ಐಚ್ಛಿಕ ಕನ್ನಡ ಪಠ್ಯ
ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೌರಭ : ಎ–8

ಬಿ.ಎ.
ಚತುರ್ಥ ಸೆಮಿಸ್ಟರ್ (ಎನ್.ಇ.ಪಿ) ಪಠ್ಯ
ಪತ್ರಿಕೆ : ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಪ್ರಶಾಂತ ಜಿ. ನಾಯಕ

ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಶೀಲವಂತ ಸಂಜೀವಕುಮಾರ್

ಡಾ. ಎನ್. ಮಂಜುನಾಥ

ಡಾ. ರೂಪ. ಎಸ್

ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

BENGALURU CITY UNIVERSITY

ಆಗು ನೀ ಅನಿಕೇತನ

BE BOUNDLESS

OPTIONAL KANNADA PATYA - SAHITHYA SOURABHA: A-8
A Prescribed NEP Text Book for B.A. Degree Course (Fourth Semister);

Chief Editor :

Prof. Prashanth G. Nayak
Professor of Kannada & Director,
Kannada Bharathi, Kuvempu University,
Shankaraghatta, B.R. Project. Shimoga Dist.

Edited By :

Dr. Sheelwant Sanjeevkumar ಡಾ. ಶೀಲವಂತ ಸಂಜೀವಕುಮಾರ್
Dr. Manjunatha N ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಎನ್.
Dr. Roopa S ಡಾ. ರೂಪ. ಎಸ್

Publishd by : Bengaluru City University, BENGALURU
Pp : vi + 141

© Bengaluru City University,
First print : 2022

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಪ್ರಶಾಂತ ಜಿ. ನಾಯಕ

ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿ:

ಡಾ. ಕೆ.ವೈ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ
ಡಾ. ಎಂ.ಎಸ್. ಆಶಾದೇವಿ

ಸಂಯೋಜಕರು:

ಡಾ. ಬೆಳಕೆರೆ ಲಿಂಗರಾಜಯ್ಯ

ಬೆಲೆ: ರೂ. 00/–

ಪ್ರಕಾಶಕರು:

ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಕುಲಪತಿಗಳ ಆಶಯ ನುಡಿ

ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಯುವಜನತೆಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಸನ್ನದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸರ್ವಾಂಗೀಣವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೊರಬೇಕಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಗರಿಮೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು; ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ದೊರೆತಿರುವ ಮನ್ನಣೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು, ಅಪರೂಪದ ಶಾಸನಗಳು, ಜಾನಪದ ವಿವಿಧ ವಾಙ್ಮಯಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿವೆ. ಕಳೆದ ಎರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆಯಾಗಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯವಹಾರದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನಭಾಷೆಯಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ನಾವು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಕನ್ನಡ ಭಾವೋಪಯೋಗಿ ಭಾಷೆಯಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು ಅದು ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿ ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೆಣೆಸುತ್ತಲೆ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯು ಕನ್ನಡಿಗರ ಆತ್ಮಸಂಗಾತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಾಳಬೇಕಿದೆ'.

ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯವು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಿಗೆ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿರುವ ರಾಜ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರವು 2020–2021ರ ವರ್ಷವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾಯಕವರ್ಷವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸರಣಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದೆ. ಕಳೆದ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ

ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಕಲಿಕಾಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸ್ನೇಹಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಪಾದನೆ ಇತ್ತು. ಈಗ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು ಈವರೆಗೆ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಜಡತ್ವವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಲಿಕಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ ಮುಂದಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ರಾಜ್ಯ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪರಿಷತ್ ನೀಡಿರುವ ಮಾದರಿ ಪಠ್ಯವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಪಠ್ಯಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಸ್ನೇಹಿಯಾಗಿ ಸಂವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿವೆ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ರೂಪಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಳಿಯ ಸದಸ್ಯರಿಗೂ, ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪಾದಕರಿಗೂ ಅಭಿನಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರೊ. ಲಿಂಗರಾಜಗಾಂಧಿ
ಕುಲಪತಿಗಳು
ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು

ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಎಲ್ಲವನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲಾ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನುವಂತಾಗಿಸುತ್ತಿರುವುದು ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಸರಳವೂ ಸಹಜವೂ ಆದ ಅರಿವಿನಂತಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಹೀಗೆ ಹೊಸತನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಲಿಕೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಕಲಿಯುವವರ ಮತ್ತು ಕಲಿಸುವವರ ನಡುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಂತರವಾದ ಎಚ್ಚರವೂ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಸದಾ ತನ್ನನ್ನು ಸವಾಲಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಎದುರಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿ ನಮ್ಮ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪದವಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೊಂದು ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ನಮ್ಮತನ ಎಂದುಕೊಂಡ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮೇಲಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು ಕೇಂದ್ರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಬಂಧುಗಳು ಮೊದಲ ದಿನದಿಂದಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಸಾಹ, ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಫಲಿತವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಪಠ್ಯಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಕೈಸೇರುವಂತಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಳಿಯ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಹೃದಯ ಪೂರ್ವಕ ಅಭಿನಂದನೆಗಳು. ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ವಹಿಸಿದ ಎಲ್ಲಾ ಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದಕರಿಗೂ ಆತ್ಮೀಯ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಅತ್ಮೀಯರಾದ ಡಾ. ಲಿಂಗರಾಜಯ್ಯ ನವರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಲೇ ಬೇಕು.

ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಳಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷನನ್ನಾಗಿ ನನಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನೀಡಿದ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸನ್ಮಾನ್ಯ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ಲಿಂಗರಾಜ ಗಾಂಧಿ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಪ್ರತೀ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮೊಂದಿಗಿದ್ದು ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದ ಪ್ರೊ. ರಮೇಶ್. ಬಿ ಮಾನ್ಯ ಕುಲ ಸಚಿವರು ಪರಿಕ್ಷಾಂಗ ಇವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಧನ್ಯವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಯುತ ಶ್ರೀಧರ್ ಸಿ.ಎಸ್ ಮಾನ್ಯ ಕುಲ ಸಚಿವರು ಇವರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಅಭಿನಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಡಾ. ಪ್ರಶಾಂತ ಜಿ. ನಾಯಕ

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಚತುರ್ಥ ಸೆಮಿಸ್ಟರ್ ಬಿ.ಎ.

ಐಚ್ಛಿಕ ಕನ್ನಡ ಪತ್ಯ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೌರಭ : ಎ–8

ಪತ್ರಿಕೆ : ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಭಾಗ–1 : ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಚಯ

1.1	ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ	: ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ	01
1.2	ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು	: ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ	18
1.3	ಓದುಪತ್ಯ : ಸಂಕವ್ವನ ಸಾಲು	: ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನೆ: ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್	38

ಭಾಗ–2 : ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ

2.1	ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ	: ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ	54
2.2	ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೋಧ	: ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ	84
2.3	ಓದುಪತ್ಯ : ಗುಲಾಬಿ ಟಾಕೀಸು ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಅಲೆಗಳು	: ವೈದೇಹಿ	100

ಮಾದರಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪತ್ರಿಕೆ: 118

ಭಾಗ 1. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

1.2 ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ

: ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಸುವರ್ಣಮಹೋತ್ಸವ ಸಮಾರಂಭಗಳ ಅಂಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ಲೇಖಕರ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯೊಂದು ನಡೆಯು ತ್ತಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಪಠ್ಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ (folklore)ದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬಹುಕಾಲದನಂತರ ಈಗಲಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ದೊರಕಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯವಾದಸ್ಥಾನ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಎಂ.ಎ. ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಸಂಗಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಈ ವರ್ಷದಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ (folk literature)ವನ್ನು ಪಠ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಾನಪದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಎರಡನೆಯದೋ, ಮೂರನೆಯದೋ ಆಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಮೊದಲನೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯೂರೋಪಿನ ಹಲವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅಮೆರಿಕೆಯ ಇಂಡಿಯಾನಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಉನ್ನತ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಲೋಕದ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಿಂದಲೂ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಕ್ಯಾಲಿಯಾ ಹಾಗೂ ಪೆನ್ಸಿಲ್‌ವೇನಿಯಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಜಾನಪದದ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿವೆ. ಹಲವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಪದವಿ ಹಾಗೂ ಪದವಿಪೂರ್ವ ತರಗತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ತರವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬರಿಯ ಊಹೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿರದೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗವು ತನ್ನ ಪಠ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿರುವ ಜಾನಪದವು,

ಈ ವಿಷಯವು ಮುಂಬರುವ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಿಭಾಗವೊಂದಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ನಾಂದಿಯಾಗಲೆಂದು ನಾನು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುವ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹಾರೈಕೆ, ಬೆಂಬಲಗಳು ಇದಕ್ಕಿರಲಿ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾಲ್ಕು ಮಾತು ಹೇಳುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಜನಪದ, ಜಾನಪದ ಈ ಪದಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಚಾರಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬ ಪದದೊಡನೆಯೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ಉಪಯೋಗ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Folk Literature ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ; ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Folklore ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ಬದಲಿ ಪದವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಆ ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಎಂದರೆ ಆಪ್ಟೆಯವರ ಅರ್ಥಕೋಶದ ಪ್ರಕಾರ a community, race, nation, a kingdom, an empire, an inhabited country ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'the country' opp. the town (ಪುರ, ನಗರ), ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ, an inhabitant of the country, a rustic, boor, Peasant (opp, ಪೌರ), a country, ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಅವರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅರ್ಥಕೋಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪದಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ folk–ಕೂಡ ಒಂದು ಜನಾಂಗ, ಸಮಾಜದ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವಭಾವದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಗುಂಪು, ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಸಾಮಾಜಿಕವರ್ಗ, ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಹೆಣೆದ ಸಮಾಜ ಈ ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Folk ಹಳೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮೂಹ, ನಗರ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅದರ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸಮಾಜ. ಈ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ folk culture, city cultures ಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು; ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದ ರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು, ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ **ಜನಪದ** ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಪದ, ಎಂದರೆ the country opp, the town (ಪುರ, ನಗರ), ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ folk ಪದದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ,*[1] Folk

1. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ ಸುಜನಾ ಅವರು ಪಾಣಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖದ ಕಡೆ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ: "An important peograph-

ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ಮೂಲಾರ್ಥ 'ಜನಪದ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ folk ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಜನಪದದಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗಾಯಿತು. ಆದರೆ folklore ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪದಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ folk literature, folklore ನಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಅದು ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗ, ಅಷ್ಟೆ. Folk literature ಇರುವಹಾಗೆ folk music ಇದೆ; folk dance ಇದೆ; folk dress ಇದೆ; folk medicine ಇದೆ; folk play ಇದೆ; ಈ ಬಗೆಯ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡಿದ್ದು folklore, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಗಾದರೂ folklore ಪದ ಕೇವಲ ನೂರಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಹಳೆಯದು. ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ನಡಾವಳಿಗಳು"-Popular antiquities- ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 1846 ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಜಾನ್ ಥಾಮ್ಸ್ ಈ ಪದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಎರಡನೆಯ lore(Middle English : loor, lore; Anglo - Saxon : lar ; German : lehre) ಪ್ರಾಚೀನ ಟ್ಯುಟಾನಿಕ್ ಮೂಲದ ಪದ, ಅದರ ಅರ್ಥ ತಿಳಿವು, ಜ್ಞಾನ, ಕಲಿಕೆ, Folk ಅನ್ನು ಕುರಿತ lore, folklore ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಬರಬರುತ್ತಾ ಒಂದೇ ಆಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡವು, Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend ನಲ್ಲಿ ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಾದ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು folklore ಅನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.*[2] ಅವೆಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶ : folklore, ಒಂದು ಜನತೆಯ ಗ್ರಂಥವಲ್ಲದೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೊತ್ತ: ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ folklore ಎನ್ನುವುದು "ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಜ್ಞಾನ."

Folk literature ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಯಾರು ಬಳಸಿದರೋ ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾದ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ. ನನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ, 1931 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಗರತಿಯ

---

ical term used by Panini is janapada which was both a state and a cultural unit, its culture counting more than its geography. Its cultural integr- ity was reflected and preserved in the manners, customs and above all the dialect of its people. The citizens of the same janapada were called sajanapada (vi. 3-85)". V. S. Agarwala, India as Knoten to Panini, (1953) 8.)

2. Leach, Maria (ed), Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, (1949) Vol. I. pp. 398-403.)

ಹಾಡು' ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆದ ದಿವಂಗತ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರೂ, ಶ್ರೀ ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು 'ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳೆಂ'ದು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಮಾತು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶುಭ ಮುಂಜಾನೆ ಜಾನಪದ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವೂ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದು ಇತ್ತೀಚಿನ ಲೇಖಕರೆಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ–ಜಾನಪದಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ವಿಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಈಗ ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. Folk ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ 'ಜನಪದ'ವನ್ನು ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, "ಜಾನಪದ ವನ್ನು folklore ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದೆಂದು ನಾನು ಸೂಚಿಸ ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಜನಪದವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಜಾನಪದ, ಜಾನಪದ ಎಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಮೂಹವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಈ ಪದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಗೊಳಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗದೆಂದು ನನ್ನ ಎಣಿಕೆ, Folk literatureಗೆ ಎದುರಾಗಿ folkloreಗೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕಷ್ಟ ಬಂಗಾಳಿ, ಹಿಂದಿ ಮೊದಲಾದ ಅನ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಈ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಿಗೀತ್, ಲೋಕಗೀತ್, ಲೋಕಸಾಹಿತ್ಯ, ಲೋಕವಾರ್ತಾ, ಲೋಕಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ತೊಳಲಾಡುತ್ತಿವೆ. ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಡಾ. ಸುನೀತಿಕುಮಾರ ಛಟರ್ಜಿ ಅವರು 'ಲೋಕಾಯನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅದು ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಈಚೆಗೆ ಹಿಂದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಈ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳ ಮುಕ್ತತೆಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿ folk ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ 'ಲೋಕ' ಎಂದೂ, folklore ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಲೋಕವಿಜ್ಞಾನ' ಅಥವಾ 'ಲೋಕವಾಙ್ಮಯ' ಸಮನಾದ ಪದಗಳೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.*[1] ಇವು ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಇಚ್ಛೆ. ಆದರೆ 'ಲೋಕ'ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಜನಪದ' folk ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನೂ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. Lore ಪದದ learning or knowledge ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಾಙ್ಮಯ ಹೊರಲಾರದು; ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಧರಿಸಬಲ್ಲುದು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ 'ಜನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ'ವೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪದಗಳ ಜೀವ, ಜೀವಾಳ ಅವನ್ನು ಬಳಸುವವರು ಅವಗಳಿಗೆ

1. Pande, Trilochan, "The concept of Folklore: its Befitting Indian

ಆರೋಪಿಸುವ ಅರ್ಥದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರಬಹುದು; ಯಾವುದನ್ನು ಚಲಾವಣೆಯಿಂದ ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲ ಮಿಂಚುವ ಮೊದಲೇ, 'ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವದು folklore ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಮನಾದ, ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ ಎಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿ, ಅನುಮೋದಿಸಿ ಬಳಕೆಗೆ ತರಬಹುದಾದರೆ, ಅದು 'ಜನಪದವಿಜ್ಞಾನ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾದ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಹೆಸರಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು 'ಜನಪದವಿಜ್ಞಾನ'ದಿಂದ ದೂರ ಇಡಬಹುದು. ಈ ಸಲಹೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನ ಒಪ್ಪುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ, ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದರೂ ನನ್ನ ಸೂಚನೆ ಸಾರ್ಥಕವೆಂದೇ ಎಣಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾನಪದವೆಂಬುದು folklore; ಜನಪದ ಎನ್ನುವುದು folk*[2]

ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ folklore ಅನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದಂತು ಖಂಡಿತ ಸರಿಯಲ್ಲ. ದಿವಂಗತ ಡಾ. ಗದ್ದಗಿಮಠ ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: "ಅವರು ಕೈಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ (folklore) ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲೊಂದು, ಈ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ"*[3] ಶ್ರೀ ಎಲ್.ಆರ್. ಹೆಗಡೆಯವರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: "ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಗಳು (folklore society) ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದವು."*[4] – ಇಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರಿಗೆ folklore ಬೇರೆಯಲ್ಲ folk literature ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದಿವಂಗತ ದೇವುಡು ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು, ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ culture ಗೆ ಜ್ಞಾತಿಪದವಾದ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯ kultureನ್ನೂ, folklore ಅನ್ನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸುವುದಂತೂ ಬಹಳ ಅಸಮಂಜಸ, ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವರು "ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ folklore ಎಂದೂ ಜರ್ಮನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ kulture ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೇ

Synonyms" Folklore, Vol. VI, No. 1 (January 1965) pp. 7-17.

2. ಜನಪದ–ಜಾನಪದ ಈ ಪದಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತೋರುವುದರಿಂದ, ನಾನು ಸೂಚಿಸಿರುವ 'ಜಾನಪದ' ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಜಾನಪದೀಯ' ಎಂದು ಬಳಸಬಹುದೆಂದು ಶ್ರೀ ಕುವೆಂಪು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವಾದ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ.
3. ಗದ್ದಗಿಮಠ, ಬಿ. ಎಸ್. (ಡಾ), ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತಗಳು (1963) ಪು. IV,
4. ಹೆಗಡೆ, ಎಲ್, ಆರ್., ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳು (1965) ಪು. 14.

ಸರಿಯೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ!*[1]

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಜಾನಪದ ಚಕ್ರದ ಒಂದು ಪುಟಿ; ಜನಪದ ಕಲೆ, ಜನಪದ ನೃತ್ಯ, ಜನಪದ ವೈದ್ಯ, ಜನಪದ ಉಡುಗೆ, ಜನಪದ ಸಂಗೀತ ಮೊದಲಾದವು ಮಿಕ್ಕ ಪುಟಿಗಳು. ಹಲವು ಪುಟಿಗಳು ಕೂಡಿ ತಾನೇ ಒಂದು ರಥದ ಚಕ್ರ? ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವಾಙ್ಮಯ ರೂಪದ ಜಾನಪದ (Folklore of the spoken word). ಇದರಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳೆಂದರೆ (1) ಕಥೆಗಳು (2) ಗೀತೆಗಳು (3) ಒಗಟುಗಳು ಮತ್ತು (4) ಗಾದೆಗಳು, ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಜನಾಂಗದಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸೂಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮೋಹಿನಿ ಮಂತ್ರಗಳು ಎಂಬ ಇನ್ನೆರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದಾರೆ.*[2] ಆದರೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೆಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥ. ನಡೆದಿರುವ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಲಸವಾದರೂ ಗೀತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಷ್ಟೇ, ಗೀತಗಳನ್ನುಳಿದ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಮಟ್ಟಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಅಪರೂಪವಾದುದಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ತೀರ ಈಚಿನ ಲೇಖಕ ರೊಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ಕಥೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ: "ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕಥೆಗಳು, ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಂತೆಯೇ ಈ ನಾಡ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಂಡಾರವೂ ಅಗಾಧವಾಗಿದೆ."*[3] ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ನಾಡ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ' ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಅಂಗವೆಂದು ಈ ಲೇಖಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ 'ಅಜ್ಜಿ ಕಥೆಗಳು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿವೆ. ಕಥೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಜಿಯರು ಕಥಾಭಂಡಾರಗಳಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಕಥೆಗಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಪೀಡಿಸದ ಎಳೆಯರಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾಳಿ, ಅಸ್ಸಾಮಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವು 'ಸಾಧುಕಥಾ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಎಂದರೆ, ವರ್ತಕರ ಕಥೆಗಳು. ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ಸುತ್ತುವ ವರ್ತಕ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಜಿಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ವರ್ಗೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ

---

1. ನರಸಿಂಹಶಾಸ್ತ್ರಿ, ದೇವುಡು, ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಎರಡನೆ ಮುದ್ರಣ 1961) ಪು 3-4.
2. Goswami, P.D., Ballads and Tales of Assam (1960) p. 3.
3. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ಎಂ., ಬೆಪ್ಪು ತಕ್ಕಡಿ ಬೆಳವ (1965) ಪು. 1.

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವೇರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಎಡ್ರಿನ್ ಸಿಡ್ನಿ ಹಾರ್ಟ್ ಲ್ಯಾಂಡ್ ಒಬ್ಬ.*[4] ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಜನಪದ ಕಥೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿರೂಪಣೆ. ಅದು ಈಗಿರುವಂತೆ, ದೈವಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಲಿ, ವಿಶ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದದ್ದಾಗಲಿ ಆಗಿರದೆ, ಕೇವಲ ಅದ್ಭುತ ಘಟನೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ. ಒಂದು, ಸಾಗ (saga): ಇನ್ನೊಂದು, ಮಾರ್ಷನ್ (marchen), ಮೊದಲ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಥೆಗಳು, ಗೊತ್ತಾದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿತವಾಗಿ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸುಳಿಯಬಹುದು ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಥೆ ಗಳು; ವಿನೋದ ಕಥನಗಳು; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ನಂಬಲಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವಂಥವು; ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆ ಗರಿಗಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ಇವನ್ನು ಹೇಳುವವರಾಗಲಿ ಕೇಳುವವರಾಗಲಿ ನಂಬಬೇಕೆಂದಿಲ್ಲ. von der Leyen ಎಂಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಸಾಗಾ ಎಂದರೆ ಸರಳ ಚಿತ್ರಣವೆಂದೂ, ಮಾರ್ಜಿನ್ ಎಂದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚಿತ್ರಣವೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟ.*[5] ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತತೆ ಮುಖ್ಯಗುಣ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯೇ ಪರಮ ಗುರಿ, ಮೊದಲನೆಯದರ ತಿರುಳು ತಿಳಿವಳಿಕೆ; ಎರಡನೆಯದರ ಜೀವಾಳ ನಿರೂಪಣೆ, ಮೊದಲನೆಯದು ನೀತಿ; ಎರಡನೆಯದು ಕಥೆ, ಮಿಲ್ಲರ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು, ದೈನಂದಿನ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು ಎಂಬ ಮೂರೇ ವಿಧ.*[6] ವುಂಡ್ಟ್ ಎಂಬ ಜರ್ಮನ್ ಪಂಡಿತನಾದರೊ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಏಳು ಗುಂಪಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ: (1) ಪೌರಾಣಿಕ ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (2) ಶುದ್ಧ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು (3) ಜೈವಿಕ ಕಥೆ ಗಳು ಮತ್ತು ನೀತಿಕಥೆಗಳು (4) ಶುದ್ಧ ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳು (5) ವಾಂಶಿಕ ಕಥೆಗಳು (6) ತಮಾಷೆ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತು ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (7) ನೀತಿಕಥೆಗಳು (moral fables).*[7] ಇದು ವಿವರವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವಾದರೂ ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿ ಗಳಿಂದ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

---

4. Hartland, E. S., The Science of Fairy Tales (1925. 2nd ed.)
5. Quoted by Goswami, op. cit., p. 75.
6. Quoted by Goswami, op. cit., p. 75.
7. Propp, V., Morphology of the Folktale (Translated by Laurence Scott) (1958) p. 5 * ibid. p. 6,)

Saga ಹಾಗೂ Marchen ವರ್ಗೀಕರಣವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದಿರುವಾಗ Myth (ಪುರಾಣ) ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯಾ ಆಫ್ ಬ್ರಿಟಾನಿಕ'ದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಪುರಾಣಗಳು (myths) ಐತಿಹ್ಯಗಳು (legends) ಮತ್ತು ಮನರಂಜಕಗಳೆಂದು ಮೂರು ಭಾಗ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಿಗೂ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೋಯಸ್ ಎಂಬ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು Race, Language and Culture ಎಂಬ ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.*[1] ಅವನ ಮತದಂತೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಕೊಡು-ಕೊಳುವಿಕೆಗಳು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ಸತತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಎಂದು ಹೇಳುವುದ ಸುಲಭವಲ್ಲ.

ಸಮಕಾಲೀನ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಗಣ್ಯರಾದ ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರು ವಾಕ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಥೆಗಳನ್ನು (Stories of oral tradition) ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ಐತಿಹ್ಯ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು (Saga): ಸ್ಥಳ ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳು; ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಕಥೆಗಳು: ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು: ಘಟನಾ ಐತಿಹ್ಯಗಳ:- ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ: ಸತ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ.

ಕಟ್ಟು ಕಥೆಗಳು (Marchen): ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕಥೆಗಳು, ಅತಿಮಾನುಷ ಕಥೆಗಳು, ವಿನೋದ ಕಥೆಗಳು, ತಂತ್ರಿಗಳ ಕಥೆಗಳು-ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ: ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆ ಹೇಳುವುದು.

ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮಾಡಿರುವ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ, ತರಗತಿಗಳ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಿಯೋಜಿತವಾದದ್ದು. ಆ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಇದು ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. 'ಜನಪದ ಕಥೆಯ ಉಗಮ, ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಈ ಪಂಡಿತರು Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend ನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಐತಿಹ್ಯ (legend), ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು (fairy tales), ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು (animal tales), ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (fables) ಹಾಗೂ ಪರಾಣ (myths)ಗಳೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ದೋಷ ಕಡಿಮೆ ಇರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಥಾಪ್ರಕಾರಗಳು ಲೋಕವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ

---

1. Boas, Franz, Race, Language and Culture (1940, 1961) pp. 397-406.

ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.*[2]

ಐತಿಹ್ಯಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಆರಂಭವನ್ನು ಕುರಿತಿರುತ್ತವೆ; ದೆವ್ವಗಳನ್ನೂ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಕಥೆಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬಹುದು, ಕೆಲ ಸಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಅರ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅವು "ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ" "ಒಂದಾನೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿ" ನಡೆದವು. ಪಾತ್ರಗಳಾದರೂ ಅಷ್ಟೆ: ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬ ರಾಜ, ಒಬ್ಬಳು ರಾಣಿ ಅವರ ಕಿರಿಯ ಮಗ. ಒಬ್ಬ ಮಂತ್ರಿ, ಮಂತ್ರಿಯ ಮೂರನೆಯ ಮಗಳು. ಹೀಗೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಣಿಕಥೆಗಳು ಕೂಡ ಕಿನ್ನರಕಥೆಗಳ ಭಾಗಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಸಾರ (diffusion)ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಿನ್ನರ ಕಥೆಗಳು ತುಂಬ ಮಹತ್ವದವಾಗಿವೆ. ಅವು ದೇಶಪರ್ಯಟನೆ ಮಾಡುವಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಿಕ್ಕ ಕಥೆಗಳು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಫಿನ್ ಲ್ಯಾಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಈಗ ಜಾನಪದ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ "ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌಗೋಳಿಕ ವಿಧಾನ"ದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಈ ಕಥೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಹಾಯಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥೆಗಳ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ದೇಶ–ಸಮಾಜಗಳ ಅಧ್ಯಯನ: ಇವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರದ ಪರಿಶೀಲನೆ–ಇವಕ್ಕೆ ಈ ಕಥೆಗಳು ದೊಡ್ಡ ಆಕರವಾಗಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಜನಪದ ಕಥಾ ಪ್ರಕಾರವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಈ ಕಥೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು, ನೀತಿಬೋಧಕ ಕಥೆಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಕಥಾಚಕ್ರಗಳು ಮೊದಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳಿವೆ. ನೀತಿ ಕಥೆಗಳು (fables) ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡ ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಕಥೆಗಳು ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಥನವಿವರಣೆ: ಎರಡನೆಯದು ಗಾದೆಯ ರೂಪದ ನೀತಿಸೂಕ್ತಿ, ಈ ನೀತಿಕಥೆಗಳು ಪ್ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳ ಮುಂದಿನ ಮಜಲಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೆಲವು ಸಲ ಮಾನವನ ವಿಡಂಬನೆಗಳಿಗೂ, ಕೆಲವು ಸಲ ಅವನ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೂ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದು ಇವುಗಳ ಪರಮಗುರಿ. ಒಂದು

2. ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : S. Thompson, The Folktale (1946, 1951).

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಎಷ್ಟೋ ನೀತಿಕಥೆಗಳು ಶುದ್ಧ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲ. ಜಾನಪದದಿಂದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೇ ಮರಳಿ ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ, ಜಾತಕ ಕಥೆಗಳು, ಪಂಚತಂತ್ರ, ಈಸೋಫನ ಕಥೆಗಳು ಮೊದಲಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥಾಗುಚ್ಛಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿದೆ. ಪ್ರರಾಣ ಕಥೆಗಳು: ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದೇ ಈಗ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯ ಸುತ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ಈ ಪ್ರರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯಗಳಿಗೂ ಇವು ಅನೇಕವೇಳೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಪರಾಣಕಥೆ, ಐತಿಹ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗುವುದೂವುಂಟು. ದೇವತೆಗಳ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿದಾಗ ಅವು ಕಿನ್ನರಕಥೆಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಹಲವು ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ, ಪರಾಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಕಲಿಯಬಹುದಾದ ನೀತಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬಹುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪುರಾಣ ಗಳನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪ್ರರಾಣಗಳ ಆವರಣ ದೈವಿಕ ಪಾತ್ರಗಳು–ದೇವತೆಗಳು: ಉದ್ದೇಶ ನಿರೂಪಣೆ, ಐತಿಹ್ಯಗಳಾದರೋ ಸ್ಥಳ, ಸಂಗತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತವು: ಹೇಳುವವರೂ, ಕೇಳುವವರೂ ನಿಜವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುವ ಕಥೆಗಳು, ಹೊರ ನೋಟದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದ್ದರೂ ವಿವರಗಳು ಇಷ್ಟು ಸರಳ ಸುಲಭವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದರೆಸಾಕು.

ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವರ್ಗಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದೂ, ಆಶಯ (motif) ಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ರೂಪಾಂತರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಖ್ಯಾತ ರಷ್ಯನ್ ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಪ್ರಾಪ್ಟ್ ತನ್ನ "ಜನಪದಕಥೆಯ ರೂಪತತ್ವ" (Morphology of the Folktale) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವದಾದರೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯ, ದೃಢ: ಈ ದೃಢಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಿಲ್ಲ: ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅನುವೃತ್ತಿ ಸದಾ ಒಂದೇ ಗತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ; ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳೂ ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ವರ್ಗದ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಲೋಕದ ಜನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವಿವರವಾದ

ಅಭ್ಯಾಸ ನಮಗೆ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ಕೆಲವು ಸ್ಥೂಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥೆಗಳು ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಯಾವತ್ತೂ ಆರಂಭವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅವಸರದಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಿಧಾನವಾದ ಪ್ರವೇಶ, ಕಥೆ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವನ್ನು ದಾಟಿದರೂ ಮುಗಿಯದೇ ಇರಬಹುದು, ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ, ಪಾತ್ರಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ ನೇರ, ಅವು ಸರ ಕಥನ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶ, ಕಥಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗೆ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು, ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಕಥೆ ಗಳಿಲ್ಲ ಉಪಕಥೆಗಳು ಬಂದರೆ ಅದು ಜನಪದ ಜಾಯಮಾನವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಿಲ್ಲ. ಸರಳತೆ ಸುಲಭೀಕರಣಗಳು ಈ ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದಗೀತಗಳ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕೆಲಸ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಹಾಡುಗಳು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನ ಕರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ನಮಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಗೀತಗಳನ್ನು ಲಾವಣಿಗಳು, ಗೀತಗಳು, ಕೆಲಸದ ಹಾಡುಗಳು, ನಾಟ್ಯಗೀತಗಳು, ಮಕ್ಕಳ ಹಾಡುಗಳು ಮುಂತಾಗಿ ನಾನಾವಿಧವಾಗಿ ವರ್ಗಿಕರಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಜ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪ್ರಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿ ಅವನ್ನು ಗುಂಪುಗೊಳಿಸಬಹುದು ಮೂರನೆಯದು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೆಯ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಇದ್ದೇಇದೆ. ಜನಪದ ಗೀತಗಳು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಗೀತಗಳ ಸಮಾಗಮವಾಗಿದೆ. ವಾಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದ ಈ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಗೀತಗಳು ಹಾಗೂ ಲಾವಣಿಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಭಾಗಗಳು, ಮೊದಲನೆಯದು ಭಾವಗೀತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು; ಎರಡನೆಯದು ಕಥನನಿರೂಪಣೆಯದು. ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವೋ ಹಾಗೆ ಜನಪದ ಗೀತಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ತನ್ನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವಾಗ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅಮರಗೀತಗಳು ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗುವದು ಈ ಗೀತಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ, ಸಮಯ, ಸಂದರ್ಭ, ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳ ಬಳಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ ಹಾಡಬಹುದು: ಇನ್ನು ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಹೆಂಗಸರಷ್ಟೇ ಬಾಧ್ಯರು. ಸೋಬಾನೆಯ ಹಾಡುಗಳಂತಹ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ತೀರ ಸೀಮಿತ ಬಳಕೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಕ್ರಿಸ್ಮಸ್ ಕೆರಾಲಿನ ಗೀತೆಗಳು ಹೊಸವರ್ಷದ ಆಗಮನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಮಲೆನಾಡಿನ ದೀಪ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಂಟಿಗೆ–ಪಂಟಿಗೆ ಹಾಡುಗಳು ಕೇಳಿಬರುವುದು ದೀಪಾವಳಿಯಲ್ಲಷ್ಟೆ. ಚಿಕ್ಕಮಕ್ಕಳ ಆಟದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಮಾರು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ? ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಾದ ಗೀತೆಗಳೂ ನಾನಾ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸಹಜವೋ ಯುಗಾಸ್ಲಾವಿಯಾ ದೇಶಕ್ಕೂ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜ; ಆಫ್ರಿಕಾದ ತೀರಪ್ರದೇಶದ ನಾಡೊಂದರ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಹೀಗೆಯೆ.

ಜೀವನದ ವಿವಿಧ ಘಟ್ಟಗಳು–ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಮುಪ್ಪುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಗೀತೆಗಳ ಹರವು ಇದೆ. ಮದುವೆ ಮುಂಜಿಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತಗಳು ಮಹತ್ಸರದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ, ಮುದುವೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು, ಗಂಡನ್ನೂ, ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರನ್ನೂ ಜರಿದು, ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರನ್ನೂ ಜರಿದು ಹಾಡುವದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲ ಬಲ್ಲೆವು, ಯೂರೋಪಿನ ಹಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ದತಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಗಮಕಿಯ ಮೂಲಕ ಸಹೃದಯನನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ: ಸಂಗೀತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಾದರೆ ರಚನಕಾರ ಸಂಗೀತಗಾರನ ಮುಖಾಂತರ ಶ್ರಾವಕರನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಜನಪದ ಗೀತಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗದಿರುವುದು ಮೂರನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಗೀತದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಮೂರು ಮಜಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕಂಡು ಬರುವದು ಇಡೀ ಒಂದು ಗುಂಪು ಅಷ್ಟೆ, ಆ ಗುಂಪೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ, ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೂ, ಆಸ್ವಾದನೆಗೂ ಕಾರಣ. ಬಹು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಗೀತಗಳ ರಜಕರು ಯಾರೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭಾ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಯಾಗುವಂತೆ ಜನಪದಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸತತವಾಗಿ ಅದರ ಬದಲಾವಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಮಾಣಕಾರ್ಯ ಒಬ್ಬನದಲ್ಲ; ಹಲವರದು; ಒಂದು ಗುಂಪಿನದು.

ಒಂದು ಜನಪದ ಗುಂಪಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಗುಂಪಿನ ಜೀವನವಿಧಾನ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ನೈಜ ಪರಿಚಯ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ದೇಸೀ ಸಂಪತ್ತಾಗಿರುವ ಈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಏಕನಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳು ಮೊರೆಯುತ್ತವೆ. ವಾಕ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೀತಗಳು ಇವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪಾಠಾಂತರ–

ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಲ್ಲಿಗಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ವಿಧವೆಂದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಯನ್ನು Ballad ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅರ್ಥಕೋಶದಲ್ಲಿ ಕೊಡುವ ಅರ್ಥದಂತೆ ಅದು "a simple, spirited poem in short stanzas, narrating some popular story" ಆದರೆ ಇದು ತೀರ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನೂ, ಲಾವಣಿಯ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.*[1] ಈ ಕಥನ ನಿರೂಪಕ ಲಾವಣಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರಕಾರರಿಗೆ ಒಂದು ತೆರನಾಗಿ ಕಂಡರೆ, ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ತೆರನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಕ್ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಲೀಚ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆ; ಈ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಡಲು ಬರುವಂಥದು: ವಸ್ತು, ಶೈಲಿ, ತಂತ್ರ, ಗುರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಜಾನಪದೀಯ; ಒಂದು ಲಾವಣಿ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾದುದು; ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ; ಅದರ ಕಥನಗತಿ ವೇಗವಾಗಿ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಕ್ತಾಯದ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ: ಎಲ್ಲ ಕಥನ ವೃತ್ತಗಳಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಸ್ತು, ಪಾತ್ರ, ಆವರಣ, ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಲಾವಣಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಲಾವಣಿಯ ಜೀವಾಳ, ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೋ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ ನಾಟಕೀಯ.*[2]

ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಆರಂಭದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಗ್ರಿಮ್ ಮೊದಲಾದವರು ಜನಪದಗೀತೆ, ಲಾವಣಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸದೆ ಹೋದುದರಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಲಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಲಭಿಸಿದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿದರು. ಮೊದಲಿಗರು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಆಮೇಲೆ ಬಂದವರು ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಇದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ, ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಆದ ರಚನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಜನಪದ ಗುಂಪಿನ ಕೈವಾಡವೂ ಇತ್ತೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅವರು ಕಡೆಗಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾತ್ರ ಲಾವಣಿಗಳು ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಹೇಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ, ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ, ಲಾವಣಿ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ: ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ

1. ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ: Goswami, ibid.
2. Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. pp. 106-111.

ಬೆಳವಣಿಗೆ ಲಾವಣಿ ತುಂಬ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಹಾಗೂ ಕ್ಲಿಷ್ಟತರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ; ಸಂಗೀತವೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮೇಳವಿಸಿದೆ. ಈಯೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳೂ ಲಾವಣಿಯ ಏಕ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆಂದು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಮತೆ, ಲಾವಣಿದು ನಿರ್ಮಾಣ ಯಾವನೋ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಆದೊಡನೆಯೇ ಜನಪದ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಲಕಳೆದು ಬಾಯಿಂದಬಾಯಿಗೆ ಪ್ರಸರಿಸಿದಂತೆಲ್ಲ ಅವು ಹಿಗ್ಗಿದವು, ಬೆಳೆದವು, ಬದಲಾದವು, ರಚಿಸಿದವರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಲಾವಣಿಗಳು ಮಾತ್ರ ತೀರ ಈಚಿನವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಲಾವಣಿಯ ಪುನಶ್ಚೇತನ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಒಂದು ದ್ಯೋತಕ ವಾಗಿದೆ. ರಷ್ಯಾ ಚೀನಾದಂಥ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಲಾವಣಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ, ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಪ್ರಸಾರಸಾಧನವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.*[1] ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ಲಾವಣಿ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಈ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಲೆಹಾಕುವದನ್ನು ನಾವು ಬಲ್ಲೆವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಯೋಜನೆಗಳ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತು "ಲಾವಣಿಗಳನ್ನೂ," ಚುನಾವಣಾ ಪ್ರಚಾರದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನೂ ನಾವು ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಜನಪದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳ ಲಾವಣಿ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಅದರ ಕಾರಣ. ಲಾವಣಿಗಳ ವರ್ಗಿಕರಣ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿರುವಂಥದು. ಪೌರಾಣಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ವಾಸ್ತವಿಕ, ವಿಡಂಬನಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದು ಅವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಐದು ಭಾಗಮಾಡಬಹುದು, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವಾದ ಮಾಂತ್ರಿಕ (magic) ವರ್ಗದ ಲಾವಣಿಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ತೂಹಲಕರವೂ ಆಗಿದೆ. ಇವು ಶುದ್ಧ ಜಾನಪದಗಳೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಜನಪದ ಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿ ಸಬಹುವಾಗಿದೆ: ಅರಳುಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ; ಶವಗಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ಪ್ರನರಾವರ್ತನೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿವೆ.

1. Dorson, Richard, M., "Folklore and the NDEA" Journal of American Folklore LXXV (April-June 1962) pp. 160-164: "Folklere is one of the most powerful propoganda weapons of the Soviet Union as it was of the Third Reich...The statellite countries are fast copying the strategy of the Soviet folklorists in using folklere to strengthen Communism... Communist China is employing folklore in its anti- western indoctrination..."

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇನ್ನೆರಡು ಅಂಗಗಳಾದ ಗಾದೆಗಳ ಹಾಗೂ ಒಗಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮುಗಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಗಾದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗಾದೆಯಂತೆ ಅದು "The wisdom of many and the wit of one." ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗಾದೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಸಮ! ಗಾದೆ ಎಷ್ಟೋಸಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯ ಮಾತಾಗ ಬಹುದು, ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಲಕ್ಷಣ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಯೇ ಗಾದೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಗಾದೆಗಳು ಬರಿಯ ಉಪಮೆಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗಾದೆಗಳ ತಂತ್ರ ನೇರ, ಸರಳ, ವೈದೃಶ್ಯ, ಯಮಕ, ಪ್ರಾಸ, ಒಳಪ್ರಾಸ, ಪುನರಾವರ್ತನ ಎದ್ದು ತೋರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಜಾನಪದದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾದ ವ್ಯತ್ಯಯ (variation) ಗಾದೆಗಳಲ್ಲೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಗಾದೆಗಳು, ಹವಾಮಾನದ ಗಾದೆಗಳು, ಕಾನೂನಿನ ಗಾದೆಗಳು, ಆರೋಗ್ಯದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನೂ, ಮುಂಜಾಗ್ರತೆಯ ಎಚ್ಚರವನ್ನೂ, ಉಣಿಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲೂ ಗಾದೆ ಇಣುಕು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕವರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಕಾಣುವ ಮಹಾ ಸಾಹಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಉಗಮ ಇನ್ನೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಜಾಣ್ಮೆ, ಜೀವನಾನುಭವ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನವುರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲೂ ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಹಾಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಗಾದೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಜೀವನಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಗಟುಗಳೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಪದಗಳಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತಗೊಂಡ ಆಲೋಚನೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪುರಾಣ, ನೀತಿಕಥೆ ಗಳು, ಗಾದೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾದುದು. ಸಿ.ಆರ್. ಪಾಟರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ವಾಕ್‌ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಗಟುಗಳೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು "essentially metaphors, and metaphors are the primary mental processes of association, comparison and the perception of likeness and differences."*[2] ಒಗಟುಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಗುರಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಕಸರತ್ತು: ಬೋಧನೆ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಕಾರನಿರ್ವಹಣೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಳೆ ಬರಿಸುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಗಟು ಒಡ್ಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು

---

2. Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, p. 938.

ಫ್ರೇಜರ್ ತನ್ನ Golden Bough ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.*[1] ಬೆಳೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಅಥವಾ ಸಾಶಪಡಿಸುತ ಮೋಹಿನೀತಂತ್ರ ಒಗಟುಗಳಿವೆಯೆಂಬುದು ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮದುವೆಯ ಸಮಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವುದೂ ಅವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದೂ ಲೋಕಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಒಗಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಬಲ್ಲವರು ಬದುಕಿನ ಒಗಟುಗಳನ್ನೂ ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಒಂದು motif ಇನ್ನೊಂದು type, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ motif ಕಥೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು: type ಅವರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಜಾನಪದದ ಒಂದು ಅಂಶದ ಕನಿಷ್ಠ ಘಟಕ motif– ಆಶಯ, ಈ ತತ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ತಾಯಿ' motif ಆಗುವುದಿಲ್ಲ: ಆದರೆ 'ಮಲತಾಯಿ' ಒಂದು 'ಮೋಟಿಫ್', "ಬಟ್ಟೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ರಾಮಣ್ಣ ಪೇಟೆಗೆ ಹೋದ" ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೇಳಿಕೆ; ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಡವಳಿಕೆ. ಆದರೆ, "ಕಿಂದರಿಜೋಗಿ ಮಾಯದ ಟೋಪಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿ, ಮಂತ್ರದ ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಏಳು ಸಮುದ್ರಗಳ ಆಚೆ ಮಾಯಾನಗರಿಗೆ ನೆಗೆದನು ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕು ಆಶಯಗಳಿವೆ: ಮಾಯದ ಟೋಪಿ, ಮಂತ್ರದ ಚಾಪೆ, ಸಾಹಸದ ನೆಗೆತ, ಯಾರೂ ಕಾಣದ ಮಾಯಾನಗರಿ. Type ಎನ್ನುವುದು ಇಡಿ ಒಂದು ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಒಂದು ಕಥನ ಮಾದರಿ, ಒಂದು ಕಥೆ ಎಷ್ಟೇ ಚಿಕ್ಕದಿರಲಿ, ದೊಡ್ಡದಿರಲಿ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಒಂದು type. ದೀರ್ಘ ವಾದ ಕೆಲವು ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು motif ಇರಬಹುದು; ಚಿಕ್ಕದಾದ ಒಂದು ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು motif ಇದರಲ್ಲಿ motif ಹಾಗು type ಒಂದೇ, ವಿವರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ Aarne ಮತ್ತು Thompson ಅವರ Types of the Folktale ಹಾಗು ಸ್ಟಿತ್ ಥಾಂಸನ್ ಅವರ ಮೇರು ಕೃತಿ Motif Index of Folk Literature ಇವೆರಡನ್ನು ತಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಸೂಚಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಜಾನಪದದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಅವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿವೆ.*[2]

---

1. Frazer, James, Golden Bough, 111, p. 154. Quoted by, Potter, ibid
2. Antti Aarne, Stith Thompson, Types of the Folk-Tale, FFC

ಜನಪದ ಸಮಾಜ ಗ್ರಾಮಾಣ ಸಮಾಜ; ನಗರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಜನಪದ ಜೀವನ ನಿರಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಜೀವನ; ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಇದೇ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪದಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ವೈದೃಶ್ಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಷ್ಟನ್ನೇ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಪರವಾದ ಈ ಸೂಚಕ್ರಮವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಮಾತನಾಡಲಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸಮಿತ್ರರು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುವರೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ಜನಪದ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ನಗರೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವ ಬಿದ್ದಷ್ಟೂ, ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಪರಿಚಯ ಹೆಚ್ಚಿದಷ್ಟೂ ಜಾನಪದದ ಮೂಲ ಸೊಗಸು, ದೇಸೀ ಸೊಗಡು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆ ಆರಂಭವಾಗುವ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಚೀನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖರನ್ನಾಗಿಸಲು, ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಗೋಷ್ಠಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ನೆರವಾಗಲೆಂದು ನಾನು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

* * *

ಆಕರ : ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ : ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಯಕ

* * *

74, Helsinki, 1928; Stith Thompson, Motif Index of Folk Literature (New edition) Copenhagen and Bloomington, Indiana 1955-58.

1.2 ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು

ಡಾ. ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ

ಪುರಾಣವಿಜ್ಞಾನ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಅಂತರವಿಭಾಗ ಅಧ್ಯಯನ (Interdisciplinary study), ಪ್ರಾಕ್ತನ ವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದ ಹಲವಾರು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿವೆ. ಪುರಾಣವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ, ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ (Myth) ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಳಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆಲ್ಲಾ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಪದರಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ: 1.ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು; 2.ಅದನ್ನು ನಂಬಿದ ಜನ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವುದು: ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾಷೆಗೆ, ಒಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದುದಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ, ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳ ಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಭಾಗವನ್ನು ತೌಲನಿಕ ಪುರಾಣವಿಜ್ಞಾನ (Convarative Mythology) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ (Functional), ಅಂತರಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ (Cross-cultural), ರಾಚನಿಕ (Structural), ಮನೋ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ (Psycho-analytical), ಮಾನವವೈಜ್ಞಾನಿಕ (Anthropological) ಮೊದಲಾದ ವಿಧಾನಗಳಿಂದಲೂ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪುರಾಣದ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ರಚನೆ, ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು, ಶೈಲಿ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿಯೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ.*[1]

ಪುರಾಣಗಳ ಆಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ದೊರೆತದ್ದು ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್ ಅವರಿಂದ,

ಇಂಡೋಯೂರೋಪಿಯನ್ ಭಾಷಾವರ್ಗಗಳ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಆ ಭಾಷೆಗಳ ಪುರಾಣಗಳು ನೆರವಾದವು–ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರು ತಮ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದರು. ಜಾರ್ಜ್ ಕಾಕ್ಸ್, ಬಹುಪಾಲು ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಸೂರ್ಯನ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂಲ ಎಂಬ ಅವರ ಸೂರ್ಯ ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಿತು. ರಾಬರ್ಟ್ ಬ್ರೌನ್, ಬ್ರಿಂಟನ್ ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವರನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಆ್ಯಂಡ್ರೂ ಲ್ಯಾಂಗ್ ಪ್ರಮುಖರು ಇ.ಬಿ.ಟೈಲರ್ ಅವರ Primitive Culture*[2] ಮತ್ತು ಜೇಮ್ಸ್ ಜಾರ್ಜ್ ಫ್ರೇಸರ್ ಅವರ Golden Bough ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು*[3] ಆಧಾರ ವಾಗಿ ಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಂಡ ಲ್ಯಾಂಗ್ Myth, Ritual And Religion ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.*[4] ಈ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ದೇಶಗಳ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿರುವ "Evidence like this wil again and again drive us to admit that even as 'truth is stranger than faction', so myth may be more uni- form, than history" ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ.*[5] ಶಿಷ್ಟ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ ಪುರಾಣಗಳು ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಮ್ಯಾಲಿನೋಸ್ಕಿ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಟ್ರೋಬ್ರಿಯಾಂಡ್ ದ್ವೀಪ ನಿವಾಸಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ವಿದ್ವತ್ ಪೂರ್ಣಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು 'Myth In Primitive Society' ಎಂಬ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆ ದ್ವೀಪ ನಿವಾಸಿಗಳ ಮಾಟ (Magic), ಪುರಾಣ (Myth) ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು (Ritual) ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ಗಾಢವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.*[6] ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫ್ರಾಯ್ಡ್,*[7] ಯೂಂಗ್*[8] ಮೊದಲಾದವರು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್,*[9] ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವ ಕ್ಲಕ್‌ಹೋನ್ ಅವರು "Recurrent Themes in Myths and Myth-

making" ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.*[10] ಅಂತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಇವರು ಮಾಡಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ತೀರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು, ತೌಲನಿಕ ಪುರಾಣ ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಜೋಸೆಫ್ ಕ್ಯಾಂಬೆಲ್ ಅವರು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಕೊಡುಗೆ ara. Primitive Mythology, Oriental Mytho- logy, Occiden- tal Mythology Creative Mythology ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು Primitive Mythology ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

2

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಜನಪದ ಕಥೆ ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಗದ್ಯ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗಳಿವೆ : ಜನಪದ ಕಥೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಹದು, ಇದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಪರಿಮಿತಿಯಿಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಕಥೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವುಂಟು: ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪರಿಮಿತಿಯುಳ್ಳದ್ದು; ಈ ಕಥೆ ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಇತಿಹಾಸ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳದ್ದು: ಇದನ್ನು ಜನಪದ ಕಥೆ, ಐತಿಹ್ಯ ಇವುಗಳಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಪುರಾಣ ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು.*[12] ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಪುರಾಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪುರಾಣ ಎನ್ನುವುದು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ, ಉಪ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥೆ ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಆದರ ವ್ಯವಸ್ಥಿಕರಣ, ಒಂದು ದೇಶದ, ಒಂದು ಜನಾಂಗದ, ಅಥವಾ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ–ಇವುಗಳನ್ನುಕುರಿತ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಪುರಾಣಗಳೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.*[13] ಪುರಾಣ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯ, ಮತ್ತು ಅವರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ "Myths, then,

frequently explain certain cultural traits by attributing their origins to a cultural hero" ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಿಗೆ ಆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಕಥಾನಕ, ಮಾನವವರ್ಗಕ್ಕಾಗಲಿ, ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟಿಗಾಗಲಿ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ವಿಶೇಷ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿ ಕೊಟ್ಟವನನ್ನು ಅಥವಾ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರ ನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹಲವಾರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲಾಂಶಗಳು ಸೇರಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲಾಂಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಠವಾದ ಘಟಕ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಈ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ: "Myths display structured. predominantly culture specific and shared semantic systems which enable the members of culture to understand the unknown. More strictly myths are stylistically definable discourse that express strong component of semantic systems *[15] ಪುರಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರಚನೆಯುಳ್ಳ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ : ನಿಗೂಢವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಜನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಇಂತಹ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವಾರು ಸೂತ್ರಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು. ಹರೆಸ್ಕೋವಿಟ್ಸ್ ಅವರು "Myth is the charter of belief and gives point and meaning to the ritualistic behavior hat derives from its sanctions" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ*[16] ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬರೆದ ಶಾಸನವನ್ನೇ ಪುರಾಣ ಎನ್ನಬಹುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿ ಪುರಾಣ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಅಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಪುರಾಣ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಗಳು (Ritual) ಉದ್ದೇಶರಹಿತವಾದವುಗಳಲ್ಲ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಉಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಪುರಾಣ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ನಂಬಿಕೆಗೆ, ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ. ಆಚರಣೆ ಗಳು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವ ಸಾಧನಗಳು ಪುರಾಣಗಳು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಶಾಸನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಕಾರ್ಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಜನ ಮನದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. "The true

function of a myth so far as it remains a living force, is not to provide explanation but to stabilize and unify the community or trib: to which it b longs" ಎಂಬ ಹರ್ಸ್ ಕೋವಿಟ್ಸ್ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ ಪುರಾಣದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.*[17] ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಾಗಲಿ (custom), ಆಚರಣೆಗಾಗಲಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುವುದು ಜೀವಂತ ಪುರಾಣದ ಕೆಲಸವಲ್ಲ; ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಪುರಾಣ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಂದು ಪುರಾಣ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ಐಕಮತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರಾಣ ತನ್ನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ; ಜೀವಂತವಾದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರಿಗೆ ತೀರ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿಯೂ, ಪವಿತ್ರವಾಗಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ.

3

ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಕುರಿತು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ ಪರಂಪರಾನುಗತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಕ್ರಿಯಾವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು (Pattern of Action) ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಂಪುದಾಯ ಎಂಬುದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾದುದು, ಜನರು ಮಾಡುವುದು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯ; ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದರ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಆಚರಣೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾವಿನ್ಯಾಸ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಯಾವಿಧಾನ (Method of Action) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧ (Taboo) ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ: ಕೆಲವು ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥ ಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ : ಕೆಲವು ಪಾನೀಯಗಳನ್ನು ಕುಡಿಯುವಂತಿಲ್ಲ: ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡುವಂತಿಲ್ಲ: ಕೆಲವು ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ

ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಈ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನಗಳೇ ನಿಷಿದ್ಧಗಳು, ಅಪಾಯವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು, ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ನಿಷಿದ್ಧಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದರಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಯಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿಷಿದ್ಧಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಷಿದ್ಧಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿನ ಸ್ಥಾನವಿದೆ, ಆದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಿಂದಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜನರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಆನಂತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಷಿದ್ಧಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಮಹತ್ವ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮುಂದುವರಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ತೀರ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು (Fairs) ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಬೇಕು ಜಾತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಲವಾರು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬರುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ನಿಷಿದ್ಧಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆ: ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ: ಜಾನಪದದ ಇತರ ಅಂಶಗಳಾದ ಜನಪದ ಗೀತೆ, ನೃತ್ಯ, ಕಲೆ ಮೊದಲಾದವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಜಾತ್ರೆ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವಂತಹದು: ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಆಚರಿಸುವಂತಹದು, ಇದು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ನಡೆಯುವಂತಹದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿನ ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ Festival ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಜಾತ್ರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾದ ಅನೇಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ – ಹಬ್ಬವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ: ಹಾಗೆಯೇ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸೇರಿಯೂ ಆಚರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾತ್ರೆ ಕೇವಲ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಡೆಯುವಂತಹದು, ಜಾತ್ರೆಗೆ ಬಹುದೂರದಿಂದ ಜನ ಬಂದು ಸೇರುತ್ತಾರೆ, ಅಂದರೆ ಯಾತ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆ ಎಂಬ ಶಬ್ದ ತನ್ನ ತತ್ಸಮ ರೂಪವಾದ ಯಾತ್ರಾ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. “ಹಬ್ಬದ ಊಟ, ಜಾತ್ರೆಯ ನೋಟ” ಎಂಬ ಮಾತು ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ಜಾತ್ರೆಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರಾಣ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ.

4

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರದ ಅನಂತಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿರುವ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಮೂರುಲಕ್ಷ ಜನರಿದ್ದಾರೆ, ಮೊದಲಿಗೆ ಪಶುಪಾಲಕರಾಗಿದ್ದ ಇವರು ಈಗ ಕುರಿ ಸಾಕಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿ, ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ 'ಹಟ್ಟಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡುವ ಈ ಜನ ವರ್ಷದ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳು ತಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದು ಉಳಿದ ತಿಂಗಳುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಗಳನ್ನು ಬೆಯಿಸಲು ಮಲೆನಾಡಿನ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಿ ಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಮೊದಲಿನಷ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಇಂದಿಗೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಾಗಿರುವ ಈ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ*[17]

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹೆಂಗಸರು ಸಿಧವೆಯರಾದ ನಂತರ ಇತರ ಹಿಂದೂಗಳು ಮಾಡುವಂತೆ ತಮ್ಮ ಹಣೆಯ ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಅಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ: ಮುತ್ತೈದೆಯರಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇವರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತೆಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಗೋಪಾಲಕರು ಆಗಿದ್ದುದ ರಿಂದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವನೆಂದು, ಗೋಪಿಕಾಸ್ತ್ರೀಯರೊಡನೆ, ರಾಸಕ್ರೀಡೆಯಾಡಿದನೇಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹೆಂಗಸರು ತಾವು ಗೋಪಿಕಾ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪರಗರೆಯವರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನೆ ತಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪತಿ ಎಂದು ನಬುವುದರಿಂದ ತಾವು ನಿತ್ಯಸುಮಂಗಲಿಯರೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರಿಯೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಕೂಡಲಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಪಾತೇದೇವರು ಎಂಬ ದೇವರ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲಗಲಿ ಪಾತು ದೇವರನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹೊರಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳು ಇರದಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೇ ಇರುವಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ದೇವರನ್ನು

ದೇವಸ್ಥಾನದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ತರುವ ಮೊದಲು ಹತ್ತಾರ ಹಂಡೆಗಳನ್ನು ಓಕುಳಿಯನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಎರಚುತ್ತಾರೆ: ಒಂದು ಸಾವಿರ ನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ನೀವಳಿಸಿ ಎಸೆಯುತ್ತಾರೆ: ಒಂದು ಸಾವಿರ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಈಡುಗಾಯಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅಚ್ಚಕಪ್ಪು ಹೋತವನ್ನು 'ಗಾಬು ಸಿಗಿದು' ಗಾಬಿನ ಗುಂಡಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗಾಬಿನ ಗುಂಡಿಗೆ ಓಕುಳಿಯ ನೀರನ್ನು ಪೂಚಾಯಿಂದ ಹಾಕಿಸಿದ ಮೇಲೆ ದೇವರ ಆಟೋಪ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ದೇವರನ್ನು ಹೊರತರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವರ ಭಕ್ತರಾದ ಪೋಲನವರ ಬೆಡಗಿಗೆ (ಅಂದರೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಒಂದು ಉಪವರ್ಗ) ಸೇರಿದ ಕಾಡಗೊಲ್ಲರು ಬಲಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾದವರಂತೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೆನ್ನು ಬಾಗಿಸಿ, ತಲೆಬಾಗಿಸಿ, ನೆಲನೋಡುತ್ತಾ ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ, ಈ ಬಗೆಯಾದ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಪೋಲನವರ ಗೊಲ್ಲರು ಪೂಜಿಸುವ ಪಾತೇದೇವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಪಾತೇದೇವರು ವೀರಭದ್ರನ ಅವತಾರ ಆ ದೇವರಿಗೆ ಹಣೆಗಣ್ಣುಂಟು; ಕೋಪ ಬಂದರೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಧ್ವಂಸಮಾಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿತ್ತು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪೋಲನವರ ಗುಂಪಿಗೆ ಪೋಲಮುಕ್ತಿ ಎನ್ನುವವನು ಈ ದೇವರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ದೇವರಿಗೆ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಸಲ ಕರಡಿಬುಳ್ಳಪ್ಪ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನಗೆ ನರಬಲಿ ಬೇಕೆಂದು ಪಾತೇದೇವರು ಕೇಳಿತಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾರನ್ನೂ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ತಾನೇ ಬಲಿಯಾಗುವುದಾಗಿ ಕರಡಿಬುಳ್ಳಪ್ಪ ಆ ದೇವರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಬೆನ್ನು ಬಾಗಿಸಿ ಕತ್ತು ಬಾಗಿಸಿ, ನೆಲ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಲಿಯಾಗಲು ಸಿದ್ಧನಾದನಂತೆ. ಅವನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿದ ಆ ದೇವರು ಅವನ ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವಂತೆ. ಈ ಘಟನೆಯನ್ನೇ ಪೋಲನವರ ಗೊಲ್ಲರು ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವ ಆರಚಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂದು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಚರಣೆಗೆ ಪುರಾಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಈ ಪುರಾಣ ಒಂದು ಬಗೆಯಾದ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಮತು ಆಚರಣೆಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಇಂದಿಗೂ ಬೇಡರೊಡನೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವರೊಡನೆ ಹಿತಕರವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದದೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಸ್ಥಳದ ಕಾಡು ಗೊಲ್ಲರು ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಸದ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು

ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಪುರಾಣ ಪುರುಷನೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನೂ ಆಗಿರುವ ಎತ್ತಯ್ಯಗೌಡನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಎತ್ತಯ್ಯ ಗೌಡನ ಅಂಬೇರಾಯರು ತುಂಬೇರಾಯರು ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಪುರಾಣದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅವರು ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನು ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮೇಲೆ ದನಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಅವನದಾಯಿತು. ಅವನನ್ನು ತಮ್ಮ ಬಲೆಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಡರ ನಾಯಕಸಾನಿಯರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಸಫಲರಾದರು. ಸೊಂಡೂರ. ಬೊಮ್ಮ ಎಂಬ ಬೇಡರವನ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಎತ್ತಯ್ಯಗೌಡ ಸಾಯಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಎತ್ತಯ್ಯ ಗೌಡ ಮ್ಯಾಸ ಬೇಡರೊಡನೆ ಒಂದು ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಎಂಬತ್ತು ಮಾರು ಎತ್ತರದ ಜೂಜಿನ ಮರವನ್ನು ನೆಡಲಾಯಿತು ಎತ್ತಯ್ಯನ ದನಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಸಬೇಡರ ದನಗಳು ಈ ಜೂಜಿನ ಮರದ ಮೇಲೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನೆಗೆಯಬೇಕು. ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಕಡೆಯ ದನಗಳು ಗೆಲ್ಲುವುವೋ ಆತನಿಗೆ ಸೋತವನ ದನಗಳು ಸೇರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮತ್ತು ಈ ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ತಾನು ಸೋಲಬಹುದು ಎಂದು ಹೆದರಿದ್ದ ಎತ್ತಯ್ಯ ಗೌಡನಿಗೆ ಗಬ್ಬವಾಗಿದ್ದ ಸೀಳುದಲೆ ಚಿಕ್ಕರಂಭೆ ಎಂಬ ಹಸು ಗೆಲುವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದು ಜೂಜಿನ ಮರವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಹಾರಿ ನೆಗೆದು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬೀಳುವ ವೇಳೆಗೆ ಆದರ ಗರ್ಭದಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಕರು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತು ಹಸು ಒಂದು ಕಡೆ ಬಿದ್ದು ಎರಡೂಸತ್ತು ಹೋದವು. ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಯ್ಯ ಗೌಡ ಗೆದ್ದನು, ಆದರೆ ಮ್ಯಾಸಬೇಡರು ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಎತ್ಯಯ್ಯಗೌಡನ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ, ಆ ತಲೆಗೆ ಮಾಡಬಾರದ ಅವಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಹೀಗೆಂದು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬಾಗಿಲಿನ ಮೇಲಿನ ಹಿತ್ತಾಳೆಯ ತಗಡಿನ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಹಸು ಮತ್ತು ಕರುವಿನ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಸುಕರು ಪುರಾಣದ ಸೀಳುತಲೆ ಚಿಕ್ಕರಂಭೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರುವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ತುಂಬ ಪವಿತ್ರವಾದ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಬಟ್ಟಣ್ಣಿ ಬಡಮ್ಯೆಲ ಎಂಬ ಹೋರಿಯ ಚಿತ್ರವನ್ನೂ ಈ ಹಿತ್ತಾಳೆಯ ತಗಡುಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಕೂಡ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ತುಂಬ ಪವಿತ್ರವಾದ ಚಿತ್ರ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಪೂಜಿಸುವ ಎತ್ತಯ್ಯನ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ರುಂಡವಿಲ್ಲ; ಕೇವಲ ಮುಂಡ ಮಾತ್ರ ಇದೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಎತ್ತಯ್ಯನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಯ್ಯನ

ರುಂಡ ಮ್ಯಾಸಬೇಡರಿಂದ ಅಪವಿತ್ರವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ತಾವು ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ,

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬೇಡರಿಗೆ ಮಧುರವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲದಿರುವ ಚಿತ್ರದೇವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಆಧಾರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಚಿತ್ರದೇವರಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಚಿತ್ತಯ್ಯ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಕಾಟಯ್ಯನ (ಈತ ಮುಂದೆ ಕಾಟಮದೇವರು ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ) ಮಾತನ್ನು ಕೇಳದೆ ಬೇಡರ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನ ಮಗಳಾದ ಗಂಗೆ ಮಾಟಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ, ತನ್ನ ಮಾವನಿಂದ ಪಡಬಾರದ ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೆಡಲು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಪುರಾಣಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು, ಈ ಪುರಾಣಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರೂ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು; ಬೇಡರು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದವರು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೇಡರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದವರು ಬೇಡರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ತೊಂದಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು ಬೇಡರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಹುತಾತ್ಮರಾದವರು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರಬೇಕು. ಈ ವೀರರ ಬಗೆ ಪುರಾಣಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರಬೇಕು, ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಘಟನೆಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ, ಅವರ ಇಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರಬೇಕು.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಷಿದ್ಧಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು; ಬಾಣಂತಿ ತನ್ನ ಮಗುವಿನೊಡನೆ ಹೆರಿಗೆಯಾದ ಮೂರು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಹಟ್ಟಿಯ ಬೇಲಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿರಬೇಕು. ಅವಳನ್ನಾಗಲಿ ಮಗುವನ್ನಾಗಲಿ ಮೂರು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ಯಾರೂ ಮುಟ್ಟಕೂಡದು. ಈ ನಿಷಿದ್ಧವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಂಜುಪ್ಪನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ತಾಯಿ, ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಹಡೆದಾಗ ಅವಳು ಕೂಡ ಹಟ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಯಾರನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ನಿಷಿದ್ಧ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ, ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಈ ಬಗೆಯ ನಿಷಿದ್ಧಗಳ ಪಾಲನೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ, ನಿಷಿದ್ಧಗಳೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗುತ್ತವೆ

ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಕೆಲವು 'ಬೆಡಗು'ಗಳಿಗೆ (ಉಪವರ್ಗಗಳಿಗೆ) ಸೇರಿದವರು ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ನವಣೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಹುರುಳಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಆಹಾರವಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರಾದವರು ಈ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಯಿಂದಲೂ ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾ ಗಿರುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಇವರು ನವಣೆಯ ಅಥವಾ ಹುರುಳಿಯ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಿ ತಪ್ಪಿಯೂ ಓಡಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಶಿಷ್ಯರು ಇವರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಈ ಹೊಲಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಷಿದ್ಧಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲು ಕಾರಣ ಕೇತೇದೇವರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯ ಕೇತೇದೇವರ ಪೂಜಾರಿಯು ಹೀಗೆಯೇ ವರ್ತಿಸುವುದು. ಈ ನಿಷಿದ್ದಗಳ ಪಾಲನೆಯನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನವಣೆಯ ಬತ (ನವಣೆಯ ವ್ರತ), ಹುರುಳಿಯ ಬತ (ಹುರುಳಿಯ ವ್ರತ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

5

ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದೇ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ ಹಲವಾರು ಮಟ್ಟಗಳಲಿ ಅರ್ಥೈಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: "A myth must never be interpreted on level only. one No privileged explanation exists, for any myth consists in an interrelation of several expla- natory levels."*[18] ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪುರಾಣಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದವುಗಳಾಗಿರು ವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಅವರು Asdiwal ಎಂಬ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "In this analysis of myths we have distinguished four levels: the Geographic, Tech- no- economic, the Sociological, and the Cosmological. The firs: two are exact transcriptions of reality; the fourth has nothing to do with it; and in the third the real and the im- aginary are interwoven. Yet in spite of these differences, the levels are not separated by the native mind."*[19] ಈ ನಾಲ್ಕು

ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಮಟ್ಟಗಳು ನೈಜವಾದುವು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನೈಜವಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮಿಳಿತವಾಗಿವೆ: ವಿಶ್ವರಚನೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದವುಗಳಲ್ಲ: ಇವೆಲ್ಲವೂ ನೈಜವಾದುವು. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಅವರ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೊಂಕಿ ಜರಮಲೆ ಸೀಮೆಯ (ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೇರಿದ ಪ್ರದೇಶ) ಚಿಕ್ಕದೇವರ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಕ್ಕದಲೆ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಬರಿದಲೆ ಚಿತ್ರಯ್ಯ, ಮಾಪಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಯ್ಯ, ಮೋಪಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಪೂಜಾರಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ಘನಗುಡಿ ಚಿತ್ತಯ್ಯ, ದೇವರ ದಯಮಾರ ಎಂಬ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮ ಎಂಬ ಒಬ್ಬಳೇ ತಂಗಿಯಿದ್ದಳು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು, ಇವರ ವೃತ್ತಿ ಪಶುಪಾಲನೆ ಇವರಲ್ಲಿ ದೇವರ ದಯಮಾರನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಮದುವೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನಿಗೂ ಮದುವೆ ಯಾಗಿತ್ತು. ದೇವರ ದಯಮಾರ ಚಿಕ್ಕ ಹುಡುಗನಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಏಳು ಕರುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಕರಿತೊರೆಹಳ್ಳದ ಕಡೆ ಮೇಯಿಸಲು ಹೋದವನು ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ ವಾದರೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಅವನನ್ನು ಬಲವಂತದಿಂದ ಅವನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನ ಮಗಳಾದ ಕಂಬಕ್ಕನೊಡನೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಧಾರೆಗೆ ಮೊದಲೇ ದನಗಳ ಗೀಳು ಹತ್ತಿದ ದೇವರ ದಯಮಾರ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ತನ್ನ ದನಗಳಿದ್ದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೊರಟುಹೋದ. ಅನಂತರ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ, ಹಲವಾರು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಗಂಡನೊಡನೆ ಕೂಡಿದಳು ಅವಳು ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಹಾಲು ಕುರುಬರು ಮತ್ತು ಅಂಡೆ ಕುರುಬರು ಅವರಿಗೆ ನೆರವಾದರು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೊರಟ ಈ ದಂಪತಿಗಳು ಕುತೊರೆ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಕಂಬಕ್ಕ ಗಂಡುಮಗುವನ್ನು ಹಡೆದ ಮೇಲೆ ಅವಳು ಮತ್ತು ದೇವರ ದಯಮಾರ ತೀರಿ ಹೋದರು. ಮನೆದೇವತೆಯಾದ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕನ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಬಡ ಚಿತ್ತಮ್ಮ ಈ ಅನಾಥ ಶಿಶುವನ್ನು ಸಾಕಿದಳು. ಈಶ್ವರ ಪಾರ್ವತಿ ಆಕಾಶಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಈ ಮಗುವನ್ನು ಹರಸಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಹೊರಟುಹೋದರು. ದೇವರ ದಯಮಾರನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಬಡಚಿತ್ತಮ್ಮನನ್ನೂ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನನ್ನೂ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ತಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು

ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಮೂರು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಹುಟ್ಟುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದಲ್ಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ; ಈನಂಬಿಕೆಯ ಮೂಲ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಕಂಬಿಯರ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಾರಣ್ಣ, ಮೈಲಣ್ಣ ಎಂಬ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಮಾರಕ್ಕೆ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ತಂದೆಯಾದ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಮಾರಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾರನವರ ಗೊಲ್ಲರು ಮತ್ತು ಕಂಬಿಯರ ಗೊಲ್ಲರ 'ಬೆಡಗುಗಳ' ವಿಷಯ ಬರುತದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ, ಹಾಲು ಕುರುಬರಿಗೆ, ಅಂಡೆ ಕುರುಬರಿಗೆ, ಕೊರವಂಜಿ ಯರು ಮತ್ತು ಬೇಡರ ಕುಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಪಾಳೆಯಗಾರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು, ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಹಾಗೂ ಪಾಳೇಗಾರರ ನಡುವೆ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದ ಅಥವಾ ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜುಂಜಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಘಟನೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಡೆದವುಗಳೇ ಅಥವಾ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೇ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಇರಬಹುದು.

ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕದ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರ ಬರುವುದಿಲ್ಲ: ಕೈಲಾಸದ ವಿಷಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಶ್ವರ, ಪಾರ್ವತಿ, ವೀರಭದ್ರ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳ ಕೈವಾಡವಿದೆ: ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ, ಚಿತ್ರದೇವರು ಮೊದಲಾದ ದೇವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲದೆ ವೀರಭದ್ರನ ಅವತಾರ ವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ದೈವಾಂಶ ಸಂಭೂತ: ಪವಾಡಪುರುಷ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ತಾಯಿಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗಲೇ ಮಾತನಾಡಿ, ತಾಯಿಗೆ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುವುದು, ಯೋನಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು ನಡುಬೆನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬರುವುದು, ಹಾವಿನ ಹಾಸಿಗೆಯನ್ನು, ಚೇಳಿನ ಮತ್ತು ಮಂಡರಗಪ್ಪೆಯ ತಲೆದಿಂಬನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಲಗಿದಾಗ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಮಾಯದ ನಿದ್ದೆ ಅವನಿಗೆ ಬಂದು, ಅವನ ಮೇಲೆ ಮೂರಾಳುದ್ದ ಮಗು ಹುತ್ತ ಬೆಳೆಯುವುದು ಮೊದಲಾದ ಹಲವಾರು ಅತಿಮಾನುಷ, ಅಲೌಕಿಕ ಅಂಶಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

'ಗುಬ್ಬ'ದಲ್ಲಿ (ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಗುಡಿಸಲು) ಇಟ್ಟು, ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಕಳೆದನಂತರ ಪವಿತ್ರವಾದ 'ಜೆನ್ನಿಗೆ ಕುರಿ'ಯ ಹಾಲನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಕುಡಿಸಿ, ಅನಂತರ ಅವರನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮೇಲೆ, ಕರಡಿಗೊಲ್ಲರ ಮಾರನವರ ಗೊಲ್ಲರ ಬೆಡಗಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅವನು ಕಂಬಿಯ ಗೊಲ್ಲರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಎಂಬಾಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದನು. (ಈ ಮದುವೆಯ ವರ್ಣನೆ ತುಂಬ ವಿವರವಾಗಿ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.) ಈ ಮದುವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನ ಸಾಕುತಂದೆ ಅಳುವಿನವರ ಒಕ್ಕಲಿಗನಾದ ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೇಗೌಡ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಜಾನಕಲ್ ದೊಡ್ಡಕ್ಕ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು. ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನ ದೊಡ್ಡಪ್ಪಂದಿರು ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡಮ್ಮಂದಿರು ಅವನನ್ನು ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಅಸೂಯೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಸಿಕೊಂಡರು, ಕಂಬಿಯರ ಚಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಎರಿಜಿನ್ನ, ಮರಿಜಿನ್ನ, ಕೀವಟ್ಟಿ ಮರಿಪಿಡ್ಡ ಬೆವಿನೆಲೆಚಿನ್ನ. ದೊಡ್ಡ ಚಿನ್ನೇಗೌಡ, ಚಿಕ್ಕ ಚಿನ್ನೇಗೌಡ, ಕಡೆಹುಟ್ಟಿನ ಕಟ್ಟಾಣಿ ಎಂಬ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣಂದಿರಿದ್ದರು. ಮದುವೆಯಾದ ಕೂಡಲೇ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ದನಗಳ ಗೀಳು ಹತ್ತಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನ ದನ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಗಂಡನಿಂದ ದೂರವಾದ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಂದೆ 'ಯಿಂದ ಕಂಗಾಲಾದಳು, ಅವಳಿಗೆ ಮಗು ಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯಾಗಿ ಮನೆದೇವರಾದ ಚಿತ್ರದೇವರನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದಾಗ, ಆ ದೇವರು ಅವಳಿಗೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕನ ನೆರವಿನಿಂದ ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಗಂಡುಮಗುವಾಗುವಂತೆ ಹರಸಿದನು. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತುಂಬ ಕಷ್ಟದಿಂದ ಗಂಡನೊಡನೆ ಕೂಡಿದಳು ಅವಳಿಗೆ ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ವೀರಭದ್ರನ ಅವತಾರದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಎಂಬ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿತು. ಈ ಮಗು ಆವಳ ನಡು ಬೆನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಹಲವಾರು ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ತಾನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಗುವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದನು. ಇವನ ನಂತರ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಕಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಿಂದ ಮಾರಣ್ಣ ಮೈಲಣ್ಣ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಗಂಡುಮಕ್ಕಳನ್ನೂ, ಮಾರಕ್ಕಾ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನೂ ಪಡೆದಳು, ಈ ನಡುವೆ ಕಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ತೀರಿಹೋದ, ಆನಂತರ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿ ತಮ್ಮಂದಿರು ಮತ್ತು ತಂಗಿಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರ ನೆರವಿನಿಂದ ತನ್ನ ದನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಶ್ರೀಮಂತನಾದನು. ಕಡೆಹುಟ್ಟಾಣಿಗೆ ಮಾರಕ್ಕನನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆಯಾಯಿತು. ಆನಂತರ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಸಾಹಸಗಳು ಆರಂಭವಾದವು. ಅವನ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು, ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡು ಅಸೂಯೆಪಟ್ಟ ಅವನ ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ಅವನ

ಮೇಲೆ ದ್ವೇಷ ತೀರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಅವನ ದನಗಳನ್ನು ಸಾಯಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಟ ಮಾಡಿಸಿದರು. ಅವನ ತಮ್ಮಂದಿರಿಗೆ ಕಿರುಕುಳ ಕೊಟ್ಟರು. ಅವರು ಮಾಟ ಮಾಡಿ ಹೂತಿದ್ದ ಬಡಕರುವನ್ನು ಪಡೆದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಅದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಅದಕ್ಕೆ ಬಡಮ್ಮೈಲ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ಅದು ದೊಡ್ಡ ಹೋರಿಯಾಗಿ ಅವನ ಆಪ್ತ ಸಹಾಯಕನಾಯಿತು ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ಮಾಡಿದ ಮಾಟವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದ ಜುಂಜಪ್ಪ ಇನ್ನೂ ಸಮರ್ಥನಾದ, ಮರಡಿ ರಂಗಣ್ಣ, ಚೇಳೂರು ರಂಗಣ್ಣ, ಮೊದಲಾದ ಆಗಿನ ಪಾಳೆಯಗಾರರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ. ಕೊನೆಗೆ ಅವನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರು ಅವನನ್ನು ಮೋಸದಿಂದ ವಿಷಹಾಕಿ ಕೊಂದರು, ಸತ್ತನಂತರ ಅವನು ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದ. ಅವನು ಸತ್ತ ನಂತರ ಅವನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ಅವನನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಪೂಜಿಸತೊಡಗಿದರು. ಇದಿಷ್ಟು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣದ ತೀರ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಪರಿಚಯ, ಹಲವಾರು ವರ್ಣನೆಗಳು, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಜೀವನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿವರಗಳು ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಈ ದೀರ್ಘ ಪುರಾಣ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು*[20]

ಭೌಗೋಳಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು: ಈ ಸಮಗ್ರ ಪುರಾಣದ ಕಥೆ ನಡೆಯುವುದು ಬಳ್ಳಾರಿ ಮತ್ತು ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಳುವಾರಹಳ್ಳಿ, ಹಾಗಲವಾಡಿ, ಸಿರಾಮಾನಂಗಿ, ಪಂಜಿಗಾನಹಳ್ಳಿ ದ್ವಾರಾರು, ಶ್ಯಾಗದಡ, ಗಿಡ್ಡನಹಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳು ನೈಜವಾದವು. ಇವುಗಳು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾಡುಗಳ ವರ್ಣನೆಯೂ ಪಶುಪಾಲಕರಾದ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಜೀವನದ ವರ್ಣನೆಯೂ ನಿಜವಾದವುಗಳೇ, 19ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಆ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಿಗೆ ನಿಂತಿದ್ದುದು ಪಶುಪಾಲನೆಯ ಮೇಲೆ. ದನಗಳೇ ಅವರ ಆಸ್ತಿ, ದನಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದು, ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಯಿಸುವುದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಪೈಪೋಟಿ, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಹಜವೇ; ಇವು ಯಾವುವೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮಸಾಲೆ ಹೊನ್ನು, ಇಕ್ಕೇರಿ ವರ್ತಕರಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ನಾಣ್ಯಗಳೇ. ಬಂಗಾರದ ತೂಗುಮಂಚ, ಬೆಳ್ಳಿಯ

ಪಟ್ಟೆ ಮಂಚ ಅವರ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಉಪ್ಪೇಕ್ಷಿತ ಚಿತ್ರಗಳು; ಆದರೆ ಪೂರ್ತಿ ಉಪ್ಪೇಕ್ಷಿತ ಎನ್ನಲೂಬಾರದು. ಅಂಡೇನಹಳ್ಳಿ ಬಿಳಿಯಲೆ, ತಾವರಗೆರೆ ಕೆನೆಸುಣ್ಣ, ಚಿಕ್ಕಸೀರ್ಯದ ಕಳಿಯಡಕೆ–ಇವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೇ. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ. ಹೊನ್ನಟ್ಟಿ ಆಲೇಗೌಡ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾರಿಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ 'ಬಾನಗುರಿ'ಯನ್ನು (ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಕುರಿ) ಕೊಡಲೆಂದು ಕಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಉಡಿದಾರ, ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬದ್ದು, ಮುತ್ತಿನ ಪಾಗು, ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿ, ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೊಳದ ದಟ್ಟಿ, ಏಳು ಸೇರು ಅಡಕೆ, ಏಳುಕಟ್ಟು ವೀಳೆಯದೆಲೆ, ಒಂದು ಹೊರೆ ಬತ್ತದ ಹುಲ್ಲು, ಒಂದು ಮೊರ ಭತ್ತ, ಒಂದು ಮೊರ ಕಾಳು, ಹನ್ನೆರಡು ಸೇರು ಕಡಲೆಪುರಿ–ಇಷ್ಟನ್ನು ಮರ್ಯಾದೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೂಲಾಂಶಗಳು (cultural traits) ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಹುಲ್ಲುಗಾವಲಿನಲ್ಲಿ ದನಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸುವಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ 'ಹುಲ್ಲು ಬನ್ನಿ' ಎಂಬ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡ ಆರ್ಥಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಪುರಾಣದ ವಿವರಗಳು ನೈಜವಾದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಂಚಿಯದಟ್ಟಿ ಉಟ್ಟು, ಇಪ್ಪತ್ತು ಮಾರಿನ ಪಾಗನ್ನು ತಲೆಗೆ ಸುತ್ತಿ, ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿಯನ್ನು ಹೆಗಲಿಗೇರಿಸಿ, ಗಣೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು, ಪಿಳ್ಳಂಗೋವಿಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು, ಗುಲಗಂಜಿ ದುಪ್ಪಟಿಯನ್ನು ಕಂಬಳಿಯ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಚಿಪ್ಪು ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಒಂದು ಹೆಗಲಿಗೇರಿಸಿ, ನಾರಿನಕಲ್ಲಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಗಲಿಗೆ ಏರಿಸಿ, ದೊಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು, ಕವೆಗೋಲನ್ನು ಹೆಗಲಿನ ಮೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವೇಷಭೂಷಣ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ದೇವರ ದಯಮಾರನ ಮದುವೆ, ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನ ಮದುವೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವಸ್ತುಗಳ, ವೇಷಭೂಷಣಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆದರ್ಶವಾಗಿವೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಕಾಡು ಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಗಳು, ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಆಚರಣೆಗಳು ತುಂಬ ವಿವರವಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಇಂದಿನ ಅಂತಹ

6

ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ಮ್ಯಾಲಿನೋಸ್ಕಿ ಅವರ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು: "The historical consideration of myth is interesting, therefore, in that it shows that myth taken as a whole cannot be sober, dispassionate, history since it is always made ad hoc to fulfil a certain sociological function. to glorify a certain group or to justify an anamalous status"*[21] ಪುರಾಣ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದ ಇತಿಹಾಸ ವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಗುಂಪನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುವ ಪುರಾಣವನ್ನೂ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯನವರು ಉಜ್ಜನಿ ಚೌಡಮ್ಮ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದೇವ ತೆಯ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ಪುರಾಣವನ್ನೂ ದಾಖಲುಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉಜ್ಜನಿ ಚೌಡಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಯ ಮೊದಲನೆಯದಿನ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಆರು ಜನ ಹರಿಜನರು ಕ್ಷೌರ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಉಡಿದಾರ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ, ಶುಭ್ರವಾದ ಮಡಿ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಉಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಮೌನವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಬಾಯಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ರೆ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ಈ ಆರು ಜನರೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಯಾವ ಜನರನ್ನೂ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಈ ಆರು ಜನರೂ ತಮಟೆ ಬಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಾವಿಯ ದಡದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜೋಯಿಸರು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಹೋಮ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಜನರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಆ ಆರು ಜನ ಹರಿಜನರಿಗೆ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಜನಿವಾರಧಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜನಿವಾರಧಾರಣೆಯ ನಂತರ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ, ಸುತ್ತಲ ಊರುಗಳಿಗೆ 'ಜಾತ್ರೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಿನದಂದು ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಕೆಂಡದ ಕೊಂಡವನ್ನು ಹಾಯುತ್ತಾರೆ.

"ಹೆಬ್ಬಾರೆ ಗುಡ್ಡ ರಿಗೆ ಶಾಸ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಜನಿವಾರ ಹಾಕಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೂ ಅವರು ಚೌಡಮ್ಮನ ಗುಡಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಬಿಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ 'ಹೊಲೇರ್ ಹೋಲೇರೇ ತಾನೆ' ಅಂದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ, ಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಓಡುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ, ಹೆಬ್ಬಾರೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ, ಆದರೆ ದೇವಸ್ಥಾನದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ" ಎಂದು ಹಿ,ಚಿ, ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಬರುವ ಪುರಾಣ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ: ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮ ಒಬ್ಬ ಸುಂದರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದಳು. ಬುದ್ಧಿವಂತೆಯೂ ಆಗಿದ್ದ ಅವಳು ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು, ಆ ವಸ್ತು ಯಾವುದೆಂದು ಹೇಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯುವಕನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದ್ದಳು, ಯಾವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹುಡುಗನೂ ಗೆಲ್ಲಲಾರದ ಈ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹೊಲೆಯರ ಹುಡುಗ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಆ ರಹಸ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿ, ಅನಂತರ ಜಾಣ ತನದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಂತೆ ವರ್ತಿಸಿದನು. ಷರತ್ತಿನಂತೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಮದುವೆ ಯಾಯಿತು. ಹೊಲೆಯರವನು ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯಂತೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿ, ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದ. ಮಾತನಾಡಿದರೆ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಬಯಲಾಗಬಹುದೆಂದು ಆಕೆ ಹಲವಾರು ವರ್ಷ ಮೂಕಿಯಂತೆ ನಟನೆ ಮಾಡಿದಳು. ಆ ವೇಳೆಗೆ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಗಂಡನಿಗೆ ಐದು ಜನ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಾದರು. ಒಂದು ದಿನ ತಾಯಿ ಮಗ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದು ದನ್ನು ಕೇಳಿ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಹೊಲೆಯರವನೆಂದು ತಿಳಿದು ದುಃಖವಾಗಿ ತಾನು ಸಾಯಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧ ರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ತಪ್ಪಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಏನೆಂದು ಅವನು ಕೇಳಿದಾಗ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮ "ಪ್ರತಿವರ್ಷ ನಡೆಯುವ ಚೌಡಮ್ಮನ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಐದು ಜನ ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಹಬ್ಬಕ್ಕೆ ಹದಿನೈದು ದಿನ ಮುಂದೆಯೇ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಜನಿವಾರ ಧಾರಣೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಹಬ್ಬ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ದಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಂತೆ ನೇಮ ನಿಯಮದಿಂದ ಇರಬೇಕು, ಕೊಂಡದ ದಿನ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಪ್ರತೀಕವೊಂದನ್ನು ಹೊತ್ತು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಓಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಸಾಯತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಊರಿನ ಜನ ಚೌಡಮ್ಮನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ದೇವತೆಯೆಂದು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆರು ಜನ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಜನಿವಾರ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಹೊಲೆಯ ಈ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ತಿಕ್ಕಾಟ ನಡೆದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹದೇ ಕಥೆ ಮಾರಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ತಾನು ಸಾಯುವಾಗ ತನ್ನ ಮಾದಿಗ ಜಾತಿಯ ಗಂಡನಿಗೆ ಕೋಣನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೂ, ಪ್ರತಿವರ್ಷ ತನ್ನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣವನ್ನು ಕಡಿಯಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾರೀ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಿಗೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಕೋಣನನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ; ಹಲವಾರು ಕೋಣಗಳೂ ಬಲಿಯಾಗಬಹುದು, ಈ ಪುರಾಣದ ಹಲವಾರು ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮ ಬಾಹ್ಮಣ ಯುವತಿಯಾಗಿರುವುದರ ಬದಲು ವೀರಶೈವ ಯುವತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪುರಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆದರೆ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂತಹ ಅಂತರ್ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹ ಹಿಂದೆ ಯಾವಾಗಲೋ ನಡೆದಿರಬೇಕು. ಅನಂತರ ಈ ಪುರಾಣ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ಇತಿಹಾಸ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು; ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಡಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗದ ಸಂಸಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

* * *

ಆಧಾರಗಳು ಮತ್ತು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Maranda, pierre (ed), *Mythology* (England: penguin Books) 1972
2. Tylor, E.B. *Primitive culture* (Murray: Herper and Row) 1871
3. Frazer, James George, *The New Golden Bough* (Archor Books) 1961
4. ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Richard M. Dorson, "The Eclipse of solar Mythology" in the book *The study of Folklore,* (ed) (Alan Dun-

des), pp. 57-83
5. E.B. Tylor, *Primitive culture,* (Murray: Harper and Row), 1871 p. 282
6. Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion,* (Newyork: Double Day Archor Books), 1954
7. Freud, Sigmund, *Totem and Taboo* (Newyork: New Republic), 1931
8. Jung, C.G and Kerenyi, K, *Essays on A Science of Mythology* (Bollinger), 1963
9. Strauss, Claude Levi, *Structural Anthropology* (London: Allan Lane, Penguin Books Ltd), 1977
10. Clyde Kluckholn, "Recurrent Themes In Myths and Mythmaking" (This Article is included in the study of folklore, Edited by Alan Dundes pp 158-169)
11. Campbell, Joseph, *The Marks of God: Primitive Mythology,* (London: Secker and warburg) 1959
12. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ಜನಪದ ಕಥೆ ಇವುಗಳಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು "ಜನಪದಕತೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಗ್ರಾಮೀಣ (ಬೆಂಗಳೂರು: ಬಾಸ್ಕೋ ಪ್ರಕಾಶನ) 1977
13. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, 3ಆ. ಜನಪದ ಕಥೆ ಇವುಗಳಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು "ಜನಪದ ಕತೆ ಐತಿಹ್ಯ ಪುರಾಣ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ ನೋಡಿ : ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಗ್ರಾಮೀಣ (ಬೆಂಗಳೂರು : ಬಾಸ್ಕೋ ಪ್ರಕಾಶನ) 1977
14. Clarke, Kenneth and Mary, *Introducing Folklore* (U S.A.: Holt, Rinehart and Winston) 1963, p. 26
15. Maranda, Pierrie, (ed) *Mythology* (England: Penguin Books), 1972, pp. 12-13
16. Herskovits, Melville. F. *Cultural Anthropology* (Newyork), 1960, p. 229

* * *

ಆಕರ : ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣ : ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ

* * *

ಓದು ಪಠ್ಯ

1.3 ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಾಲು

ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂಪಾದನೆ: ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್

ಕೋಲು ಮಂಡೆ ಜಂಗಮ ದೇವರು
ಕೋರಣ್ಯಕೆ ದಯ ಮಾಡವುರೆ ।
ಕೋರಣ್ಯ ನೀಡಮ್ಮ ಕೋಡುಗಲ್ಲಯ್ಯಾಗೆ ॥ ಸೊಲ್ಲು ॥

ಹರನೀಗೆ ಶರಣೆಂದೆ – ಅಯ್ಯಾ
ಗುರುವೀಗೆ ಶರಣೆಂದೆ
ಹರ ಹರ ಶಿವ ಶಿವ ಸಂಕರ ನಮ್ಮ
ಮಾದೇವ್ಗೆ ಶರಣೆಂದೆ ॥

ಕುಲದಲ್ಲಿ ಕುರುಬೊಕ್ಕಲು ಗೌಡ
ಜಾತೀಲಿ ಸೋಲುಗ ನೀಲೇಗೌಡ
ಅವುನ್ಗೆ ಏಳು ಮಂದಿ ಗಂಡು ಮಕ್ಳ
ಇದ್ದಾರಲ್ಲೊ ಮಾದೇವ ।

ಕಾಡು ಕುರುಬ ನೀಲೇಗೌಡುಂಗೆ–

ಏಳು ದೊಡ್ಡಿ ಸರಳೆಮ್ಮೆ
ಏಳು ದೊಡ್ಡಿ ದನಗಳು
ಏಳು ದೊಡ್ಡಿ ಕುರಿ ಹಿಂಡು

ಚಿನ್ನಾ ಬೆಳ್ಳಿ ಗೂಟುವಂತೆ
ಕೈಕಾಲು ಮೊಕಾ ತೊಳಿಯಾಕೆ
ಪಚ್ಚೆ ಕಲ್ಲಿನ ಹಾಸಂತೆ

ಚಂದಾಗಿ ಬಾಳಾಡೋ ನೀಲೇಗೌಡುಂಗೆ
ಕಿರಿಯ ಮಗ ನೀಲಯ್ಯ
ಅಂದಾದ ಮಗನು ನೀಲಯ್ಯ
ಚಂದಾದ ಮಗನು ನೀಲಯ್ಯ
ರೂಪರೇಖೆ ಸುದ್ದುಳ್ಳ ನೀಲಯ್ಗೆ
ಲಗ್ನೂನವಿಲ್ವಲ್ಲೋ ಮಾದೇವ

ತಂದೆ ತಾಯ್ಗಳು ಮಗುನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ
ನೀಲೇಗೌಡನ ಮಡದಿ ನಂಜಮ್ಮ
ಮಗುನ್ನೆ ಒಳ್ಳೆ ವಯುಸ್ಕಾಲ ಬಂದ್ಬುಟ್ಟು
ನಾವಿರ್ವಾಗ್ಲೆ ನಮ್ಮಗುಂಗೆ ಮದ್ವೆ ಮಾಡ್ಬೇಕು
ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ಸಂತೋಷ ಪಡ್ಬೇಕು ಅಂತ್ಹೇಳಿ
ಮಗನ ಕರೆಸಿ ಕೇಳಲು–

ನೀನೊಪ್ಪಿದ ಹೆಣ್ಣ ನೋಡವ್ವ ತಾಯಿ
ನನ್ನೊಪ್ಪಿಗೆ ಮಾತ ಕೇಳವ್ವ ಅಂದವನೆ.

ನೀಲಯ್ಯನ ತಾಯಿ ನಂಜಮ್ಮ
ಎಲೆ ಅಡ್ಕೆ ತಕ್ಕಂಡು ಮುತ್ತೈದೇರ ಕಟ್ಕೊಂಡು

ಅಟ್ಟಾ ಬೆಟ್ಟ ಅತ್ತವರೆ
ಹಳ್ಳ ಕೊಳ್ಳ ಇಳುದವರೆ
ನೀರು ನಿಡಿಯ ದಾಟವರೆ
ಅಂದಾರ ಲೋಕ ನೋಡವುರೆ
ಚಂದಾರ ಲೋಕ ನೋಡವುರೆ
ಇಂದಾರ ಲೋಕ ನೋಡವರೆ
ಬ್ರಮ್ಮಾ ಲೋಕ ನೋಡವರೆ

ಏಳೇಳು ಹದುನಾಕ ಲೋಕನೆಲ್ಲ
ತಪ್ಪಾದೆ ತಿರುಗವರೆ ನಂಜಮ್ಮ

ಅಡ್ಡಾಳುಕೊಂಡು ನೀರಿಗೆ ಬರುವಾಗ
ದೇವ ಸ್ವಾಲುಗ ನೀಲೇಗೌಡ
ಅವುಳಂದಾ ಚಂದ ನೋಡವನೆ
ಚಂದಾ ಚಾರ ನೋಡವ್ನೆ

ಅವ್ಳ ಸುದ್ದ ಸುಳಿಯ ನೋಡವ್ನೆ
ದಪ್ಪಾ ದುಡುವ ನೋಡವ್ನೆ
ನಡುಗೆ ನುಡಿಗೆ ನೋಡವ್ನೆ

ಮಂಡೆ ಭಾವ ನೋಡವ್ನೆ
ಕೆಂಪೂ ರಂಪಾ ನೋಡವ್ನೆ

ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನೇ ಮೆಚ್ಚವನಲ್ಲೊ
ಮಲೆಯ ಸ್ವಾಲುಗ ನೀಲಯ್ಯ॥

ತಂದೆ ತಾಯ್ಗಳ ಬಳಿ ಬಂದು ಸಂತೋಷದಿಂದ ನಿಂತು ನಗ್ತಾ "ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ತಾನು ಲಗ್ನವಾಗಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮದುವೆಯಾದರೆ ಅವಳ ಜೊತೆ ಮಾತ್ರ" ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನೇ ನೀಲಯ್ಯನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಮದುವೆ ಆದ ಕೆಲವೇ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡಬೇಕಾದಾಗ ನೀಲಯ್ಯನೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆ. "ನನ್ಹೆಣ್ತಿ ಒಬ್ಳೆ ಇದ್ದಾಳೆ ಮನೆವೊಳುಗೆ– ನಾನು ಬುದ್ಧಿ ಮಾತ ಹೇಳಿಬತ್ತೀನಿ" ಅಂತಾ ಮಡದಿ ಸಂಕಮ್ಮನ ಬಳಿ ಬಂದೂ–

ಕೇಳು ಕೇಳು ಸಂಕೆಣ್ಣೆ
ಸತ್ಯುಭಾವ ಸಂಕೆಣ್ಣೆ
ಕುಲದವರೆಲ್ಲ ಕೂಡವರೆ
ಜಾತೀರೆಲ್ಲ ಸೇರವರೆ
ನ್ಯಾಯ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಮಾಡವ್ರೆ
ಕೂಟುವನ್ನೇ ಮಾಡವ್ರೆ

ಹೆಚ್ಚೇನು ಬ್ಯಾಟೆಗೆ ಹೋಯ್ತಾವ್ರೆ
ಆ ಹೋಗುದು ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಂಗ
ಅಲ್ಲಿ ಇರುವಾದ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಂಗ
ಹೆಣ್ಣೆ ಬರುವುದೇ ಒಂದು ಮೂರ್ತಿಂಗ
ಆರಾ ಮೂರು ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗ

ತಪ್ಪಾದೆ ನಾನು ತುಂಬಿದ ಸ್ವಾಮಾರ ಬತ್ತೀನಿ ಕಂಡ್ಯ
"ನಿನ್ನ ನಾನು ಬುಡಲ್ಯೊ–ಸಂಕೆಣ್ಣೆ – ನನ್ನ
ಕುಲದೋರ ನಾನು ಬುಡಬೇಕೋ" ಅಂತಾ ಕೇಳಿದ್ರೇ–

"ಅಯ್ಯೋ ಯಜಮಾನ್ರೆ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ
ವನಾ ಮೀರಿದ ಪಕ್ಷಿ ಕುಲಾ ಮೀರಿದ ಮನುಸ

ಎರಡೂ ಒಂದಲ್ವ ಸ್ವಾಮಿ" ನೀವು ಹೋಗಿಬನ್ನಿ ಅಂತಾಳಲ್ಲೊ,

ನಾನು ಕುಲದೋರೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚೇನು ಬ್ಯಾಟೆಗೆ
ಹೊಯ್ತಿದ್ದಿನಲ್ಲಾ ಹ್ಯಾಗೆ ನಂಬ್ಲಾ ನಿನ್ನ ನಾನು–
ನನ್ಗೆ ಬಲಗೈ ಮುಟ್ಟಿ ಭಾಷೆಯ ಕೊಟ್ಟು ಕಳುಗೆಣ್ಣೆ

ಅಯ್ಯೋ ಅಯ್ಯೋ ಯಜುಮಾನ
ಎಂದೂ ಆಡದ ಮಾತ ಈ ದಿವ್ಸ ಆಡ್ತಿದ್ದೀರಲ್ಲಾ
ಬಲಗೈ ಮುಟ್ಟಿ ಭಾಷೆ ಕೊಡೋದ್ಕೆ ಅಂತೆ ತೆಪ್ಪೋ ನೆಪ್ನ
ನಾನು ಏನು ಮಾಡಿದ್ದೇನು
ಗರ್ತೀಯ ಹಾದುರುಗಿತ್ತಿ ಮಾಡ್ದಂಗೆ
ಮಾತಾಡ್ತಿದ್ದೀಯಲ್ಲ ಯಜಮಾನ
ಅಂತಾ ತೆಪ್ಪುನೆಪ್ಪಾ ನೀನು ಕಂಡಿರೋದೆ ಆದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ–

ತಂದೆ ತಾಯ ಕರಸಯ್ಯ
ಅತ್ತೆ ಮಾವರ ಕರಸಯ್ಯ
ಅಣ್ಣ ತಮ್ದೀರ ಕರಸಯ್ಯ
ಭಾವ ಮೈದುರ ಅತ್ತೆನಾದ್ನಿರ ಕರಸಯ್ಯ
ಕುಲುದೋರ್ನೆಲ್ಲ ಮತುದೋರ್ನೆಲ್ಲ ಕರಸಯ್ಯ
ನ್ಯಾಯಾನಾದ್ರೆ ಮಾಡ್ಸಯ್ಯಾ
ತೆಪ್ಪುನೆಪ್ಪ ತೋರ್ಸಯ್ಯ
ನೀನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ತೆರುವ ತಕ್ಕಂಡಲ್ಲೆ
ಬುಟ್ಟು ಬುಡಯ್ಯ ಮಡದೀಯ

ಎಲಾ ಮಡದಿ ಸಂಕೆಣ್ಣೆ ಸಂಕೆಣ್ಣೆ
ಕಟ್ಟಿದ್ದ ತೆರುವನ್ನು ತಕ್ಕೊಂಡು ಬುಟ್ಟುಬುಡೋಕೆ
ನೀನೇನು ದನುವಾ ಕುರಿಯ ಕೋಳಿಯ ಆಡ ಎಮ್ಯಾಸಂಕೆಣ್ಣೆ
ಇಂತೆ ಕರಚಲುವೆಯಾದ ಮಡದೀಯ
ಈ ಕಾಡು ಪೋಡಿನ ಒಂಟೀ ಸೊಪ್ರು ಗುಳ್ಳಲ್ಲಿ
ಬುಟ್ ಬುಟ್ಹೋಗಕೆ ನನ್ನೆ ತುಂಬಾ ಅನುಮಾನ ಮಡ್ದಿ–

ನಿನ್ನ ಬಲಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಡ್ಡೆಣ್ಣೆ –ನನ್ನ
ಕುಲುದೋರೊಂದ್ಗೆ ಕಳು ಗ್ಹೆಣ್ಣೆ!

ಅಯ್ಯೋ ಯಜಮಾನ ಇಂತಾ ಅನುಮಾತ ಮಾಡಬೇಡಿ
ಬಂಜೆ ಕೈಯಿನ ಭಾಷೆ ಬ್ಯಾಡ
ಸುಮ್ಮನೆ ಹೋಗೋ ಯಜುಮಾನ

ಎಲಾ ಮಡ್ಡಿ ಸಂಕೆಣ್ಣೆ
ನೀನೊಬ್ಬಳೇ ಇರುವಾಂತಾ ವ್ಯಾಳ್ಯದಲ್ಲಿ
ನನ್ನ ಕಂಡ್ರೆ ನನ್ನಣ್ಣ ತಮ್ಮದೀರಿಗೆ ಆಗೋದಿಲ್ಲ
ಅವುರ ಕಂಡ್ರೆ ನನಗಾಗಕೆಲ್ಲ
ಹೆಣ್ಣೆ ಅತ್ತಾಲನಾಡಿಗೆ ನಾನು ಹೋದಾರೆ
ಅಣ್ಣ ತಮ್ದೀರು ಬತ್ತಾರ
ಬೆಂಕಿ ಎಣೆಯಲಿ ಬತ್ತಾರೆ
ಬಾಗಿಲನಾದ್ರೋ ಬಡಿತಾರೆ
ಸಂಕೆಣ್ಣೆ ನೀನು ಬತ್ತೀಯ
ಬಾಗೀಲ ಬಗ್ಗಿ ನೋಡ್ತೀಯ
ಹೆಣ್ಣೆ ನಿನ್ನೇಲೆ ಕಣ್ಣ ಮಡುಗ್ತಾರೆ ಮಡ್ಡಿ
ವಾಲೀಸಿಕೊಂಡು ಹೋಯ್ತಾರೆ।

ಅಯ್ಯೋ ಯಜಮಾನ
ಇಂತೆ ಪಾಪುದ ಮಾತ ನೀವಾಡಬಹುದಾ
ನಿಮ್ಮಣ್ಣ ತಮ್ದೀರು ನನಗೆ ತಂದೆ ಮಕ್ಕು ಇದ್ದಂಗೆ

– ಅಂತಾ ಹೇಳುತ್ತಿರಲು–
ಕೇಳ್ಲೆ ಮಡ್ಡಿ ಸಂಕೆಣ್ಣೆ
ನನ್ನ ಅಣ್ಣ ತಮ್ದೀರು ತಂದೆ ಮಕ್ಳು ಸಮಾನ ಅಂತಿದ್ದೀಯೆ ಹೋಗ್ಲಿ.
ಅದೂ ಅಲ್ಲೆ ಮಡ್ಡಿ ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಜಲ್ಮಕ್ಕೆ ಮುತ್ತು ಅಂದ್ರೆ ಆಸೆಯಲ್ವ–
ಮೂಡಾಲ ಸೀಮಿಂದ ಬರುತಾನೆ
ಮುತ್ತೀನ ಸೆಟ್ಟಿ ಬರುತಾನೆ
ಮುತ್ತು ಮುತ್ತಂತ ಸಾರ್ತಾನೆ
ಕೂಗಿ ನಿನ್ನಾ ಕರಿತಾನೆ
ಬಾಗೀಲ ಬಗ್ಗಿ ನೋಡ್ತೀಯೆ
ಮುತ್ತೀನ ಸೆಟ್ಟಿಯ ಕರಿತೀಯೆ
ಚಾಪೆನಾದರೆ ಹಾಸೀಯ

ಮುತ್ತನಾದ್ರೆ ನೋಡ್ತೀಯ
ಏನ್ಲಾ ಮಡ್ದಿ ಸಂಕಮ್ಮ
ಪತೀ ಮಾತೆ ಜವಾಬೇಳ್ತಿದ್ದಿಯಲ್ಲಾ
ಗಂಡನನ್ನ ಹೆಂಡ್ತಿ ತಂದಳೋ ಹೆಂಡ್ತಿಯನ್ನು ಗಂಡ ತಂದನೊ
ನೀನೇ ನನ್ಗೆ ಗಂಡನಾಗ್ಬುಟ್ಟೆ
ನಾನೇ ನಿನ್ಗೆ ಹೆಂಡ್ತಿ ಆಗ್ಬುಟ್ಟೆ
ಬಲಗೈಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಟಿಯೋ
ನಿನ್ನ ಜೀವಕ್ಕೆ ಬುದ್ದಿ ಹೇಳಿಯೋ
"ಅಯ್ಯೋ ಯಜಮಾನ
ಯಾರೂ ಕಟ್ಟಲಾರ್ದ ತೆರ ನೀವ್ ಕಟ್ಟಿದ್ದೀರಾ
ನೀನು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ತೆರುವ ತಕ್ಕಯ್ಯ
ನನ್ನ ಹಟ್ಟಿಂದಾಚೆ ಕಳುವಯ್ಯ
ನನ್ನ ದಾರ್ಯಾ ನಾನು ನೋಡ್ತೀನಿ
ನಿನ್ನ ದಾರ್ಯಾ ನೀನು ನೋಡಯ್ಯ
ನಾನು ಭಾಷೆ ಕೊಡುವಂತ ಮಗಳಲ್ಲಯ್ಯಾ।

ಮಡ್ದಿ ಮಾತ ಕೇಳವುನೆ
ರುದ್ದರ ಗ್ಯಾಪ ತಾಳವ್ನೆ
ಕಂಜರುಗಣ್ಣ ಬಿಟ್ಟವುನೆ
ಕಾಕನಾದ್ರೂ ಹೊಡೆದವುನೆ
ಬೀಸು ಮಚ್ಚ ತೆಗೆದವುನೆ
ಮಡ್ದಿ ಮುಂದಲೆ ಹಿಡ್ದವುನೆ
ಅವ್ನು ಧರಾ ಧರಾ ಧರಾ ಧರ್ನೆ
ಎಳುಕೊಂಡೆಳ್ಕೊಂಡ್ ಬತ್ತಾನೆ।

ಕಾಣ ಬಾರದ ಸೀಮೆ
ಮೂರು ಕೂಡುದ ಮುಸುಕುನ ಬೆಟ್ಟದ ಮದ್ಯದಲ್ಲಿ
ಕಾ ಅನ್ನುವಂಥ ಕಾಗೆ ಇಲ್ಲ ಗೂ ಅನ್ನುವಂತ ಗೂಗೆ ಇಲ್ಲವಂತೆ
ನರುಮನುಸರ ಸುಳುವೇ ಮೊದಲಿಲ್ವಂತೆ
ಅಂತೆ ನಿರಂಜನವಾದಂತ ಬೆಟ್ಟದ ಮದ್ಯಕೆ
ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಎಳ್ಕೊಂಡು ಬಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ

ಹೆಣ್ಣೆ ಈಗ್ಲಾದ್ರೂ ಬಲುಗೈ ಭಾಷೆ ಕೊಟ್ಬು

ಕುಲುದೊರೊಂದ್ಗೆ ಕಳುಗ್ಹೆಣ್ಣೆ!

ಪಾಪೆತ್ತ ಮಗ್ಳು ನಾನಯ್ಯ ಗುರುವೆ
ಪಾಪಿ ಹೆಣ್ಣ ಕುಯ್ಯಯ್ಯೋ ಈ
ಪಾಪಿ ಜನ್ಮ ಹೋದ್ರೂ ಭಾಷೆ ಕೊಡಲಾರಿ

ಹಿಡುದಟಾ ಬಿಡಲಾರ ಸಂಕಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಕತ್ತುರಿಸ್ತೀನಿ ನಿನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಬಂಧು
ಬಳಗಾನಲ್ಲ ನೆನ್ಕೊ ಹೆಣ್ಣೆ

ಈಗಲೂ ಸಂಕಮ್ಮ ಮೌನಿಯಾದಾಗ ಆ ಪಾಪಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಿಂಸೆ ಕೊಡಲು ನೀಲಯ್ಯ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಿನ್ನ ಉಟ್ಟೀದ ಸೀರೆ ಅಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಬಂಗಾರ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ವಜ್ಜುರ ದ್ವಾಲೆ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಮೂಗು ನತ್ತ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಕತ್ತಿನ ಪದ್ಕ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಕೈಯಿನ ಕಡ್ಗ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ನಡುವೀನ ದಾಬು ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಚೌಲೀಯ ಕೊಟ್ಟ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಒಡ್ಡುವಾಣ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ
ನಿನ್ನ ಬೆರಳೀನುಂಗುರವ ಕಳಿ ಹೆಣ್ಣೆ

ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈಗಲೂ ಸಂಕಮ್ಮ ಜಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಅವಳ ಮೇಲೆ ನಿಗಾ ಇಟ್ಟು ಯಾರೇ ಬಂದರೂ ಅವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ ನಾನು ಬರೋ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮಡ್ಡಿ ನೀನು ಸತ್ತಿರು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬೇಟೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಕುಲದವರು ಅವನನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ಧೀರ ಎಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ– ಇತ್ತಲಾಗಿ ಮಾದೇಶ್ವರ ಶರಣೆ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಬಲವಾಗಿ ಭಾಗ್ಯವಾಗಿ ಮಹಾಮಹಿಮನಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಂಕಷ್ಟ ಕಳೆದ ಸಾಲು

ತಾಯಿ ಹರಹರ ಎಂದವುಳೆ
ಹರನೀಗೆ ಸೋಕ ಮಾಡವುಳೆ
ಶಿವಶಿವಾ ಶಿವಾ ಎಂದವುಳೆ

ಕಟ್ಟಿ ಕಡಚೇರಿಗೆ ಮಾದೇವ ಎಂದು
ಬಾಳ ದುಕ್ಕಾ ಮಾಡವುಳೆ।

ಸ್ವಾಮಿ ಗಕ್ಕಾನೆ ಕಣ್ಣ ಬುಟ್ಟವರೆ
ದಿಟ್ಟಿಸಿ ರಾಜ್ಯ ನೋಡವರೆ
ಆಕಾಶ ಅಂತೆ ನೋಡವರೆ

ಈ ಹೆಣ್ಮಗಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಾನು ನಿವಾರ್ಣೆ ಮಾಡ್ದೆ ಹೋದ್ರೆ
ಹೆಣ್ಣೆಳ್ಕೋಟಿ ಗಂಡೇಳ್ ಕೋಟಿ
ನನ್ನ ಏಳ್ಮಲೆ ಕೈಲಾಸುಕ್ಕೆ ಕೈ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತ್ಹೇಳಿ

ಅವ್ರು ದಿಕ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೂ ದ್ರಿಷ್ಟಿಸಿ ನೋಡವ್ರೆ
ಏಳು ಮಲೆಯ ಮಾದೇವ
ಸತ್ಯುಸರಣೆ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಾದೇವ ಮಾದೇವ ಅಂತ್ಹೇಳಿ
ಮಾದೇವನ
ಸೊರಣೆ ಮಾಡ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ನೋಡಿದ್ಯಾ ಈ ಸಂಕಮ್ಮ
ಕೊಲೆ ಕಷ್ಟಗಾಳ ಗೋಳು ಪಡ್ತಿರೋಗ್ಲು
ನನ್ನ ಸೊರಣೆಯನ್ನು ಮರೀಲಿಲ್ವಲ್ಲಾ ಇವುಳ ಕಷ್ಟ
ಪರಿಯಾರ ಮಾಡೋಕಂತೇಳಿ

ಸೊಪ್ಪುನ ಗುಳ್ಳಿಗೆ ಬತ್ತವುನಲ್ಲೊ
ಮೂಡಾಲು ಮಲೆಯ ಮಾದೇವೋ
ಕಂದಾ ಯಾರು ಕಂದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ
ಹರನೀಗೆ ಭಿಕ್ಷಾ ನೀಡಮ್ಮ ಅಂತ್ಹೇಳಲು

ಅಯ್ಯ ಎತ್ತಾಲ ನಾಡ ಜಂಗುಮರು
ಯಾವ ದೇಸಾದ ಜಂಗುಮರೊ–ನೀವು
ಹೇಳಿ ಕೊಡಿಯಪ್ಪ ದಮ್ಮಯ್ಯ– ಅನ್ನುವಾಗ–

ಅಯ್ಯೋ ನನ ಕಂದ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಉತ್ತರ ದೇಸ

ಬೆಳೆದಿದ್ದು ಕತ್ತಲ ರಾಜ್ಯ ಬಂದುದು ಬಾಳೆಲೆ ಸೀಮೆ
ನಿಂತಿದ್ದು ಏಕಾಂಗಿ ಮಲೆ–

ಹೆಣ್ಣು ಅಂದ್ರೆ ಹೆತ್ತ ತಾಯಿ ಮಾಡ್ಕೊಂಡು
ಮಣ್ಣು ಅಂದ್ರೆ ಮುತ್ತಾಯಿ ಮಾಡ್ಕೊಂಡು
ಚಿನ್ನುಕ್ಕಾಗಿ ಚಿಂತೆ ಮಾಡ್ಲೆ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಟ ಮಾಡ್ಲೆ
ಕರ್ಮಾ ಹೊತ್ಕೋಬಾರ್ದು ಅಂತ್ಹೇಳಿ
ನಂಬಿದೋರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ತುಳುಕಾಡುವಂತಾ
ಮಾದಪ್ಪ ನನ ಕಂದ ನನ್ನ ಗೊತ್ತಿಟುಕೋ ಕಂದಮ್ಮಾ

ಅಯ್ಯೋ ನನ್ನಪ್ಪಾಜಿ ಏಳ್ಮಲೆ ಹೆತ್ತಯ್ಯಾ–
ಕಾಣಬಾರದ ಕಾನಲ್ಲಿ
ಮೂರು ಬೆಟ್ಟದ ಮುಸುಕಲ್ಲಿ
ಅಟ್ಟಬೆಟ್ಟದ ಅರುವಲ್ಲಿ
ಕಲ್ಲು ಬೆಟ್ಟದ ಕಣಿವೇಲಿ
ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ನಾನೊಬ್ಬಳು
ಕಣ್ಣೀರಾಕ್ತಾ ಬಿದ್ದಿವಿನಿ

ಉಣ್ಣುವುದಕ್ಕೆ ಅನ್ನವಿಲ್ಲ
ಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನೀರಿಲ್ಲ
ಮೈಯ ಮೇಲೆ ಬಟ್ಟೆಯಿಲ್ಲ
ನನ್ನ ಪಾಪಿಗೇಡಿ ಸೊಪ್ಪಿನ ಗುಳ್ಳಿಗೆ
ಬರುವುದೆಂತಪ್ಪಾ–
ನನ್ನ ಗಂಡ ಬರುವಾ ವ್ಯಾಳ್ಯನೋಡಿ
ಬನ್ನಿ ಹೋಗಿ ಮಾದೇವೋ।

–ಯಾಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಮಾದೇವ–
ಗುರುವೆ ನನ್ನಗೌಡ ನೀಲಯ್ಯ
ಹೆಚ್ಚೇನು ಮಲೆಗೆ ಹೋಗುವ್ನೆ
ಕಿರುಜೇನ ತುಪ್ಪಾ ತರುವವನು
ಕಾಡುಬಾಳಣ್ಣ ತರುವೋನು

ನನ್ನ ಗಂಡ ತಂದಂತ ಬಾಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಪಾಲ
ನಿನಗೆ ಕೊಡುವೇನು–ಹೋಗಪ್ಪ ಮಾದೇವ ಎಂದು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ.

ಎಲಾ ಎಲಾ ಘನಗರರ್ತಿ ಕ್ವಾರುಣ್ಯದ ಸುದ್ದಿ ಹೇಳಳೇ ಹೊರ್ತು
ತನುಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವಂತಾ ಕೊಲೇಕಷ್ಟವನ್ನು ಬಾಯ್ಬುಡ್ತಾ ಇಲ್ವಲಲಾ
ಬಡುಸ್ತಾನದ ಮಾತಾಡ್ನಿಲ್ಲ
ಇವುಳ ಕಷ್ಟ ಇಚಾರಿಸ್ಬೇಕಂದುಕಂದು
ಅಯ್ಯೋ ನನ ಕಂದ ಹೊರಗ್ ಬಂದು ಮಾತಾಡು ಅಂದಾಗ

ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿವರಿಸಿದರೂ ಗಂಡ ನೀಲಯ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ಏನೂ ಹೇಳದೆ ಎಲ್ಲಾ ನನ್ನದೇ ತಪ್ಪೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟ ಇದ್ರೂ ಈಕೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಶೀಲವಂತೆ. ನಡತೆ ಗುಣ ಇರುವವಳೆಂದು ಮಾದೇವನಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕ್ರೂರ ಮೃಗ ಪಕ್ಷಿ ಮಿಕಗಳಿಂದ ಪಾರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಮಂಡಲಗಳ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ – ಆಗ ಅವನ ದಯದಿಂದ ಅಲ್ಲೊಂದು ಅರಮನೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೆಳದಿಂಗಳ ಬೆಳಕು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಆಗ–
ಭಾಗ್ಯವನಾದರೆ ನೋಡುವಳೆ
ಬಾಳ ಸಂತೋಷ ಪಡುತ್ತಾಳೆ

ಆದರೆ–
ನನ್ಗೆ ಭಾಗ್ಯ ಕೊಟ್ಟಂತ ಮಾದೇವ ನನ್ಗೆ
ಶಿವಸೆರಗ ಕೊಡೋ ಭಗವಂತ। ಅಂತಾಳೆ
ಪಟ್ಟೆಸೀರೆ ಮೊಗ್ಗಿನರುವುಕೆ
ದೊರುಕೊಂಡುವಲ್ಲೊ ಮಾದೇವ

–ಸಂಕಮ್ಮಂಗೆ ಸಂತೋಷ ವಾಯ್ತು–
ಅವುಳು ತಾನ ಮಡಿ ಮಾಡವುಳೆ
ಪಟ್ಟೆಸೀರೆಯ ಉಟ್ಟವುಳೆ
ಕೌಲಂಗಿ ರವುಕೆಯ ತೊಟ್ಟವಳೆ
ಬಾಚಿ ಬೈತಲೆಯ ತಗುದವಳೆ
ಎತ್ತಿ ಎಣಗಂಟ ಹೊಡದವುಳೆ
ದುಂಡು ಮಲ್ಲಿಗೆ ಮುಡುದವಳೆ
ಮುತ್ತೀನ ಹಾರವ ಧರುಸವಳೆ

ವಂಕಿಯ ಡಾಬ ಧರುಸವಳೆ

ಬೆತ್ತದ ಮೊರುವ ತಗುದವಳೆ
ಅಕ್ಕಿ ಬ್ಯಾಳೆ ತುಂಬವಳೆ
ಬಾಗಿಲಗಿಂಡೀಲಿ ಬಿಕ್ಷಾನ ಮಡಗಿ
ತಕ್ಕೊಂಡೋಗಿ ಅಂದವುಳೆ।

ಇಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಬಂದು, ಬಿಕ್ಷೆ ನೀಡು, ಅಂದಾಗ ಸಂಕಮ್ಮ ಗಂಡನ ಮಾತ ಮೀರಿ ಪತಿವ್ರತೆಯ ನೀತಿಗೆ ಭಂಗ ತಂದುಕೊಳ್ಳಲಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಮಾದೇಶ್ವರ ಆ ಎಲ್ಲ ತೊಡಕುಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಮಂಡಲದ ಮೃಗಗಳೂ ಆಗಲೇ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ ಎಂದು ಹೊರಕ್ಕೆ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಮ್ಮ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾದೇವ– ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಿನ್ನ ಬಂಧುಬಳಗ ಮಕ್ಕಳು ಯಾರ್ಯಾರು ಅನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಬಂಧಬಳಗ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಯಾರೂ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗ– "ಬಂಜೆಯ ಕೈನ ಭಿಕ್ಷೆ ನಾನು ಪಡೆಯೋದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಘಟನೆ ಬಹಳ ನಾಟಕೀಯ ಮಾತಿನಿಂದ ನಡೆದು ಬಂಜೆತನವನ್ನು ನೀಗಿಸೋ ಮಾದೇವ ಎಂದು ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳು ಫಲವ ಕೊಟ್ಟರೆ ನನಗೇನು ಕೊಡ್ತೀಯೆ ಎಂದು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕೇಳುವಾಗ ಹತ್ತಾರು ದೊಡ್ಡ ಹರಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಕಮ್ಮ ಹೊತ್ತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಒಲಿಯದ ಮಾದೇವ–ಕೊನೆಗೆ

ಅಯ್ಯೋ ನನ್ನಪ್ಪಾಜಿ ಬಂಜೆಕುಲಾ ಬುಡ್ಸೋದೆ ಆದ್ರೆ
ಈವತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಳೆಕೆ ಸತ್ರೂ ಚಿಂತಿಲ್ಲ
ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರಾದಿಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ–

ನಾನು ನನ್ನ ಹೆತ್ತ ಮಕ್ಕಳ ನಿನ್ನ ಮುತ್ತಿನ ಜೋಳಿಗೆಗೆ ದತ್ತು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತೀನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮಾದೇಶ್ವರನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿದ್ದುದೂ ಇದೆ. ನಿನ್ನೆಲ್ಲ ಬಂಧುಬಳಗ ತಂದೆತಾಯಿ ಪತಿ ಎಲ್ಲರನ್ನು ನೆನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ–

ಪಿಂಡು ಪರ್ಸದ ಕೊಟ್ಟುಬುಟ್ಟು
ಕಂದ ಮುಂದದ್ದ ಹುಟ್ಟ ಮಗನನ್ನ
ಕಾರಯ್ಯ ಎಂದು ಕರಿಯವ್ವ
ಕಡೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದೋನ ಬಿಲ್ಲಯ್ಯ ಎನ್ನವ್ವ
ಮೂರೆ ಸಲಕುಟ್ಟಿದವನ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಅನ್ನವ್ವ

ಅಂತ್ಹೇಳಿ– ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆಗೆ ನನ್ನಪ್ಪಾಜಿ ಮಕ್ಕುಳ
ಫಲಕೊಟ್ಟ ಅಕ್ಷಯವಾಗ್ಲಿ ಅಂತ್ಹೇಳುಬುಟು

ಮೂಡಲ ಮಲೆಗೆ ಬತ್ತಾರಲ್ಲೊ
ಮೂರು ಕಣ್ಣಿನ ಮಾದೇವ

ನೀಲಯ್ಯ ಹಿಂತಿರುಗಿದ್ದು

ಇತ್ತಲಾಗಿ–
ದೇವು ಸೋಲುಗ ನೀಲೇಗೌಡ
ಹೆಚ್ಚೇನು ಬ್ಯಾಟೆ ಆಡ್ತವುನೆ
ಕಿರಿಜೇನು ಬ್ಯಾಟೆ ಆಡ್ತವುನೆ

ಕೆಟ್ಟುಂಡೆ ಮಗ ನೀಲಯ್ಯನು
ಅಲ್ಲಿ ದ್ರಿಷ್ಟಿಸಿ ನೋಡವ್ನೆ ಮಾದೇವ

ಹೆಚ್ಚೇನು ಬ್ಯಾಟೆ ಮರತೋಯ್ತು
ಮಾಯಾದ ಮಂಪ್ರು ಗವುದೋಯ್ತು
ತನ್ನ ದೊಡ್ಡಿ ಮ್ಯಾಗಳ ಗ್ಯಾನ ಮಾಡಿ
ಧಡಕ್ಕನೆದ್ದು ಕೂತ್ಕಂಡ ನೀಲಯ್ಯ
ಕುಲುದೋರ್ನೆಲ್ಲ ಕರ್ದು– ಅಯ್ಯೋ ಮಡದಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದು
ಬಾಳದಿನವಾಯ್ತು ನಾನೋಗ್ಬೇಕು ಅಂತಿರಲು
ಅವುರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಸಂಕಯ್ನೆ ಕಳುಗೊಟ್ಟಿದ್ದರಲ್ಲಾ

ಅಷ್ಟು ದಿನದ ಪಯಣವ
ಮೂರೇ ದಿನದಲಿ ಬರುತಾನಲ್ಲಾ

ಅಲ್ಲಿ – ಸೂಜುಗಲ್ಲಿನ ಬೆಟ್ಟ ಇಳುದವನೆ
ಹುಟ್ಟರೆ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಬರುತವನೆ
ಹಲ್ ಜೋಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡ್ತಿದ್ದಾನೆ–

ಅರಮನೆ ಕಿರುಮನೆ ಕಂಡ್ಬುಡ್ತು
ನಾನಿಲ್ಲದ ವ್ಯಾಳ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವನ್ನೂ ಮಡಿಕಂದು
ಅರಮನೆ ಕಟ್ಟಿಸ್ಕಂಡು ಆನಂದುವಾಗಿ ಇದ್ದಿಯೇನೇ
ಅಂತಂದುಬುಟ್ಟು ರುದ್ದುರು ಕ್ವಾಪದಲ್ಲಿ ಬರ್ತಾ

ನಿನ್ನೂ ಬುಡಾಕಿಲ್ಲ, ನಿನ್ನ ಮಡಿಕಂಡಿರೂನೂ ಬುಡಾಕಿಲ್ಲ
ಕತ್ತೀಲಿ ಕಡ್ದು ತುಕ್ಡಮಾಡ್ತೀನಿ ಅಂತೇಳಿ ಬತ್ತಾವುನೆ.

–ಮಲೆ ಮಾದೇವ ಇದ ಕಂಡು–ಮೊದಲಾಗಿ ಬಂದು ಸಂಕಮ್ಮನಿಗೆ ತಿಳ್ಸಿ ಒಂದು ಸುಂದರವಾದ ಸಂಕಮ್ಮನ ರೂಪವನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಗೊಂಬೆ ಮಾಡಿಸಿ ಮನೆ ಒಳಗೆ ಕೂರಿಸುವ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಂದವನೇ ನೀಲಯ್ಯ ಕೂಗಿದ್ರೂ ಸದ್ದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಒಳಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆ ಗೊಂಬೆಯನ್ನು ಮಡದಿ ಎಂದು ಮಚ್ಚಿನಿಂದ ಕತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಪ್ಪುನೆಪ್ಪು ಕಾಣದಿದ್ರೂ ಕೊಂದೆನಲ್ಲಾ ಎಂದು ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾದೇವನ ಪವಾಡದಿಂದ ಗೊಂಬೆಯ ರುಂಡದಿಂದ ರಕ್ತದ ಕೋಡಿ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ನೀಲಯ್ಯನಿಗೆ ಗಾಬರಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕೊಂದಿದ್ದರೂ ಹೆಂಡತಿ ಹೇಗೆ ಎದ್ದು ಬಂದಳು ಎಂದು ಗೊಂದಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮನೆದೇವರು ಮಾದೇವನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಂಬದ ನೀಲಯ್ಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಪಟ್ಟು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಶೀಲ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮಾದೇವನ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇವಳನ್ನು ಬೆಂಕಿಹಾಕಿ ಸುಟ್ಟು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಹೆಸರು ಕೂಗಿದಾಗ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಸತ್ಯವಂತೆ ಶೀಲವಂತೆ ಎಂದು ನಂಬುವೆನೆಂದು ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದು ಕೂಗಿದಾಗ ಹೆಂಡತಿ ಬರದಿರಲು ಎಲ್ಲ ಶೀಲ ಪರೀಕ್ಷೆ ಗೆದ್ದರೂ ಈಗ ಬರಲಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ ಇವಳನ್ನು ಕೊಂದೆನಲ್ಲಾ ನಾನೂ ಸಾಯಬೇಕೆಂದು ಸಾಯಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಬೆಂಕಿಗೆ ಬೀಳುವಾಗ ಮಾದೇಶ್ವರ ಜಂಗಮ ವೇಷದಿ ಬಂದು ತಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಮಾದೇವನ ಮಹಿಮೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿ ಇಬ್ಬರೂ ಸುಖವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನೀಲಯ್ಯ ಬದಲಾಗಿ ಅವನ ಒಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಭಿಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು

ನೀಲಯ್ಯ ಇತ್ಲಾಗಿ ಹೆಚ್ಚೇನು ಹುಡುಕ್ತಿದ್ನಲ್ಲ
ಮಾದೇವ ನೋಡುಬುಟ್ಟು ಒಂದ್ಸೇಳ್ಮೆ ಚಲುದ್ನಂತೆ
ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥನೂ ತಕ್ಕೊಂಡು
ತನ್ನ ಮನೆಗಾದ್ರೂ ಬತ್ತವುನಲ್ಲ
ಮಲೆಯ ಸ್ವಾಲುಗ ನೀಲಯ್ಯ।

ನೀಲೇಗೌಡ ಮನೆಗೆ ಬತ್ತಿದೆ
ಬಾಳಸಂತೋಷದಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾಡಿಸ್ತಾ ಇದ್ದಾಳೆ

ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಿರುವಂತ ಮೂರ್ಜನ ಮಕ್ಳಲ್ಲಿ
ಕಾರಯ್ಯ ಬಲ್ಲಯರ ಮದ್ದಾಡ ಬ್ಯಾಡ
ಮುತ್ತಿಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ರೆ ಮಾದಪ್ಪ ಕೋಪತಾಳ್ತರೆ –ಅನ್ನತಾ ಇರಲು

ಸಂಕಣ್ಣ ಕಾಲ್ಗೆ ನೀರ್ತಕಬಾ ಅಂತಿದ್ದಾನೆ ನೀಲಯ್ಯ

ಮನೇ ಒಳಿಕೆ ಬಂದವ್ನೆ ಮಕ್ಕಳ ಮೊಕುವಾ ನೋಡುವ್ನೆ
ಮೂರ್ಜನಾ ಮಕ್ಕಳ ಹೆತ್ತಿದ್ದೆ ಪರಾವ ಇಲ್ಲ ಎಂದವ್ನೆ

ಅಯ್ಯೋ ಯಜಮಾನ ನಿಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿ ಮೀಸ್ಲಾಯತ್ತದೆ
ಈ ಎರ್ಡುರ್ ಮಕ್ಳ ಮಾದೇವ್ನವು ಅವ್ಕೆ ಮುತ್ತಿಡಬ್ಯಾಡಿ ಅಂದವಳೆ
ಮೊದ್ಲುಟ್ಟಿದ ಕಾರಯ್ಯ ಬಿಲ್ಲಯ್ಯರ ನಿಮ್ಮುತ್ತುನ ಜೋಳ್ಗೆ
ದತ್ತು ಕೊಡ್ತೀನಿ ಅಂತಾ ಮೊದ್ಲೆ ಮಾತಾಗದೆ ಅಂತಳವಳೆ.

ಏನ್ಲಾ ಮಡ್ಡಿ ನಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಮನೆ ದೇವ್ರು ಮಾದೇವ ಆಗಿರಬೋದು
ಈ ಮಕ್ಳ ನಮ್ಮವು ಮುತ್ತಿಕ್ಕಬಹುದು ಅಂತಿದ್ರೆ ಸಂಕಮ್ಮ ಬಿಡನಿಲ್ಲ

ಅದೇ ವ್ಯಾಳ್ಯಕ್ಕೆ–

ತುಂಬುದು ಸ್ವಾಮಾರ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿಯವರು
ಜಂಗಮದ್ಯಾಸ ತಾಳಿ ಬತ್ತವರಲ್ಲೋ ಮಾದೇವ
ಸಂಕಮ್ಮನವರು ಸುದ್ದ ಸೋಕ್ಷನೆಲ್ಲ ಮಡಿ ಮಾಡಿ
ಪತಿ ನೀಲಯ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ ಹೊರಡಾಲು–

ಇತ್ತಲಾಗಿ–
ನೀಲಯ್ಯ ಮಕ್ಕುಳುನೆಲ್ಲ ಕದ್ದುಕಂಡುವೋಗಿ ಗವಿ ಸೇರಳಲು–

ಅಲ್ಲಿ–
ಮಾದೇವ ಮಾಯ್ದಿಂದ ಹುಲಿಗಳೆಲ್ಲಾ ನೀಲಯ್ನೆ
ಸುತ್ಕಳುವಾಗ ಅವಾ ಅಲ್ಲೇ ಕಲ್ಲಾಗಿ ಕಾಪಾಡಲು
ನೀಲಯ್ಯ ಹೆದ್ರಿ ಮನೆಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಸಯ್ತ ಬಂದು
ಹೆದ್ರಿ ಮಾದೇವ್ನ ಒಪ್ಕಂಡು–

ನಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಮನೆ ಮಾದೇವ ಬಂದೇಟ್ಕೆ
ಅವುನ ಜೋಳುಗ್ಗೆ ಈ ಮಕ್ಳ ಒಪ್ಪುಸ್ ಬಿಡು ಮಡ್ದಿ
ಅಂತ್ಹೇಳಿ ನೀಲೇಗೌಡ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ.

ಮೂಡಿ ಬರುವ ಸೂರ್ಯನಾಗೆ ಹೊಳೆದು ಬರುವ ಚಂದ್ರನಾಗೆ
ಅವಳಟ್ಟೀಯ ಬಾಕ್ಲಲ್ಲಿ –ಆಗ–ಮಾದೇವ ಬಂದು
ನಿಂತವರಲ್ಲೋ ಮಾದೇವ।

ಕಂಚುವ ಕಂಸಾಳೆ ಸಬ್ದಮಾಡಿ ಸಂಕೂದುದ್ರು
ನೋಡಿದ್ಯಾ ಮಾದೇವ ಆಗ್ಲೆ ಮಾದೇವ ಬಂದ್ರು
ಮೊದ್ಲು ಮಕ್ಳ ಕೊಡ್ಬೇಕು ಎಂಬುದಾಗಿ
ಗಂಡಾ ಹೆಡ್ತಿರಿಬ್ರೂ ಕಾರಯ್ಯ ಬಲ್ಲಯ್ಯರ ಎತ್ಕೊಡು
ಮಕ್ಕಾಳ ಬಿಕ್ಷಾ ತಕಳ್ಳಿ ಎನ್ನಲು–

ಇಲ್ಲಿ ಈಗ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಂದು ಕೂದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸಬೇಕು. ಎಂದು ಮಾದೇವ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸತಿಪತಿ ಇಬ್ಬರೂ ಹಾಗೇ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಊಟದ ವೇಳೆಗೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಸಂಕಮ್ಮನ ಬಾಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಹೆಸರು ಕೂಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಯ್ಯ ಬಲ್ಲಯ್ಯ ಇಬ್ಬರೂ ಎದ್ದು ಬರುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ನಡೆದ ಮೊದಲು ಗಂಡಹೆಂಡಿರನ್ನು ಹರಸಿ ಸುಖದಿಂದಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಮುಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಮಾದೇವ.

* * *

ಆಕರ : ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ : ಸಂ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ (ಮುತ್ತಿನ ಹಾರ ಮಾಲಿಕೆ)

* * *

ಭಾಗ–2 : ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ

2.1	ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ	: ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ
2.2	ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೋಧ	: ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ
2.3	ಓದುಪಠ್ಯ : ಗುಲಾಬಿ ಟಾಕೀಸು ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಅಲೆಗಳು	: ವೈದೇಹಿ

ಭಾಗ 2. ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ

2.1 ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ

: ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ.

1 ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಸುವ ದನಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಣಿಸುವ ಪದಗಳು' ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅದೃಶ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ – ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಅದೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಸಂರಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುರುಷನ ದನಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಿರಂತರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮಹಿಳಾವರ್ಗವನ್ನು ಮೂಕವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಹೀನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಫಲಿತದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ 'ಮೂಕತೆ'ಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಮತ ಆಧಾರಿತವಾಗಿ ವಿಘಟನೆ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತವಾಗಿಯೂ ಒಡೆದಿದೆ. ಈ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಪುರುಷವರ್ಗ ತನ್ನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡನ್ನು 'ನಿರ್ಮಿಸಿ'ದೆ. ಸಿಮೋನ್ ದ ಬೊವಾ ಎನ್ನುವಂತೆ 'ಸ್ತ್ರೀಯು ಮೂಲತಃ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವಳು, ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ "ಆಗುತ್ತಾಳೆ'ಯೇ ವಿನಾ ಯಾರೂ "ಹೆಣ್ಣಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ" (ಉದ್ಧೃತ: ತೇಜಸ್ವಿನಿ, ಸೀಮಂತಿನಿ 1994:19). ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳು ಏನು? ಅವರು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಹೇಗಿರಬಾರದು, ಎಲ್ಲಿರಬೇಕು/ ಎಲ್ಲಿರಬಾರದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿಯಾಮಿಸುವ ಯೋಚನೆಗಳು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನವಾಹಿನಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿದ ಪುರುಷ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರತ್ವಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗದೆ ಹೋದವು ಅಥವಾ ದಾಖಲಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿರುಚಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ 'ಮೌನ' ಮತ್ತು 'ಅದೃಶ್ಯ'ಕ್ಕೂ

ಗಂಡಿನ 'ಮಾತು' ಮತ್ತು 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'ಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾದ, ಗೈರುಹಾಜರಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಅನಾವರಣದ ಮೂಲಕ ಪುರುಷಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಅಗತ್ಯದ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಕೇಂದ್ರ ಕಾಳಜಿ.

ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಮುಂದೊಡ್ಡುವ ಜೈವಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜೈವಿಕ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಗಂಡಿನ ಜೈವಿಕ ರಚನೆಗಳು ಅವನ ಗಂಡುತನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕ ರಚನೆಗಳು ಅವಳ ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಗಂಡುತನವು ಹೆಣ್ಣುತನಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ "ಜೈವಿಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಳೆಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕೀಳೆಂದಲ್ಲ, ಜೈವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಬರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಂದ" (ರಾಮಚಂದ್ರನ್: 1994:104), ಹೀಗಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಿಗು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೊಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಜೈವಿಕ ಸಹಜವೆಂದು ಈವರೆಗೆ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂಬ ನಿಜವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೇರಿಕೆ ಅಥವಾ ಆರೋಪಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬಲವಾದ ನಂಬುಗೆ. ಈ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ.

ಮಾನವ ವರ್ಗ ಎಂದರೆ ಪುರುಷವರ್ಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಒಂದು ಶರ್ತದ ಮೇಲೆ, ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಆಕೆಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಆಕೆ 'ಕಾಣಿಸು' ವುದೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು 'ಕೇಳಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪುರುಷ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕತೆಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿ ಅವುಗಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಒಂದು 'ಕೊರತೆ'ಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರ ಕುರಿತಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಗುಣಸ್ವಭಾವ, ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಲಿಂಗಸಾಪೇಕ್ಷೆಗೊಳಿಸುವ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ನಿಲುವುಗಳು ಗಂಡಿನ

ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ, ಹೆಣ್ಣಿನದನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ವೆಂದೂ, ಗೌಣವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿನ ಕೆಲಸಗಳು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡೆದುಕೊಂಡು 'ಉತ್ಪಾದನೆ' ಅನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಹಾರ ತಯಾರಿಕೆ, ಹೇರುವಿಕೆ, ಸಂಗೋಪನೆಗಳು ಅನುತ್ಪಾದಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ "ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ 'ದೇಹ'ದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ... ತನ್ನ ದೇಹ ಯಾತಕ್ಕಾಗಿ, ಯಾರಿಂದ ಹಾಗೂ ಹೇಗೆ ಬಳಸಲ್ಪಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಜ್ಯಾಗರ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಉಧೃತ: ಇಂದಿರಾ 1995:49), ಈ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಭಾವನೆ ಎಂತಹ ಭ್ರಮಾತ್ಮರ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ ಎಂದರೆ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಹಿಳೆಯರೂ ತಮ್ಮ ದೇಹವಿರುವುದೇ ಅಲಂಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಅನುಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಬಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನವಾಗಿಸುವ ಪುರುಷ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಮಾತೆ/ಮಾಯೆ, ದೇವತೆ ರಾಕ್ಷಸಿ, ಪತಿವ್ರತೆ/ವೇಶ್ಯೆಯಂತಹ ದ್ರವೀಕೃತ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿತು, ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರು 'ಪಾತ್ರಾಭಿನಯ' ಮಾಡಲು ಹೆಣಗುತ್ತಾ, ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಹಜ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬೇಕಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಪಡೆವ ವಿಮೋಚನೆ ಅಂದರೆ ಅದು ಗಂಡಿನ ವಿಮೋಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಇಂತಹ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಗಳ ಅಪಾಯವನ್ನು ಬಹುಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡುವ ಹೆಣ್ಣು 'ದೇವಿ'ಯಾಗಿ ಬಿಡುವ ಹಾಗೂ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡದ ಹೆಣ್ಣು 'ರಾಕ್ಷಸಿ'ಯಾಗಿ ಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅಂತರವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಅಸ್ಪಶ್ಯಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ನಿಲುವು. ಗಂಡನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ತೋರುವ ಅಂಬೆಯನ್ನು ಗಂಡುಬೀರಿ ಎಂದೂ, ಆಯ್ಕೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟ ಚಂಡಿಯನ್ನು ಹಟಮಾರಿ ಎಂದೂ ಅಸಹಜವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣುತನ ಎನ್ನುವ ಅಮೂರ್ತ ಪರಿಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬೊವಾ "ಯೆಂದರೆ ಏನು?" ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದರೆ ಗರ್ಭಕೋಶ" ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಿಳಿವು, ಇಂತಹ ಸ್ವೀಕೃತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದರೆ ಏನು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯು ಹೆರಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಗೋಪನೆಗಳಷ್ಟೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಆಕೆಯ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆಯ್ಕೆಯ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವಿಂದು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಾರ್ವತ್ರೀಕರಣವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿನ ದ್ವಿಲಿಂಗತ್ವಕ್ಕೆ (ಗಂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವಭಾವಗಳು, ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡು ಸ್ವಭಾವಗಳು) ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಕ್ರಿಸ್ತವಾ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಒಂದು ಮಗು 'ಸಾಂಕೇತಿಕ ರಚನೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ನಂತರ ತನ್ನನ್ನು ತಾಯಿ ಅಥವಾ ತಂದೆಯೊಡನೆ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದಾಗ ಗಂಡು ಮಗು ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣುಮಗು ತನ್ನ ತಂದೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು" (ಉಧೃತ: ಇಂದಿರಾ 1995:54) ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ಸ್ಥಾಪಿತ ಗಂಡುತನ/ಹೆಣ್ಣುತನದ ರಚನೆಗಳು ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಿಮೋನ್ ದ ಬೊವಾ "ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ಈ ರೂಢಿಗತ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕು. ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ ಈ ಮೇಲು; ಕೀಳು ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯಂತಹ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೊಸದಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಉಥೃತ: ವೀಣಾ 1992:8).

ಮಹಿಳೆಯ ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಪುರುಷಾಧೀನ ವಾಗಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ದಬಾವಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಟ್ಟು ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಸ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದ ಆರಂಭ ಹಾಗೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗಮವನ್ನು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಖಾಸಗಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮೊದಲು ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನವು ಸಮಷ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿತ್ತು. ಮನೆ ಹೊರಗಿನ ಗಂಡಿನ ಬೇಟೆಯ ಕೆಲಸದಷ್ಟೇ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಗೌರವವಿತ್ತು. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಚರಾಚರ ಸಂಪತ್ತು ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು, ಸ್ತ್ರೀಯ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ ಅನುತ್ಪಾದಕವಸಿ ಆಕೆ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಳು. ಆವರೆಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಬರುತ್ತಿದ್ದ ವಂಶ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಿತೃ

ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಯಿತು.

ಆರ್ಥಿಕತೆ ಅಥವಾ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದೇ : ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು, ಯಾಕೆಂದರೆ ವರ್ಗತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಆಯಾಮ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಬಹುಅಂಶೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಜೈವಿಕತೆ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜೀಕರಣ, ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯ ಚೈತನ್ಯದ ಮತ್ತು ದಮನದ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಿಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಅದೃಶ್ಯ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವುದು. ಗಂಡಿನ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾದರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಇತಿಹಾಸ, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯದು.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು, ಅನ್ಯವಾಗಿ, ಗಂಡಿನ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಮಗಳು-ಹೆಂಡತಿ-ತಾಯಿಯಾಗಿ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ, ಹೀಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಸಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕನಸನ್ನೂ ಕಾಣಲಾರಳು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಕ-ಶೋಷಿತರರದು ತೆರೆದ ಸರಳ ಗುಂಪಾಗಿರದೆ, ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡಿನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಸುಖಾನುಭವವನ್ನು ತರುವಂತಹದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನೋಟಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಕುಟುಂಬದ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜ ಸಂಸ್ಥೆ, ಅದು ಖಾಸಗಿ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕವಾಗಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ/ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಖಾಸಗಿ/ಸಾರ್ವಜನಿಕ, ವೈಯಕ್ತಿಕ/ರಾಜಕೀಯ ಎನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕುಟುಂಬ ಕೂಡಾ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಖಾಸಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ, ಕಾನೂನು ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ನೋವು, ಹಿಂಸೆ, ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಸಹಜ ಎಂದು ನಂಬಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತನ್ನ ಲಿಂಗಭಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ತನ್ನನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಖಾಸಗಿಯೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕವೇ ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು

ತಂದಿತು. ಕ್ಯಾಥರಿನ್ ಮ್ಯಾಕಿನ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ವೈಯಕ್ತಿಕವನ್ನು ರಾಜ–ಕೀಯವೂ ಹೌದೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ರಾಜ–ಕಾರಣದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು, ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು, ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ" (ಉಧೃತ, ತೇಜಸ್ವಿನಿ, ಸೀಮಂತಿನಿ: 1994:23).

ತಾವು ಹೇಗೆ ಹೆಣ್ಣಾದೆವು, ತಮ್ಮನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿಸಿದ ರಾಜಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಖಾಸಗೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಬಾರದು, ತನ್ನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಕೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರವಿರಬೇಕು, ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಆಕೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳು ಲಿಂಗಸಾಪೇಕ್ಷ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಸಮನಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಎಚ್ಚರ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಅವರೆಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕೀರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿತು ಮತ್ತು ಸೋದರಿತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿತು.

'ಸಹಜ' ಹಾಗೂ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯ'ದ ಅಚ್ಚಿನೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಕ ಹೊಯ್ಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಗೋಪನೆಗಳನ್ನು ಆಕೆಯ ಅತ್ಯುತ್ಕೃಷ್ಟ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಬದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷಪರ ಯೋಚನೆಗಳು, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು– ಪ್ರಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಈ ನೆಲೆ' ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಣಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಿತು. ಆಸರೆ, ಸೃಷ್ಟಿ, ತ್ಯಾಗ, ಸಹನೆ, ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಪಾಡುವಿಕೆ ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಾದುವು. "ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ತೀವ್ರ ದ್ವಂದ್ವಭಾವಗಳಿವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ... ಇಂತಹ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪುರುಷನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ" (ರಾಮಚಂದ್ರನ್ 1994:107). ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವವೇ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೂ ಪುರುಷನಿಗಿದೆ. 'ಸೃಷ್ಟಿ' ಮತ್ತು 'ಸಾವು'ಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಗಂಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಯ ಮತ್ತು ಸಾವನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಕೆಯೊಳಗೆ ತರುವ ಗಂಡಿನ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪುರುಷ ಸಾಧಿಸಿದ ಅಧಿಕಾರದ ಗಾಥೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕಥ

ನಗಳಿಂದ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ವರ್ಗೀಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮರುಮೌಲೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಗುವು ಎಳವೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು/ಹೆಣ್ಣಿನ ಭೇದ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಾನು ಗಂಡು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಈ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯು ಅದುಮಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಾರ್ಹವಲ್ಲದ ಆಸೆಗಳನ್ನು ದಮನಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಾವು ಲಿಂಗ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಕುಟುಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಹೇರಿದಸೀಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಮೇಲಿನ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಶೀಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಹತ್ವ ಸಂದಿತು. ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಮೇಲಿನ ಗಂಡಿನ ಹಕ್ಕು ಅವನ ಸಾವಿನಲ್ಲೂ ಮುಂದು ವರಿಯುತ್ತದೆ. ತನಗಿಂತ ಕಿರಿಯವಳಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಮುತ್ತೈದೆ ಸಾವಿನ ವೈಭವೀಕರಣದಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಮೊದಲು ಆಕೆಯ ಸಾವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಪಾವಿತ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶೀಲವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೆಂದಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಇಡಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶೀಲಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಆಕೆಯ ಬಹುಮುಖಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದ ಬಗೆಗೆ ವಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಗಂಡಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಿಲ್ಲದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಒಮ್ಮುಖಿ ಹೇರಿಕೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು.

ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು 'ಬಳಸಲ್ಪಡುವ ವಸ್ತು'ವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಗರ್ಭಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಹೆರಿಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ಏಕೆ ಕಾಣಲಾಗಿಲ್ಲ? ಗಂಡಿನ ಶಿಶ್ನ ಕೇಂದ್ರಿತ ಲೈಂಗಿಕತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹರಡಿದ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ? ಹೀಗೆ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕ ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಳಕೆದಾರಳು ಎನ್ನುವ ದ್ವೈವಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇಟ್, ಮಿಲ್ಲೆಟ್ "ಮಲಗುವ ಕೋಣೆ ಅಥವಾ ಅಡುಗೆ ಕೋಣೆಗಳು, ಚುನಾವಣೆಯ ಮತದಾನ ಕೇಂದ್ರಗಳಷ್ಟೇ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿವೆ" (ಉಧೃತ : ರೈ, 1995:167) ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಗ್ರಹೀತಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಯಾವುದನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವರೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೋ ಅಥವಾ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೋ ಇಲ್ಲವೋ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರವನ್ನು ರೋಸಾಲಿಂಡ್

ಕೊವಾರ್ಡ್ ಬಯಲುಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನ, ಸಂಗೋಪನಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ಅನುಭವವೇನೂ ಅಲ್ಲ, ಮನೆಗೆಲಸಗಳು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಂತೋಷ ನೀಡುವವುಗಳಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಅಪರಿಪಕ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಲ್ಲ, ಇವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿರುಚುವುದಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ನಿಲುವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಂತೃಪ್ತಿಯಾಗಿ, ಆದರ್ಶದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಪುನಾರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶ ಯಾವಾಗಲೂ ವೈರುಧ್ಯ ಉಳ್ಳದ್ದು. ವಾಸ್ತವದ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಕೈಗೆ ಎಟಕದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರುಷಗ್ರಹೀತ ನಿಲುವು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸುಖಾನುಭವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಾಸ್ತವ ಅನುಭವಗಳ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕುರಿತ "ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಯೋಚನಾಕ್ರಮವನ್ನೇ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಒಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ' (ವೀಣಾ 1992). ಈ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಪಿತೃರೂಪಿ ಕ್ರಿಯಾ ಮಾದರಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳನೆಯ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸ್ತ್ರೀರೂಪಿ ಕ್ರಿಯಾಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತದೆ.

2 ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಸಹಜವಾದುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜದ ಇತಿಹಾಸ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸದೆ ಹೋಗಿವೆ. ಗಂಡಿನ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆ, ಅವರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅವಲೋಕನಗಳು ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಕೊಂಡಿವೆ. ಪುರುಷರು ಕ್ರಿಯಾ

ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾತ್ರ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯ ಏನಿತ್ತು? ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳೇನು? ಅವಳ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಏನಿತ್ತು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೌನ ತಾಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ, ಪರಂಪರೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ, ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣ ಅವನ್ನು ಮರೆಗೆ ತಳ್ಳಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ನಮಗೆ ತೋರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಇತಿಹಾಸವ ಬೇಟೆ, ಯುದ್ಧ, ದಿಗ್ವಿಜಯ, ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತರಣೆ, ಸೃಜನ ಪರಂಪರೆಯಂತಹ ಗಂಡಿನ ಯಶೋಗಾಥೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮಹತ್ವೀಕರಿಸುವ ದಾಖಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ನಿಲುವು ಗಂಡಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗರ್ಭಧಾರಣೆ, ತಾಯ್ತನ, ಸಂಗೋಪನ, ಲೈಂಗಿಕತೆಗಳಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ ಅಥವಾ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮರೆಯಾದ, ಹೂಳಲಾದ ಮಹಿಳಾ ಮುಖವನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೂತು ಹೋದ ಈ ಇತಿಹಾಸದ ಸಿಕ್ಕನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ತುಂಬ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಅದಕ್ಕೆ ಪುರುಷಪರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಸತ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯದ ಸೀಳುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೌನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಆಲಿಸಬೇಕು. ಆ ಪಿಸುಗುಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಸುಪ್ತಸ್ವರವನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. “ಈ ಮೌನಗಳನ್ನು ಆಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ, ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ತೀರಾ ಅವಶ್ಯಕ” (ವೀಣಾ: 1992 ಉಧೃತ ಆ್ಯಡ್ರಿನಾರಿಜ್ 1992:7). ನಮ್ಮ ಈ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರಿತಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ, ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಕೊರಕಲಿಗೆ ಬೀಳುವ ಅಪಾಯವಿದೆ ಅಥವಾ ಈಗಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ “ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಗಂಡಸರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಲಿಂಗಾಧಾ ರಿತವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ” (ರೈ, 1995: 164). ಹೀಗಾಗಿ ಈಗಿರುವ ತುರ್ತು ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಧಾನವನ್ನು ಮರುರಚಿಸುವುದು. ಆಗ ಮಹಿಳೆಯರು ನಿಜವಾಗಿ ಏನು ಆಗಿದ್ದಾರೆ, ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತದೆ. ಇಂಥಹ ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನಗಳಿಂದ ಕಲ್ಪಿತ ಇತಿಹಾಸ ಕಟ್ಟಿಕೊಡದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ವಿರೋಧವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದರೆ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇನು? ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪ್ರತಿಫಲವೇನು ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ಪಾತ್ರ ವ್ಯಾಕರಣದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಳಗೆ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ಅಥವಾ ತಟಸ್ಥವಾದುದಲ್ಲ, ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣಿನ ಕ್ರಿಯಾಚಟುವಟಿಕೆ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಮನ್ನಣೆ–ಗೌರವ, ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಲಿಂಗಭೇದದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಶರೀರ ರಚನೆಯು ಈ ಲಿಂಗಭೇದದ ಮೂಲವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾವಾದ ಗಂಡಸರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ. ಅದು ಶೋಷಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ.

ನಮ್ಮ ಈವರೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವಿರಲಿ, ಜಾನಪದವಿರಲಿ, ಮನಶಾಸ್ತ್ರವಿರಲಿ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವಿರಲಿ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳಿರಲಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಪುರುಷರ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪುರುಷರಾಗಿದ್ದು, ಮಾಹಿತಿದಾರರು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಕೂಡಾ ಪುರುಷರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಆಧರಿತವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಧ್ವನಿಯಷ್ಟೇ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯರ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಇತಿಹಾಸದ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷರ ಈ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇತಿಹಾಸದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿದೆ. ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕಲಾದ ಈ ಮಹಿಳಾ ಮುಖದ ಶೋಧದ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮರುರಚನೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಸಮಾಜವೊಂದರ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

2.1 ಜಾನಪದ

ಜಾನಪದದ ಉತ್ಪಾದಕರಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾದದು. ಆದರೆ ಇತರ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳಂತೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೂಡಾ ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಾನಪದ ಮಾಹಿತಿದಾರರು, ಸಂಗ್ರಾಹಕರು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರೆಲ್ಲ ಪುರುಷರಾಗಿದ್ದು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಕಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಏಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಲ್ಲ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ನಿರ್ವಚನ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಬೇಕಾಗಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪುರುಷಪರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳೆಯರು ಶೋಷಿತರು, ದುರ್ಬಲರು ಎನ್ನುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡಿ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯ ಎಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು ಸಾಧ್ವಿ, ತ್ಯಾಗಿ, ಪತಿವ್ರತೆ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ದುಷ್ಟೆ, ಕಪಟೆ, ರಕ್ಕಸಿ ಎಂದೋ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕಿರುವ ದಾರಿ ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಾಲುದಾರರು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಆಯ್ಕೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಏನು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬಹುದು.

ನಮ್ಮ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಾಹಕನಿಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಕಲಾವಿದರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗುವ ಕಷ್ಟ, ಸಾಹಸ, ಎದುರಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿವೆ. ಆವರೆಗೆ ಮೂಕವಾಗಿದ್ದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಭೇಟಿಯಿಂದಲೆ ಬಾಯಿ ಬಂದಿತು, ಇದರಿಂದ ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ತಿರುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಮೂಕ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಸಿ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೇ ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷಗ್ರಹೀತ ಅವಲೋಕನಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಾಹಕ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಬದಲು ನಿರೂಪಕಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹೊಸ ಸತ್ಯಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಆಕರವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಪುರುಷಪರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಳುವ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಕಲಾವಿದೆಗೆ ಆ ದಿನ ಹಾಡಲು, ಕತೆ ಹೇಳಲು ಅವಳಿಗಿರುವ ನಾಚಿಕೆ, ಹಿಂಜರಿತ, ಅಪರಿಣತಿ ಎಂಬ ಸತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕಿನ ಸಂಘರ್ಷ, ಇಕ್ಕಟ್ಟು, ನೋವು ಹಾಗೂ ಆಯಾಸ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯಗಳು ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ 'ಅವಳ ದನಿ' ಕೇಳಿದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥನಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಹೊಸ ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಜಾನಪದದ ಉತ್ಪಾದಕರು ಮಹಿಳೆಯರು, ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪುರುಷರಾಗಿರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸೊತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಹೇರಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ, ಹೆಣ್ಣುತನಕ್ಕಾದ ಅವಮಾನ ಎಂದೋ, ಅಸಹಜ ಎಂದೋ ತಿರುಚುವ ಅಥವಾ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೈಬಿಡುವ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಇಡಿಯ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಕಲಾವಿದರು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಹೇಗೆ ಕಾಣೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಕಾಣೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕಾರ್ಯಶೋಧಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶೋಧ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಜಗತ್ತೊಂದನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಲೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಪುರುಷ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಅದೃಶ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದ್ದ ನಿರಾಕೃತ ಮಹಿಳಾ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ.

2.2 ಸಾಹಿತ್ಯ

ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು, ಲಿಂಗಭೇದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಯಾಗಿ

ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಮಾತೃಕೆಯಾಗಿ ಪಡಿಮೂಡಿದೆ. ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ–ವಿನಾಶ, ದೇವತೆ–ರಾಕ್ಷಸಿ, ಪತಿವ್ರತೆ–ವೇಶ್ಯೆಗಳಂತಹ ಸರಳ, ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ತ್ರೀ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಪುರುಷಾಧಿಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂದು ಎಲ್ಮನ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯ ಅಥವಾ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾರ ಪರ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಆಧಾರ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ತರಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಬರಹದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒತ್ತಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರಹ ಕೂಡಾ ರಾಜಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಬರವಣಿಗೆಯೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

ಬರಹ ಪುರುಷನ ವಿಶೇಷವಾದ ಶಕ್ತಿ, ಅದು ದೈವ ಪ್ರಣೀತ ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್‌ನ್ನು ಒಡೆದುದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರಹ ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದೆ ಅಥವಾ ಪುರುಷರಂತೆ ಯಾಕೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಯಾಕೆ ಪುರುಷರಂತೆ ಬರೆಯಬೇಕು? ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ಅನುಮತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲೇ ಉತ್ತರಗಳಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಬರಹ ಅಮೂರ್ತದ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಲ್ಲ, ಆದುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರ ಬರಹವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಅವರು ಬದುಕಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೇನು, ಎದುರಿಸಿದ ಸವಾಲುಗಳೇನು? ಅವರ ಮುಂದಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಭಾಷಿಕ, ಭೌತಿಕ, ಜೈವಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಎಲೆನ್ ಮೋರ್ಸ್ "ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿದಿರಲೇ ಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾರೆ" (ತೇಜಸ್ವಿನಿ, ಸೀಮಂತಿನಿ 1994:46). ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ ನೆಲೆಗಳು ನಿರಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಈವರೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೌಲೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದಿಂದ ನಿಬದ್ಧವಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುಸಂಗತಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು

ಏಕಮುಖ ಚಿಂತನದಿಂದ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮದತ್ತ ಚಲನಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷಗ್ರಹೀತ ನಿಲುವುಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಜದ ಅನುಭವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಡೆಯೊಡ್ಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಗಂಡು ಬಿತ್ತರಿಸಿದ ಮಾದರಿಗಳೇ ನಿಜದ ಹೆಣ್ಣೆಂಬ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪುರುಷ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮೀರಲು 'ಬದಲಿ ಓದಿನ ಕ್ರಮ'ದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬದಲಿ ಓದಿನ ವಿಧಾನದ ಉದ್ದೇಶ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು. ಅದು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಂಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಗಳುವ ಅಥವಾ ಟೀಕಿಸುವ ಅಥವಾ ತೀರ್ಮಾನ ಕೊಡುವ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆ ಕೃತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸದಸ್ಯರು 'ಸ್ತ್ರೀ'ಯೋ, 'ಪುರುಷ'ರೋ ಆಗಿರುವುದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪುರುಷ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಪುನಾರಚಿಸುವ ಸವಾಲನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

2.3 ಮನಶಾಸ್ತ್ರ

ನಮ್ಮ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಲಿಂಗ ಭೇದದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಗಂಡಿನ ಶಿಶ್ನಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾದರಿಯ ಕಣ್ಣಾಪಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವ ಪಡೆವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಂಡಿನ ಮಾದರಿಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಅದು ಕೆಳಗಿನ ನೆಲೆಯದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಶಿಶ್ನದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಶಿಶ್ನಕೊರತೆ'ಯಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪುರುಷನು ತೀವ್ರವಾದ ಗುಮಾನಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿರುವುದನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಆಸ್ಮಿತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಿಥ್‌ನ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕೊರತೆಯಾಗಿಸಿದ, ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಸಿದ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ನಿಲುವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ದಮನಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಗಂಡಿನಂತೆ ಶಿಶ್ನಕೇಂದ್ರಿತ ಏಕಮೂಲ ರೂಪದ್ದಲ್ಲ ಅದು ಬಹುರೂಪಿ, ಬಹು ಆಯಾಮ ಮೂಲದ್ದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ಹರಡಿದ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದೆ ಹೊರತು ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲ. ಪುರುಷಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಳಪಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ

ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಶಿಶ್ನಾಸೂಯೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದೆ. ಹಾಗೇನೇ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಲೈಂಗಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಹೊರತು ಅದು ಜೈವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮ್ಮಿಲನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಮಗುವಿನ ಮೇಲೆ ತಾಯಿ–ತಂದೆಯರ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಅದರ ಪೋಷಣೆ–ಸಂಗೋಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಆಸಕ್ತಿಯ ಆಯ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಈಗಿರುವ ಆಯ್ಕೆರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾದರೆ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಲಿಂಗೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು, ಲಿಂಗಸಾಪೇಕ್ಷ ಪಾತ್ರಗಳು ಉಳಿಯಲಾರವು.

2.4 ಆರ್ಥಿಕತೆ

ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಯೋಚನೆಗಳಂತೆ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು, ಗಂಡು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು ಎಂದು ಎರಡಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಇವು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನದೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಬಲ್ಲುದು.

ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಅಂತಹ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮನೆಕೆಲಸ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ತ್ಯಾಗ, ಸಹನೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಿತವ್ಯಯ, ಸಂಚಯನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನದಾಗಿದೆ ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ನೇಪಥ್ಯದೊಳಗೆ ತಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ ಬದುಕನ್ನು ಖಾಸಗೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿದ್ದು ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿ ಎಂದೂ ಮತ್ತು ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶ್ರಮ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಸಂಗೋಪನೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕ್ಷುದ್ರ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರದ ಮುಸುಕನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಅತ್ಯಾಚಾರ, ದಬಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಾವಳಿಯ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಬರದಂತೆ ತಡೆಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಖಾಸಗೀ ಕೆಲಸಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರುವುದರಿಂದ

ಅಂತಹ ಕೆಲಸಗಳು ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯಾಗದೆ ಕರ್ತವ್ಯ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಕೆಲಸ ಹಾಗೂ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಕನಿಷ್ಟ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೆಲಸಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಕೆಲಸಗಳು ವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಕೆಲಸ ಹಾಗೂ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗಂಡಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಈ ಶಕ್ತಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಈ ಸ್ಥಾಪಿತ ಶಕ್ತಿಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪುನಾರೂಪಿಸುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿ. ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ವಿಮೋಚನೆಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀ ವಾದಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಘಟಕವಾದ ಕುಟುಂಬ, ಮನೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದ–ರಿಂದ ಹೊಸ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಲಪುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊರಟಾಗ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರ ಏನು? ಅವರ ಕೆಲಸಗಳೇನು? ಈ ಕೆಲಸಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಗ್ರಹಿಕೆ ಏನು? ಕೆಲಸದ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಏನು? ಮತ್ತು ಈ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಏನುಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ, ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಒಳಗಡೆ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಾಹ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ತಾಯ್ತನ, ಮನೆವಾರ್ತೆ ಯಾವುವೂ ಅವಳ ಸ್ವಂತದ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಸಂಗವಲ್ಲ, ಮಹಿಳೆಯರು ಇಂತಹ ಆಯ್ಕೆರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲಪಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮೂಲ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಡಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ತ್ರೀಶೋಷಕ ಸಂರಚನೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಗಂಡನ್ನು 'ಗಂಡಸಾಗು'ವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಹೆಂಗಸಾಗು'ವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಟದ ಪರ್ಯಾಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ಕೆಲಸದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ವಾಸ್ತವ ರಚನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸದ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅರಿವಲ್ಲಿ ಮನೆಯನ್ನು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಘಟಕವೊಂದಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು

ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲದು. ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಉತ್ಪನ್ನ ಘಟಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹ, ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಭಾಗಗಳಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ಸಹಾಯಕರಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನಾ ಘಟಕವಾದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಒಬ್ಬಳೇ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಗ್ರಹದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸಾಮಗ್ರಿ, ಉರುವಲುಗಳ ಸಂಗ್ರಹ; ಉತ್ಪಾದನ ಹಂತದಲ್ಲಿನ ಹಚ್ಚುವ, ಬೇಯಿಸುವ, ಹುರಿಯುವ, ಕರಿಯುವ, ಅರೆಯುವ, ಕುಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು; ವಿತರಣ ಹಂತದ ಉಣಿಸುವ, ಬಡಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳು, ಹೆಚ್ಚುವರಿಯಾಗಿ ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ದುಡಿತ (ಇತರರ ಹೊಲ, ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕಚೇರಿಗಳಲ್ಲಿ) ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಚಮ್ಮಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನೊಂದಿಗಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಕೆಯಂತೆಯೇ ಅದೃಶ್ಯಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಗುವನ್ನು ಹೊರುವ, ಹೆರುವ, ಬೆಳೆಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಈ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆ ಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸಗಳಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಅವು ಕೆಲಸಗಳೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಗಂಡಸು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಮಾಡುವುದು ಅವಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಬಾರಿ ನಿಷೇಧ ಎಂಬಂತೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಂಡು ಪೊರಕೆ ಹಿಡಿದರೆ ಮನೆಗೆ ದರಿದ್ರ, ಗಂಡಸು ಪೊರಕೆ : ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಅವನ ಆಯುಷ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಗಂಡಸು ಒಲೆ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತರೆ (ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿದರೆ) ತರಡು ಇಳಿಯುತ್ತದೆ ಮುಂತಾದ 'ಮಿಥ್'ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಗಂಡಿನ ಸ್ವರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಸಂಗ್ರಹ, ಉತ್ಪಾದನೆ, ವಿತರಣ ಈ ಮೂರು ಹಂತದ ಕೆಲಸಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸಗಳಾಗಿದ್ದು ಮಾರಾಟದ ಹಂತದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೆಲಸಗಳು ಗಂಡಿನದಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿಗೆ ಗೌರವ ತರುವ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ಗಂಡುಬೀರಿ' ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಡುಕೋಣೆ ಮತ್ತು ಕುರುದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ[*2] "ನಾನು ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ ಮಾಡಿದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ "ನೀವು ಏನು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಕೂಲಿ ಗೀಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮಾಡುವುದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಏನೂ ಕೆಲಸಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಿದೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ

ಇರುವುದು" ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಿದರು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಗಂಡಸರು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕರ ವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ ಆ ಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. "ನಿಮ್ಮ ಮನೆಕೆಲಸ ಕಷ್ಟಕರವಲ್ಲವೇ?" ಎಂದಾಗ ಇದೊಂದು ಕೆಲಸವಾ?..." ಎಂದು ನಗೆಯಾಡಿದರು."*3 ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು, ದೈಹಿಕ ಕೆಲಸ ಕನಿಷ್ಠವಾದುದು ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಥೆ, ಕಚೇರಿಯೊಳಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕರ್ಮಿಯೊಬ್ಬ ಪಡೆಯುವ ಹಣ, ಘನತೆ ಗೌರವಗಳನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗಿನ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಜೀವಿ ಪಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ, ದೈಹಿಕ ಎಂದು ಒಡೆಯುವಿಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆಲಸವೊಂದು ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ಶ್ರಮದ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದು. ಅವುಗಳ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಯ ಇರಬಹುದಷ್ಟೆ. ಖಾಸಗೀ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿರಂತರ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಮೂಲಕ ಆಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಯಿತು. ದಿನವೊಂದಕ್ಕೆ ಸರಾಸರಿ ಹನ್ನೆರಡರಿಂದ ಹದಿನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗಳ ಕಾಲ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಳಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ದುರ್ಬಲ'ಗಳಿಸಿ ಗಂಡಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪೂರ್ಣ ಹತೋಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಯಿತು.

ಗಂಡಿನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಅಲ್ಪವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇದೇ ಬಗೆಯದಾಗಿದೆ. ಭೂತಾರಾಧನೆಯಂತಹ ಮತಾಚಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಟ್ಟುವ ಗಂಡಿನ ಕುಣಿತ, ವೇಷಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಆತ ವೇಷಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ ತಯಾರಿಸುವ, ವೇಷದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ, ಆತನಲ್ಲಿ ದೈವ ಮೈದುಂಬುವಲ್ಲಿ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿ ಪಾಡ್ದನ ಹಾಡುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೌಶಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಗಣ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಂಬಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕುಲಾಲ ಚಕ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲಳಾಗಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವ ಆತನ ಹೆಂಡತಿಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಪ್ಪಲಿಗಳು, ಸಮಗಾರನ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಾಗಿ ಆತನಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ತರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆತ ಕುಲವೃತ್ತಿಯ ವಾರಸುದಾರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರ್ಮವನ್ನು ಶುಚಿಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಹದಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಒಣಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ದುಡಿತ 'ಕೆಲಸ'ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಆಯಗಾರಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ

ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಕರ್ಮದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಬ್ಬರ ಹೊತ್ತು ಬಿಕ್ಕುವ, ಬೀಜ ಬಿತ್ತುವ, ನಾಟಿ ಮಾಡುವ, ಕಳೆಕೀಳುವ, ಕೊಯಿಲು ಮಾಡುವ, ಅಂಗಣದ ಕೆಲಸಗಳಾದ ಹೊಡೆಯುವ, ಬಡಿಯುವ, ಕೇರುವ, ಆಯುವ, ಗುಡಿಸುವ, ಬತ್ತ ಬೇಯಿಸುವ, ಒಣಗಿಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ, ಶುಚಿಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ಬೀಜ ಸಂಸ್ಕರಣದಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಳು ಅಂಚಿಗೆ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣೆಯಾಗಿದ್ದ ಗಂಡು ಉತ್ಪನ್ನದ ಮಾರಾಟದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಗಂಡಿನ ಕೆಲಸ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶೌಚ, ಅಶೌಚದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಗಂಡು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿರಿಸಿದೆ. ಗಂಡಿನ ವೀರ್ಯಸ್ರಾವ ಅವನ ಪುರುಷತ್ವವನ್ನು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಿ 'ಗಂಡಸಿನ'*4 ಗೌರವ ತಂದಿತ್ತರೆ ಅದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾಸಿಕ ಸ್ರಾವ ಆಕೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಶೌಚಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಜನನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ಆ ಇಡಿಯ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನೇ ಅಶೌಚಗೊಳಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಗೋಚರಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಕ್ರಿಯೆಯಾದ ಮುಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸದ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬದಿಗೆ ಒತ್ತರಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಾಗಿವೆ.

ವಿಶ್ವದ ಒಟ್ಟು ದುಡಿಮೆಯ ಮೂರನೆಯ ಎರಡರಷ್ಟು ದುಡಿಮೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪನ್ನದ ಹತ್ತನೆ ಒಂದರಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಆಕೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡು ಗಂಟೆಗಳ ಕಾಲ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೂ ಆಕೆ ಕಾರ್ಮಿಕಳಾಗಿ ಪರಿಗಣಿತಳಾಗಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕನೊಬ್ಬನು ಪಡೆಯುವ ಯಾವ ಸೌಲಭ್ಯವೂ ಆಕೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಹೊಟ್ಟೆಬಟ್ಟೆಗೆ ಹೊರತು ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹಣ್ಣಿನ ಈ ದುಡಿಮೆಗೆ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಬಹುಶಃ ಅದು ಅವಳ ಗಂಡನ ಆದಾಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಬಹಳ ಬಾರಿ ಅದನ್ನು ಮೀರಬಹುದು. ಗೃಹಿಣಿಯೊಬ್ಬಳ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುವುದು ಅರ್ಹವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿಯೂ ಹೇಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ಮನೆಕೆಲಸ

ಮಾಡುವುದು ತನ್ನವರೇ ಆದ ಗಂಡ, ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ನಿಜ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಷಯವನ್ನು ತೀರಾ ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸೂಕ್ಷವನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದರೆ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಈ ಉಚಿತ ಶ್ರಮಶಕ್ತಿಯ ಲಾಭ ಪಡೆಯುವವರು ಆಕೆಯ ಗಂಡ, ಮಕ್ಕಳು, ಕುಟುಂಬವಲ್ಲ, ಆಕೆಯ ಗಂಡ ದುಡಿಯುವ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾಲಿಕರು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಿಟ್ಟಿ ದುಡಿಮೆ ಗಂಡನೊಬ್ಬನು ಕಡಿಮೆ ಸಂಬಳಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತನ ಕಡಿಮೆ ಸಂಬಳದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಲಾಭ ಮಾಲಿಕರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಸತೀತ್ವ, ಮಾತೃತ್ವದಂತಹ ಆದರ್ಶಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಲಿಂಗಸಾಪೇಕ್ಷ ಕೆಲಸಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಡುವಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತವೆ, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು 'ಕೆಲಸ'ವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯ ತರಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಪ್ರಪಂಚದ ಕಾರ್ಯಗಳಷ್ಟೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣು ಜೀವ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಸಂತತಿ ಕೂಡಾ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಾಗಬೇಕು. ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನೀಡಿರುವ ಅತಿಯಾದ ಮಹತ್ವ, ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಆಚೆಗೆ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಕೆಲಸವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಡ್ಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಡ ಚಿಂತನ ಧೋರಣೆಗಳು ಲಿಂಗನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಕಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಲೈಂಗಿಕ ಆಯಾಮವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ "ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಜೈವಿಕ ಕಾರಣಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ" (ಬೋವಾ: ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಉಧೃತ 1994:106). ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಗರಿಷ್ಠ ಶೋಷಿತನೂ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಇತರ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದನಿಯುಳ್ಳವ ಎನ್ನುವ ಎಡಪಂಥೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಿನ ಗಂಡಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಆಚೆಗೆ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಶ್ರಮಿಕ ಕುಟುಂಬದ ದುಡಿಯದ ಗಂಡ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಯುವ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಷ್ಟು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ

ಮುಂದಿರುವುದು. ಈ ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿತದ ಪ್ರತಿಫಲ ಗಂಡಿನ ಕುಡಿತಕ್ಕೆ ಪೂರೈಕೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಆಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಲಿಂಗ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಆಕೆಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು (ಗಾಯತ್ರೀ ನಾವಡ 1992).

ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಪ್ರತೀತಗೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು 'ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರ'ದ ಪಲ್ಲಟದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸವು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗದೆ, ಕೆಲಸವಾಗಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಕೆಲಸ ಪಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ಆದರ–ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲದು. ಇದು ಗಂಡಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪುಡಿಗೈಯುವ ಶಕ್ತಿಸಾಧನವಾಗಬಲ್ಲದು.

2.5 ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿ

ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕ್ರಿಯಾಮಾದರಿಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಅಮದು ಆದವುಗಳು. ಇದು ಕೈಗಾರಿಕರಣವನ್ನಷ್ಟೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹೊತ್ತುತಂದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ನೀತಿ ಆವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ಕಸುಬನ್ನು ಬದುಕಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿತು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕೆಲಸಗಳಷ್ಟೇ ಉತ್ಪಾದಕವೆಂದು, ಆರ್ಥಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಕಸಬುಗಳು ಅನುತ್ಪಾದಕವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇರಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ನೀರು, ಮೇವು, ಉರುವಲುಗಳಿಗೆ ತೀರಾ ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಹೆಂಗಸರ ಕೆಲಸಗಳಾಗಿವೆ ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಗತ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೂಲಭೂತ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಆಕೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಎಂದಿಗಿಂತ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೊಸ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದೆ. ಆಕೆಯ ಸ್ವಾಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ ಕಸುಬಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದಿದೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಭದ್ರತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ, ಗೃಹಿಣೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕರಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಸಹಜವಾಗಿದ್ದು, ಮಾರಾಟದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಇದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಂತ್ರಿಕತೆ, ತಲೆ ಹಾಕಿದ್ದು

ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಕೈಯೊಳಗಿದೆ. ಮೀನುಗಾರ ಗಂಡಸರು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು ಕೇವಲ ದುಡಿಮೆಗಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇಡಿಯ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ವಲಯದಿಂದಲೇ ಹೊರತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಂಬಾರಿಕೆ, ಸಮಗಾರಿಕೆ, ವೈದ್ಯವೃತ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಹೊಸಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕಲ್ಪನೆ ಗಂಡನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕನಾಗಿಯೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗ್ರಾಹಕ ಸರಕಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗಳು ಲಿಂಗೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ, ಅಧೀನತೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಮೇಲೆ ಈ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಒತ್ತಡ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಡೆತ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಂದಿತ್ತ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಧಕ್ಕೆ ತಂದೊಡ್ಡಿವೆ. ಇಡಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಅಳುತ್ತಿರುವ[*5] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ, ಹಾಡು ಹಸೆ, ಕತೆ ಹೇಳುವ, ರಂಗೋಲಿ ಇಕ್ಕುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಳಿದು ಆಕೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬತ್ತಿಸಿದೆ.

3 ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಇಂದು ಜಾಗತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸವಾಲುಗಳಿಗಿಂತ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಭಿನ್ನವಾದ ಗೊಂದಲ, ಗುಮಾನಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ.[*6] ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವಂತಹ ಈ ದಿಗಿಲು ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳು ಬಹುಶಃ ನಮ್ಮ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮುಂದೆ ಇಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮಿತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತ ಆಲೋಚನ ವಿಧಾನಗಳು ಕೆಲಸಮಾಡಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೊತ್ತಿರುವ ಅಪಕಲ್ಪನೆ ಎಂದರೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಮದು ಸರಕು, ಇದು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವ ವರ್ಗ ಈ ಆರೋಪವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ದೇಶೀಯ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭ, ಒತ್ತಾಯಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಮರುಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕು–

ರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಯ್ಯುತ್ತ ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ, ಸೀಮಂತಿನಿ ನಿರಂಜನ ಅವರು "ಯಾವುದು ಭಾರತೀಯ, ಯಾವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಕೀಯ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿ ಸುವುದು ಯಾರು? ಮತ್ತು ಯಾಕೆ?" ಎನ್ನುತ್ತಲೇ "ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು... ಸಾಮ್ಯವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಸ್ವೀಕೃತವಾದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೇಕೆ ಆಮದು ಸರಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬೇಕು? ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಮದು ಸರಕೆಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವವರು ಯಾರು, ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಜನ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಹಿತದೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿಜ್ಞಾನ, ಅಪ್ಪಟತನಗಳಿಗೇ ಏಕೆ ಅಗ್ರಪೂಜೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ?" (ತೇಜಸ್ವಿನಿ, ಸೀಮಂತಿನಿ 1994: 10,11) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕ ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರು "ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗದು... ಅದರ ಕೆಲವು ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬದಲಾಯಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಸಮಾಜಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ" (ಚಕ್ರವರ್ತಿ 1993:26) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಯತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. "ತಾನು ಹೇಳುವ ಪರಿಹಾರಗಳು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮುಂದೆ ಇಡಲು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಕಿಸ್ತೇವಾ ಅವಳಿಗೆ ನಂಬಲು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂವಹನ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಏಕೆ ಜಾಗತಿಕಗೊಳಿಸಬೇಕು? ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನವೊಂದು ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಸಂತಾನಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ 'ಅಂತರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಾಶ್ವತ'ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ಒತ್ತಡವಾದರೂ ಏಕೆ? ಬ್ರಿಟನ್ನಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮೀಪನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ತಾಯ್ತನದ ಬಗೆಗೆ ಏಕೆ ಮಾತನಾಡಬೇಕು? (ಸ್ಪಿವಾಕ್, ಉದ್ಧೃತ: ಚಕ್ರವರ್ತಿ 1993:29)

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಸ್ವೀಕರಣ–ನಿರಾಕರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ನೀಡಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳು, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಹರಿದು

ಬಂದವುಗಳು, ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಾದವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ನವೋದಯ, ನವ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳಾಗಲೀ ನಾವು ಪಡೆದದ್ದು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದಲೇ. ಈ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ/ಅಪವಾದಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದದ್ದು. ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಶೋಷಿತಳು, ದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಜಾಗತಿಕ ಸಮಾನಾಂಶ ಹೌದು. ಆದರೆ ಲಿಂಗಾಧರಿತ ಅಧೀನತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಶೋಧ ಅಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕಡತಂದು ಕಟ್ಟುವುದಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವಂತಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಮಹಿಳೆಯರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳಿಂದ ರೂಪು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿದೆ. ಅದು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಭಾರತೀಯ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ, ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಬಹುಮುಖತೆ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಲ್ಲ. 'ಆಡಂ–ಈವ್' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಏಕಾಕಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಾರತದ ಈ ಬಹುಮುಖತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಇಲ್ಲಿನ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ, ಮಾತೃವಂಶೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಲೂ ಆಗದು. ಹೀಗೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುತನದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಮರುರಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯಬೇಕು. ಹಾಗಾದಾಗ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯದೆ ಜೀವನ ವಿಧಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದೊಂದಿಗೆ ಎದುರಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅರಿವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಜೋತು ಬೀಳದೆ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಸ್ತ್ರೀರೂಪಿ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದಂತೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಷ್ಟೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಏನಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಏನಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿಯೇ ಹೊರತು,

ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಏನಿದೆ, ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಶೋಧದ ಕಡೆಗೆ ಒಲವಿಲ್ಲ.

ಭಾರತದಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಬಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಡೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಜೀವ ಪಡೆಯಬೇಕಾದುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅನುವಾದಿಸುವ ಅಥವಾ ಮರಳಿ ಬಿತ್ತುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಾಗಬೇಕು. “ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಹೊಸ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ಮಾದ–ರಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಂತೆ... ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ಸತ್ಯಗಳನ್ನ ಕಂಡಂತೆ” (ಚಕ್ರವರ್ತಿ:1993:29). ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಹುಡುಕಾಟ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಪರಂಪರೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಅಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ವಿವಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿನ ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದು. ಎರಡು, ಪರಂಪರೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದುದು ಎರಡನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ನಮಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ವಿವಕ್ಷೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದದ ವಿವಕ್ಷೆಯ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಯತ್ತಸ್ಥಿತಿಯ ನೋಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನೆನಪಿರಬೇಕು. “...ನಿಜವಾದ ಶೋಷಿತಶಕ್ತಿಯ ನಿರ್ವಚನ ಎಂದರೆ ಆಳುವ ವಿಷ್ಣುಶಕ್ತಿಯ ದೂರದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರಣೆ ಆಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಾಧಿಕಾರದ ಆಯಸ್ಕಾಂತದ ಹೊರಗಡೆ ಇದ್ದು ಸ್ವಂತ ಶಕ್ತಿ ವಲಯವನ್ನು ಸಮಗ್ರಗೊಳಿಸಿರುವ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವಿರುತ್ತದೆ” (ನಾಗರಾಜ್, 1993:120).

ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಗಳು ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮತ್ತು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಮೆ–ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ

ಇಂತಹ ರಚನೆಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನ ಸ್ತ್ರೀಸಂಕಥನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ. ಆದರೆ ಲಿಖಿತವನ್ನಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ನಂಬುವ ಚಿತ್ತಭ್ರಮೆಯಿಂದ ನಾವು ಇಂದೂ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಾದ ಮೌಖಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಕಾಳಜಿ, ನೋಟ ಇರಬೇಕಾದ ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಲಯದಲ್ಲೇ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗೆ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಅನಾದಿಕಾಲದ್ದು, ಮರಳಿ ಹೋಗಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ "ವೈದಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಜಾನಪದಕ್ಕೆ ಮರಳಬೇಕೆಂಬ ವಾದವಾಗಲೀ ಅಸಮಗ್ರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿವೆ" (ಸುಮಿತ್ರಾ ಬಾಯಿ ಬಿ.ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿ ಎನ್. 1994:166) ಹಾಗೂ "ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಎಳೆಗಳಾಗಲೀ, ಪುರಾಣ, ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ವೈಭವೀಕರಣಗಳಾಗಲೀ ರಂಜನೀಯ ಹೇಳಿಕೆ, ಭಾಷಣಗಳಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಿಂದಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಸಿಗಲಾರವು" (ಗಾಯತ್ರಿ ಎನ್. 1996)ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಜಾನಪದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳನೋಟಗಳಾಗಲಿ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲೀ ಇಲ್ಲದ ಅಸಮಗ್ರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು: ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆತಂಕಗಳು.

ಗತದ ತಡಕಾಟದ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಶೋಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಬೇಕು. ಗತದ ಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ "ಸಮುದಾಯ ಪರವಾಗಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಜನ ಹೇಗೆ ಬದುಕಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ, ಇದರಿಂದ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ತುಳಿತಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕಬಹುದು ಎಂದು ನಾವು ದೃಢವಾಗಿ ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ" (ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಉದ್ಧೃತ: ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ 1996:17).

ಇಷ್ಟು ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಾಡಿಬಿಟ್ಟು ನನ್ನ ಚಿಂತನೆಯ ನಡೆ ಸಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಸಕ್ತಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗಪ್ರಭೇದ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು, ದನಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರ

ಕಡೆಗಿದೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಇಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಂಚಾಚಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಲನೆಯ ಗತಿಯನ್ನು, ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿಯೂ ಅರಳಿದ ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಮೋಹದ್ದೂ ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ದಣಿದ ಭಾವುಕತನದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಶೋಧನೆ ಸ್ತ್ರೀಮೌಲೀಕರಣವನ್ನು ಆಯ್ದುಕಟ್ಟುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಇದು ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಅಗತ್ಯದ ಮಾನಕವಾಗಿ ಒಡೆದುಕಟ್ಟುವ ಪರಿಯದು. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನೊಂದು ತಾತ್ವಿಕಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಜಾನಪದ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ನಿಗೂಢಗಳನ್ನು, ಆ ಮನಸ್ಸು ಕಟ್ಟಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ನೆಲೆ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಂದ ದೇವಿಯಾಗಲಿ, ರಾತ್ರಿಯಿಡೀ ಆವೇಶದಿಂದ ಕುಣಿಯುವ ಸಿರಿಯಾಗಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಲಾರವು" (ಗಾಯತ್ರಿ ಎನ್: 1996) ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮಗಿರುವ ಅಂತರ್ಜಲದ ಒಸರಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲೂ ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸಬಹುದು. ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ರಚನೆಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಹೌದಾದರೆ ಜಾನಪದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನಾನುಭವದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಗೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಏಕಿಲ್ಲ? ಹಾಗಾದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ಅಜ್ಜಿಕತೆ, ಅಜ್ಜಿಮದ್ದುಗಳಂತಹ ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಏನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರಿತ ಪತ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಜನಪದ ಆಟ, ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ತೊಡೆ ತೋರಿಸಿ ಕೌರವನನ್ನು ಜೂಜಿನಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುವ ದ್ರೌಪದಿ, ರಾವಣನನ್ನು ಮೋಹಿಸದ ಪತಿವ್ರತೆ ಸೀತೆ; 'ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದೇಳುವ ಕಲ್ಲುರ್ಟಿ; ಸಿಂಗರಿಸಿದ ಪೊರಕೆಯನ್ನು ದಂಡಿಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡನ ಮೋಸವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮಾನಿಗ; ಕತ್ತಿನ ಕರಿಮಣಿ, ಮೂಗಿನ ಮೂಗುತಿ, ಕೈ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಗಂಡನ ಮುಂದೆ ಬಿಸುಟು ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೇಳುವ ಸಿರಿಯಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಮಾತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಂಶ, ಆಸ್ತಿ, ಪರಂಪರೆ, ಹಕ್ಕುಗಳ ಸ್ತ್ರೀಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕು? ನಮ್ಮ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನಾ ವಿಧಿಗಳು ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಷರ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಹೇಳುವ ಯಾರಾದರೂ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ, ಅವರ ದನಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಹೆಂಗಸರು ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳು, ಹಾಡು ಹಸೆಗಳು, ಒಡಪುಗಳು ಮತ್ತು ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದು ಕೊಂಡಿರುವ ಜಾಣ್ನುಡಿ, ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯ ದೇವತೆಗಳ ಪೌರಾಣಿಕತೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳು ತಮ್ಮ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ" (ರಾಮಾನುಜನ್, 1993:18–19).

ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ, ಹೆಣ್ಣುತನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನಶ್ಚೇತನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ, ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಕಟಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಜಾನಪದ ಲೋಕದ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ರಚನೆಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹಾಕುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಹಾಗೂ ದೇಶೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

1. ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರೀಶೀಲಿಸಿದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ. ಈ ಸುದೀರ್ಘ ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 1. ಸ್ವೀಕೃತ ಹಂತ; 2. ಪ್ರತಿರೋಧದ ಹಂತ 3. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಹಂತ; ಪುರುಷನ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಈ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಹಿಳಾಬರಹಗಳು ಪುರುಷ ಮಾದರಿಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ಮೊದಲ ಹಂತದವೇ ಆಗಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀತನವನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಏನಿದ್ದರೂ ಬರಹ ಪುರುಷನ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಾಪಿತ ನಿಜವನ್ನು ಒಡೆದು ಮಹಿಳೆ ಬರಹದ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದುದು ಮಹಿಳಾ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ.
2. ಕುರುದ್ವೀಪ: ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕುಂದಾಪುರದಿಂದ 16 ಕಿಲೊಮೀಟರ್ ಉತ್ತರಕ್ಕಿದೆ. 14ನೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೆದ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ

ಬರುವ ಮರವಂತೆಯ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಸೌಪರ್ಣಿಕಾ ನದಿಯು ಸುತ್ತುವರಿದು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರು ಎಕರೆ ವಿಸ್ತೀರ್ಣದ ಕುದುರು ಇದು. ಇಲ್ಲಿನ ಜನವಸತಿ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಮೊಗವೀರ ಹಾಗೂ ಕೂಸಾಳು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ನಾಲ್ಕಾರು ಮನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿದೆ, ಬತ್ತ, ತೆಂಗು, ಇಲ್ಲಿನ ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು.

3. ಬಿಡುವಿನ ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆ ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೊರ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಬಂದ (ಸಾರ್ವಜನಿಕ) ಗಂಡು ಪೇಟೆ ಸುತ್ತಾಟ, ಸಿನೆಮಾ, ಕೋಳಿ ಅಂಕ, ಮಧ್ಯಸೇವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡುವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣು ಮನೆಗೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಪೆ, ಹುರಿ ಹಗ್ಗ, ಮಡುಲು ಹೆಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು 'ಬಿಡುವು' ಎಂದೇ ಪರಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾಳೆ.
4. ನೋಡಿ: ವೀಣಾ ಬನ್ನಂಜೆ: 'ಶೌಚ, ಅಶೌಚ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' 'ಅಕ್ಷಯ' ಹುಟ್ಟುಹಬ್ಬ ವಿಶೇಷಾಂಕ ಮುಂಬಯಿ 1993, ಪುಟ 18–31,
5. ಅಕ್ಷರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಯ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಸವಾಲು ನಮ್ಮ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಂದಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರಂಪರಾಗತ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು, ಜ್ಞಾನ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ತಳ್ಳಿದೆ. ಇಂದಿನ ಅಕ್ಷರ ಅನರ ಬದುಕಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಬಹುದು.
6. ಸ್ತ್ರೀ ವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒದಗಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಎದುರಾದ ದುರಂತ ಎನ್ನುವ ಅಪಕಲ್ಪನೆ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹರಡಿದೆ. ಈ ದನಿಯ ಕೆಲವು ಅಧಿಕೃತ ಮಾದರಿ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಅ) ಮಹಿಳಾವಾದದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ದೋಷವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳಾಪರ ಹಾಗೂ ಪುರುಷ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿನಿಂದಲೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಬಲಿ ಪಶುವಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ (ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ 1989:29)

ಆ) ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ಈ ನೆಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. (ಭಾಸ್ಕರರಾವ್ 1995)

ಇ) ಸ್ತ್ರೀ ವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕೆಲ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ, ಶೀಲಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ನೈತಿಕ ಮಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಇಂದು ಅವನ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಸರಿಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಿಲ್ಲವೇ? ಕುಟುಂಬದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾದವಳು ಸ್ತ್ರೀ (ಪ್ರೇಮಾಭಟ್ 1995)

ಆಕರಸೂಚಿ:

ಇಂದಿರಾ ಆರ್, 1995 : ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದಿಕ್ಸೂಚಿ, ಪ್ರ. ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು

ಗಾಯತ್ರಿ ಎನ್. 1996 : ಪ್ರಜಾವಾಣಿ ದೈನಿಕ ವರದಿ (1.3.1996) ವರದಿಗಾರ, ದಿನೇಶ ಅಮೀನ್ ಮಟ್ಟು, ಬೆಂಗಳೂರು.

ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ 1994 : ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ (ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ) ಪ್ರ.: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು.

ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್, 1993 :ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು (ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ) ಸಂ. ಎನ್. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಪ್ರ.: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ.

ಮನು ಚಕ್ರರ್ತಿ ಎನ್. 1993 : ಪೀಠಿಕೆ (ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ) ಪ್ರ.: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ 1996 : ಮರದೊಳಗಣ ಕಿಚ್ಚು, ಪ್ರ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಕಮಲಾಪುರ.

ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. 1994 : ಸಿಮೊನ್ ದ ಬೊವಾ: ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳು (ಆಶಯ ಆಕೃತಿ) ಪ್ರ: ಅಭಿನವ ರಾಜಾಜಿನಗರ ಬೆಂಗಳೂರು.

ರಾಮಾನುಜನ್ ಎ.ಕೆ. 1993 : ಮಾತೃ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಕರೆದವರು, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಪವನ ಸುರೇಶ ಕುಲಕರ್ಣಿ (ಸಂವಾದ ಸಂ. 32–33) ಪ್ರ: ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಲ್ಲಾಡಿಹಳ್ಳಿ

ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ. 1995 : ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೇ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆ? (ಗಿಳಿಸೂವೆ) ಪ್ರ: ಅಕ್ಕಿಸಿರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ ಮಂಗಳೂರು.

ವೀಣಾ 1992 : ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಬಿಡುವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಪ್ರ: ಉದಯವಾಣಿ ದೈನಿಕ, ಮಣಿಪಾಲ.

* * *

2.2 ಕನ್ನಡದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೋಧ

–ಬಿ.ಎನ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ

ಏನಿದು ಈ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೋಧ? "ಇತಿಹಾಸದೊಳಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಮುಲುಕಿ ತೂರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಈಗಷ್ಟೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಸಿನಂತೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಅಂದಗೇಡಿ ಮುದ್ದೆಯೇ ಇರಲೊಲ್ಲದೇಕೆ? ಕಾಲಗರ್ಭದ ಕತ್ತಲಿಂದ ಹೊರಬಂದು, ತನ್ನ ಉಸಿರು, ಎದೆಬಡಿತ ಹಿಡಿದು ಬದುಕಿ, ಬೆಳೆಯುವ ಜೀವದ ಹೋರಾಟ ಇದು, ಕಡಿಮೆಯದಲ್ಲ" ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಶೈಲಾ ರೋಬಾದಮ್ (Sheila Rowbotham) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳ ಪರಂಪರೆ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಿದ್ದಿ, ರೂಪಿಸಿ, ಹೊಂದಿಸಿರುವಾಗ ಕೇವಲ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಈಚೆನಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ತಮದೇ ಅರ್ಥ ವಿದ್ದೀತೆಂದು ಹುಡುಕತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳ ತೊಡಕು, ಯಾತನೆಗಳಿಗೆ ನುಡಿಗೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಯತ್ನಕ್ಕೆ 'ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ' (women's consciousness) 'ಸಮಗ್ರತೆಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ' (The Search for Wholeness) ತನ್ನತನದ ಸಾಕ್ಷತ್ಕಾರ (Discovery of the Self) ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆ, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬ ಜೈವಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ಅಸಮಾನ ನೆಲೆಯ ಸುತ್ತ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುವ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಈ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳು 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ' (ಜೀವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹೆಣ್ಣುತನ) ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ (Femininity)ಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಿ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ, (ಸ್ತ್ರೀಯಾತ್ಮಕತೆ/ ಹೆಣ್ಣಿಗತನ) ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸರದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆ (Constrect) ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಾದವರೆಲ್ಲರ ಮೇಲೂ 'ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ'ಯ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಸಹಜ ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಂಬಿಸುವುದೇ ಈ ಹೇರುವಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಬಯಸದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು 'ಅಸಹಜ' ಎಂದು ಕರೆದು ಹೆಣ್ಣುತನ ಹೆಣ್ಣಿಗತನಗಳ ನಡುವೆ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾ

ಈ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ತ್ರೀಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೋಮಲತೆ, ವಿನಯ, ವಿಧೇಯತೆ, ನಿಗರ್ವ, ಅಸ್ಥಿರತೆ, ಅಸಮಗ್ರತೆ, ಜಡತೆ, ಸಂಗೋಪನಾಶೀಲತೆ, ಭಾವನಾಪ್ರಧಾನತೆ ಮುಂತಾದಗುಣಗಳು 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ'ದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಸಾರುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯ ಸತ್ವವನ್ನು ಪುರುಷನದಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳೆಂದು ಹೀನೈಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕೆಲವರು ಮೊದಲ ಅವಧಿಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳು ನಕಾರಾತ್ಮಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಟ್ಟಿಗರು, ಸ್ವತಃ ಪೂರ್ಣರು, ಶಾಂತಿಪ್ರಿಯರು, ವಾತ್ಸಲ್ಯಪರರು ಮುಂತಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ'ದ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಲು ಇಂಥವರು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಜಾತಿ, ವರ್ಣ, ವರ್ಗ, ಜನಾಂಗ ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೇದಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಮೀರಿಸಿದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಸೀಸತ್ವವೊಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಸಾರುವ ಪ್ರಧಾನ ಪರಂಪರೆಯ ವಾದವನ್ನೇ ಇವರೂ ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಅಪಾಯ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರ ನಡುವೆ ಆಳವಾದ, ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಂತರವಿದೆಯೆಂದೂ, ಈ ಅಂತರವೇ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ'ಯ ಮೂಲವೆಂದೂ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವುದೇ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವರದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಈ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ'ಯೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ' 'ಸ್ತ್ರೀ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕರೆದು ಗೊಂದಲಿಸುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ವೈಶಿಷ್ಟ ವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯದಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗಭೇದದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತೊಲಗಿ, ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರನ್ನು ಸಮಾನ ಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದಾಗ ಬಹುಶಃ ಈ 'ಸ್ತ್ರೀವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವವೆನ್ನುವುದು ಉಳಿಯಲಾರದೆನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಮತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲಿಂಗಭೇದ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಹೋರಾಟವನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ–ಸ್ತ್ರೀವಿಶಿಷ್ಟತೆ' ಗಳ ನಡುವಿನ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ

ಪುರುಷರನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ, ಅಸಮಾನತೆ, ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗಿನ ಹೀನಾಯಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸಲು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ 'ಸ್ತ್ರೀಸತ್ವ' 'ಪುರುಷಸತ್ವ'ಗಳನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು, ಆ ಮೂಲಕ ವಾಸ್ತವದತ್ತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅರಿವನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ, ಮುಖ್ಯಕಾಳಜಿಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದು.

ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ರೀತಿ, ಬರೆಯುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬರಹಗಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಾರತಮ್ಯದ, ವಿಭಜನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಜೀವಂತ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಬಾರಿ ಈ ಅಂಶಗಳ ಬಳಕೆಯಾದಾಗಲೂ ಅದೇ ಕ್ರಿಯೆ, ಅದೇ ಸಂಕೇತಗಳು ಅದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಂತಾಗಿ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳ ಜೊತೆ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದೊಂದು ಬಾರಿ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಪ್ರಶಂಸಿತವಾದಾಗಲೂ, ಅದೇ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಶಾಸನ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ, ಅವುಗಳ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಕೊಂಡಾಟ, ಅನುಮೋದನೆ, ವರ್ಣನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಒತ್ತು ದೊರೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ' ಗಳೇ ಅವಶ್ಯಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಜೀವಂತಪುರಾಣಗಳಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

ಈ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಶಯ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳು, ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆದ್ದರಿಂದ, ಈ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ "ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ" ಎಂಬ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗುವ/ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳು, ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿ, ಸಂಕೇತಗಳು, ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅಂಥ ಸ್ತ್ರೀಸಾಹಿತ್ಯ ಅದೇ ಶೋಷಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂಬಲ, ಅದ ರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುವ ಭೀತಿಗಳು ಆ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯನ್ನು ಓಲೈಸುವಂಥ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವಂತೆ ಲೇಖಕಿಯರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯುಳ್ಳ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಮಹಿಳೆಯದೂ ಆಗಬಹುದು ಪುರುಷನದೂ ಆಗಬಹುದು) ಸ್ತ್ರೀಯ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂಚಿಗೆ ಒತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಕೇವಲ ಕೀಳರಿಮೆ ಹತಾಶೆ ಆಕ್ರೋಶಗಳಲ್ಲೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಅನಿವಾರವಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅಥವಾ ಅಂಥ ಅರಿವಿಗೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅರಿವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅಂಶಗಳತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕನ್ನಡದ ಮಹಿಳಾ ಗದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ತನ್ನತನವನ್ನು ಹುಡುಕಿ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಯತ್ನ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ'ದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ "ಯಾವ ಫೋಕಸ್ಸೂ ಇಲ್ಲದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಮ್ಮದಾದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಭೋಳೆತನ" ಇದರ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಬರೀ ಫೋಕಸ್ ಒಂದೇ ಏಕೆ? ಬಲವಾದ ಗೂಟವೇ ಇದೆ. ಅದೇ ಪುರುಷ ಅವನೇ ಅದಿ. ಅವನೇ ಮಧ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಂತ್ಯ. ಬಿಟ್ಟೇನೆಂದರೂ ಬಿಡಲಾಗದ ಈ ಮೌಲ್ಯದ ಬಂಧನಗಳಲ್ಲಿ ತಿರುತಿರುಗಿ ತಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ಮಹಿಳೆ, ಅವಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತವಾದವು. ಈವರೆಗೆ ಮಹಿಳೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಈ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಅದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವಾಗಿನ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಂಥವರು ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ತುಂಬ ಭಿನ್ನವಾದುದೇನೋ ಹೇಳಿದರು, ಬದುಕಿ ತೋರಿದರು ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ಜನ ಬರೆದರು. ಆದರೆ 'ಶರಣ ಸತಿ ಲಿಂಗ ಪತಿ'ಯ ಅನುಭಾವದೊಳಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ 'ಶರಣಾ'ದ ಅಕ್ಕ ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ತ್ರೀ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದ 'ಗೃಹಿಣೀತ್ವ'ದ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷಪಡೆವ ಹಕ್ಕು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ನೇರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡಸಿನ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷ ಬಯಸುವ ಕಷ್ಟದ ದಾರಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಆಯ್ಕೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಗುರಿಮುಟ್ಟುವ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಳೂ ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು 'ನರಕಹೇತು' ಎಂಬ ವಿರಕ್ತಪುರುಷನ ಮಾತ ಪುನಃ ಹೇಳಿ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲವೆ?

ಈ – ಮೌಲ್ಯ – ವಿರೋಧ ಹೀಗಾಯ್ತು. ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅದರ ಪರವಾಗಿ ವಾದವನ್ನು ಹೊನ್ನಮ್ಮನಂಥವರು ಹೂಡಿದರು. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆ, ತಾಳ್ಮೆ ವಿಧೇಯತೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತ್ರೀ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾತೃತ್ವ, ಕ್ಷಮೆ, ಔದಾರ್ಯ, ಮಾಧುರ್ಯಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಮಾದರಿ

ಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಂಬಿಸಿದರು.

ಪರವಿರಲಿ ವಿರೋಧವಿರಲಿ, ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಭಾವನೆ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ರೂಪು ಕೊಡುವಾಗ ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮ ಬರೆದರು :

"ಸ್ತ್ರೀಯು ವಿವೇಕರಹಿತಳಾಗಿ ಪುರುಷನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದು. ಅವನ ಮನೋವಿನೋದ ಪಡಿಸಿ, ಅವನಿಗೆ ಆಭರಣದಂತಿರಬೇಕೆಂದು ಅವಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಈಕೆಯು ತನಗೂ ಮತ್ತು ಇತರರಿಗೂ ಸೌಖ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಳು ತನ್ನ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಉತ್ತರವಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿರಚಿಸಿ, ಇತರರನ್ನು ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಅವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿ, ದಯಾದ್ರಮಾನಸರಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ತಾನು ಮಾತ್ರ ಶೃಂಗರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ."

"ಸ್ತ್ರೀ – ಪುರುಷರು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದರೂ, ಜ್ಞಾನ, ಬುದ್ಧಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುವುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಪುರುಷರಿಗೆ ಹೇಗೋ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ."

"ಪ್ರಕೃತ ಏರ್ಪಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೇವಲ ಧನಾರ್ಜನೆಯನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದು ಅಂಥ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಸಮಾಜಸೇವೆಗಾಗಲೀ ಕುಟುಂಬ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಲಿ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ." "ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪೌರಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೇಗೆ ತರಬೇತಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ನಾವೀಗ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ."

ಈ ಶತಮಾನದ ಎರಡನೆಯ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಬರೆದಾಗ ಹೆಂಗಸರು ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡುವುದೂ ಅಪರಾಧವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದವರು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ – ಪುರುಷನ ಅಲಂಕಾರವಲ್ಲ; ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸುಖಮಯವಾಗಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಹೊಣೆ ಅವಳಿಗಿದೆ; ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅವಳ ಕರ್ತವ್ಯ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ, ಸಮಾಜದ ಇತರ ಸಂತ್ರಸ್ತರ ದುರವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಆಕೆ ಶ್ರಮಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗ ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮ 'ಗೃಹಣೀ ಗೃಹಮುಚ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಮನುವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯ ಬದುಕಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಲೆತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಹರಡಿದ್ದ ನವೋದಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಾವಿನಲ್ಲಿ ತಿಲಕ್, ಗಾಂಧಿ

ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ 'ಸ್ತ್ರೀಮೌಲ್ಯ'ಗಳನ್ನೇ ಅವರೂ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿದ್ದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ನಾರಿಯರ ಸಾಧ್ವಿತನ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸ ವದಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ರಜಪೂತ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ, ದೇಶಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೋರಾಡಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ, ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆಲ್ಲ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಗತಿಕರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಸಾರಿದರು. ಗೃಹಿಣಿಯರು ಈ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು.

ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗ, ಉನ್ನತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಹಾಗೂ ಬಡವರ ಬದುಕಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಬದುಕನ್ನೇ ಸವೆಸಿದ ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲದರ ಮೂಲ ಅವರ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆ, ವಿಲಾಸದ ಬದುಕು–ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದುದು ಅವರ ವಿಚಾರಗಳ ಮಿತಿಯಾಗಿತ್ತು. 'ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆ' ಅಥವಾ 'ವಿಲಾಸಿತೆ' ಯಂತೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾವುವು ಎಂಬಂಥ ವಿಚಾರ ಆಗ ಹುಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದಾಸಿಯಾಗಿ, ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ, ರೂಪಲಕ್ಷ್ಮಿಯಾಗಿ, ಭೂಮಿಯಂತೆ ಕ್ಷಮಾರೂಪಿಯಾಗಿ, ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಪುರುಷನ ಬದುಕಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿರುವ ಈ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆಗೇ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದೇ ಗೃಹಿಣೀಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದಾಗ, ಆದೇ ಗೃಹಿಣೀ, ಧರ್ಮವೇ ಪರಮ ಸ್ತ್ರೀ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ಬೋಧಿಸುತ್ತ ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಆಕೆ ತನ್ನ ಕರುಣೆ – ವಾತ್ಸಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗ ಪುರಾಣದ 'ಜಗನ್ಮಾತೆಯ' ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯ ಆದರ್ಶಚಿತ್ರವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು.

ಈ 'ಕುಟುಂಬಿನಿ' ಹಾಗೂ 'ಜಗನ್ಮಾತೆ' ಪ್ರತೀಕಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗುವ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸುಧಾರಕ ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸರಸ್ವತೀಬಾಯಿ ರಾಜವಾಡೆ, ಕೊಡಗಿನ ಗೌರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಎಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮನವರ ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದರು. ಇವರೆಲ್ಲರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹಾಗೂ ಬಡವರ ಶೋಷಣೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ವಸ್ತುವಾಗಿವೆ. ಕಲ್ಯಾಣಮ್ಮನವರು ತಮ್ಮ ಕಥೆ–ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರಜಪೂತ ಪತಿವ್ರತೆಯರನ್ನು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಿದ್ದರೆ, ಈ ಲೇಖಕಿಯರು, ರೂಢಿಗತವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಬಗೆಗಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಕೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ

ಮಾರಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಇಂಥ ದುಃಖಿನಿಯರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಇವರುಗಳ ಪೈಕಿ ರಾಜವಾಡೆಯವರ ನಾಯಕಿಂ–ಯರು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾದ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ, ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಬಲವಾಗಿ ಬಂಡೇಳಬಲ್ಲ ಗಟ್ಟಿತನ, ಆವೇಶ ಕ್ರೋಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾಮವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮವೆಂದೂ, ಮದುವೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಾಗಲಿ, ಹೊರಗಾಗಲಿ ಅದು ಪಾಪವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಾರುವ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಂಚನೆ, ಅನಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಮರ್ಯಾದೆಯ ಮುಸುಕಿನೊಳಗೆ ಬದುಕುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಾಜವಾಡೆಯವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವಾಗಿ, ಚರ್ಚೆ, ಘೋಷಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳು ಕೊಡಗಿನ ಗೌರಮ್ಮನವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಚರಣೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುವ, ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ಆಂತರಿಕ ತಳಮಳದ ಮೂಲವಾದ ಅರಿವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಮೂಡಿದಾಗ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕಿಯರೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪಲಾಯನ, ಮತಾಂತರ ಅಥವಾ ತ್ಯಾಗದ ರೀತಿಯದು. ನಾಯಕಿಯರು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಪರಿಹಾರವಿದಾದರೂ, ಲೇಖಕಿ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸದೆ, ಆ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಪ್ರಚೋದನೆಯಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಥಾ ತಂತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಸುಲಭ ಪರಿಹಾರ ನೀಡಲಾಗದ ಕಲೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಎಚ್.ವಿ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಗೌರಮ್ಮನವರಿಗಿಂತ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರ್ಶದ ಕೋರಿಕೆ, ಆತ್ಮವಂಚನೆ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಹೇಡಿತನ, ಹಾಗೂ ಪುರುಷರ ಸ್ವಾರ್ಥ – ಅಹಂಕಾರಗಳ ಮೂಲವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕಿನ ಕಷ್ಟಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಸರಿಯಿದ್ದಾಗ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಪುರುಷ ಸಂಕಷ್ಟವೊಂದು ಎದುರಾದಾಗ ನಿರ್ವೀರ್ಯನಾಗುವುದು; ಸ್ವಾರ್ಥದಿಂದ ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸದೆ ಪಲಾಯನ ಮಾಡುವುದು, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಷ್ಟದೆದುರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದನ್ನು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಕಥೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ತ್ರೀತ್ವ–ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಹಿಸಬೇಕು

ಎಂಬ, ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಸುಕಿನೊಳಗೆ ಕಷ್ಟದೊಂದಿಗೇ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ತ್ರೀ ಸಹನೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಳೆಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದ ದೊರೆತಿದ್ದ ಸುಖ–ಸುಭದ್ರತೆಗಳು ವಿಘಟಿತವಾದಾಗ, ವಿಚಲಿತರಾಗದೆ, ಹತಾಶರಾಗದೆ, ಬೇರೆ ರೀತಿ ಬದುಕುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಈ ಛಲದ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀತ್ವವಾಗಿದೆ ಇದು. ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ– ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿ, ದಾಖಲಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವತಂತ್ರತೆಯು ಈಚೆಗೆ ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಕಾದಂಬರಿ "ಸೀತೆ–ರಾಮ–ರಾವಣ"ದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ. ರಾಮಾಯಣದ ಇತಿವೃತ್ತವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳಾದ ಕೌಸಲ್ಯ, ಸುಮಿತ್ರೆ, ಸೀತೆ, ಮಂಡೋದರಿ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಅಡಿ ಸಿಕ್ಕು ನರಳುವ ಈ ಪಾತ್ರಗಳು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ, ಆಸ್ತಿಯ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಮಾನವೀಯವಾದ ಪ್ರೇಮದ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ತವಕಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು, ಪದೇ ಪದೇ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಹತರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಾಸ್ತವ ಅರಿವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಜತ್ವದ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ, ಕುಲೀನತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇವರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿದೆ. ಆದರೊಳಗೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಳಗಾಗುವುದನ್ನು ನೋವಿನಿಂದ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. "ನಿನಗೆ ಈ ವಂಶದ ಗಂಡಸರ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಯದು ಸುಮಿತ್ರಾ, ತಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆದುಹೋದರೆ ಸರಿ. ಆ ಸ್ವಾರ್ಥವೆಂಬ ರಥಚಕ್ರದ ಕೆಳಗೆ ಎಷ್ಟು ಹೆಣ್ಣುಜೀವಗಳು ನಲುಗಿ ನಾಶವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಕೌಸಲ್ಯೆಯ ನುಡಿ, ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹತಾಶ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಂತಿದೆ. ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಸ್ವಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಕೌಸಲ್ಯೆ, ಎಲ್ಲದರ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾ, ವಿನೀತಳಾದ ಸುಮಿತ್ರೆ, ಆಹಂಕಾರ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳ ಕೈಕೇಯಿ, ತನಗೆ ಏನು ಸುಖವೋ ಅದನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಊರ್ಮಿಳೆ, ಆದರ್ಶ ಪ್ರೇಮ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಹೆಣಗುವ ಸೀತೆ, ಪತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದ ನೊಂದ ಮಂಡೋದರಿ... ಇವರೆಲ್ಲ ವಿವಿಧ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಸಲ, ಲಂಕೆಯ ಅರಮನೆಗಳು ಇವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಸಮಾನ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿಸಿಟ್ಟಿರುವ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಾಚೆಗೆ ಬರಲಾರದ ಸಂಬಂಧ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಪ್ಲವದ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯದ ಯುಗ ಯುಗದಯಾತನೆ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ತಮ್ಮ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲೂ ಪರಮ ಪುರುಷರು ಕಷ್ಟದೆದುರು ಅಸ್ಥಿರರಾಗಿ ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅದನ್ನೆದುರಿಸಿ ಬೆಳೆದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಸೀತೆಯ 'ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ'ಯ ಮಿಥ್‌ನ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಭ್ರಾತೃಪ್ರೇಮ – ಪತ್ನಿ ಪ್ರೇಮಗಳ ಪ್ರಶಂಸೆ ಪಡೆದ ರಾಮನನ್ನು ಸೀತೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಬಗೆ ಗಮನಾರ್ಹ "ಪತ್ನಿ ಪ್ರೇಮ ಭ್ರಾತೃವಾತ್ಸಲ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆಯೆಷ್ಟು? ಸತ್ಯಾಂಶವೆಷ್ಟು? ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವವೆಷ್ಟು? ಜನರಿಗಾಗಿ ಮೆರೆಸುವುದೆಷ್ಟು? ತನಗೊದಗಿದ ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ರಾಮನಿಗೊದಗಿದರೆ, ಅವನ ಭಾವನೆಗಳೊಂದು ನಿಲ್ಲಲಾರವು." ಇದು ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮನವರ ಎಲ್ಲ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಅಥವಾ 'ಹೆಣ್ಣುತನ' ಕೇವಲ ಭಾವನಾಪರವಾದದ್ದು, ವಿಚಾರ, ತರ್ಕಗಳು, ಪುರುಷ ಸ್ವಭಾವ' ಎಂಬ ಒಂದು ಕಾಲದ ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಂಬಿಕೆ ಇಂದು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಈ ಗುಣಗಳ ಮಿಶ್ರಣ ಮಾತ್ರವಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಾಗ ಅವರದು 'ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವಭಾವ – ಪುರುಷ ಸ್ವಭಾವ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ, ಎಂಬುದು ಈ ಹೊತ್ತಿನ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕೂಡ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ (Intuition) ಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವಭಾವವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತ ಸ್ತ್ರೀ ಕುರಿತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಲೇಖಕಿಗೆ ಈ ಮೌಲ್ಯವಿನಾಶದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವ ನಿರ್ವಾತದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮರು ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ, ಬದುಕಿನ ಸಮಗ್ರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂವೇದಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಮಟ್ಟದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವವರು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಈ ಅನುಭವ ತೀವ್ರತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೆಳೆತಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಬೇರುಗಳು, ಈ ಸಮಗ್ರತೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆ–ಈ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತ (Programmed) ಮೌಲ್ಯದೊಳಗೆಯೇ ಬಂಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ತ್ರಿವೇಣಿ ಹಾಗೂ ಅವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಲೇಖಕಿಯರು ಈ ದಿಗ್ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದವರೇ. ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಾಹ ಸಮಸ್ಯೆ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆ, ವಿಧವಾವಿವಾಹ, ವಿವಾಹಬಾಹಿರ

ಪ್ರೇಮ, ಕಾಮ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಇವರೆಲ್ಲ ಗಂಡಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕು ನರಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ನೂರಾರು ಮುಖಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರಲಿ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಸುರಕ್ಷಿತ ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟೊಂದು ದೊರೆತರೆ ಸಾಕು ಅದು ಪರಿಹಾರವಾದಂತೆ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ – ಆತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇದರ ರಚನೆಗಳಿವೆ. ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ 'ಅಪಸ್ವರ – ಅಪಜಯ'ದ ನಾಯಕಿ, ವೈದ್ಯಳಾಗಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬದುಕನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೂ ಅದು ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಅದರ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಂತಾನ ಪ್ರೇಮದ ಅವಕಾಶ ನಾಶವಾದಾಗ ಪುನಃ ವೈದ್ಯವೃತ್ತಿಯ ಹಂಬಲ ಅವಳಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸುಖದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಬಾರದು ತನ್ನ ಪತಿ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ತಾನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವನ ನೆರವಿನಿಂದ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ವೈದ್ಯೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಈಡೇರಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಪುನಃ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಪ್ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶ ಬಯಸಿ, ಸವತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅದು ನಿರಾಕೃತವಾದಾಗ ಹತಾಶಳಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ವೈದ್ಯವೃತ್ತಿಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಇಡೀ ವೃತ್ತಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಷಮ ದಾಂಪತ್ಯದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಲೇಖಕಿ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಾರೆ, ಸಮರಸದ ಬದುಕಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ವೈದ್ಯರ ಜೋಡಿಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ಜಂಜಾಟದಲ್ಲಿ ವಿರಾಳ 'ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯಲಾಗದೆ ನರಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ, ವಿಚಾರ, ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಡುವ 'ಬದಲಾವಣೆ' ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ದಾಖಲಾದವು. ಆದರೆ, 'ಕುಟುಂಬಿನಿ'ಯ ಮೂಲ ಪ್ರತೀಕ ಆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮುರುಟಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ನಿರಂತರ ಸರಸ, ಪ್ರೇಮದ ಯೌವನದ ಹೊಂಗನಸು ಉಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಾಸ್ತವದ ಶೋಧದಲ್ಲಿ 'ಕೀಲುಗೊಂಬೆ' ಯಂತೆ ಕಾಮವಿಕೃತಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಡಿಯ ನರಳಾಟವಾಗಿಯೂ, 'ಸೋತು ಗೆದ್ದವಳು' ರೀತಿಯ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದ ಪರಿಶುದ್ಧ – ಸ್ವೀಕಾರಗಳೂ, ತಪ್ಪಿದರೆ 'ಹೂವು – ಹಣ್ಣು' ವಿನ ವೇಶ್ಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ 'ಶರಪಂಜರ'ದ ಹುಚ್ಚಿ – ಇವರೇ ಖಾಯಂ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ್ದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ ತುಂಬುವ ಕಾರಂತರ 'ಅಜ್ಜಿ'ಯರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೋ ಎಂಬಂತೆ, ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ ನಂತರ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ಫಣಿಯಮ್ಮ'ನ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗೂ ಚಲನಚಿತ್ರವಾಗಿ

ದೊರೆತ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯಿಂದಾಗಿ, ಇದು ಜನರಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಯಾವ ಬಿಂಬವನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಾಲವಿಧವೆಯಾಗಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ವಿಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸಿದ ಮಡಿವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಫಣಿಯಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಇತರರ ಬವಣೆಯ ಬದುಕು ಕಂಡು ಅಂತರಿಕವಾಗಿ ಎಂಥ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಬೆಳೆಸುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಬೆರಗು, ಗೌರವ, ವಿಸ್ಮಯಗಳಿಂದ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ, ನಕ್ಷತ್ರ, ಜಾತಕಗಳಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆ; ಕೇಶಮುಂಡನವನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಫಣಿಯಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಜುಗುಪ್ಸೆಯಿದ್ದರೂ, ಜೀವ – ಮರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ತನ್ನ ಮಡಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸುವ ಮಾನವೀಯತೆ ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಶೀಲಶುದ್ಧಿ, ಜಾತಿಕಲ್ಪನೆ, ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ ಇಂಥವೆಲ್ಲ ಮೂಢತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಅರ್ಥಹೀನ ಆಚಾರಗಳೆಂಬ ವಿಚಾರ ಆಕೆಗಿತ್ತೆಂದು ನಿರೂಪಣೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಥೆ ನಡೆಯುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆಕೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಮಿತಭಾಷಿ, ಮೃದುಮನಸ್ಸು, ತ್ಯಾಗಮನೋಭಾವ, ಸ್ವಾರ್ಥ ರಹಿತವಾದ ದುಡಿಮೆ, ಹಾಗೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡ ಶೀಲಶುದ್ಧಿಗಾಗಿಯೇ ಋಷಿ–ಮುನಿಯಂತಹ ತಪೋಮಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ತಿಳಿದವರಿಂದಲೂ, ದುಡಿಯಲು ಕೇವಲ ಸಿಕ್ಕ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸದವಳೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಇತರರಿಂದಲೂ ಗೌರವಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ಒಳಗಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬನಶಂಕ್ರಿ ಯಾವ ಗುಟ್ಟನ್ನೂ ಹೊರಗೆ ಕೊಡಲಾರಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ! ಹೀಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವೇ ಬೇರೆ, ಕಥೆಯ ನಿರೂಪಣಾ ತಂತ್ರವೂ ಆರೋಪಿಸುವ ಮೌಲ್ಯವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ವಿಘಟನೆ ಈ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರಾಧನಾ ಭಾವ ಮೌಲ್ಯವೊಂದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ಡಾ॥ ಅನುಪಮಾ ನಿರಂಜನ – ತಮ್ಮ ಬಲವಾದ ವಿಚಾರದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವರುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಪಂಥದ ಜೊತೆ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ನಿಲುವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರು – ಸ್ತ್ರೀ – ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಧಾರವಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಾದದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ವಿವಾಹವೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರಮಗುರಿ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೂ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಲುವಿನಿಂದ, ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರು ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರಿಗಿಂತ

ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಲೇಖಕಿಯರ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗವೈಷಮ್ಯ, ಜಾತಿವೈಷಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಭೇದ ನೀತಿಯಾಧಾರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಲವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಒಳ–ಹೊರಗಿನ ಬದುಕನ್ನೆಲ್ಲ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕವಾದ ತಳಮಳದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೊಂದು ಹೊರಹೊಮ್ಮಲು, ಬಾಹ್ಯ ಪರಿಸರದ ವಾಸ್ತವ ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದೆಂಬುದರ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅದು ಸಮುದಾಯದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಅನುಪಮಾರ ಆಶಯ. ಅವರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕಥಾ ಸಂಕಲನಗಳಾದ 'ಒಂದು ಗಿಣಿಯ ಕಥೆ', 'ಪುಷ್ಪಕ' ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದ 'ಮಾಧವಿ', 'ಎಳೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸ್ತ್ರಿ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಮಾಧವಿ' ತೊತ್ತಾಗಿ – ಭೋಗವಸ್ತುವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ಯುಗಯುಗಗಳಿಂದ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, 'ಒಂದು ಗಿಣಿಯ ಕಥೆ' ಹಾಗೂ 'ಒಂದು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅನಂತರ' ಕಥೆಗಳು ಈ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಾಚೆಗೆ ಜಿಗಿಯುವ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ನಿರಂಕುಶನೂ, ಅಹಂಕಾರಿಯೂ, ದರ್ಪಿಷ್ಟನೂ ಆದ ಶ್ರೀಮಂತ ವೈದ್ಯನೊಬ್ಬ ಮನೆಮಂದಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ, ಬಡವರ ಮನೆಯಿಂದ ಅವನೇ ಕರೆತಂದು ಮಗನಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಆ ಮನೆಗೆ ಕಾಲಿರಿಸಿದ ಗೀತಾ ಎಲ್ಲ ಮಾನವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ – ಪ್ರೇಮ ಜೀವಂತಿಕೆಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಮಾವನಿಂದ ವಂಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದಾಗ ತನಗೆ ಬದುಕುಳಿದರೂ ಆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ದ್ವಾರಗಳೆಲ್ಲ ಮುಚ್ಚಲ್ಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂಬ ಅರಿವಾದಾಗ ಅವಳು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಮೂಗಬಸವನಂತಿದ್ದ ತನ್ನ ಗಂಡನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ – ಸ್ವಾಭಿಮಾನಗಳನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸಲು ನೆರವಾಗುತ್ತಾಳೆ – ಹೀಗೆ ಒಂದು ಪರಿಸರದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಸ್ತ್ರಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು 'ಒಂದು ಗಿಣಿಯ ಕಥೆ' ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ 'ಒಂದು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅನಂತರ' ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಬದುಕಿನ ನಿಕಟ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದು ಇದರ ವಸ್ತು. ಸಮುದ್ರ ತೀರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದ ದಂಪತಿಗಳ ಮೇಲೆರಗಿದ ಗೂಂಡಾಗಳು ಗಂಡನೆದುರೇ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರವೆಸಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಘಟನೆಗಿಂತ ಅದರ ವಾಸ್ತವ ಪರಿಣಾಮದ

ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೇ ಕಥೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಈ ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ಘಟನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಬ್ಬುವ ಗೊಂದಲ, ಪರಸ್ಪರ ನಂಬಿಕೆ ವಿಶ್ವಾಸಗಳ ವಿಘಟನೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ತಾಕಲಾಟದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೇಡಿಯಾಗಿ, ಪತ್ನಿಯೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮವಂಚನೆಯ ಮರ್ಯಾದೆಯ ನಾಟಕದ ಬದುಕಿಗೆ ಸಿದ್ಧನಾದರೆ, ಅವನಿಂದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದ ಪತ್ನಿ ಆತನ ಹೇಡಿತನ, ಕೃತಕ ಮರುಕ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮವಂಚಕ ಗುಣಕ್ಕೆ ಹೇಸಿ, ಸಂಬಂಧ ಕಡಿದುಕೊಂಡು, ವಿಶಾಲ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ದಾರಿಯರಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಈ ಆಂತರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ –ಆಕೆಯೇ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಅನುಪಮಾ.

ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಬಹುವಿಧವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಪ್ರಶಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಲೇಖಕಿ ವೀಣಾ ಶಾಂತೇಶ್ವರ. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಎಂಬಂತೆ ಇವರ ಕಥೆಗಳ ನಾಯಕಿಯರು ಅನಿತಾ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ನಾಯಕಿಯರ ಹಾಗೆ ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಡಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಆಚೆಗೆ ಚಾಚಿದ ವಿಚಾರಪರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ 'ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧನೆಗೊಳಪಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ ಮರುಕದ ಆಚೆಗೆ ನಿರಂತರ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕಣ್ಣುಳ್ಳ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರಿ ತನ್ನ ಕುರಿತಾದ 'ಪುರಾಣ'ಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಳು. ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವರ ಒಳ–ಹೊರಗನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಲ್ಲವಳು. ಸ್ತ್ರಿ–ಪುರುಷರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಡಿದಿಡಲು ನೆರವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ, ಅನುಕೂಲಗಳು, ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಭಾವನೆ–ಕಾಮನೆಗಳೆಲ್ಲದರ ಮಿಶ್ರಣವುಳ್ಳ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಕೆ ಶೋಧಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ವೀಣಾ ಅವರ ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕಿರು ಕಾದಂಬರಿ 'ಗಂಡಸರು'ವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸಂಯೋಜಿತವಾಗಿದ್ದೂ, ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವಿಘಟನೆಯಾದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ನಿರ್ವಾತಕ್ಕೆ ಬೇಸತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುವಂತೆ ವೀಣಾ ಅವರ ಕಥೆಗಳೂ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸ್ತ್ರಿಯರ ಶೋಷಣೆ, ಅವರ ಬಂಡಾಯ, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ನಿಜದ ಶೋಧನೆಗೆ ಯತ್ನಿಸುವ 'ಶೋಷಣೆ, ಬಂಡಾಯ.... ಇತ್ಯಾದಿ' ಕಾದಂಬರಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸೋಚಿತವಾಗಿದೆ. ತನಗೆ ಯಾವ ಆದರ್ಶದ ಭ್ರಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಬದುಕನ್ನೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವಳು ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಶಶಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಹಲವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಬದುಕುಗಳು ಕೆದಕಿ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸರ್ವ ವಿಧದಲ್ಲೂ ತನಗೆ

ಸಂವೇದಿಸುವವನೆಂಬ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಪುರುಷನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಹೋದ ಕಮಲೆ, ಆದರ್ಶಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಬಿರುಕು ಎದುರಾದಾಗ ಮುಗ್ಗರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕವಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಭೆ ಬೆಳಗಿಸಿದ ಪೂರ್ಣಿಮ ನಿಜದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆ ಯಂತ್ರವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಉದ್ಯೋಗದ ಬಡತಿಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಲೀಲಾ, ಗಂಡನಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದ್ದೂ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಬದುಕಲ್ಲಿ. ಹೇಗೋ ತೃಪ್ತಿಯ ಎಳೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಣ್ಣು ರೋಷನ್‌ಬೀ, ಸ್ತ್ರೀವಿಮೋಚನೆಯ ಮಾತಾಡುವ ಶಾಂತಾ ಅಷ್ಟೆ–ಇವರೆಲ್ಲರ ಬದುಕಿನ ವೀಕ್ಷಣೆ, ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ತೀರ ಜುಗುಪ್ಸೆ, ಹತಾಶೆ, ಅತೃಪ್ತಿ, ಇದರೆದುರು ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಮುತ್ತುವ ಏಕಾಕಿತನಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಲಿಚ್ಛಿಸದೆ ಶಶಿ, ಮೊದಲು ತಾನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿದ್ದ ವೈವಾಹಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡದ ಕಮಲೆಯ ಬದುಕೊಂದು ಡೈರಿಯಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಶಶಿಯ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಅದು ಓದುಗರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವುದು–ಬರೀ ಅವಳ ಬದುಕು ಎಲ್ಲರ ಬದುಕೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು, ಮಹಿಳೆಯ ಬರಹವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಕುಟುಂಬಿನಿ' ಸ್ಥಿತಿ–ಮಾನವ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೆ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಏಕಾಕಿತನ–ಎರಡರ ನಡುವೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ–ಸ್ತ್ರೀ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೀಣಾ ಆರಂಭಿಸಿದ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ–ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ – ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶೋಧ ಸಮಗ್ರ ತೀರ್ಮಾನವಲ್ಲ–ಅದು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಗಂಗಾ ಪಾದೇಕಲ್, ವೈದೇಹಿ ಮತ್ತು ಸಾರಾ ಆಬೂಬಕ್ಕರ್' ಮುಂತಾದವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸಾರಾ ಬಡ ಮುಸಲ್ಮಾನ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕಿನ ನಿರಂತರ ಯಾತನೆಗಳನ್ನು, ಗಂಗಾ ಪಾದೇಕಲ್ ಘಟ್ಟದ ಶ್ರಮಜೀವಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಡತನದ ನಡುವೆ ಉಸಿರಾಡಲೆತ್ನಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈದೇಹಿ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಭಾವ ನಿರ್ಭರವಾದ ಕಾವ್ಯಮಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧನೆಗೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಿರುಕು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಮಾನವ್ಯದ ದುರವಸ್ಥೆಗೆ–ಮನುಕುಲದ ಅರ್ಧ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಕಾಡುತ್ತಿದೆ. ಗಂಗಾ ಅವರ 'ಸೆರೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ' ಅಹಲ್ಯೆಯ ಮಿಥ್‌ಅನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಅಮಾಯಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಥೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಅಹಲ್ಯೆ

ಗೌತಮನಂಥ ಸಮಾಜದ ಸಾವಿರ ಹಿಂಸೆ, ಕ್ರೌರ್ಯಗಳೆದುರು ನೊಂದರೂ ಕಲ್ಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡೇಳುವ ಜೀವಂತಿಗೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾರಾ ಅವರ 'ಸಹನಾ'ದ ನಾಯಕಿ ನಸೀಮಾ ಪುರುಷನ ಸ್ವಾರ್ಥ ದೌರ್ಜನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಶೋಷಿತಳಾಗಿದ್ದರೂ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸ್ವಂತಂತ್ರವಾಗಿ ಬದಕುವುದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ವೈದೇಹಿ ಅವರ 'ಶೋಧ' ಕಥೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಗ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲರ ವಿಚಾರಗಳ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯ ನಿರೂಪಕಿ ಕೃಷ್ಣಾ, 'ಭಾರತಿ'ಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಹೋಗುವುದು ಈ ಭಾರತಿ, ಭವ್ಯ ಮಹಲಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುವುದು, ಆ ಪುರಾತನ ಮಹಲಿನ ಶ್ರೀಮಂತಿಗೆ ಸೊಬಗು, ಕಾಣಕಾಣುವಂತೆಯೇ 'ಮಡಿಕೆಗಳಡಿ ಸಿಕ್ಕು ಬಿದ್ದು ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿದರೂ ಅದನ್ನೇ ಸುಖವೆಂದು ಮೆತ್ತನೆಯ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ತಾಂಬೂಲ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಬಿಡುವ' ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣೆಯಾಗುವುದು, ಮತ್ತೆ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲ ಕಳೆದ ನಂತರ ಕೃಷ್ಣಾ ಅವಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಹೊರಟಾಗ ಆ ಮನೆಯ ಗುರುತು ಹೇಳುವವರಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಕಂಪೌಂಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾವಲು ಕುಳಿತ ಮುದುಕಿಯಾಗಿ –ಈ ಪಾಳು ಅವಶೇಷವಾದ ಅರಮನೆ, ಪಾಚಿಕಟ್ಟಿದ ಬಾವಿ, ಬಂಗಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಟ್ಟುಸಿರು, ವೀಣೆಯ ಭಿನ್ನ ದನಿ–ಎಲ್ಲ ಸೇರಿದ ಒಂದು ಹಳವಂಡವಾಗುತ್ತದೆ, ಈ ಹುಡುಕಾಟ. ಇಡೀ ಕಥೆಯೇ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ– ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸತ್ವದ– ಬದುಕಿನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಶೋಧನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಾ – ಭಾರತಿಯರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಜಚ್ಚಿ ಹೋದ ಮುದುಕಿಯರಾಗಿ ತೋರಿ ಅವರು ಗುರುತು ಹಿಡಿಯಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೌನ ಆವರಿಸುವಂತಿದ್ದರೂ ಕಥೆ ಮೌನವಾಗದು.

ವಿಶ್ವವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಸ್ತ್ರೀ, ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ತೊತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟುದ್ದು, ಈ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳ ನಡುವೆ ತನ್ನ ನಿಜ ಸ್ವರೂಪ ಏನೆಂದು ಅಕೆಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಕಾಣೆಯ ಇದುವರೆಗಿನ ರೀತಿ ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಳಗೇ ಆಗಿರುವ ವಿಭಜನೆ, ವಿಘಟನೆಗಳ ದುರಂತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತಹುದು. ಪ್ರಶ್ನಿಸದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಜಾಡಿನಿಂದ ಹಳಿತಪ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಆಕೆ– ಈವರೆಗೆ ತಾನು ಭದ್ರ ಎಂದು ಆತುಕೊಂಡಿದ್ದುದು ತನ್ನ ನೆಲೆಯೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ಅರಿವಿನೆದುರು ವಿಚಲಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈಗ ಪ್ರಪಂಚ ಆಕೆಗೆ ಸುಂದರ ಕನಸಲ್ಲ. ಮರುಮೌಲ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ, ಬದುಕಿನ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಯಾತನಾದಾಯಕ ತುರ್ತು ಆಕೆಯೆದುರಿ ಗಿರುವ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕತೆಗಾರ್ತಿಯರು, ಕಾದಂಬರಿಯ

ಲೇಖಕಿಯರ ನಾಯಕಿಯರು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೋ ಮಿಥ್ಯಾ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುವ ಇಲ್ಲವೆ ವಿನಾಶದ ದಾರಿ ಹಿಡಿವ ಆಯ್ಕೆಗಳತ್ತ ಸಾಗುವವರು. ಆದರೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವರು ತಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ವಯಂ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಲು ಇತರರ ರಕ್ಷಣೆ ನೆರಳಿಗೆ ಧಾವಿಸದ, ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದವರು, ಇಂಥ ದೃಢವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಚಿನಕುರುಳಿಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಡಿಯುತ್ತಿರುವ ಮಿಂಚುಹುಳುಗಳಂತೆ ಮಿನುಗುತ್ತಿರುವ ಈ ಶಕ್ತಿ ಸಾಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. "ಆತುರದ ಆಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ, ಹೊಳೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದ ತನ್ನಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಆಗುವುದರ ಹೊರತು ಬೇರಾರೂ ಆಗಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ" (virginia Woolf) ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಘಟಿತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹುದು.

* * *

ಓದುಪತ್ರ

2.3 ಗುಲಾಬಿ ಟಾಕೀಸು ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಅಲೆಗಳು

–ವೈದೇಹಿ

ಅದು ಬೈತಲೆಯಂತೆ ಒಂದೇ ರಸ್ತೆಯಿರುವ ಊರು. ಒಂದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡವರ ಮನೆಗಳು, ಮತ್ತೊಂದಷ್ಟು ಸಣ್ಣ ಮನೆಗಳು, ಒಂದು ಊರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಏನೆಲ್ಲ ಬೇಕೋ ಅದೆಲ್ಲ–ಅಂಗಡಿ ಮುಂಗಟ್ಟು, ಸರಕಾರಿ ಆಫೀಸು, ಸಣ್ಣಶಾಲೆ, ಒಂದು ಬಸ್ ಸ್ಟ್ಯಾಂಡ್, ದೇವದಾರು, ಧೂಪ ಮತ್ತು ಗಾಳಿ ಮರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಊರಿಗೊಂದು ಬಯಲಿತ್ತು. ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತು ಗಂಡಸರು ವಾಕಿಂಗ್ ಹೋಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಗೆಯಾಗಿತ್ತು ಅದು. ಆ ಜಾಗೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಯುದ್ಧದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಂದೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಯುದ್ಧದ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಳೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಲೆಯ ಮಾಸ್ಟರೊಬ್ಬರು ಅಂತಹ ಪಾರದರ್ಶಕ ಊರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಂತೂ ಎಷ್ಟು ಸಲ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೋ.

ಬಯಲಿಗೆ ಹೆಂಗಸರು ಹೋಗುವ ಕಟ್ಟಳೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಯಲಿಗೆಂದೇನು, ಅವರು ತಾವಾಗಿ ರಸ್ತೆಗೇ ಇಳಿದದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನೆಯಾಯಿತು. ತಾವಾಯಿತು.

ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಆಟಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿ ತಲೆ ಬಾಚಿಕೊಂಡು, ಹಣೆಗಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು, ಸಂಜೆಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆಯನ್ನೋ, ಸುರುಳಿ ಹೂವಿನ ದಂಡೆಯನ್ನೋ ಮುಡಿಗೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಲ್ಪ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಥವಾ ನಾಳೆಯ ಕಡುಬಿಗೆ ಕೊಟ್ಟೆ ಸೆಡುತ್ತಲೋ, ಅಕ್ಕಿ–ಉದ್ದು ಅರೆಯುತ್ತಲೋ, ಹೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಲೋ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಸೂರ್ಯ ಕಂತಿದೊಡನೆ ದೇವರಿಗೆ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿ ತಾಳ ತಟ್ಟುತ್ತಾ ಭಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.

ಅವರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದೋ ಬಾಣಂತಿ. ಇಲ್ಲವೋ ಬಸುರಿ, ಇಲ್ಲವೇ ಮುಟ್ಟು ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮುಗಿಸಿ ಕುಳಿತವರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಜನ ಕರಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಿಲ್ಲುವುದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಪುರುಷಲೋಕ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಲೋಕ ಇಂತು ಇದ್ದಂತಹ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಸರ್ಕಸ್ಸು ಬಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ನಾಟಕ ಕಂಪೆನಿಯೂ ಬಂದಿತ್ತೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನೆಲ್ಲ

ಎಷ್ಟು ಜನ ಹೆಂಗಸರು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ ಅಂತ ಮಾತ್ರ ಯಾರೂ ಹೇಳುವವರಿಲ್ಲ. ನಾಟಕವನ್ನಾದರೂ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಸರ್ಕಸ್ಸು – ಗಿರ್ಕಸ್ಸು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಹೇಳಿಸಿದ್ದೇ? ಎಂದು ಗದರಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಹಾಗೆ ಗದರಿಸಿದ ಗಂಡಸಿನ ದನಿಯಡಿ ಮುದುರಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವವರಲ್ಲವೇ ಅವರೆಲ್ಲ?

ಆದರೆ ಕೆಲ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲೊಂದು ಟೆಂಟ್ ಪ್ರತೀ ಆರು ತಿಂಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ಬಂದು ಠಿಕಾಣಿ ಹೂಡುತ್ತಿತ್ತು. ಎಲ್ಲಾ ಊರು ಸುತ್ತಿ ಮುಗಿಸಿದ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಕೊನೆಯುಸಿರು ಎಳೆಯುತ್ತ ಆ ಟೆಂಟ್ಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಹೆಂಗಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿ ತುಸುವೇ ಸುಧಾರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂಬುದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಷ್ಟೆ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಸಿನಿಮಾಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಅವರು ಗಂಡಸರನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಗಂಡಸರು ಎಲ್ಲಾದರೂ ಪ್ರಸನ್ನರಾದರೆ ಅವರನ್ನು ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದರು. ತಾವಾಗಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಹೆಂಗಸರೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಾಗಿ ಗಂಡು ಬಲವಿಲ್ಲದೆ ರಸ್ತೆಗಿಳಿಯುವುದನ್ನು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು ಕೂಡ. ಗಂಡಸರು ಅವರನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಟಿಕೆಟ್ ತೆಗೆಸಿಕೊಟ್ಟು, ಹೆಂಗಸರ ಗೇಟಿನ ಬಳಿ ಆ ಟಿಕೆಟ್ಗಳನ್ನು ಹರಿಸಿ, ಮುಚ್ಚಟೆಯಾಗಿ ಕೂರಿಸಿ ಸಿನೆಮಾ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ವಾಪಾಸು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು.

ಹಾಗಂತ ಮುಂದಿನ ಸೀಟಿನಲ್ಲಿ ಚಾಪೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಕೊರಗ – ಕೂಸಾಳು ಹೆಂಗಸರೆಲ್ಲ ಸ್ವತಃ ಯಾರ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಬಂದು ಕೂತು ಸಿನೆಮಾ ನೋಡುತ್ತ ಬಿಸಾತಿಲ್ಲದೆ ನಕ್ಕು – ಅತ್ತು ಎದ್ದುಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರೆ 'ಅವೇ? ಲಂಗು ಲಗಾಮು ಇಲ್ಲದವು!' ಎಂಬೊಂದು ಸಸಾರದ ಮಾತು ಬಂದೀತು. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಲಂಗುಲಗಾಮು ಇರುವುದನ್ನೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಂಗಸರು ಇವರೆಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಆದರೆ 'ಹನುಮಂತನು ಲಂಕೆಗೆ ಹಾರಿದನೂ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಹನುಮಂತನು ಲಂಕೆಗೆ ಹಾರುವ ದೃಶ್ಯ ಮೂಡುವಾಗ ಮುಸುಕುವ, ಬೆಕ್ಕಸಬೆರಗು ಮಾತ್ರ ಈ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ತೆರನದ್ದು. ಇನ್ನಿನ್ನು ಬರುವ ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತು ಸಂಗೀತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಸುದ್ದಿ ಆಗಲೇ ಊರನ್ನು ತಲುಪಿತ್ತು.

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಪಾಠ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಶಾಂತವಾಗಿ, ನಿಯತ್ತಿನಂತೆ ಇದ್ದ ಊರು ತುಸುವಾದರೂ ಅದುರಿದ್ದು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಳೆಯರು ಸ್ವಂತ ಕಾಲುಗಳಿಂದ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದು, ಊರ ನಡುವಿನ ಧೂಪದ ಮರದ ದಪ್ಪ ಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಿ ಏಟು ಬಿದ್ದ ಮೇಲೆಯೇ.

ಈ ಪೆಟ್ಟು ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟಿನ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಿತೆನ್ನೋಣವೇ? ಚಾ ಲೋಟದಲ್ಲಿ ಎದ್ದ ಅಲೆ, ಚಿಕ್ಕದಾದರೂ ಅಲೆ ಮಾತ್ರ ಹೌದಷ್ಟೆ!

***

ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುತ್ತಜ್ಜನಂತೆ ದೊಡ್ಡಕೆ ಹರಡಿಕೊಂಡು ನಿಂತಿದ್ದ ಧೂಪದ ಮರಕ್ಕೆ ರಪರಪ್ಪನೆ ಪೆಟ್ಟು ಬಿದ್ದಾಗ ಜನ ಇಲ್ಲೇನೋ ನಡೆಯಲಿದೆ ಎಂದು ಎದ್ದು ಬಂದು, ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಟಾಕೀಸು ಆಗುತ್ತದೆ ಅಂತಾಯಿತು; ಕಟ್ಟಿಸುವುದು ಯಾರೆಂದರೆ ಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಬೊಂಬಾಯಿಗೆ ಓಡಿಹೋದ ಗುಲಾಬಿ ಎಂಬವಳ ದತ್ತು ಮಗ ಈ ಗುಲಾಬಿಯನ್ನು ಊರಿನ ಮೋಹ ಪ್ರತಿ ವರ್ಷವೂ ಎಳೆದು ತರುತ್ತಿತ್ತು, ಮೋರೆ ಬೇರೆ; ಮೈ ಬೇರೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಪೌಡರು ಬಳಿದುಕೊಂಡು, ಗುಂಗುರುಗಳನ್ನು ಹಣೆಯ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಪಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಮ್ಮೆ ಕೈ ಬೀಸಿ ಊರೆಲ್ಲ ತಿರುಗುತ್ತ ಮತ್ತೆ ಬೊಂಬಾಯಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಿದ್ದ ಆಕೆಗೆ ಊರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನದೊಂದು ಸೇವೆ ನಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಆಸೆಯುಂಟಾಯಿತು. ಅದರ ಫಲ, ಈ ಟಾಕೀಸು,

ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವೇ. ಆ ಧೂಪದ ಮರವನ್ನು ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಸಾಕಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದೇ ಅದನ್ನು ಕುಡಿಯಲು ತೊಡಗಿದಾಗ, ಹೌದಲ್ಲ! ಇದರ ಬದಲು ಇಲ್ಲೊಂದು ಟಾಕೀಸು ಬಂದರೆ...! ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗುಲಾಬಿಯ ಮಂಡೆ ಎಂದರೆ ಮಂಡೆ.

ಎಲ್ಲರೂ ಹೀಗೆ ಖುಷಿಪಟ್ಟರು ಎನ್ನುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸಿನೆಮಾ ಕಂಡು ಕಂಡು, ಊರಿಗೆ ಊರೇ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಳಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಸಂಕಟಪಟ್ಟ ಹಿರಿಯರಿಗೇನೂ ಕೊರತೆಯಿರಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಊರು ಬೆಳೆಯಲು ತೊಡಗಿತೆಂದರೆ ಯಾವ ದೊಣ್ಣೆನಾಯಕನ ಮಾತು ಕೇಳುತ್ತದೆ? ಹಾಗೆ ಮಾತು ಕೇಳಿದ್ದೇ ಹೌದಾದಲ್ಲಿ ಆ ಊರು ಇನ್ನೂ ಕಾಡಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಎಲೆಗಳಡ್ಡವೇ ಬದುಕಿರುತ್ತಿತ್ತು. 'ಸಡಗರದ ನಾರಿಯರು ಹಡೆಯುವಾಗ ಸೂಕ್ತಿ ಅಡವಿಯೊಳಗೆ ಹೆರುವ ಮೃಗನ ಹಿಡಿದು ರಕ್ಷಿಸುವರು ಯಾರು?' ಎಂದು ದಾಸರು ಕೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ!

***

'ಗುಲಾಬಿ ಟಾಕೀಸು' ಬಂದದ್ದೇ ಬಂದದ್ದು, ಊರು ಮೊದಲು ಅದುರಿದ್ದು ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ಮುಖಾಂತರ.

ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಊರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇದ್ದಾಳು, ಆದರೆ ಊರು ಲಿಲ್ಲಿಬಾಯಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇದ್ದೀತೇ! ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯೇನು ಸ್ವತಃ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಗತ್ಯ

ಬಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಆಗುವವಳು. ಮತ್ತು ಮೂರು ತಿಂಗಳಿಡೀ ತಾಯಿ–ಮಗುವಿನ ಚಾಕರಿ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸುವವಳು. ಸಿನೆಮಾ ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಣ. ಟೆಂಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಯಾವ ಸಿನೆಮಾವನ್ನು ಆಕೆ ನೋಡದೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾಳಂತೆ ಸಿನೆಮಾ ನೋಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಹೊಟ್ಟೆನೋವಿನ ಮನೆಯಿಂದ ಕರೆ ಬಂದರೆ 'ಜೀರಿಗೆ ಕಷಾಯ ಮಾಡಿ ಕೊಡಿ. ಹುಸಿ ನೋವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಂತುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಜೋರಾಗುತ್ತದೆ. ಜೋರಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಬನ್ನಿ' ಎಂದಳು; ಕೂತಲ್ಲಿಂದ ಆಜಕದೆ. ಪರದೆ ಮೇಲಿಂದ ಕಣ್ಣು ಬೇಳೆ ಕೀಳದೆ.

ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಕೆಗೆ ಮುಂಚಿನಿಂದಲೂ ಬೇಗ ಶ್ರೀಮಂತಳಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇತ್ತು.

ಅವಳ ಗಂಡ ಕಲಾಯಿ ನಾಯಕ. ದುಡ್ಡು ದುಡಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ದಡ್ಡ. ಯಾರದೋ ಮೇಲಿನ ಸಿಟ್ಟನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ತೀಡಿ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಂತೆ ಪಾತ್ರೆಯೊಳಗೆ ತವರ ತಿಕ್ಕುತ್ತಿದ್ದ. ಹೀಗೆ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೋ ಏನೋ ಕಡೆಗೆ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ. ಮಜೂರಿ ಇಂತಿಷ್ಟು ಎಂದು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಹೇಳಲೂ ಆರ. ಇಷ್ಟು ಎನ್ನುವ. ಅಷ್ಟೇಕೆ, ಇಷ್ಟು ಸಾಲದೆ? ಎಂದರೆ ತಲೆ ತುರಿಸುವ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ. ಇಲ್ಲ ನಾವು ಕೊಡುವುದು ಇಷ್ಟೇ ಎಂದರೆ ಮಾತಾಡದೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ. ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆತ ಬೊಂಬಾಯಿಗೆ ಓಡಿ ಹೋಗುವುದೇ ಅಂತಾಯಿತಲ್ಲ!

ಆತ ಓಡಿದನೇ ಅಥವಾ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯೇ ಓಡಿಸಿದಳೇ, ಅದನ್ನು ಸಸೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ, ಗಂಡನದೇ ವಯಸ್ಸಿನವನಾದ ವಾಟಮರೆ ಎಂಬವ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದಷ್ಟು ವರ್ಷ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದ್ದು, ಬರುತ್ತ ದುಡ್ಡು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಊರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜವುಳಿ ಅಂಗಡಿ ತೆರೆದು ಒಂದು ಜನವಾದದ್ದನ್ನೂ, ಗಾಡಿ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಯಂಕಪ್ಪರಾಯನೆಂಬವ ಈಗ ಲೇವಾದೇವಿಗೆ ತೊಡಗಿ ಹಿತ್ತಲು ಮನೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಆ ಗುಲಾಬಿ...! ತನ್ನೆದುರು ಅಂಗಿಗೂ ಗತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಭುಜದಿಂದ ಒಂದು ಕಡೆ ಜಾರಿಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಒಂದು ಇಡಿ ಅಂಗಿ ತೊಟ್ಟು ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಗುಲಾಬಿ, ಮೈ ತುಂಬ ಬಂಗಾರ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಊರಿಗೆ ಬರುವುದನ್ನೂ ಕಣ್ಣಾರೆ ನೋಡಿದ್ದಳು. ಹೆರಿಸುವಾಗ ಅವಳ ಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ವೈರಾಗ್ಯದ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಆ ಮೇಲಿನ ಕ್ಷಣಗಳಾದರೂ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಾವು?

ಹಾಗಾದರೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಬುರ್ಶಾಸು ಅಂತಾಯಿತಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಬಾಣಂತನ ಮಾಡಿದರೆ ಏನು? ಅದರ ದುಡ್ಡನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಸಾರಕ್ಕೇ ಹಾಕಬೇಕೆಂದರೆ! ಹೆಣ್ಣು ಹೆಂಗಸಿನ ಸಂಪಾದನೆ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಂಸಾರ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಯಿತೆ? ಅಂತೆಲ್ಲ

ದಿನವೂ ಅವನೆದುರು, ಅವನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸದೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತ 'ಇದು ಕಲಿ ಊರು. ಇಲ್ಲೇ ಇದ್ದರೆ ಬರ್ಕತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಂದಷ್ಟು ಸಮಯ ಎಲ್ಲಾದರೂ ಹೋಗಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಬರಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಸ್ವಲ್ಪ ಆಚೆ ಈಚೆ ಮಾಡುವುದನ್ನೂ ಕಲಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಗಂಡನಿಗೆ ಹರಾಮಖೋರತನವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಳು. ಎಲ್ಲದರ ಫಲವಾಗಿ ಗಂಡ ಬೊಂಬಾಯಿಗೆ ಓಡಿಹೋಗಿ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳೇ ಸಂದವು, ಪತ್ತೆಯಿಲ್ಲ.

ತಾನಾದರೂ ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ ದೊಡ್ಡವಳಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಆಕೆ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಆ ಸುಟ್ಟ ಊರಲ್ಲಿ ಏನುಂಟು?

ಅಂತೂ ಒಂದು ಟಾಕೀಸು ಬಂತು. ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷಪಟ್ಟವಳೆಂದರೆ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯೇ.

***

ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಅವತ್ತು ಆಕೆ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೊಕ್ಕು ಹೊರಡುವ ರಂಗರಾಯರ ಮನೆಗೆ ಬರುವ ಫೋರ್ಸೆ ಬೇರೆಯಿತ್ತು. ಮಗುವಿನ ಉಚ್ಚೆ ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯಲು ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಮನೆಗೆ ಕೊಂಡಯ್ದುವಳು ಒಣಗಿದ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮಡಚಿ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಬಂದಳು. 'ನಾಳೆಯಿಂದ ನಾನು ಸಾಯಂಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು, ನಾಲ್ಕೂವರೆಗೆ ಬಂದು ಬಾಣಂತಿಗೆ ಕೈಕಾಲು ತೊಳೆಯಲು ನೀರು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ತೆ ಬರುವುದು ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯೇ. ಇದನ್ನೇ ನಂಬಿ ಕುಳಿತರೆ ನನ್ನ ಗಾಡಿ ಮುಂದೆ ನಡೆಯಬೇಕಲ್ಲ!' ಅಂತೆಲ್ಲ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಡುತ್ತ, ಗೋಡೆಗೋ, ಬಾಗಿಲಿಗೋ, ಮಂಚಕ್ಕೋ ಎಂಬಂತ ಹೇಳುತ್ತ ಹೋದಳು. ಇವಳಿಗೇನಾಯಿತು ಇವತ್ತು?

'ಏನು ಕುಡಗಿಡಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೀಯಾ ಯಂತ ಕತೆ?' ಎಂದು ಮಗುವಿನ ತಾಯಿ ವನಜಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನಲು 'ಇಲ್ಯೇ, ನಾಳೆ ಹೊಸ ಟಾಕೀಸು ಓಪನ್ ಅಲ್ಲವೆ? ಹೆಂಗಸರ ಕಡೆ ಗೇಟ್ ಕೀಪರ್ ಕೆಲಸ ನಂಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ'.

ರಾತ್ರಿ ಸೆಕೆಂಡ್ ಶೋ ಸಿನಿಮಾ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ತಾನು ಅಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಸೈ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಬರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ತಡವಾಗಬಹುದು. ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗುಲಾಬಿಯಿಂದಾಗಿ ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು, ಹೇಗೂ ಟಾಕೀಸಿನ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದೆ ಮನೆ. ತಾನಾಗಿ ಅದೃಷ್ಟ ಒಲಿದು ಬಂದದ್ದಲ್ಲವೆ? ಅಂತೆಲ್ಲ ಹಿರಿಯ ಹೆಂಗಸರು ಬಂದು ತನಿಖೆ ನಡೆಸಲು ಉತ್ತರವಿತ್ತಳು ಲಿಲ್ಲಿ.

ಟಾಕೀಸೆಂದರೇನು!

ಟಾಕೀಸಿನಲ್ಲಿ ಲಿಲ್ಲಿ' ಎಂದರೇನು!

ಗೇಟಿಗೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ಈ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ! ಹೆಂಗಸರಿ ಗೆಲ್ಲ ಇದು ಒಂದು ತರಹ ರೋಮಾಂಚನವನ್ನೇ ತಂದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಜೊತೆಗೇ ಟಾಕೀಸಿನಿಂದಾಗಿ ಆ ಪುಟ್ಟ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಬಾಣಂತನದ ಜನ ತಪ್ಪಿಹೋಯಿತು! ತನ್ನ ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಸಂಬಳ ಬಾಣಂತನದ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಸಂಬಳಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಬಾಣಂತನದ ಕೆಲಸವನ್ನು ತೀರಾ ಜುಜುಬಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಳು ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ, ಹೀಗೆನ್ನಲು ಅವಳಾದರೂ ಎಷ್ಟು ಕಾದಿದ್ದಳು! ಸಿನೆಮಾ ಟಾಕೀಸಿಗೂ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಗೂ ಈ ನಮೂನೆಯ ನಂಟು ಬೀಳಬಹುದೆಂದು ಯಾರೂ ಊಹಿಸಲೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಮ್ಮೆ ಮೈಕೊಡವಿ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಮತ್ತು 'ಗಂಡಸರೆದುರು ಹೆರುವುದೆ?' ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೂಲೆಗೊತ್ತಲ್ಪಟ್ಟ ಆ ಊರಿನ ಡಾಕ್ಟರ ಶಾಪು ಸುಣ್ಣ ಬಣ್ಣದಿಂದ ಶೋಭಿಸಲಾರಂಭಿಸಿತು.

ಹೊಸ ಟಾಕೀಸಿನಲ್ಲಿ ಟಾಕೀ ಸಿನೆಮಾಗಳು ಬರಲಾರಂಭಿಸಿದುವು.

* * *

ದಿನೇ ದಿನೇ ಬಳೆ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾನಾ ತರಹದ ಪೌಡರು ಡಬ್ಬಿಗಳು ಮತ್ತಿತರ ಪ್ರಸಾಧನಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಅಂಗಡಿಯವನ ಬಿಸಿನೆಸ್ ಕುದುರಿದ್ದು, ದರ್ಜಿ ಹೆಂಗಸು ಹೊಸ ಫ್ಯಾಶನ್ನಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೊಲಿಯುವುದೇ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗಿ ಹಾಗೂ ಆಕೆ ಎಂತೋ ಎಣಿಸಿ ಹೊಲಿದದ್ದೇ ಫ್ಯಾಶನ್ ಆಗಿ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟು –ಉಡುಗೆಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲವಾಗಿ ಅದು ಹೆಂಗಸರ ನಡೆ–ನುಡಿಗಳಿಗೂ ದಾಟಿಕೊಂಡದ್ದು, ಮದುವೆ ಮಂಚಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಅಲಂಕಾರ ಮತ್ತು ಮದುಮಗಳ ಅಲಂಕಾರಗಳನ್ನು ಸಿನೆಮಾ ಗಾಳಿ ಸವರಿದ್ದು, ರಂಗರಾಯರ ಮನೆ ಅಡುಗೆ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಧೂಪದ ಮರದ ಭೂತ ಮೈಮೇಲೆ ಬರಲು ಸುರುವಾಗಿ ಸಿನಮಾ ಕಾಸನ್ನು ಸುಳಿದು ಎದುರಿದ್ದೊಡನೆ ಇಳಿಯುತ್ತಿದ್ದದ್ದು, ಸಿನೆಮಾ ನೋಡಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಮುಟ್ಟಾಗುವುದನ್ನೇ ಕಾಯುತ್ತಾ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥಳಕನ್ನೇ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದು, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ತಂತಮ್ಮ ಸ್ವರ ಮರೆತು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಾಯಕಿಯರೇ ತಾವು ಎಂಬಂತೆ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ತಾಲೀಮು ನಡೆಸಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದು, ಸ್ಕೂಲ್ ಡೇಗಾಗಿ ಚಲನಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು, ಭಜನೆಗೂ ಸಿನೆಮಾ ಹಾಡುಗಳು, ಧಾಟಿಗಳು ಮಿಸಕ್ಕನೆ ದಾಟಿಕೊಂಡದ್ದು, ಪ್ರೀತಿಸುವಾಗಲೂ ಸಿನೆಮಾ ಶಬ್ದಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಏಕಾಏಕಿಯಾಗಿ ಬೂಸು ಎಂದು ಕಾಣತೊಡಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು, ಮಗುವನ್ನು ತೂಗುತ್ತಾ ಜೋಗುಳವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಕಟ್ಟಿಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದವರು, ಈಗ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಮರೆತು

ಸಿನೆಮಾದ ಜೋಗುಳವನ್ನು ಗುನುಗತೊಡಗಿದ್ದು – ಹೀಗೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದರೆ, ಸಿನೆಮಾ ಇನ್ನೊಂದು ಪದರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದೇ ರೀತಿಯ ಕೈಕೋಚು ಸುರು ಮಾಡಿತ್ತು. ಅದೂ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ಮೂಲಕವೇ.

* * *

ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಇವತ್ತು ಸಾಯಂಕಾಲ ಹೊರಗೆ ನೋಡುತ್ತಿರಿ. ಬಸ್ಸಿನಿಂದ ಹೊಸ ಫಿಲ್ಮು ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆ. – ಎಂದರೆ ಅವಳು ಹೇಳುವುದು ಸತ್ಯವೇ! ಸಂಜೆ ಮಾಯಾಲೋಕವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಇಳಿಯುವ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ! ಆಗ ಟಾಕೀಸಿನ ಹೊರಗೇಟಿನ ಕಂಬಕ್ಕೊರಗಿ ಅಡ್ಡ ಕತ್ತರಿ ಕಾಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಈ ಟಾಕೀಸೂ ಫಿಲ್ಮ ಎಲ್ಲ ತನ್ನದೇ ಎಂಬಂತಹ ಛಾಪಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ನೇತು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸರುಗಂಟಿನ ಚೀಲದೊಳಗೆ ಅಡಿಕೆ ಹೋಳಿಗಾಗಿ ಕೈಯಾಡಿಸುತ್ತ ಅದು ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಕೈಯಾಡಿಸುತ್ತ ನಿಂತಳೆಂದರೆ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಏನೋ.

ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಸಿನಮಾ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದು ಆಕೆ ನೋಡಿದ ಮರುದಿನವೇ ಹೇಳುವಳು. 'ಪೇಪರು ಬಂತಲ್ಲ!' ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗೊಮ್ಮೆ ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಆಕೆ ಬಂದಳೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹೊರಗೆ ಬರುವರು. 'ಇದು ಹೋಕಿಲ್ಲದ ಸಿನೆಮಾ. ಇಸಿ. ಬರೀ ಹಡೆರಂಡೇವು ತೆಗೆದದ್ದು. ಬಾಡಿ ಲಾಗಾಯ್ತು ಕಾಂಬಂಥ ಡ್ರೆಸ್ಸು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವುದೆಂದರೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ತಾನು ಹಿಂದಿನ ರಾತ್ರಿ ಕೂತಲ್ಲಿಂದ ಮಿಸುಕಾಡದೆ ಕಂಡ ಸಿನೆಮಾ ಕುರಿತು ಮರುದಿನ ರಂಗರಾಯರ ಮನೆ ಸಪೂರ ಜಗಲಿಯಲ್ಲಿ ಗೋಡೆಗೆ ಹಿಂತಲೆ ಒರಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂರುತ್ತ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಮಾತು ಕೇಳಿದವರು ಹಟಕ್ಕೂ ಹಾಗಾದರೆ ಏನುಂಟು ನೋಡುವ ಅಂತ ಆ ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆ ಬರುವ ಭಕ್ತರ ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪಾಪಭೀರುಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮುಂಬರುವ ಸಿನೆಮಾ ಯಾವುದೆಂದು ಕೂಡ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಹೇಳುವಂತಾದ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಇಡಿಯ ಸಿನೆಮಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಬಲ್ಲ ನಾರಿಯಂತೆ ಕಾಣಲಾರಂಭಿಸಿದಳು.

ಇಷ್ಟೇ ಸರಿಯೇ? ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ಹತ್ತಿರ ದಿನ ಹೋದಂತೆ ಸಿನೆಮಾಕ್ಕಿಂತ ರುಚಿಕಟ್ಟಾದ ಮಸಾಲೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಟಾಕೀಸಿನ ಮ್ಯಾನೇಜರು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸಂಭಾವಿತನಂತೆ ಕಾಣುವವ ಟಾಕೀಸು ಗುಡಿಸುವ ಕೂಸಿನೊಂದಿಗೆ ಮಲಗಿದ ಪಾಯಿಖಾನೆ ತೊಳೆಯುವ ಕೊರಾತಿಯನ್ನೇ ಎಳೆದುಕೊಂಡ... ಬರೀ ಹೆಣ್ಣು ಮರಳ, ತಾನು ಹುಲಿಯಂತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಚಾವಾಗಿದ್ದೇನೆ...

ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಂಡಂತೆಯೇ ವಿವರಿಸುವ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಕಡೆಗೆ 'ನಾನು ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದಿಲ್ಲ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿ ಪಾಪ ಕಳೆಯುವಳು. ಎಷ್ಟು ಮಾಡಿದರೂ ಮುಗಿಯದ ಮನೆಗೆಲಸದಲ್ಲಿ ಚಪ್ಪೆಗಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲ ಹೊಸತಾಗಿ ಕಂಡು ಅವಳು ಬಂದಳೆಂದರೆ ಬೆನ್ನು ಸರ್ತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒಂದೆಡೆ ಕುಳಿತು ಅವಳ ಮಾತನ್ನು ಆಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತಷ್ಟು ಕೆದಕಿ ಕೆದಕಿ ನಗುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸ್ಥಳ, ಹೇಳುವವರು, ವಾತಾವರಣ ಎಲ್ಲ ಬೇರೆ. ಕಾಲ ಬೇರೆಯೆಂದ ಮೇಲೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕೂಡ ಹೊಸತಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಈಗ ಆಕೆಗೆ ಯಾರ ಮನೆಗೆ ಹೋದರೂ ಒಂದು ಲೋಟ ಕಾಫಿ ನೀರು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತಿಂಡಿ ಮಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಅದೂ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಲಿಲ್ಲೀಗೆ ಕೊಟ್ಟರೆ ನುಕ್ಸಾನಿಲ್ಲವೆಂದು ಏನೂ ಉಳಿಯದಂತೆ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಬಲ್ಲಂತ ದಿನಸೀ ಅಂಗಡಿಯ ಕೊಂಕಣಿ ಮನೆಯವರಾದಿಯಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಕೊಂಡಿದಾರೆ.

ಊರಿನ ದೊಡ್ಡವರ ಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರಂತೂ ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಬರಲುಂಟೆ? ಮರುದಿನವೇ ಪೇಪರು ಹೊರಟಾಯಿತು. 'ಅಮ್ಮ, ಓ ಅಮ್ಮ, ನಿನ್ನೆ ಇಂಥವರು ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದಲ್ಲವ?

ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆ ಇಬ್ಬರೂ? ಛೇ! ಸಂತಸಖೂ ಸಿನೆಮಾ ಬರಲುಂಟೆ? ಮರುದಿನವೇ ಪೇಪರು ಹೊರಟಾಯಿತು. 'ಅಮ್ಮ, ಓ ಅಮ್ಮ, ನಿನ್ನೆ ಇಂಥವರು ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದಲ್ಲವ? ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆ ಇಬ್ಬರೂ? ಛೇ! ಸಂತಸಖೂ ಸಿನೆಮಾ. ನೋಡುತ್ತ ನೋಡುತ್ತ ಅತ್ತೆಯೂ ಮರಕಿದ್ದು, ಸೊಸೆಯೂ ಮರಕಿದ್ದು. ನಾನು ಸಿನೆಮಾ ಕಾಣುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಡೆಗೆ ಈ ಸಿನೆಮಾ ಕಾಣುತ್ತ ಕುಳಿತದ್ದಲ್ಲವೆ!'

ಆಗ–ಅಂಥವರೇ! ಆ ಸಿನಿಮಾಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ಖಂಡಿತ ನೋಡುವಂತಹುದೆ ಇರಬೇಕು – ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಗಂಡಸರ ಹತ್ತಿರ... 'ಇಂಥವರ ಮನೆಯವರೂ ಬಂದಿದ್ದರಂತೆ... ಕೆಟ್ಟದು ಏನೂ ಇಲ್ಲವಂತೆ. ಮರಕಿ ಮರಕಿ ಇಟ್ಟರಂತ...' ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳಿ ಅಪ್ಪಣೆ ಕೇಳಲು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪೋಸ್ಟರನ್ನು ಕಂಡು ಇದು ತಮ್ಮ ಮನೆ ಹೆಂಗಸರು ನೋಡಲು ಹೇಳಿಸಿದ್ದೋ ಅಲ್ಲವೋ? ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ, 'ಹೆಂಗಸರಿಗೆಲ್ಲ ಸಿನೆಮವ! ಮತ್ತೇನಲ್ಲವ!' ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ದೊಡ್ಡ ಸ್ವರ ತೆಗೆದು ಅವರ ಸದ್ದಡಗಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಗಂಡಸರೂ ಇಂತಹ ಅರ್ಜಿ ಬಂದಾಗ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡವರ ಮನೆಯವರೇ ಅಷ್ಟು ಅಳಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ಕಾಣಬಾರದಂತಹ ದೃಶ್ಯಗಳು ಇರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಗೇಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯೇ

ನಿಂತಿರುವುದರಿಂದ ಈಗ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ತಾವೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಕೂಡಿಸಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏನೇನೂ ಧೈರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಹೆಂಗಸರೂ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ಧೈರ್ಯದ ಮೇಲೆ ರಸ್ತೆಗಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹೋಗಿ ಹೋಗಿ ತಾವಾಗಿ ರಸ್ತೆಗಿಳಿಯುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ದುಡ್ಡು?

ಪ್ರೇಕ್ಷಕಿಯರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅವಳಿಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಜಾಸ್ತಿ ಮಾಡಿದ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದಳು... ಎರಡು ಟಿಕೆಟಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಅಲ್ಲ ಆ ಇಬ್ಬರಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಟಿಕೆಟಿನ ಅರ್ಧ ಹಣವನ್ನು ಸಿನೆಮಾ ಸುರುವಾದ ಮೇಲೆ ಅವರು ಕುಳಿತಲ್ಲಿಗೇ ಬಂದು ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಬಳಚಿ ಕೀಸಿಕೊಂಡು ಸೀರೆ ನೆರಿಗೆಯ ಅಂಬಡೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು.

ಇದು ತೀರಾ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹೆಂಗಸರ ಮನೋಲೋಕದಲ್ಲೊಂದು ಸಣ್ಣ ಆಂದೋಲನವನ್ನೇ ಮಾಡಿತು. ಅವರು ತೀರ ಸಂದಿಗ್ಧಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಚಡಪಡಿಸುವಂತಾಯಿತು. ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಒಬ್ಬಿಬ್ಬರು ಹೋಗುವಂತಿದೆಯೇ? ಮನೆ ತುಂಬ ಜನ, ಮನೆತುಂಬ ಮಕ್ಕಳು. ಒಬ್ಬರು ಹೊರಟರೆಂದರೆ ದಂಡೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ದುಡ್ಡು? ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ಒಳಹುಂಡಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕೇ ಬಿಡಬೇಕೆ?

ಇಷ್ಟರವರೆಗೆ ಇಂತಹದೆಲ್ಲ ಮಾಡಿ ತಿಳಿಯದವರು, ಮರ್ಯಾದೆಯೆಂದರೆ ಪೂರ್ತಿ ಮರ್ಯಾದೆಯೇ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು, ಸಂದಿಗ್ಧವನ್ನು ಹೊರಲಾರದೆ ಗಂಡಸರ ಹೆಗಲಿಗೇ ಹಾಕಿಬಿಟ್ಟರು.

'ಏನು! ಇಷ್ಟು ಜನರು ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೇ! ದುಡ್ಡೆಂದರೆ ಹುಣಸೇ ಬೀಜವೆಂತ ಮಾಡಿದ್ದೀರ ಹೇಗೆ?'–

ಆಗ ಈ ದೊಡ್ಡ ಸ್ವರದ ಎದುರಿದ್ದವರು ಕಂಬ ಚಿವುಟುತ್ತ ಅಷ್ಟರೊಳಗೆ ಹೆದರಿ ತುಂಬಿನಿಂತ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದಾಗಿ ನೇರ ನೋಡದೆ 'ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಕೊಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಲಿಲ್ಲಿಬಾಯಿ....'

ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಂಡಸರಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಲ್ಲ ಅಂತ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರು ಎಷ್ಟು ಜನಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂದರೋ ಅಷ್ಟು ದುಡ್ಡನ್ನು 'ಜಾಗ್ರತೆ ಆಚೆ ಈಚೆ ಕಾಣದೆ ಸೀದ ಹೋಗಿ ಬನ್ನಿ' – ಎಂಬ ಹುಶಾರಿನ ಮಾತಿನೊಂದಿಗೆ ನೀಡತೊಡಗಿದರು.

ಇದು ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕವಾಗಿ ಹರಡತೊಡಗಿ ಅಂತಿಂಥವರ ಮನೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ತರುವವರಲ್ಲ –ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಜಬ್ಬರ್ ತೋರುವಂಥ ಹೆಂಗಸರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಬಹಳ ಬೇಗ ಒಗ್ಗಿ ಹೋದರು. ಮನೆಯಿಂದ

ಹೊರಡುವಾಗ ಮೂವರಿರುವ ಅವರು ಟಾಕೀಸು ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತಲೇ ಆರು ಜನರಾದರೆ ಅವರಾದರೂ ಏನು ಮಾಡಿಯಾರು? ಮಕ್ಕಳ ಕಣ್ಣುತಪ್ಪಿಸಿ ಹೊರಡುವುದೆಂದರೆ ತಪ್ಪುವುದು ಅವರ ಕಣ್ಣೇ. ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಆಗದಂತೆ ಮಕ್ಕಳು ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದವು.

'ಲಿಲ್ಲೀ, ಮೂರು ಟಿಕೆಟು ಮಾಡಿಸಿದರೆ ಸಾಲದೆ?' –ಎಂದು ಕೇಳುವಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ತಯಾರಾದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಮುಖ ನೋಡಿ ಮಾತಾಡುವ ಅಭ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಲಿಲ್ಲಿ ಗೋಡೆ ನೋಡುತ್ತ 'ಸಾಕಲ್ಲ, ಸರಸರ ನಡೆಯಿರಿ, ಟಾಕೀಸು ಕವುಂಚಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಲಾಬಿ ದಿವಾಳಿ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ' ಎನ್ನುವಳು. ಮುಂದಿನದು ಅವರವರ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂಥದು.

ಹೀಗೇ ದಿನ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಲಿಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟಿನಷ್ಟಗಲದ ಅಂಚಿನ ಮಗ್ಗದ ಸೀರೆ ಉಡುತ್ತಿದ್ದವಳು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೆತ್ತಗಿನ ವಾಯಿಲ್ ಸೀರೆಗಳನ್ನು ಖರೀದಿಸಿದಳು. 'ಟಾಕೀಸಿನೊಳಗೆ ಸೆಕೆಯಲ್ಲವೆ? ಮಗ್ಗದ ಸೀರೆಯುಟ್ಟು ನಿಂತರೆ ಮೈಯೆಲ್ಲ ಬೆಂದು ಮುದ್ದೆ' ಎಂದು ಯಾಕೆ ಏನು ಎಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳದಿದ್ದರೂ ಹೇಳುವಳು, ಒರಟು ಸೀರೆ ಈಗ ಮನೆಯ ಹತ್ತಿರ ಉಡಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಗಂಡ ಅಂತಹ ಕಲಾಯಿ ನಾಯಕನಾದರೂ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಪಾತ್ರೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟೆ ಕಲಾಯಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಎನ್ನುತ್ತ ಹೊಸತಾಗಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಸ್ಟೀಲಿನ ಎರಡು ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಳು. ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೊತೆ ಹೊಸ ಕುಡುಕುಗಳು ಬಂದವು, ಮೀನು ಪೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಯಿತು. ಒಗೆಯುವ ಕಲ್ಲು ಸಂರಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಿದ್ದವಳು ಮನೆ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಮೊಣಕಾಲೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಒಗೆಯುವ ಕಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡು ಒತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಾಳೆ ಕುರಲಿಗಳನ್ನು ನೆಟ್ಟಳು, ಕಲ್ಲುಹಾಕಿಸಿದೆ. ದಿನ ಎದುರು ಸಿಕ್ಕವರೊಡನೆ 'ಏನೇ ಆಗಲಿ, ಒಂದು ಒಗೆಯುವ ಕಲ್ಲು ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡ' – ಎಂದು ಸುಖಿಸಿದಳು. ಒಮ್ಮೆ ಸೀರೆ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಾಟಮರೆ 'ಏನು ಲಿಲ್ಲಿ, ದೆಸೆವಕ್ಕಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗೇ ನಡೆದರೆ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತೀಯಾ ಏನು' – ಎಂದು ವಾರೆಯಾಗಿ ನಕ್ಕನಂತೆ. ಅದು ಅವಳ ನೆತ್ತಿಗೆ ಏರಿ, 'ಹೋಗ, ನೀನು ಹೇಗೆ ದುಡ್ಡು ಮಾಡಿದೆ ಅಂತ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆ? ಈಗ ಜವಳಿ ಅಂಗಡಿ ಇಟ್ಟು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ. ನನ್ನಂಥ ಬಡವೆ ಎರಡು ಬಾಳೆ ಕುರಲಿ ನೆಟ್ಟು ಸುಖ ಪಡುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ ನಿನ್ನ ಕೈಯಿಂದ, ಸುಳ್ಳ?' – ಎಂದಾಗ ಆತ ಕಪಾಳ ಮುಟ್ಟಿಕೊಂಡನಂತೆ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಬೇವರ್ಸಿ ನನಗೆ ದುಡ್ಡು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅಂತ ಮಾಡಿಕೊಂಡನೆ?' ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡರೆ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ 'ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಕಿರಿಬೆಟ್ಟು ಹಿಗ್ಗಿದರೆ ಎಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗಿತು?

ನಾನು ದುಡ್ಡು ಮಾಡಿದರೂ ಎಷ್ಟು ಮಾಡಿಯೇನು? ಇವನ ಹಾಗೆ ಯಾರ ಯಾರದೋ ಮನೆ ಪೂರ್ತಿ ಬರಿಗುಡಿ ಮಾಡಲು ನನ್ನಿಂದ ಆದೀತೇ! ಅದರೂ ಅವರನ್ನು ಕೇಳುವವರಿಲ್ಲ. ನನ್ನನ್ನು ಕೇಳುವವರಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ!' – ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುವಳು.

ಹೀಗೆ –

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಊರು ಹುರುಪಿಂದ ಸಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಹೆಂಗಸರು ಸಂಜೆಹೊತ್ತು ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿದ್ದರೆ ಬೇಗ ಹಾಲು ಕರೆಯುತ್ತಾ, ಅವತ್ತು ಮಾತ್ರ ತಡವಾಗಿ ಮನೆ ಸೇರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ದನಗಳಿಗೆ ಬೈಯುತ್ತಾ, ಕನ್ನಡಿ ಮುಂದೆ ಪೌಡರು, ಕ್ಲಿಪ್ಪು, ಮುಳ್ಳು, ಬಾಚಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಕಣ್ಣು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಉಪಾಯ ಮಥಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ದಾರಿ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತ ಮನೆಯೆದುರಿನ ತೆಂಗು ಮೇಲೆ ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ, ಒಗೆಯುವ ಕಲ್ಲಿನ ಬುಡದ ಬಾಳೆ ಗೊನೆಹಾಕಿ, ಮರಿಹಾಕಿ, ಹಿಂಡಲಾಗಿರುವಾಗ; ಅವಳ ಕುಡುಕುಗಳಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಕೂತು 'ಚೊಕ್ಕ ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಂತಹ ನೆಲೆನಿಂತ ಜೀವನದವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅವಳ ಮನದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಬೊಂಬಾಯಿಗೆ ಹೋದ ನಾಯಕನ ನೆನಪೇ ಆಳಿಸಿ ಹೋಗುವಂತಹ ಬದುಕನ್ನು ಅವಳು ಸಿನೆಮಾದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿಕೊಂಡು ಬಾಳುತ್ತಿರುವಾಗ–

ಟಾಕೀಸಿನ ಮ್ಯಾನೇಜರ ಕೊರಾತಿಯನ್ನು ರೂಮಿನೊಳಗೆ ಕರೆದದ್ದುನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಕಂಡುಬಿಟ್ಟಳು.

ಅದಿನ್ನೂ ಬೆಳಗಿನ ಹೊತ್ತು ರಾತ್ರಿ ನಿದ್ದೆಗೆಟ್ಟು ಮನೆಗೆ ಬರುವ ಲಿಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮಲಗಿರುವ ಸಮಯ, ಮುದಿ ಅಬ್ಬೆ 'ಕಾಫಿಪುಡಿ ಇಲ್ಲ' ಅಂತು. 'ಹಾಗಾದರೆ ಇವತ್ತು ಕಾಫಿ ಮಾಡುವುದು ಬೇಡ'. 'ಎರಡು ಸಿಂಗಲ್ ತರುತೇನೆ' ಎಂದು ಗಿಂಡಿ ಹಿಡಿದು ಅಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಹೊರಗೆ ಬಂದಳು. ಕಣ್ಣು ಕೂರುತ್ತ ಎಂದಿನಂತೆ ಟಾಕೀಸಿನ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಹಾದು ಬರುವಾಗ ಪಿಸುಪಿಸು ಕೇಳಿಸಿತು. ಯಾರದು ಸುಡುಗಾಡು ಎನ್ನುತ್ತಾ, ನಿಲ್ಲುವುದು ಬೇಡ ಹೋಗುವ, ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ನಿಂತಳು. ನಾರಾಯಣನ ಹೋಟೆಲಿಗೆ ಎಂದರೂ ಕಾಲುಗಳು ಸೀದ ಪಿಸುಪಿಸುವಿನ ಜಾಗವನ್ನೇ ಮುಟ್ಟಿ ಬಾಗಿಲ ಚಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಣುಕಿದಳು...

ಆಗದ್ದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಇಸಿ ಎಂದೇ ಮಾತು ಆರಂಭಿಸುವ ಲಿಲ್ಲೀ ಅವತ್ತು ಕಡಿಮೆಯೆಂದರೆ ನೂರು ಬಾರಿ ಇಸಿ ಎಂದಿರಬಹುದೇನೋ. 'ಇಸಿ, ಇವತ್ತಿನ ಸಿನೆಮಾ ಎಂದರೆ ಮಾ ಘನವಾದ್ದು. ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದ್ದು. ನಾನು ಪೂರ್ತಿ ಕಂಡದ್ದಲ್ಲವೆ?' ಎಂದು ಅವಳು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಲೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದವರ ಕಿವಿ ಎಸಳುಗಳು ಅರಳುತ್ತವೆ. ಮುಂದಿನ ಕತೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಆಚೆಗೆ

ಹೋಗಬೇಕೆಂದಾಯಿತು.

ಎಲ್ಲ ಹೇಳಿದಳು ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ, ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಕಂಡ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಗುಟ್ಟಾಗಿ. ಹೊಟ್ಟೆಯುಬ್ಬರ ಇಳಿಯುವವರೆಗೂ, 'ಆ ಮ್ಯಾನೇಜರನ ಇದನ್ನೇ ಕೊಯ್ದು ಹಾಕುವವರಿಲ್ಲದೆ ಹೋಯಿತಲ್ಲ! ಕೂಸಿಗೂ ಕೊರಾತಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ನೋಡಿ ಇನ್ನು'

ಗಾಳಿಗೂ ಕಿವಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಮರೆಯುವ ಮಾತಷ್ಟೆ! ಮ್ಯಾನೇಜರ ಲಿಲ್ಲಿಯನ್ನು ಕಂಡರೆ ವಿಷ ಕಾರತೊಡಗಿದ. ಒಂದು ದಿನ ಅವಳನ್ನು ಕರೆದು 'ನೋಡು ಲಿಲ್ಲಿ, ನೀನು ಮೂರಕ್ಕೆ ಆರು ಜನರನ್ನು ಒಳಗೆ ಬಿಡುವುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಡ. ಇಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಆಸೆ ಇದ್ದರೆ ಬಾಯಿಗೆ ಹೊಲಿಗೆ ಹಾಕಿಕೊ ಎಂದನಂತೆ, 'ಹೋಕಿಲ್ಲದ ಗಂಡು ಜಾತಿ', ನಾನು ಯಾರನ್ನೂ ಮುಗಟೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಬೇಕಾದರೆ ಜನ ಬಿಟ್ಟು ಚೆಕ್ ಮಾಡು' ಎಂದು ನೀನು ತಾನು ಎಂದೇ ಸಂಭೋಧಿಸಿ ಆಕೆ ಹಾರಾಡಿದಳಂತೆ.

ಹೀಗೆ ಹಾರಾಡಿ ರೇಗಿಹೋದ ದಿನ.

ಸಂಜೆ ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯ ಎಂಬ ದೊಡ್ಡವರ ಮನೆಯಿಂದ ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳ ಒಂದು ದಂಡೇ ಬಂತು. ಹೀಗೆ ಬರುವವರು ನೇರ ಕೌಂಟರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಟಿಕೆಟ್ ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಲಿಲ್ಲಿಯ ಬಳಿಗೇ ಹೋಗಿ ಎಷ್ಟು ತರುವುದೆಂದು ಕೇಳಿ ಅಷ್ಟನ್ನು ತರಿಸುವುದು ಆಕೆಯೇ ಮಾಡಿಸಿದ ರೂಢಿಯಷ್ಟೆ!

ಇವತ್ತು?

ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ಕಣ್ಣೆ ಮೇಲಾದ ಹಾಗಿತ್ತು. ಯಾರೋ ಇವರು ತನಗೆ ಗೊತ್ತ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಗೋಡೆ ನೋಡುತ್ತ 'ಎಷ್ಟು ಎಂದು ನನ್ನ ಹತ್ತಿರ ಏನು ಕೇಳುವುದು? ಹೋಗಿ, ಕೌಂಟರಿನಿಂದ ಟಿಕೆಟು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬನ್ನಿ, ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಒಳಗೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇನು ನನ್ನ ಅಜ್ಜನ ಟಾಕೀಸಾ' – ಎಂದೇ ಬಿಟ್ಟಳು.

ಹಿಂದಿನ ದಿನವಷ್ಟೇ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು, ಮ್ಯಾನೇಜರನ್ನು ಕುರಿತು ಬಾಯಿ ಒಣಗುವವರೆಗೆ ಹೇಳಿ, ಒಂದು ಕಾಸಂಡಿ ಮಜ್ಜಿಗೆ ನೀರು ಆರಿಸಿ, ಒಂದು ಕುಕ್ಕೆ ತುಂಬ ಉಪ್ಪಿಗೆ ಹಾಕಿದ ಹಲಸಿನ ಸೊಳೆ, ಬೇಸಿ ಮಾವಿನ ಕಾಯಿ ಮತ್ತು ಗೋವ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಹೋದವಳು ಇದೇ ಸತ್ತವಳೆ! ಮುಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತರಾದರು. ತನ್ನನ್ನು ಏನೆಂದು ತಿಳಿದಳು ಈ ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ? ಎಂಟುನೂರು ಮುಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಹುಟ್ಟುವಳಿಯವರು. ಇವತ್ತಿಗೆ ಅವಳನ್ನೇ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರು, ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ಅವಡುಗಚ್ಚಿದರು. ಆದರೆ ತುಸು ಈಚೆ ಬಂದು ಸೀರೆಯಂಬಡೆಯೊಳಗಿಂದ

ದುಡ್ಡು ತೆಗೆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದೆಷ್ಟು?

ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕಟಂದರು. ಎಷ್ಟು ನೂರು ಮುಡಿ ಅಕ್ಕಿ ಹುಟ್ಟುವಳಿ ಇದ್ದರೇನಾಯಿತು? ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಬಗ್ಗಿದ ಬೆನ್ನು ಎತ್ತದೆ ಗೇಯ್ದರೇನಾಯಿತು? ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದು ದಮಡಿಯಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ತನ್ನ ಬಳಿ? ಇರುವಷ್ಟನ್ನಾದರೂ ತಾನು ಬೇಡಿ ಪರದೇಶಿಯಂತೆ ಕೇಳಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲವೆ? ಇರಲಿ, ಎಲ್ಲೀ ಇದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ಧೈರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬಂದರೆ ಇವತ್ತು ಇವಳು ಹೀಗೆ. ತಾವು ಅಷ್ಟು ಕಣ್ಣು ತಪ್ಪಿಸಿ ಹೊರಟರೂ ಬೆಂಬಿಡದೆ ಬಂದ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆಯೂ ಸಿಟ್ಟು ಬಂತು. ಕುಂಟಿ ಕೋಣಗಳಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದಿಲ್ಲವಲ್ಲ. ಯಾಕಾದರೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವೋ; ತಮಗೊಂದು ಸಿನಿಮಾ ಕೂಡ ನೋಡಲು ಬಿಡದವು; ಯಾವತ್ತೂ ಅನಿಸದಿದ್ದುದೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸತೊಡಗಿತು. ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಎಳೆಯ ವಾರಗಿತ್ತಿಯರಂತೂ ಪೂರ್ತಿ ಬೆಪ್ಪುಬಡಿದಿದ್ದರು.

ಆಸೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಇಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಕಪ್ಪುಪರದೆಯ ಚಡಿಯಿಂದ ಒಳಗೆ ಇಣುಕುತ್ತಿದ್ದ ಮಗಳ ಕೆನ್ನೆ ಚಿವುಟಿ 'ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆಂದರೂ ಹಾಜರು. ದರಿದ್ರದವು' – ಎಂದು ಬೈಯ್ದು ಈಚೆಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡರು. ಹಿರಿಯ ರಾಮು ಮಾಣಿಯನ್ನು ಕರೆದು 'ಮಣಿ, ನಮಗೊಂದು ನಾಲ್ಕು ಜನರಿಗೆ ಟಿಕೇಟು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ನೀವೆಲ್ಲ ಮನೆಗೆ ನಡೆಯಿರಿ'– ಎಂದರು. ಆದರೆ ಮೇಲು ಕ್ರಾಪು ಬಾಚಿಕೊಂಡು ಸಿನೆಮಾ ನೋಡುವ ಅಂಗಲಾಪಿನಿಂದ ಬಂದಿದ್ದ ರಾಮು ಮಾಣಿ. ಕೆಪ್ಪೆನಂತೆ ಎಲ್ಲೋ ನೋಡುತ್ತ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕೈಕೊಟ್ಟು ಡೊಂಕಾಗಿ ನಿಂತಿರಲು ಅವನನ್ನೊಮ್ಮೆ ತಿವಿದು ಒತ್ತಿಟ್ಟ ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಂದ ನಿವಾಳಿಸುತ್ತೀಯ ಇಲ್ಲ. ಹೆಡೆ ಮಂಡೆ (ತೆಂಗಿನ ಹೆಡೆ) ಯಿಂದ ಹಾಕಬೇಕಾ? ನಿಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ನಾಳೆ ಕಳಿಸುವ, ಹ್ಯಾಂ!' ರಾಮು ಮಾಣಿ ಟಿಕೆಟು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ವಾಲಗ ತೆಗೆದ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ, ಮುಖ ಸಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಎಳೆದುಕೊಂಡೇ ಮನೆಗೆ ತೆರಳಿದ; ಏನೋ ಈಗ ಈಗ ಮೀಸೆ ಬರುವ ಮಕ್ಕಳೇ ಆಡುವ ಒರಟು ಮಾತೊಂದನ್ನು ಬಿಸಾಡಿ.

ಅವತ್ತು ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ಸಿನಿಮಾ ಕಂಡದ್ದು ಕಂಡ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಲಿಲ್ಲೀ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ವಾಪಾಸು ಹೋಗುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು, ಗರ್ವಕ್ಕೇ ಬಂದು ಕುಳಿತದ್ದೆಂದು ಉಳಿದ ಮೂವರು ವಾರಗಿತ್ತಿಯರೊಡನೆ ಹೇಳಿದರು. ಅಳುತ್ತಾ ನಡೆದ ಮಕ್ಕಳು ಕಂದ ಬಂದಾಗೆಲ್ಲಾ ಯಾಕಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿದ್ದೇವೆ ಅಂತಲೇ ಅನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. 'ಒಟ್ಟಾರೆ ಅತಂತ್ರರಾದೆವಲ್ಲ: ಕೈ ತುಂಬ ದುಡ್ಡನ್ನು ಗಂಡಸರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ, ಅವರ ಮರ್ಯಾದೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು'

ಎಂದಾಗ ವಾರಗಿತ್ತಿಯರಲ್ಲೊಬ್ಬಳು 'ಸುಮ್ಮನಿರಿ ಅಕ್ಕ, ಊರವರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ? 'ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಮನೆಯವರು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಹೆಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೇ? ಅಂದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಮರ್ಯಾದೆ ಎಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತು?' ಎಂದು ಕೇಳಿದಳು– ಒಂದು ನಮೂನೆ, ನಾವು ಹೇಗೂ ಯಾವ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದವರಲ್ಲವೆ ಎಂಬಂಥ, ಕಹಿ ಬೆರೆಸಿ. ಆ ಕಹಿ ಇಷ್ಟು ದಿನ ಎಲ್ಲಿತ್ತೋ. 'ಆದರೂ ಇದು ಸಮನಲ್ಲ' – ಎಂದು ಹಲುಬಿದರು ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ, ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಊರಿನ ಕೆಲ ಜನರನ್ನು ನೆನೆದು, 'ನನಗಂತೂ ಹೊಲಸು ಮೆಟ್ಟಿದ ಹಾಗಾಗಿದೆ.' ಎಂದು ನರಳಿದರು.

ರಂಗರಾಯರ ಮನೆ ಜಗಲಿ ಇರುವುದಾದರೂ ಯಾತಕ್ಕೆ, ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಗೊರಗೊರ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಬಿಡಸದಿದ್ದರೆ! ಅಂದೂ ಹೇಳಿದಳು. ಪುನಃ ಮ್ಯಾನೇಜರನ ಕೃತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ, ನೂರು ಬಾರಿ ಎಂಜಲಿಲ್ಲದ ಥೂ ಎಂದಳು. 'ನಾ ಕಂಡೆನಲ್ಲ ಈಗ. ನನ್ನ ಕಂಡರೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ, ನಾನು ಮುಗ್ಗಟ್ಟಿ ಬಿಡುತ್ತೇನೆ ಅನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೌದೇ ಅಮ್ಮ, ಗಂಡಸರು ಭುಜ ಹಾರಿಸಿದರೆ ನಾವು ಕಣ್ಣು ಹಾರಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಎಲ್ಲ ಸಮ. ಅದು ನನ್ನಿಂದ ಆಗಲಿಲ್ಲ ಕಾಣಿ. ಹೀಗೆ! ಒಟ್ಟಾರೆ ಸತ್ಯ ಧರ್ಮ ನ್ಯಾಯ ಎಂಬವರಿಗೆ ಇದು ಕಾಲ ಅಲ್ಲ. ನೀವೇ ಹೇಳಿ, ದೇವರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ, ನಾನು ಎಂದಾದರೂ ಟಿಕೆಟಿಲ್ಲದ ಒಳಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದುಂಟೆ!' – ಸತ್ಯದೇವತೆಯೇ ಎದುರು ಕುಳಿತಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು ಹಾಗಿತ್ತು ಅವಳ ವಾದ.

ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಘಟನೆ ಹೇಳಿ 'ಹೌದೇ, ಇವರೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡವರು, ನಾವು ಹೇಳಬಾರದು, ಇವರ ಮರ್ಯಾದೆ ಮುಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಳೆ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಬರುವುದು ಯಾರಿಗೆ?'

ಮಂಜುನಾಥಯ್ಯನ ಮನೆಯವರ ಪ್ರಕರಣ ಕೇವಲ ಅದೊಂದೇ ಪ್ರಕರಣವಾಗಿ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಊರಿನ ಹಿರಿಯ ಮನೆಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರ ಮತ್ತೊಂದಿಷ್ಟು ಹೆಂಗಸರೂ ಅಲ್ಲೀಬಾಯಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತಾಯಿತು. ಲಿಲ್ಲೀ ಬಿಡುತ್ತಾಳೆಂತೆ ತಾವು ಇಷ್ಟು ದಿನ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಾದರೂ ಎಂಥವರು – ಎಂದು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮದೊಳಗೆ ತಾವೇ ಇಣುಕಿಕೊಳ್ಳುವರು. 'ದೊಡ್ಡವರ ಮನೆಯಾದರೇನು! ಕೈಯಲ್ಲಿ ದುಡ್ಡಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ!' – ಎಂಬಂಥ ಹಂಗುನುಡಿಯನ್ನು ಲಿಲ್ಲಿ ಆಡದೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೇನೇನು ನುಡಿದಳೋ ಅವಳಿಗೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯ ತಪ್ಪಿ ಹೋದ ಹಾಗಿತ್ತು. ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದೊಂದೇ

ಅವಳ ಕನವರಿಕೆಯಾಯಿತು.

ಈಗೀಗಂತೂ ಗೇಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತೊಡನೆ ಮ್ಯಾನೇಜರನ ದೂತರು ಸುತ್ತೆಲ್ಲ ಅಡಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. 'ಬೇವರ್ಸಿ ಮಗನೆ, ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ಅಂತ ಪಾಯಿಖಾನ ಬಾಗಿಲ ಸಂದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೀಯ? ಧೈರ್ಯವಿದ್ರೆ ಹೊರಗೆ ಬಾ ಗುಲಾಮ' ಎನ್ನುತ್ತ ಟಿಕೆಟು ಹರಿಯುವಳು. ಹೋಗಾ, – ನಿನ್ನಂಥ ಹತ್ತು ಜನರನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ ಬಿಡು' – ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಳು. ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹೆಂಗಸರು ಮೊದ ಮೊದಲು ಗಲಿಬಿಲಿಗೊಂಡರೂ ಕಡೆಕಡೆಗೆ 'ಲಿಲ್ಲಿಗೆ ಎರಡು ಸುತ್ತು ಬಿದ್ದು ಹೋಯಿತೆಂದುಕೊಂಡರೆ', ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಮ್ಯಾನೇಜರ ಕೊರಾತಿಯೊಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಬಾಗಿಲ ಸಂದಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ತೆವಲು ಯಾಕೆ ಬೇಕಿತ್ತು ಲಿಲ್ಲಿಗೆ? ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆ ಇರುವಾಗ ಇವೆಲ್ಲ ವಸ್ತ್ರ ಬಿಚ್ಚಿ ಕುಣಿಯುವ ಅವತಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕು' ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರೆದು ಕುಡಿದವರಂತೆ ಹೇಳುವರು.

'ನಾನು ಸರ್ಪದ ಜಾತಿ, ಅವಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬಿಡುವವನೇ?' ಎಂದು ಹಾರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮ್ಯಾನೇಜರ್. ಅವ ಹಾರಾಡಿದಷ್ಟೂ ಲಿಲ್ಲಿಯ ರೇಗಾಟ ಏರುತ್ತಲೇ ಹೋಯಿತು.

ಟಾಕೀಸಿನ ವಾತಾವರಣ ಹೀಗೆ ಹದಗೆಟ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಬೊಂಬಾಯಿಯಿಂದ ಬಂದ. ಗುಲಾಬಿ ತೀರಿಕೊಂಡಳಂತೆ. ಬೂದಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಜ್ಜಿಯ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹಿತ್ತಲಿಗೆ ಹಾಕಲು ಹೇಳಿದ್ದಳಂತೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ.

ಇನ್ನು ಮುಗಿಯಿತು ಎಂದುಕೊಂಡಳು ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ. ರಂಗರಾಯರ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಕುಳಿತಿದ್ದಳೋ. ಯಾವ ಮಾತಿಗೂ ಹೂಂ ಇಲ್ಲ. ಹ್ಞಾಂ ಇಲ್ಲ. ಏನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಮುಟ್ಟಳು. ಒಂದಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಹಾಗೇ ಕೂತು ಎದ್ದು ಹೋದಳು.

ಆದರೆ ನಡೆದದ್ದೇ ಬೇರೆ.

ಚಂದ್ರಪ್ಪ 'ಏನು ಟಾಕೀಸೆಂದರೆ ಬೊಂಬಾಯಿ ಸೂಳೆಗೇರಿ ಅಂತ ಮಾಡಿದನೇ ಅವ?' – ಎಂದು ತನಗೆ ತೋಚಿದ ಉಪಮೆಯಲ್ಲಿ ಗರ್ಜಿಸಿದನಂತೆ.

ಅಂತೂ ಮ್ಯಾನೇಜರ ವಜವಾದ.

ಲಿಲ್ಲಿ ಬಂದು ಅದದೇ ಹೇಳಿದಳು. 'ಅಮ್ಮ, ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ಹೇಗಿದೆ ನೋಡಿ! ನನ್ನನ್ನು ಅವ ತೆಗೆದು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲಪ್ಪ, ಗುಲಾಬಿಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಕೆಲಸ ಕೊಟ್ಟದ್ದಲ್ಲವೆ ನನಗೆ? ಒಂದು ಪಾವಾಣಿ ಮುಟ್ಟದ ಗೇಟು ಕಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕವಾಯಿತು. ಅವತ್ತು ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬ ಮಾತಾಡಿದಳು. ಕೊಟ್ಟ ಕಾಫಿ ಕುಡಿದಳು. ತಿಂಡಿ ತಿನ್ನದೆ ಅಬ್ಬೆಗಾಯಿತು. ಎಂದು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋದಳು.

ಆದರೆ ದೇವರೆಂಬವ ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಯಾವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಗರಕ್ಕನೆ ತಿರುಗಿ ನಿಲ್ಲುವನೆಂದು ಸ್ವತಃ ಆದಿಕೇಶವರಾಯನಿಗಾದರೂ ತಿಳಿಯುವಂತಹ ಮಾತೇ?

* * *

ನಾಲ್ಕು ದಿನವಿದ್ದ ಚಂದ್ರಪ್ಪ. ಅಷ್ಟು ದೂರದ ಬೊಂಬಾಯಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಹಾರ ತನಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತ ತಿರುಗಿದ. ಕಡೆಗೆ ಯಾರೋ ಪರವೂರಿನವರಿಗೆ ಮಾರಿ, ಇಷ್ಟರೊಳಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಿ ನರ್ಸಿಂಗ್ ಹೋಂ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಡಾಕ್ಟರನಿಗೆ 'ಗುಲಾಬಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಪೆಷಲ್ ರೂಂ ಇರಲಿ, ಅವಳ ಸೇವೆಯಾಗಿ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ದುಡ್ಡು ಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದದ್ದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊರಟುಹೋದ, 'ಗುಲಾಬಿ ಟಾಕೀಸು' ಹೆಸರು ಬದಲಾಯಿತು.

ಹೊಸ ಮ್ಯಾರೇಜ್‌ಮೆಂಟಿನಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕರೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾದಳು ಲಿಲ್ಲೀಬಾಯಿ, ಹಳಬರನ್ನೇ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವದಂತಿ ಇತ್ತು. ಸ್ವತಃ ನಾಲ್ಕು ಸಲ ಹೋಗಿ ಮುಖ ತೋರಿಸಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ ಹೇಳಿ ಬಂದಿದ್ದಳು ಕೂಡ. ಆದರೆ 'ಹೆಂಗಸರ ಕಡೆ ಹೆಂಗಸು ಗೇಟ್ ಕೀಪರ್' ಏಕೆ? ಅವರವರು ಒಳಗೊಳಗೇ ಮಸಲತ್ತು ಮಾಡುವುದು ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ' ಅಂತೆಲ್ಲ, ಗಂಡಸರಿಗೆ ಮಸಲತ್ತು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ, ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಲಿಲ್ಲಿಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಶೀನ ಎಂಬವ ನೇಮಕಗೊಂಡ...

* * *

ಆದರೆ ಲಿಲ್ಲೀಯನ್ನು ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆಯೇ? ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆರಿಗೆ ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಬಾಣಂತಿ– ಮಗುವಿನ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಚಾಕರಿಗೆ ಲಿಲ್ಲೀಯೇ ಬರಬೇಕಾಯಿತು. ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ಸಲ? ಎರಡು ಮೂರು ಮಕ್ಕಳಾದದ್ದೇ, ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಗುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಮಕ್ಕಳಾಗದಂತೆ' ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರಬೀಳುತ್ತಿದ್ದರು! ಕಾಲ ಎಷ್ಟು ಬೇಗ ದಾಟಿತು!

ಈಗ ಟಾಕೀಸಿನಲ್ಲಿ ಲಿಲ್ಲೀ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೇನಾಯಿತು? ಊರಿನ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಮುಂಚಿನಷ್ಟು ಭೀತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಂಚಿನಷ್ಟು ಖಾಲಿ ಕೈಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಜೆ ಸಿನೆಮಾಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಹೋಗುವಷ್ಟು ಧೈರ್ಯ ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಡಸರು ಗದರಿದರೆ 'ಅದೇನು ಒಂದು ಸಿನೆಮಾ ನೋಡಲು ನಾಲಾಯಕಾದವೆ? ಒಳ್ಳೇಕತೆ! ನೀವು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಹೇಗೂ ಕುಣೇಸೀರಿ' ಎಂದು ತುರುಬಿಗೆ ಮುಳ್ಳು ಕುತ್ತುತ್ತಾ ಉತ್ತರ – ಕೊಡಲು

ತಯಾರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದುಡ್ಡು? ದೂರಾ ಸತ್ಯಂಭಟರಾದರೆ ಸತ್ತು ನಿಗರಿಹೋದೆವು ಎನ್ನುತ್ತ ಮೂರು ಜನ ಹೊರಟರೆ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಹೋಗುತ್ತೇವೆಂದು ಜಾಸ್ತಿ ವಸೂಲಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿಗಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಯಾವತ್ತಾದರೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದಾರೆ.

ಗುಲಾಬಿ ಸತ್ತು ಎಲ್ಲಿದ್ದಾಳೋ. ಆದರೆ ಅವಳ ಸೇವೆಯ ಟಾಕೀಸು ಮಾತ್ರ ಈಗ ಪರಭಾರೆಯಾದರೂ, ಊರಿನಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರವಾದೊಂದು ಅಲೆಯೆಬ್ಬಿಸಿ ಶಾಂತವಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಎದ್ದ ಅಲೆ ಯಾವತ್ತೂ, ದಡ ಸಿಕ್ಕುವವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ, ಎಂದೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಮರಳುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ?

* * *

ಮಾದರಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪತ್ರಿಕೆ

ಐಚ್ಛಿಕ ಕನ್ನಡ : A-8

ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ

Time: 2 ½ hours **Maximum marks : 60**

I. ಐದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸಿ 5 x 2 = 10

1. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ.
2. ಜನಪದ ಗಾದೆಗಳು ಹಾಗೂ ವಗಟುಗಳು.
3. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಯಾರು ಬಳಸಿದರು?
4. ಪಾತೆದೇವರ ಜಾತ್ರೆ.
5. ‘ಉತ್ಪದಕತ್ವ’ ಮತ್ತು ‘ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೇರಿಗೆ’ ಕುರಿತು ಬರೆಯಿರಿ.
6. ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಶೋಧ ಎಂದರೇನು?

II. ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸಿ. 4 x 5 = 20

1. ಜನಪದ ಕಥೆಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕುರಿತು ಬರೆಯಿರಿ.
2. ಜನಪದ ಲಾವಣಿ.
3. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರು.
4. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ.
5. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಬರೆಯಿರಿ.

III. ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಪುಟದಷ್ಟು ಉತ್ತರಿಸಿ. 2 x10 = 20

1. ‘ಜನಪದ’ ಮತ್ತು ‘ಜಾನಪದ’ ಈ ಪದಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿ ಬರೆಯಿರಿ.
2. ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಅಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯಿರಿ.
3. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯಿರಿ.

IV. ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಿಸಿ 2 x 5 = 10

1. ‘ನೀಲಯ್ಯೆಗೆ ಲಗ್ನೂನ’ ಮಾಡಹೊರಟ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಬರೆಯಿರಿ.
2. ಊರಿಗೆ ಟಾಕೀಸು ಬಂದಾಗ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ.
3. ಲಿಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಯಂಥದ್ದು. ಚರ್ಚಿಸಿ ಬರೆಯಿರಿ.

ಪಠ್ಯ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಶೀಲವಂತ ಸಂಜೀವಕುಮಾರ್

ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ
ವಿಜ್ಞಾನ ಕಲಾ ಮತ್ತು ವಾಣಿಜ್ಯ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು – 560009

ಡಾ. ಎನ್. ಮಂಜುನಾಥ

ಉಪಪ್ರಾಚಾರ್ಯರು
ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ರಾಮಯ್ಯ ಇನ್ಸ್‌ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಬಿಸಿನೆಸ್ ಸ್ಟಡೀಸ್
ಬೆಂಗಳೂರು – 560054

ರೂಪ ಎಸ್.

ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ
ಮಹಿಳಾ ಮಹಾವಿದ್ಯಾಲಯ, ರಾಜಾಜಿನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು – 560010