින්තනය තුළ ප්‍රචණ්ඩත්වය තේමාගත කිරීම පිළිබඳව 1990 අග භාගයේදී නේත්‍රා ලිපි එකතුවේ පළ වූ ප්‍රදීප් ජේගනාදන්ගේ ලිපිය අදාළ මාතෘකාව පිළිබඳ මානවවංශ ප්‍රත්‍යාවේක්ෂණයේ සංධිස්ථානයක් සලකුණු කරයි. ප්‍රචණ්ඩත්වය හුදෙක් සමාජ සම්බන්ධතාවල ස්වරූපය වෙනස් කරන මාධ්‍යක් නොවන බවත් එය බහුවිධ සංස්කෘතියේ ස්වරූපය ප්‍රතිමූර්තිමත් කිරීමේ බලයක් ද ඇති මාධ්‍යයක් නොවන බවත්, සිතීමට එම ලිපිය අප දිරි ගැන්වීය. ප්‍රචණ්ඩත්වයේ (Actential) අනේක අංග හුවා දැක්වූ තේමා ආශ්‍රිත වෙනත් ලේඛන ද ශ්‍රී ලංකාවේ සිට ශ්‍රී ලංකාව පිළිබඳ ලියන එම විද්වතුන්ගේ පරම්පරාවෙන්ම මතු විය. එම සාමූහික ප්‍රයත්නය කැපී පෙනෙන්නේ එහි සාමූහික සහ අන්තර් විෂයීය අනන්‍යතාව නිසා පමණක් නොව ඉන්දියාව සහ අනෙකුත් දකුණු

ආසියානු රටවල් පිළිබඳව ලේඛනය කිරීමෙහි නිරතවන විද්වතුන් කෙරෙහි එහි බලපෑම ද හේතු කොට ගෙනයි. ශ්‍රී ලාංකේය ලේඛන ඉන්දියාවේ ප්‍රකාශය කිරීමට ගන්නා උත්සාහ මෙහිලා වැදගත් පියවරක් වේ. කෙසේ වෙතත්, බොහෝ සෙයින් අන්තර්වර්ති ඉන්දියානු විද්වතුන්ගෙන් මෙම ප්‍රයත්නයට සමාන ප්‍රතිචාරයක් නොලැබිය.

ප්‍රචණ්ඩත්වය පිළිබඳ අන්තර් විෂයීය පර්යේෂණ සම්ප්‍රදාය මෙම ග්‍රන්ථය තුළ පවත්වාගෙන ගිය ද එහි යොමුව පසුව 'අවකාශය' යන මාතෘකාව දෙසට නැඹුරු වේ. මෙම මාතෘකාව වාර්ගිකත්වයේ සහ විගමනයේ දේශපාලනය ගොඩනගා ඇති වේදිකාවක් ලෙස පමණක් නොව, සාධාරණීකරණය කළ හැකි ඇතැම් කතිකා වර්ග නිර්මාණය කළ හැකි මාධ්‍යයක් ලෙස ද සැලකිය හැකිය. මේ සඳහා, සිද්ධිවල අවිනිශ්චිත ඉතිහාසය කාලයත් සමග නිශ්චිත වී භෞමිකරණය වූත් යථාර්ථයක් බවට පත්වූත් වාර්ගිකත්වයේ දේශපාලනය නිර්මාණය වීම කෙරෙහි මෙන්ම රාජ්‍ය නොවන සංවිධානවල සාම ක්‍රියාකාරකම් හරහා අවකාශමය පෙළ ගැස්වීම් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කිරීම කෙරෙහි ද මෙම ලිපිවල අවධානය යොමු කර තිබේ. භඩ සහ පිහිටීම පිළිබඳ දේශපාලනය, වාසස්ථාන සහ දෙමුහුන් අවකාශ සහ තම පුරවැසියන්ට සමජාතීය අනන්‍යතාවක් ලබා දීමේ අරමුණින් ජාතික රාජ්‍යයන් ගෙන ඇති සංකීර්ණ බෙදීම් සහ අන්තර් සම්බන්ධතා ගවේෂණයට ලක් වූ අනෙක් තේමා යටතේ සැලකිල්ලට ගෙන ඇත.

ඒ අනුව යුගයේ ගෝලීය වෙළඳාම, ස්ථානය සහ නව පාරිභෝගික ප්‍රජාවන්ගේ මතුවීම අතර පවතින සංකීර්ණ අන්තර් සම්බන්ධතා පරීක්ෂා කිරීම සඳහා නිරා වික්‍රමසිංහ සහ ජේම්ස් ඩන්කන් යන ඉතිහාසඥයෝ ද්‍රව්‍ය සහ භාණ්ඩවලට වැදගත්කමක් ලබා දෙති. මහන යන්ත්‍ර සහ කෝපි වැනි අලුතින් මතුවන ද්‍රව්‍යවල ප්‍රක්ෂේපණය සෙවීම සහ ඒවා නව මුහුණුවරින් යුත් ගෘහාශ්‍රිත බව, ජනගහනය සහ පරිසරවේදය සමග ඡේදනය වන ආකාරය ලිපි දෙකෙන්ම පෙන්නුම් කෙරේ. සමාජයීය විද්‍යාත්මක සාහිත්‍යයේ බොහෝ සෙයින් සාකච්ඡාවට ලක් වූ ආභ්‍යන්තරිකයා සහ පිටස්තරයා යන යුගලය ප්‍රත්‍යාවේක්ෂණයට ලක් කරමින් භඩ සහ නියෝජනය වටා ඇති අර්බුද ගැරන් බෙල්, බෙනඩික්ට් කෝෆ් සහ තරික් ජසීල් විසින් ප්‍රශ්න කිරීමට භාජනය කර

තිබේ. මානවවංශකරණය, භූ ගෝලමිද්‍යය සහ ප්‍රබන්ධ සාහිත්‍යය වැනි නිශ්චිත විෂයයක් තෝරා ගනිමින් 'අවතාප් බව' සහ 'ස්ථාවරය' වැනි රූපකාර්ථ වචන පිළිබඳව ප්‍රත්‍යාවේක්ෂණයක යෙදිය හැකි ආකාරය මෙම විද්වතුන් තිදෙනාම පෙන්වා දී ඇත. මේ ක්‍රියාවලියේදී ඒකභාවී ජාතිකවාදී කතිකා මගින් නිෂ්පාදිත අණසක පතුරුවා ගත් අවකාශීය වර්තමානයක ඉහත සඳහන් වාද විෂයයන් එකිනෙක මත කොපමණ බැඳී පවතින්නේ ද යන්න මේ රචකයන් පැහැදිලිව පෙන්වා දෙයි. කැමිලා ඔර්ජුලා, නිහාල් පෙරේරා සහ ඔල්වින් ෆුගලුර්ඩ් ද වෙනත් පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍ර හරහා මෙම අර්බුද පිළිබඳව සැලකිලිමත් වෙති. සාම ක්‍රියාකාරකම් සහ ගැටුම් නිරාකරණ ප්‍රයත්නවල කොටසක් වශයෙන් සංවාද ගොඩ නැගීමේ යහපත් අරමුණින් ගෙන ඇති උත්සාහ ද්විධ්‍රැවීය තත්ත්වයක් ආරෝපණය කරගනිමින් බොහෝ අවස්ථාවලදී එක් එක් පාර්ශ්වයේ බල අරගලවල සහ නියෝජනත්වයේ අසමතුලිතතා නිහඬ කරමින් පවතින තත්ත්වය ප්‍රතිසාධනය කර ඇති ආකාරය ඔර්ජුලා පෙන්වා දෙයි. තව ද, ද්විධ්‍රැවීය අනන්‍යතා නිර්මාණය කිරීමේ කතිකාවන් ස්වභාවීකරණය කිරීමට ආවේණික වූ භයානක තත්ත්වය දෙසට පාඨකයාගේ අවධානය යොමු කිරීමත්, එවැනි ප්‍රයත්නවලට ඇති විකල්ප අවකාශ ක්‍රමානුකූලව හීන කර ඇති ආකාරය පෙන්වීමත්, පෙරේරා සහ ෆුගලුර්ඩ්ගේ ලිපි මගින් සිදු කෙරේ. නව අභිලාෂ සහ අනන්‍යතා ප්‍රකාශ කිරීමේ සම්පත් වශයෙන් අනන්‍යතා පිළිබඳව කෙරෙන සමජාතීය බව හැඟෙන ප්‍රකාශ භාවිත කෙරී ඇති ආකාරය කතුවරුන් තිදෙනාම පෙන්වා දී ඇත. දීර්ඝකාලීන ප්‍රචණ්ඩත්වය සහ අවතැන්වීම ගෘහය තුළ ස්ත්‍රීපුරුෂ සම්බන්ධතා මත බලපෑමක් ඇති කර තිබෙන බව පෙරේරා පවසයි. දේශපාලන ඒකවරණය සඳහා අයදුම් කිරීමට නොහැකි වූ ශ්‍රී ලාංකේය මුස්ලිම් කාන්තාවන් මැදපෙරදිග රටවල ශ්‍රමිකයන් බවට පත්වූ අතර එමගින් ඔවුන්ගේ නිවෙස්වල තත්ත්වයන්ට දීර්ඝකාලීන බලපෑම් ඇතිවිය. විසිරී සිටින අන්තර්ජාතික ශ්‍රී ලාංකේය ජනකොටස සමඟ විවාහ සම්බන්ධතා ඇති කර ගැනීමට නොහැකි වූ දුගී දෙමළ කාන්තාවෝ එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානයට බැඳීමට ප්‍රිය කළහ. මෙම සන්දර්භයේදී මතක තබා ගත යුතු කරුණක් වන්නේ නීත්‍යානුකූල ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පෙළඹවීම හරහා රාජ්‍යයන් නිර්මාණය

කිරීම වැනි ප්‍රයත්න හේතුවෙන් බොහෝ අවස්ථාවලදී අත්තනෝමතික ප්‍රචණ්ඩත්වය වර්ධනය වීමත් අධිපති බල ව්‍යුහ ශක්තිමත් වීමත් සිදුවන බවයි. එල්.ටී.ටී.ඊ සංවිධානය වැනි බෙදුම්වාදී ව්‍යාපාරවල මතවාද විසින් ජාතික රාජ්‍යය පිළිබඳ සංකල්පය ස්වාභාවික තත්ත්වයට පත් වූ කාණ්ඩයක් බව පිළිගැනීම පමණක් නොව එහි ආධිපත්‍යයමය මූලයන් ශක්තිමත් කිරීමට ආධාර දීම ද සිදුවේ. අවසානයේදී කල්පනාකිරී එහෙත් කිසිසේත් සර්වගුහවාදී නොවන පසුවදනකින් ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් 'නැතිවීම' පිළිබඳ තේමාව නැවතත් මතු කරයි. ප්‍රදීප් ජෙගනාදන් නැවත වරක් මතු කරනුයේ ස්ථානගත කිරීම පිළිබඳ තේමාවයි. ඔහු එසේ කරනු ලබන්නේ නැතිවීම පිළිබඳ (අධි) ස්ථාවරයක සිටයි.

ඔහු ලේඛනය කරන්නේ යුටෝපියානු ජාතිකවාදයක් පිළිබඳ නැතිවී ගිය දුක්ම පමණක්ම නොව, මානවවිද්‍යාව සහ එය නියෝජනය කරන බුද්ධිමය සම්ප්‍රදායට ද සම්බන්ධතා ඇති පශ්චාත් ජාතික ස්ථානයක ද සිටය. මෙහි සීමා ඇතැම්විට මානවවංශ ගවේෂණයකට ලක් කළ යුතු අතර, එය තවත් යුටෝපියානු ව්‍යාපෘතියක් වනු ඇත.

පී. ස්ක්‍රයිවර් සහ වී. ප්‍රකාශ් (සංස්කාරකවරු)

Colonial Modernities: Building, Dwelling and Architecture in British India and Ceylon

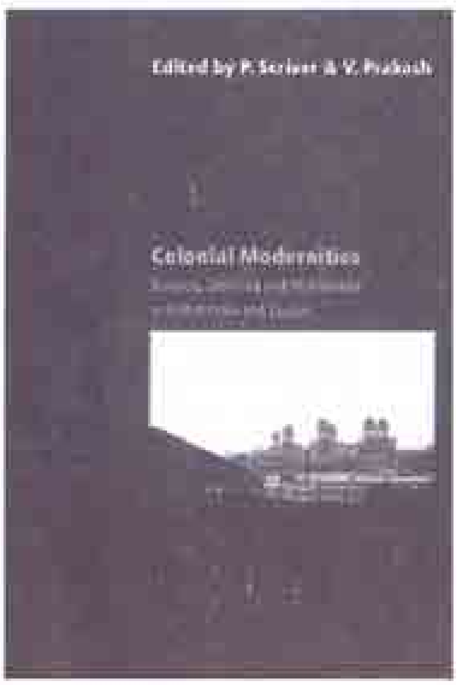
(යටත්විජිත නූතනත්වः ඉන්දියාවේ සහ ලංකාවේ ගොඩනැගීම, වාසස්ථාන සහ වාස්තු විද්‍යාව),

2007. රවුට්ලෙජ්, ලන්ඩන් සහ නිව්යෝර්ක්.

ISBN 97 8041 5399 098. පිටු. ix + 287.

මිලः ඇමෙරිකානු ඩොලර් 48.13.

විමර්ශනයः තරීන් ජසීල්
පරිවර්තනයः චමත්කා දේවසිරි



පීටර් ස්ක්‍රයිවර් සහ වික්‍රමාදිත්‍ය ප්‍රකාශ් විසින් සංස්කරණය කරන ලද, රවුට්ලෙජ්හි විශිෂ්ට ආකිටෙක්ස්ට් ප්‍රකාශන මාලාවෙහි කොටසක් වශයෙන් ප්‍රකාශිත මේ කෘතිය 19වන සියවසේ අග සහ විසිවන සියවසේ මුල් අවධියෙහි බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ ඉන්දියාවේ සහ ශ්‍රී ලංකාවේ දිග හැරුණු යටත්විජිත සමාජය සහ වාස්තු විද්‍යාව අතර සම්බන්ධතාව ගවේෂණය කරන රචනා එකොළහකින් සමන්විත වේ. ගොඩනංවන ලද අවකාශ සහ සමාජ සම්බන්ධතා අතර ඇති බැඳීම ඉස්මතු කර ගැනීම ආකිටෙක්ස්ට් ප්‍රකාශන මාලාවෙහි අරමුණු අතරින් එකකි. 'යටත්විජිත නූතනත්වයන්' තුළින් මෙම අරමුණු සාර්ථකව මුදුන්පත් කරගෙන ඇති අතර, දකුණු ආසියාවේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිතවාදයේ දීර්ඝ අම්හිරි යුගය තුළ හු ගෝලියව විවිධ වූ සන්දර්භ තුළ, නිශ්චිත ගොඩ නංවන ලද අවකාශ වර්ගයන්හි අභිවහනීය සහ විසංවාදයට

ලක්වූ භූමිකාව පිළිබඳව මෙම කෘතියේ ඇතුලත් වන අන්තර්-විෂයීය යොමුව, කලාපීය අවකාශයේ ඓතිහාසික වැදගත්කම ගැන ලියැවුණු සාහිත්‍යයට මහඟු කෘතියකි. මෙම සංග්‍රහය, යටත්විජිත යුගයේ අවසාන අවධියේ සමාජය, දේශපාලනය සහ සංස්කෘතිය තුළ වාස්තු විද්‍යාවේ අතිච්ඡේදනීයත්වය පිළිබඳ විචාරාත්මක කියැවීමක් විදහා පායි. සියලු පරිච්ඡේදයන්හි වාස්තු විද්‍යාඥයා වීරයෙකු වශයෙන් සැලකීම ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත. ඒ වෙනුවට, ස්ක්‍රයිවර් සහ ප්‍රකාශ්ගේ හැඳින්වීමේ මාතෘකාව මගින් අවධාරණය කෙරෙන ආකාරයට, ගොඩනැඟිලි අපරාරෝපණීයව 'සමාජ ඥානයේ සහ අත්දැකීමේ කොටසක්' වන්නාවූ 'භෞතිකත්වය සහ නියෝජනත්වය අතර' ඥාන විභාගාත්මක අවකාශය සමඟ සම්මුතියකට එළැඹෙයි (පිටු අංක 11).

මෙම එකතුව කොටස් තුනක් යටතේ සංවිධානය කර ඇත. 'කතිකාමය රාමු' යනුවෙන් නම් කරන ලද පළමුවන කොටස, දකුණු ආසියාවේ වාස්තු විද්‍යාව පිළිබඳ විද්වත් ක්ෂේත්‍රයට සම්බන්ධ කර ගනියි. මෙහි යටත්විජිත අවධියේ වාස්තු විද්‍යාවට සම්බන්ධ ඉතිහාස ලේඛකයන් විසින් වාස්තු විද්‍යාව සම්ප්‍රදායිකව අධ්‍යයනය කරන ලද ආකාරය පිළිබඳව විමර්ශනයක් (ස්ක්‍රයිවර්) ද, බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ පැවැති ඉන්දියවේ ගොඩනංවන ලද අවකාශයට අදාළ භෞතිකත්වයන් සහ විසංවාදයට ලක් වූ අර්ථ දෙස බැලීමේදී එඩ්වඩ් සයිඩ්ගේ මතයක් වන 'පරිකල්පිත භූ ගෝලවේදයන්' වටා ගොඩනංවන ලද පශ්චාත් යටත්විජිතවාදී න්‍යාය, ප්‍රයෝජනවත් විය හැකි ආකාරය පිළිබඳව සාකච්ඡාවක් (කයිරන්ස්) ද ඇතුළත්ය. 'ආයතනමය රාමු' යන දෙවන කොටස තුළින්, ඉන්දියාව යටත්විජිතයක්ව පැවති අවධියේ ගොඩනැංවීමේ ක්‍රියාවලි සැලසුම් කළ නිලබලවාදී සහ රාජ්‍ය මෙවලම් පිළිබඳව ගවේෂණය කර ඇත. බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ වූ ඉන්දියාවේ පොදු කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව සහ කලා ශිල්ප ව්‍යාපාර අතර අසහනයක් (ස්ක්‍රයිවර්), පොදු කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව සහ විද්‍යාව සහ කලාව පිළිබඳ නාගරික දෙපාර්තමේන්තුව මගින් ඉන්දියානු කලා ශිල්පීය ශ්‍රමය අධික ලෙස සූරා කෑම (දත්තා), ස්වෛරිය දේශීය මහ රජෙකුගේ මාර්ගයෙන් යටත්විජිතවාදී බලය වක්‍රව ස්ථාපනය වීමේ සන්දර්භය තුළ අනන්‍යතාව සහ අධිකාරය පිළිබඳ තීව්‍ර විවාදය සම්බන්-

ධව ස්වින්ටන් ජේකබ්ගේ වාස්තු විද්‍යාව තොරතුරු පිළිබඳ ජයිපූර් පත්‍රධාරයෙහි නෙපියර කෞතුකාගාරය පිළිබඳ කියැවීම් ආශ්‍රයෙන් ගොඩනැගිල්ලක් ඉලක්ක කර ගත් පාරිභෝගිකයන් සහ වාස්තු විද්‍යා 'විලාසය' අතර සම්බන්ධතා ආදිය මෙම පරිච්ඡේදය තුළින් ඉස්මතු කර ගෙන ඇත. තුන්වන කොටස තුළින් 'ප්‍රායෝගික භාවිතය පිළිබඳ ගෘහීය රාමු' කෙරෙහි අවධානය යොමු කර ඇති අතර, මේ තුළින් ගොඩනංවන ලද අවකාශය සහ සමාජ ගොඩ නැංවීම අතර සම්බන්ධතා වඩා සාර්ථකව සම්බන්ධ කර ගෙන ඇති බව කිව හැකිය. ලාහෝරයේ ආණ්ඩුකාරවරයෙකුගේ නිවසක් බවට පරිවර්තනය කරන ලද මෝගල් සිහිවටනයක කථාව තුළින් යටත්විජිතවාදයේ පවතින්නා වූ දෙමුහුන්කරණය සහ අතීතය ආමන්ත්‍රණය කිරීමේ වැදගත්කම (ශෝර් තෝ), බ්‍රිතාන්‍ය පාලනය යටතේ පැවැති බෙංගාලයේ මධ්‍යම පාන්තික 'උද්‍යාන භූමිවල' වාසය සම්බන්ධව බ්‍රිතාන්‍ය හා බෙංගාල ක්‍රම අතර පවතින පරස්පර විරෝධී බව, ලංකාවේ බ්‍රිතාන්‍ය යටත්විජිත අවධියේ ගෘහස්ථ වාස්තු විද්‍යාව නව නිපැයුම්, භෞතික සංස්කෘතිය සහ අභිවාහ්‍ය ප්‍රයුක්තිය සම්බන්ධ කියැවීම් තුළින් 19වන සියවසේ තුල සබල කිරීම පිළිබඳ චිත්තාකර්ෂණීය කථාවක් (අනෝමා පීරිස්) සහ අවසාන වශයෙන්, දිල්ලි අභිවෘද්ධිය සම්බන්ධ භාරකාර මණ්ඩලයෙහි අර්ධ නාගරික නිවාස භූමි පිළිබඳ හා විද්‍යාත්මක සැලසුම්කරණයේ ගම්භාර්ථයන් සහ දේශීය යෝග්‍යතාවන් (ජෝති හෝසග්‍රහාර්) පිළිබඳව මෙම පරිච්ඡේද තුළින් කියැවේ.

වෙළුමෙහි දායකත්වය සැපයූ කාන්තාවන් සිව්දෙනා මෙම අවසාන කොටස තුළ වාස්තු විද්‍යාව සහ ගෘහස්ථ කටයුතුවලට අවධානය යොමු කරමින් වෙන් කොට දක්වා තිබීම ඇතැම් විට මෙහිදී හුවා දැක්වීම වැදගත් වනු ඇත. මෙය කෘතිය තුළ විවේචනයක් ලෙසට ඉදිරිපත් නොවන නමුත්, ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය අනුව සිදු කෙරෙන මෙම බෙදීම, ඇතැම්විට, අන්තර් විෂයීය විචාරපූර්වක වාස්තු විද්‍යා දැනුම් නිෂ්පාදනය තුළ බුද්ධිමය ශ්‍රමය ස්ත්‍රී පුරුෂභාවය මත බෙදෙන ආකාරය සලකුණු කරන්නක් විය හැකිය. මේ හා සමානවම, අනෝමා පීරිස්ගේ විශිෂ්ට පරිච්ඡේදය ලංකාව පිළිබඳව එකම දායකත්වය බව අවධාරණය කිරීම වැදගත් වනු ඇති අතර, මෙම කරුණු යුරෝ අමෙරිකානු විද්වත්

පර්ෂදයන්හි දකුණු ආසියාතික අධ්‍යයනයන් තුළ පවතින්නා වූ හා පුළුල් වූ ඉන්දියානු කේන්ද්‍රියභාවය පාවා දෙන්නෙකි.

මෙම කෘතිය, කාලාන්තරයක් මුළුල්ලේ දිග හැරුණු සහ අවසානයේ විනාශ වී ගිය දකුණු ආසියාතික බ්‍රිතාන්‍ය අධිරාජ්‍යයෙහි ගොඩනංවන ලද අවකාශයේ විශිෂ්ටත්වය පිළිබඳව ආදර්ශවත් සහ සිතට කාවදින ඡායාරූප ද සපයයි. තවද චිත්තාකර්ෂණීය ඓතිහාසික ලේඛන සහ වෙනත් මූලාශ්‍ර (නව කථා, කාන්තා දිනපොත්, භෞතික සංස්කෘතිය ආදී) පෙළක් එකතු කර ගෙන ඇති අතර, මින් බොහෙ-ාමයක්, කෘතියේ අන්තර්ගතයෙහි ගලා යාම අලංකාර ලෙස සලකුණු කරන්නා වූ, රූප සියයකට අධික සංඛ්‍යාවකින් ප්‍රතිනිෂ්පාදනය කර ඇත. මෙය වාස්තු විද්‍යාව සහ ගොඩ නංවන ලද අවකාශය පිළිබඳව විචාරාත්මක විද්වතුන් සහ වඩාත් පුළුල් ලෙස, දකුණු ආසියාතික අධ්‍යය-නයන්හි නියැලෙන විද්වතුන් නිරන්තරයෙන් ප්‍රබෝධමත් කරන්නා වූ විශිෂ්ට රචනා එකතුවකි. කෙසේ වෙතත්, මෙම කෘතියේ මාතෘකා පාඨ-යෙහි නිශ්චිත කරන ලද 'යටත්විජිත නූතනත්වයන්' යන සංකල්පය වෙත දායකත්වය සපයා ඇති කතුවරයන් බොහෝ දෙනෙකු මෙම පාඨය තම නිබන්ධය සමඟ සම්බන්ධ කර ගෙන තිබුණ ද, හැඳින්වීමේ දී සංස්කාරකවරු මෙම පාඨය ලබා ගෙන ඇති සංකල්පීය ස්ථාවර මොනවාද යන්න පිළිබඳ ගැඹුරු සාකච්ඡාවක් මෙහි දියත් කර නැත. සැබැවින්ම, මෙම පාඨය ලිපි එකතුවේ සංවිධානාත්මක මාතෘකා පාඨය වශයෙන් යොදා ගෙන ඇත්තේ ඇයි ද යන්න ද තරමක් අපැහැදිලිය.

ලේඛකයන් පිළිබඳ තොරතුරු

■ **සසංක පෙරේරා** මානවවිද්‍යාව පිළිබඳ මහාචාර්යවරයෙකු වන අතර දැනට කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ අංශාධිපති ධූරය හොබවයි. ඔහු පඨිත වාර්ෂික විමර්ශිත නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ප්‍රධාන සංස්කාරකවරයා වේ.

■ **මිලානි දිසානායක** කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරිණියක් වන අතර, දැනට එම විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන්නීය.

■ **කුමුදුනී වැදිසිංහ** කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරිණියක් වන අතර, දැනට එම විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන්නීය.

■ **කාංචනා අදිකාරි** කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ ශාස්ත්‍රවේදී උපාධිධාරිණියක් වන අතර, දැනට එම විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ සහාය කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන්නීය.

■ **තරික් ජසීල්** එංගලන්තයේ ෂෙෆීල්ඩ් විශ්වවිද්‍යාලයේ මානව භූගෝල විද්‍යාව පිළිබඳ කථිකාචාර්යවරයෙකි.

■ **රෝමා චැටර්ජි** ඉන්දියාවේ දිල්ලි විශ්වවිද්‍යාලයේ (දිල්ලි ආර්ථිකවිද්‍යා පාඨශාලාවේ) සමාජවිද්‍යා අධ්‍යයනාංශයේ මහාචාර්යවරියක වශයෙන් කටයුතු කරයි.

■ **තමාරා නිශ්ශංක** කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ අවසන් වසර ශාස්ත්‍රවේදිනියකි.

- **චමන්කා දේවසිරි** කොළඹ විශ්වවිද්‍යාලයේ සමාජවිද්‍යාව පිළිබඳ අවසන් වසර ශාස්ත්‍රවේදිනියකි.

පඨිත අරමුණු

සමාජීය විද්‍යා හා මානව ශාස්ත්‍ර වශයෙන් සාමාන්‍යයෙන් සැලකෙන ඕනෑම විෂයය ක්ෂේත්‍රයක් තුළින් සංස්කෘතික අධ්‍යයනයන්ට වැඩි අවධානයක් යොමු කරමින් සිදුකරන ලද පර්යේෂණ හා න්‍යායික සංකල්පනාවන්ට ප්‍රකාශන මාධ්‍යයක් වශයෙන් පඨිත හැඳින්විය හැකිය. පඨිත සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය මගින් වාර්ෂිකව පළ කරන නිබන්ධ සංග්‍රහයයි.

පඨිත වෙත නිබන්ධ සැපයිය හැකි ආකාරය

1. සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය කරන ලද ඇරයුමකට අනුව නිබන්ධ සැපයිය හැකිය.
2. පඨිත අරමුණු හා අපේක්ෂාවන්ට අනුකූලව ඕනෑම අයෙකුට පඨිත වෙත නිබන්ධ ඉදිරිපත් කළ හැකිය.

ලේඛකයන් සඳහා උපදෙස්

1. පඨිත තුළ භුමෙදක් විස්තර කරන ඇතුළත් නොකරනු ඇත. පඨිත නිබන්ධ මගින් තොරතුරු සමාජ න්‍යාය සමග ගනුදෙනුවක් ඇතිකර ගැනීම, විශ්ලේෂණය යන අංග විද්‍යා දැක්වීම සාමාන්‍යයෙන් සිදුවිය යුතුය.

2. පඨිත සඳහා ඉදිරිපත් කරන නිබන්ධ සිංහල භාෂාවෙන් රචනා විය යුතු අතර, සාමාන්‍යයෙන් සමාජීය විද්‍යා ලේඛනකරණයේදී ජාත්‍යන්තරව අනුගමනය කරන රචනා ශෛලී හා තාක්ෂණික

ප්‍රවණතා හා ප්‍රමිති අනුගමනය කළ යුතුය. මෙවා උද්ධෘත සටහන්, සමුද්දේශ සටහන්, මූලාශ්‍රය තොරතුරු, පසු සටහන් ආදී සියලුම දේ සම්බන්ධව බල පැවැත්වේ. පයීන වෙත නිබන්ධයක් ඉදිරිපත් කිරීමට පෙර ප්‍රධාන සංස්කාරකගෙන් ලිපියක් මගින් පයීන රචනා උපදේශ ලේඛනය ගෙන්වා ගැනීම වඩාත් සුදුසුය. අවස්ථාවක් වෙතොත් මේ පිළිබඳ වැඩි විස්තර සඳහා කියවන්න, *Chicago Manual of Style*, 14 වන සංස්කරණය). අක්ෂර සංයෝජනය පොයින්ට් 12 එෆ්.එම් අභය මගින් විය යුතුය.

පයීන සඳහා නිබන්ධ තෝරා ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය

පයීන වාර්ෂික විමර්ශිත නිබන්ධ සංග්‍රහයකි (refereed journal). පයීන සඳහා එවනු ලබන සෑම නිබන්ධයක්ම පයීන සංස්කාරක මණ්ඩලයේ සාමාජිකයෙකු සහ ඔවුන් විසින් තෝරාගනු ලැබූ අයෙකුගේ උපදෙස් අනුව, සංස්කරණය කළ යුතු නම්, එසේ කිරීමට දී තිබෙන කාලය තුළ ඒ කටයුතු කිරීමට කතුවරුන් වග බලා ගත යුතුවේ. නිබන්ධයක් පයීන වෙත සැපයූ පසු ඒ නිබන්ධය පළ කරනවාද, නැතිද, සංස්කරණය කළ යුතු නම් ඒ කෙසේද යන තොරතුරු ලිඛිතව පයීන ප්‍රධාන සංස්කාරක විසින් අදාළ රචකයන් වෙත දන්වනු ඇත. මේ ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ අවිධිමත් ආකාරයකින් විපරම් කිරීම අනවශ්‍ය වේ.

පයීන ලිපිනය

ප්‍රධාන සංස්කාරක, පයීන.

සමාජ සංස්කෘතික තිව්‍ර අධ්‍යයනය සඳහා වන කොළඹ ආයතනය,

36 ඒ, බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටේ.

දුරකථනය: 0114863834, 0112865900.

පඨිත විද්‍යුත් තැපැල් ලිපිනය

colomboinst@gmail.com

අන්තර්ජාල අඩවිය

www.colomboinstitute.org

පඨිත වෙත ඉදිරිපත් කරන සියලුම ප්‍රශ්න හා නිබන්ධ ඉහත සඳහන් ලිපිනය වෙත පමණක් ඉදිරිපත් කරන්න.

කොළඹ ආයතනයේ මෑත කාලීන ප්‍රකාශන

පඨිත ඉංග්‍රීසි-සිංහල, සිංහල -ඉංග්‍රීසි
පාරිභාෂික පදමාලාව
පළමු සංස්කරණය: 2006
සම්පාදන හා සංස්කරණය:
සසංක පෙරේරා, හරින්ද්‍ර දසනායක
වෙළුමක මිල: රු. 125.00

මිලදී ගත හැකි ස්ථාන:

සරසවි පොත්හල, නුගේගොඩ.

සූර්යා පොත්හල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය,
නො. 15 සුලෙයිමන් ටෙරසය, කොළඹ 5.

තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය, 36ඒ,
බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටෙ.

තැපැලෙන් ගෙන්වා ගැනීමට හෝ අන් විමසීම් සඳහා
විද්‍යුත් තැපැල මගින් විමසන්න. (colomboinst@gmail.com)

සරසවි හා පාසැල් සිසුන් සඳහා විශේෂ වට්ටම් කොළඹ
ආයතනයෙන් හා සූර්යා පොත්හලෙන් ලබාගත හැකිය.

කොළඹ ආයතනයේ මෑත කාලීන ප්‍රකාශන

ශ්‍රී ලාංකේය සමාජය සහ සංස්කෘතිය පාඨනය කිරීම:
තෝරාගත් නිබන්ධ

පළමු, දෙවන හා තෙවන වෙළුම්
සම්පාදනය හා සංස්කරණය:
සසංක පෙරේරා, හරින්ද්‍ර දසනායක, චන්ද්‍ර ලේකම්ආරච්චි
වෙළුමක මිල: රු. 950.00

මිලදී ගත හැකි ස්ථාන:

සරසවි පොත්හල, නුගේගොඩ.

සූර්යා පොත්හල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය,
නො. 15 සුලෙයිමන් ටෙරසය, කොළඹ 5.

නීර්ට ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය, 36ඒ,
බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටේ.

තැපෑලෙන් ගෙන්වා ගැනීමට හෝ අන් විමසීම් සඳහා
විද්‍යුත් තැපෑල මගින් විමසන්න. (colomboinst@gmail.com)

සරසවි හා පාසැල් සිසුන් සඳහා විශේෂ වට්ටම් කොළඹ
ආයතනයෙන් හා සූර්යා පොත්හලෙන් ලබාගත හැකිය.

කොළඹ ආයතනයේ මෑත කාලීන ප්‍රකාශන

පඨිත

සමාජ සංස්කෘතික සමීක්ෂා

2006	2007	2008	2009
වෙළුමක මිල: රු. 250.00	වෙළුමක මිල: රු. 300.00	වෙළුමක මිල: රු. 300.00	වෙළුමක මිල: රු. 250.00

මිලදී ගත හැකි ස්ථාන:

සරසවි පොත්හල, නුගේගොඩ.

සූර්යා පොත්හල, සමාජ විද්‍යාඥයන්ගේ සංගමය,
නො. 15 සුලෙයිමන් ටෙරසය, කොළඹ 5.

නිර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ සංගමය, 36ඒ,
බැද්දගාන පාර දකුණ, පිටකෝට්ටේ.

තැපැලෙන් ගෙන්වා ගැනීමට හෝ අන් විමසීම් සඳහා
විද්‍යුත් තැපැල මගින් විමසන්න. (colomboinst@gmail.com)

සරසවි හා පාසැල් සිසුන් සඳහා විශේෂ වට්ටම් කොළඹ
ආයතනයෙන් හා සූර්යා පොත්හලෙන් ලබාගත හැකිය.

සැලසුම් සංකල්පය, කවර නිර්මාණය හා ග්‍රැෆික් සැලසුම්කරණය

අනෝලි පෙරේරා

අක්ෂර සංයෝජනය

කොළඹ ආයතනය

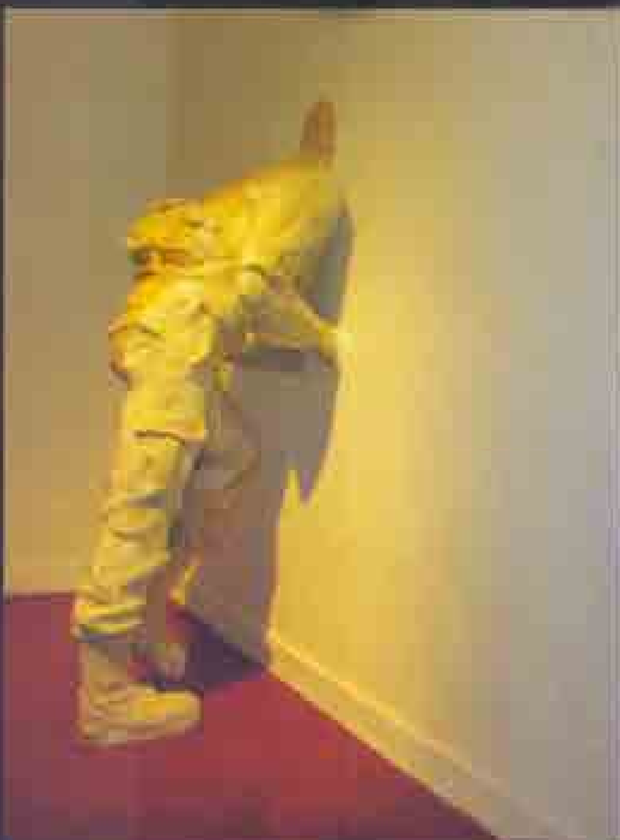
මුද්‍රණය

කොළඹ ආයතනය වෙනුවෙන් එල් ඇන්ඩ් සී ප්‍රින්ටිස්,
51/1, හීනටි කුඹුර පාර, කොස්වත්ත, බත්තරමුල්ල.

පිටකවරයේ ඡායාරූපය

2007 වසරේ ඔක්තෝබර් මස 14 සිට 31 දක්වා පිටකෝට්ටේ රෙඩ් ඩොට් කලාගාරයේ පැවැත් වූ සනත් කළුබඳනගේ 'ප්‍රකාශ කළ නොහැකි ආදරය: යුද්ධය, සෙබළුන් හා දෛනික ජීවිතයේ මතක සටහන්' (Love that can't be expressed: war, soldiers, and memories in everyday life) නම් දෘශ්‍ය කලා ප්‍රදර්ශනය සඳහා ඉදිරිපත් කළ මූර්තියකි. ප්‍රදර්ශනය තුළින් ශිල්පියා පැවසීමට උත්සාහ දැරුවේ සෙබළා මත ආරෝපිත 'රණවිරු' යන සංකල්පය සඟවාලන සෙබළාගේ සාමාන්‍ය ජීවිතය පිළිබඳ වෘතාන්තය වේ. මෙහිදී ප්‍රදර්ශනය අරා ගත් තේමාව වූයේ 'සෙබළ, ඔබ කවුරුන් ද?' යන්නයි.

ඡායාරූප අනුග්‍රහය: තීර්ථ ජාත්‍යන්තර කලාකරුවන්ගේ එකතුවේ ඡායාරූප සංරක්ෂණාගාරය.



පඨිත නිබන්ධ සංග්‍රහයේ අටවන වෙළුම (2010) මූලික වශයෙන් වෙන් වී ඇත්තේ මෑතකාලීන ක්ෂේත්‍ර පර්යේෂණ මත පදනම්ව රචිත ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධ ත්‍රිත්වයක් හා සාහිත්‍ය මත පදනම්ව රචිත එක් ප්‍රවේශාත්මක නිබන්ධයක් මගින් ශ්‍රී ලංකාවේ පුළුල් සමාජ-දේශපාලන-ඓතිහාසික අවකාශයේ තෝරා ගත් පැතිකඩ කිහිපයක් ගවේෂණය කිරීම සඳහාය. එමෙන්ම, මෙහි අන්තර්ගත පළමු නිබන්ධ ත්‍රිත්වය තරුණ සමාජ විද්‍යාඥවරියන් තිදෙනෙකුගේ අභිනව ලේඛනකරණ උත්සාහ වීම ද, ප්‍රයාන නිබන්ධ හතරම පරිවර්තන මත පදනම් නොවී සිංහල භාෂාවෙන් ලියැවුණු මුල් පඨිත වීම ද විශේෂත්වයකි. බුද්ධිමය ව්‍යායාමයක් වශයෙන් ආරම්භයේ සිටම පඨිත නිබන්ධ සංග්‍රහයේ ප්‍රධාන උත්සාහය වූයේ ශ්‍රී ලංකාවේ සමාජීය විද්‍යා/මානව ශාස්ත්‍ර දැනුම් නිෂ්පාදනය ස්වාධීන මට්ටමකට ගෙන ඒමට හැකි පමණින් දායක වීම වූ අතර, මේ වෙළුම මගින් මුල් කෘති හතරක් ඔස්සේ ඒ අරමුණට වඩාත් සමීපව සිටිය යන්න අප විශ්වාස කරමු (පෙරවදන, පඨිත අටවන වෙළුම, 2010).

පඨිත

සමාජ
සංස්කෘතික
සමීක්ෂා

මිල - රු. 250.00